

dinbilimleri

Akademik Araştırma Dergisi



ISSN: 1303-9199

MAYIS-AĐUSTOS / CİLT 17 SAYI 2 / 2017

Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi

Journal of Academic Researches in Religious Sciences

Sahibi
Genel Koordinatör/ General Coordinator

Yavuz Ünal

Editörler / Editor in Chief

Hasan Atsız

Yayın Koordinatörü/Correspondence Coordinator

Zübeyir Üçtaş / Mehmet Köklüdağ

Yayın Kurulu / Editorial Board

Abdülkerim Osman Ali Osman	Nile Valley University
Ali Bolat	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Ali Kumaş	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Alladein Mohammad Ahmad Adawi	The University of Jordan
Faruk Sancar	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Fayiz Arif el-Kuran	Yarmouk University
Hasan Atsız	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Mansur Ali	Cardiff University
Muhtar Nasîra-Emîr	Emir Abdelkader University
Nazmu'l-Hakk en-Nedvî	International Islamic University Chittagong
Salih Kesgin	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Sâlim ez-Zehrânî	Umm Al-Qura University
Süleyman Turan	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Yakup Çoştu	Hitit Üniversitesi
Yavuz Ünal	Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Tasarım & Mizanpaj/Journal Desing

db

İletişim Adresi/Mail address

db@dinbilimleri.com

ISSN: 1303-9199



Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, hakemlidir.

Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi'nde yayınlanan yazıların, bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi'ne aittir.

Yayıncının yazılı izni olmaksızın kısmen veya tamamen herhangi bir şekilde basılamaz, çoğaltılamaz.

Yayın Kurulu dergiye gönderilen yazıları yayınlayıp yayınlamamakta serbesttir, gönderilen yazılar iade edilmez. Raporlarıyla birlikte makale takip sisteminde muhafaza edilir. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* dört ayda bir www.dinbilimleri.com adresinde yayınlanır.

Hakem & Danışma Kurulu / Referee&Advisory Board

Adnan Demircan (Prof. Dr.), Ahmet Cahid Haksever (Prof. Dr.), Ahmet Çakır (Doç. Dr.), Ahmet Çaycı (Prof. Dr.), Ahmet Hikmet Eroğlu (Prof. Dr.), Ahmet Koç, Ahmet Öz (Yrd. Doç. Dr.), (Prof. Dr.), Aladdin Gültekin (Yrd. Doç. Dr.), Ali Ayten (Doç. Dr.), Ali Bolat (Prof. Dr.), Ali Bulut (Prof. Dr.), Ali İhsan Yitik (Prof. Dr.), Ali Kumaş (Yrd. Doç. Dr.), Ali Rıza Aydın (Prof. Dr.), Alim Yıldız (Prfo. Dr.), Asım Yapıcı (Prof. Dr.), Ayhan Ak (Yrd. Doç. Dr.), Ayşe Zişan Furat (Doç. Dr.), Bahattin Dartma (Prof. Dr.), Berat Sarıkaya (Yrd. Doç. Dr.),Burhanettin Tatar (Prof. Dr.), Bünyamin Erul (Prof. Dr.), Cafer Sadık Yaran (Prof. Dr.), Celal Türer (Prof. Dr.), Celalettin Çelik (Prof. Dr.), Cemil Hakyemez (Prof. Dr.), Cengiz Batuk (Doç. Dr.), Cüneyt Eren (Doç. Dr.), David Jasper (Prof. Dr.), David Thomas (Prof. Dr.), Ejder Okumuş (Prof. Dr.), Erdal Baykan (Prof. Dr.), Erkan Perşembe (Prof. Dr.), Faruk Sancar (Yrd. Doç. Dr.), Faruk Özdemir (Yrd. Doç. Dr.), Ferit Uslu (Prof. Dr.), Frans Wijssen (Prof. Dr.), Gürbüz Deniz (Prof. Dr.), H. Suphi Erdem (Doç. Dr.), Halil Apaydın (Doç. Dr.), Halil İbrahim Haksever (Yrd. Doç. Dr.), Halil İbrahim Şimşek (Prof. Dr.), Hasan Ayık (Prof. Dr.), Hatice Aynur Şahin (Yrd. Doç. Dr.), Hasan Keskin (Prof. Dr.), Hüseyin Akgün (Doç. Dr.), Hüseyin Esen (Prof. Dr.), Irving Hexham (Prof. Dr.), İbrahim Hakkı İnal (Yrd. Doç. Dr.), İsmail Demirezen (Doç. Dr.), İsmail Güler (Prof. Dr.), John L. Esposito (Prof. Dr.), Kadir Gürler (Prof. Dr.), Kaşif Hamdi Okur (Prof. Dr.), Kemal Özkurt (Doç. Dr.), Kamal Fattouh (Yrd. Doç. Dr.), Kemal Yıldız (Prof. Dr.), M. Doğan Karacoşkun (Prof. Dr.), Mehmet Sami Bayraktar (Yrd. Doç. Dr.), Mahmut Aydın (Prof. Dr.), Mehmet Ali Kirman (Prof. Dr.), Mehmet Dursun Erdem (Prof. Dr.), Mehmet Emin Özafşar (Prof. Dr.), Mehmet Evkuran (Prof. Dr.), Mehmet Mahfuz Söylemez (Prof. Dr.), Mesut Okumuş (Prof. Dr.), Metin Yılmaz (Prof. Dr.), Muammer Erbaş (Prof. Dr.), Muhammed Aydın (Prof. Dr.), Muhsin Akbaş (Prof. Dr.), Muhittin Düzenli (Doç. Dr.), Mustafa Alıcı (Prof. Dr.), Mustafa Arslan (Prof. Dr.), Mustafa Köylü (Prof. Dr.), Mustafa Öztoprak (Yrd. Doç. Dr.), Mustafa Öztürk (Prof. Dr.), Nevzat Aydın (Yrd. Doç. Dr.), Nevzat Tartı (Prof. Dr.), Nevzat Yaşar Aşikoğlu (Prof. Dr.), Nihat Dalgın (Prof. Dr.), Osman Aydın (Prof. Dr.), Ömer Faruk Yavuz (Prof. Dr.), Ömer Yılmaz (Prof. Dr.),Perry Schmidt Leukel (Prof. Dr.), Ramazan Biçer (Prof. Dr.), Recep Demir (Yrd. Doç. Dr.), Recep Gün (Prof. Dr.), Remzi Kaya (Prof. Dr.), Rıza Korkmazgöz (Yrd. Doç. Dr.), Seyfettin Erşahin (Prof. Dr.), Salih Kesgin (Yrd. Doç. Dr.), Salih Karacabey (Prof. Dr.), Salih Sabri Yavuz (Prof. Dr.), Soner Gündüzöz (Prof. Dr.), Suliman Alomirat (Yrd. Doç. Dr.), Süleyman Turan (Yrd. Doç. Dr.), Şevket Topal (Prof. Dr.), Şinasi Gündüz (Prof. Dr.), Şuayip Özdemir (Prof. Dr.), Vejdi Bilgin (Prof. Dr.), Werner Jeanrond (Prof. Dr.), Yakup Coştı (Doç. Dr.),Yaşar Düzenli (Prof. Dr.), Yaşar Kurt (Prof. Dr.), Yavuz Köktaş (Prof. Dr.), Yavuz Ünal (Prof. Dr.), Yılmaz Can (Prof. Dr.), Yusuf Ziya Keskin (Prof. Dr.), Yusuf Doğan (Prof. Dr.),

İÇİNDEKİLER

JAPON KÜLTÜRÜNDE ENGELLİLİK Disability in Japanese Culture Süleyman TURAN / Emine BATTAL	9-19
VAROLUŞSAL KAYGI VE DİN Existential Anxiety and Religion Tahsin KULA / Müslime ERDEN	21-41
ZEMAHŞERİ'NİN HADİSLERİ TE'VİL METODU The Ta'wil Method of Zamakhshari's Hadiths Hasan YERKAZAN	43-74
SADRÜŞŞERİA'NIN USÛL DÜŞÜNCESİNDE FIKİH USÛLÜ'NÜN MAHİYETİ The Composition of The Usûl al-Fıqh in Sadr al-Sharia's Usûl Anderstanding Ali KUMAŞ / Mehmet ÜMÜTLİ	75-92
OKURLA DİL ARASINDAKİ ŞÜPHE VE GÜVEN İLİŞKİSİNİN EDEBİ METNİN ANLAMINA ETKİSİ Influence on Meaning of the Literary Text of Relation of Faith and Suspicion Between Reader and Language Atiye Gülfer GÜNDOĞDU	93-110
AYDINLANMA VE KUTSAL KİTAP YORUMUNUN TARİHSEL DÖNÜŞÜMÜ The Enlightenment and the Historical Transformation of the Interpretation of Scripture Asim DURAN	111-128

ÇATIŞAN KUTSALLARIN ORTASINDAKİ ŞEHİR: KUDÜS City in the Middle of Conflicting Sanctuaries: Jerusalem Cengiz BATUK / Rabia MERT	129-149
İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN KOPYA ÇEKME DAVRANIŞLARI -FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖRNEĞİ The Academic Cheating Behaviours of The Students in The Faculty of Theology -The Sample on Fırat University, The Faculty of Theology- Şuayip ÖZDEMİR / Tuncay KARATEKE	151-169
AKSARÂYÎ'NİN KİTABÜ'L-ES'İLE VE'L-ECVİBE'Sİ VE YORUM METODU Aksarayı's Book Called al-As'ila wa'l-Ajwiba and His Method in Comment Necattin HANAY	171-198
GEÇ MODERN ÇAĞDA İSLAMİ VE BAHÂİ MODERNLEŞMELERİNDEKİ KORKU VE OTORİTENİN ETKİSİ: LİBERAL BİR PERSPEKTİF The Impact of Fear and Authority on Islamic and Baha'i Modernisms in the Late Modern Age: A Liberal Perspective Geoffrey P. NASH Çev.: Mustafa Derviş DERELİ Abdullah Ömer YAVUZ	199-215
TANITIM ve ELEŞTİRİ YAZILARI	
Sabır Psikolojisi: Pozitif Psikoloji Bağlamında Bir Araştırma Mebrure Doğan	217-220
İlk Dönem İslam Tarihi -Bir Önsöz- Abdulazîz Dûrî	221-225
Hadisleri Anlama Sorunu Salih Kesgin	227-232

EDİTÖRDEN

2017 yılının ikinci sayısını siz değerli okuyucularımıza beğenisine sunuyor, göstermiş olduğunuz ilgi ve desteğe teşekkür ediyoruz...



JAPON KÜLTÜRÜNDE ENGELLİLİK

Süleyman TURAN*
Emine BATTAL**

Öz

Engellilik konusunda Japonya'daki düşünceleri etkileyen üç temel dinsel gelenekten -Budizm, Konfüçyanizm ve Şintoizm- söz edilebilir. Bu makalede kısaca Budizm ve Konfüçyanizm'in engellilik konusundaki yaklaşımı ve Japon kültürüne etkisine değinildikten sonra engellilik konusunda Şinto metinlerindeki algılamalara ve bunların pratik yansımalarına işaret edilmektedir. Bu metinlerden hareketle, bir bebeğin dünyaya engelli olarak gelişinin ebeveynlerinin günahının/kirliliğinin bir neticesi şeklinde yorumlandığı sonucuna ulaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Japon Kültürü, Şintoizm, Engellilik, Hiruko.



Disability in Japanese Culture

Abstract

It can be said that there are three main religious traditions –Buddhism, Confucianism and Shintoism- that affect the Japanese thoughts on disability. In this article, it is firstly mentioned to the approaches of Buddhism and Confucianism concerning disability and their influence on Japanese culture. After, it is referred to the perceptions in Shinto texts as to disability and their practical reflections. From this texts, it is understood that the birth of a baby as a disabled is interpreted as the result of his/her parent's guilt/impurity.

Key Words: Japanese Culture, Shintoism, Disability, Hiruko.

* Yrd. Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Bilim Dalı, suleyman.turan@erdogan.edu.tr

** Yrd. Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Bilim Dalı, emine.battal@erdogan.edu.tr

Giriş

Şintoizm, tarih öncesi çağlardan kalma animistik inanç şekillerinin Budist, Taoist ve Konfüçyüsçü unsurların da etkisiyle antikçağlarda şekillenmeye başlayan modern biçimidir. Bilindiği kadarıyla MS V. ve VI. yüzyıllarda komşularıyla ticaret yapmak üzere Batı'ya doğru açılan Japonya, Kore yönünden gelen çeşitli etkilere maruz kalmış ve bunun sonucunda Budizm ve Konfüçyanizm Japonya'ya girmiştir. Bunun üzerine Japonlar geleneksel inançlarını nitelemek amacıyla "Shinto" terimini kullanmaya başlamış; Japonya'da Budizm, Konfüçyanizm ve Şintoizm olmak üzere üç temel inanç sistemi tanımlanmıştır.¹ Dolayısıyla söz konusu durum dikkate alındığında Japonya'da engellilik konusundaki düşünceleri de etkileyen üç temel dinsel gelenekten söz edilebilir: Budizm, Konfüçyanizm ve Şintoizm. Bu makalede önce kısaca Budizm ve Konfüçyanizm'in engellilik konusundaki yaklaşımı ve Japon kültürüne etkisine değinilecek ardından engellilik konusunda Şinto metinlerindeki algılamalara ve bunların pratik yansımalarına işaret edilmeye çalışılacaktır.

10 | db

Engellilik Konusunda Japon Kültürüne Etkisi Açısından Budizm, Konfüçyanizm ve Şintoizm

Budizm, ortaya çıktığı Hindistan yarımadasındaki genel algıyı devam ettirmiştir. Şöyle ki Hinduizm'de engellilik, karma yasasıyla açıklanmış ve engelli bireyin, önceki yaşamının sonucunda bu hale geldiği kabul edilmiştir. Bir diğer ifadeyle engellilik, geçmiş yaşamda işlenen hataların bir sonucu olarak yorumlanmıştır. Din adamlarının otoritesi, çok tanrıcılık ve kast sistemi gibi algılamalara karşı çıkmakla birlikte karma yasasını devam ettiren Budizm'de de aynı algı bir şekilde sürdürülmüş ve engellilikler kötü karmaya dayandırılmıştır. Japonya'daki Budist mezhepleri de mevcut yaşamdaki fiziksel engellilikleri önceki bir yaşamdaki kötü karmanın sonucu olarak yorumlamışlardır. Genellikle "kader" ya da "karma" olarak tercüme edilen Budist *in-nen* terimi, mevcut olayların doğrudan ya da dolaylı olarak bireyin kendisinin ya da aile büyüklerinin doğru ya da yanlış eylemlerinin sonucu olduğu düşüncesini içerir. Bu doğrultuda yapılan açıklamalardan bazıları şunlardır: "Geçmiş bir ya-

¹ Karen Nakamura, *Deaf in Japan: Signing and the Politics of Identity*, Ithaca and London: Cornell University Press, 2006, ss. 31-32; Durmuş Arık, "Şintoizm", *Dinler Tarihi*, ed. Baki Adam, Ankara: Grafiker Yayınları, 2015, s. 466.

şamın karması bir kimsenin bu yaşamda dilsiz doğmasına sebep olacaktır”, “Lotus Sutra’yı ihlal edenler sağır ve dilsiz olacaktır”, “Lotus Sutra’yı ihlal eden adamın karısı dilsiz bir çocuk dünyaya getirecektir; şayet bir kadın Lotus Sutra’yı ihlal ederse onun çocuğu da aynı kaderi paylaşacaktır” “Hiç endişe etmiyorum. Çünkü ne benim ne de eşimin ailesinde anormal bir çocuk şimdiye kadar dünyaya gelmedi”.² Öte yandan Nakamura, engelliliklere yönelik bu negatif tutumun, Budizm’de merkezi yer tutan merhamet/sevgi felsefesiyle dengelendiğini;³ DePoy ve Gilson ise merhamet algısının engelli bireylerle ilgilenilmesi noktasında teşvik edici hatta zorlayıcı bir etki yarattığını belirtmektedir.⁴ Nitekim Nakamura’nın ifade ettiğine göre, VIII. yüzyıldan itibaren Japonya’nın farklı bölgelerinde hastalar, yaşlılar, yetimler muhtaçlar ve engelliler için tapınaklar içerisinde barınaklar (fuseya) inşa edilmiştir. Bu yapılar ise daha sonra hayata geçirilen tapınak okullarına (terakoya) örneklik teşkil etmiştir.⁵

Bilindiği üzere bir din olmasının yanı sıra ahlak sistemi olarak da tanımlanan Konfüçyanizm’de, hiyerarşik sosyal düzenin ve sosyal ilişkilerin devam ettirilmesine vurgu yapılmaktadır. Bu doğrultuda aile bağıllığı da önemli bir değer olarak karşımıza çıkmaktadır. Yetenekli olsun ya da olmasın her birey, fiziksel ya da zihinsel farklılığına bakılmaksızın ailenin önemli bir parçası olarak kabul edilmiştir. MS 701 yılında Japonya’da söz konusu Konfüçyanist inanca dayalı olarak imparatorun gücünü pekiştiren bir hukuk sistemi yürürlüğe konulmuş; bu sistemde bireyler çeşitli kademelere ve sosyal sınıflara ayrılmış, engelliler de daha geri planda bir yere konumlandırılmıştır. Bu doğrultuda konuya bedensel farklılık ve sorumluluklar açısından yaklaşıldığını ve en az çalışabilenlere daha az değer atfedildiğini söylemek mümkündür.⁶

² Masae Kato, “Cultural Notions of Disability in Japan: Their Influence on Prenatal Testing”, *Frameworks of Choice: Predictive and Genetic Testing in Asia*, ed. M. Sleeboom-Faulkner, Amsterdam: University of Amsterdam Press, 2010, s. 132; Nakamura, *Deaf in Japan*, ss. 33-34.

³ Nakamura, *Deaf in Japan*, s. 34.

⁴ Elizabeth DePoy & Stephen French Gilson, *Studying Disability: Multiple Theories and Responses*, California: Sage Publications, 2011, s. 15.

⁵ Nakamura, *Deaf in Japan*, s. 34.

⁶ Nakamura, *Deaf in Japan*, s. 35; DePoy & Gilson, *Studying Disability*, s. 15; Susan Baglieri & Arthur Shapiro, *Disability Studies and the Inclusive Classroom*, New York and London: Routledge, 2012, s. 61.

Stevens, Japonların fiziksel ya da zihinsel engellilik konusundaki tutumlarına etkisi açısından Konfüçyanizm'den ziyade Şintoizm ve Budizm'in etkisine dikkat çekmektedir.⁷

Japon yaratılış mitleri, engellilik konusunda modern dönem öncesinde Japonya'daki genel algıyı özetleyen bazı örnekler içermektedir. Bir örnek olarak İzanagi ve İzanami'nin hikayesine atıfta bulunmak istiyoruz. Japonlar nezdinde büyük öneme sahip iki kiptan biri olan *Kojiki*'de anlatıldığına göre, evrenin yaratılış sürecinde gök kamileri, İzanagi ve İzanami'ye yeryüzüne inmelerini ve burayı yaşanabilecek bir yer haline getirmelerini emrederler. Kendilerine verilen kutsal mızrakla yeryüzüne inen İzanagi ve İzanami, gökle yeri birbirine bağlayan köprünün üzerine çıkar ve balçık halindeki yeryüzünü kutsal mızrakla karıştırır. Mızrağı yukarı doğru çektiklerindeyse, mızraktan damlayan damlalardan Onogoro adası meydana gelir. Onogoro adasına inen İzanagi ve İzanami burada birbirini eş olarak kabul ederler. Evliliğin gerçekleşmesi için önce büyük bir saray inşa ederler. Sonra da, büyük kutsal sütunun etrafını dolaşarak ortada buluşmaya karar verirler. İzanagi sağdan, İzanami soldan olmak üzere sütunun etrafını dolaşırlar ve ortada buluşurlar. İzanagi ve İzanami birbirlerine çeşitli iltifatlarda bulunurlar. Ancak bu süreçte İzanami, İzanagi'den önce konuştuğu için İzanagi, İzanami'yi azarlar. Çiftin "Hiruko" adında bir türlü büyümeyen ve hastalıklı bir çocukları dünyaya gelir. Hiruko'yu kabul lenmeyen İzanagi ve İzanami, onu kamıştan yapılan bir salın üzerine koyarak denize bırakırlar. İzanagi ve İzanami'nin ikinci çocukları Ava adası olur. Ancak bu küçük ada da beklemedikleri gibi bir çocuk değildi. Bir türlü istedikleri gibi bir çocuğa sahip olamayan İzanagi ve İzanami, gök kamilerinin yanına çıkarak durumu anlatırlar. Gök kamileri bu duruma İzanami'nin İzanagi'den önce konuşmasının neden olduğunu söylerler. Gök kamileri, İzanagi ile İzanami'ye Onogoro adasına dönerek yeniden evlenmelerini emrederler. Bunun üzerine yeniden yeryüzüne dönen İzanagi ve İzanami, evlilik törenini tekrar eder. Ancak bu kez, önce İzanagi konuşur ve İzanami'ye iltifatlarda bulunur. İzanagi'den sonra, İzanami de eşini över

⁷ Carolyn S. Stevens, *Disability in Japan*, London and New York: Routledge, 2013, s. 24.

ve ona çeşitli iltifatlarda bulunur. Bu şekilde İzanagi ile İzanami yeniden evlenmiş olurlar.⁸

Aynı mitosa, *Kojiki*'nin devamı ve tamamlayıcısı niteliği taşıyan *Nihongi* (Nihon-Shoki)'de birkaç farklı şekilde atıfta bulunmaktadır. Bu anlatımlardan birine göre göğün üzerindeki köprüde duran İzanagi ve İzanami, (kamilerin) tavsiyesini tutar ve “aşağıda bir ülke bile yok mu” diye seslenirler. Kutsal/değerli mızrağı aşağı daldırırlar ve el yordamıyla bir okyanus bulurlar. Mızrağın ucundan damlayan su pıhtılaşır ve bir ada meydana gelir. Bu adaya Onogoro-jima adı verilir. Daha sonra bu iki tanrı bu adaya iner ve burada ikamet ederler. Bu doğrultuda evlenmeye ve ülkeleri meydana getirmeye karar verirler. Erkek tanrı soldan, dişi tanrı sağdan olmak üzere adanın sütunun etrafında dönerler ve bir araya geldiklerinde dişi tanrı önce konuşarak “Ne güzel! Ne sevimli bir gençle karşılaştım” der. Erkek tanrı hoşnutsuz bir şekilde “Ben bir erkeğim ve haklı olarak önce konuşmam gerekir. Nasıl bu durumun aksine bir kadın önce konuşabilir. Bu talihsizliktir. Haydi tekrar dönelim” diye karşılık verir. Bunun üzerine iki tanrı tekrar geri döner ve yeniden karşılaşır. Bu kez erkek tanrı önce konuşur ve “Ne güzel! Ne sevimli bir genç kızla karşılaştım” diye iltifatta bulunur ve böylece iki tanrı evlenmiş olurlar. Daha sonra Ahaji'den başlamak üzere adalar meydana getirilir.⁹

db | 13

Nihongi'deki bir başka anlatıma göre Onogoro adasına inen İzanagi ve İzanami sütunun etrafından dönmeye karar verir ve dişi tanrı soldan, erkek tanrı sağdan dönmek üzere vaatleşir. Kararlaştırıldığı gibi yaparak ayrı yollardan döner ve bir araya gelirler. Dişi tanrı önce konuşur ve “Ne güzel! Ne sevimli bir gençle karşılaştım” der. Bunun üzerine erkek tanrı “Ne güzel! Ne sevimli bir genç kızla karşılaştım” diye yanıt verir. Böylece karı koca olurlar. Onların ilk çocukları hastalıklı dünyaya gelir. Bu nedenle onu hemen kamıştan yapılan bir salın üzerine koyarak akıntıya bırakırlar. Bir sonraki çocukları Ahaji adasıydı. Bu da istedikleri gibi bir çocuk değildi. Bunun üzerine tekrar gökyüzüne geri döndüler ve tüm olup biteni anlattılar. Gök tanrıları bu duruma kadının önce konuşmasının ne-

⁸ Basil Hall Chamberlain (trans.), (1919), *The Kojiki*, <http://www.sacred-texts.com/shi/kj/index.htm>, IV. ve V. Bölüm; Okan Haluk Akbay, *Kojiki: Japon Mitolojisine Yolculuk*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2014, ss. 12-13.

⁹ W. G. Aston, *Nihongi: Volume I- Chronicles of Japan From Earliest Times to A.D. 697*, New York: Cosimo Classics, 2008, ss. 11-14.

den olduğunu, bu nedenle oraya tekrar geri dönmeleri talimatını verirler. Tekrar aşağı inen iki tanrı, böylece sütunun etrafında tekrar dönerler. Erkek tanrı soldan, dişi tanrı sağdan dönerek bir araya geldiklerinde erkek tanrı önce konuşur ve “Ne güzel! Ne sevimli bir genç kızla karşılaştım” der. Daha sonra dişi tanrı “Ne güzel! Ne sevimli bir gençle karşılaştım” diye karşılık verir. Daha sonra aynı yere yerleşirler ve sekiz çocuk dünyaya getirirler. Bunlar “Büyük Sekiz Ada Ülkesi” olarak bilinen ülkeyi meydana getirir.¹⁰

Bir diğer anlatım ise şu şekildedir:

Dişi tanrı önce konuştu ve “ne güzel! ne sevimli bir genç” dedi. Aniden erkek tanrının elini tuttu ve nihayet karı ve koca oldular. İlk çocukları Ahaji adası idi. Sonraki çocukları ise hastalıklı oldu. Daha sonra denizleri, nehirleri, dağları, ağaçların atası Ku-ku-no-chi’yi ve bitkilerin atası Kaya no hime’yi meydana getirdiler. Sonrasında İzanagi ve İzanami, “büyük sekiz adalı ülkeyi, dağları, nehirleri, bitkileri ve ağaçları meydana getirdik” diyerek birbirlerine “niçin kainatın efendisi olacak birisini meydana getirmedik” diye sorarlar. Bunun üzerine güneş tanrıçası Amaterasu’yu meydana getirirler. Bu çocuğun ışıltısı altı yaşam alanının hepsini aydınlatır. Bunun üzerine iki tanrı sevinerek şöyle der: “Çok sayıda çocuğumuz var. Ancak hiçbiri bu harikulade çocuğa eşdeğer olmadı”... Karar verip onu gökyüzüne gönderdiler. Daha sonra ay tanrısını meydana getirirler. Parlaklık açısından güneş tanrıçasına yakın olduğu için onu da gökyüzüne gönderirler. Bir sonraki çocukları sakat olur. Öyle ki çocuk üç yaşında iken bile ayakta dik duramaz. Bu yüzden onu ağaçtan bir sandala yerleştirip rüzgara bırakırlar.¹¹

Bu anlatımların dışında İzanagi ve İzanami’nin evliliği ve çocuklarının sırasına ilişkin Nihongi’de çeşitli nakiller karşımıza çıkmaktadır.¹² Söz konusu öykülerden anlaşıldığı üzere İzanagi ve İzanami’nin ilk çocukları Hiruko, doğuştan hipotoni dolayısıyla yardım almadan ayakta duramazken; ikinci çocukları ise, Shinoda’nın¹³ belirttiğine göre muhtemelen Down Sendromu nedeniyle zeka geriliğine sahip olarak dünyaya gelmiştir. Söz konusu hikaye-

¹⁰ Aston, *Nihongi*, ss. 15-16.

¹¹ Aston, *Nihongi*, ss. 18-19.

¹² Bkz. Aston, *Nihongi*, ss. 19-31.

¹³ Tatsuaki Shinoda, “The Handicapped as Depicted in the Art of Japan”, *Adapted Physical Activity*, eds.: Kyonosuke Yabe, Katsuhiko Kusano, Hideo Nakata, Tokyo: Springer Verlag, 1994, s. 53.

ler iki noktayı öne çıkarmaktadır: Birincisi, çocuğun dünyaya engelli olarak gelişi, annesi İzanami'nin yaptığı hataya bağlanmaktadır. İkincisi ise engelli olarak doğan çocuk, diğer birçok toplumda olduğu gibi, ailesi tarafından ölüme terkedilmektedir. Öte yandan Carolyn S. Stevens, hikayenin olumlu bir tarafına dikkat çeker. Stevens'in belirttiğine göre denize bırakılan Hiruko, hayatta kalır ve kültür tarihinin bir başka alanında, gün yüzüne çıkar.¹⁴ Avaji efsanesi olarak bilinen mitin kökenlerine dair bilgiler içeren XVII. yüzyıla ait bir metinde, uzun süredir kayıp olan tanrının bir gün Hyakudayu isimli bir balıkçıyla karşılaşmasından söz edilir. Law'ın naklettiğine göre büyümüş olan engelli çocuk ile balıkçı arasında şöyle bir olay cereyan eder:

Çok eskiden engelli olan çocuk benim. Şu ana dek bana ibadet edilecek hiçbir mekanın bulunmadığı dalgaların üzerinde yüzüyordum. Nishinomiya yakınlarında bir sahilde benim için bir ibadet mekanı inşa et... Hyakudayu tarafından engelli çocuğun onuruna inşa edilen ibadet mekanı Nishinomiya Daimyojin Ebisu Saburo olarak tanınmaya başladı... Tapınağın bakımıyla ilgilenen rahip öldükten sonra engelli çocuk kendisine hizmet edecek hiç kimse bulamadı; kararsız ve öfkeli bir şekilde büyüdü ve hem karada hem denizde çeşitli felaketlere sebep oldu. Hyakudayu, bu felaketleri öğrendi ve ölmüş rahibi taşıyan, yüzü olan bir kukla yaptı. Çocuk tanrı sadık hizmetkarının geri döndüğünü düşünerek mutlu oldu ve sorun yaratmaya son verdi.¹⁵

db | 15

Awaji efsanesi, görüldüğü üzere cezalandırma korkusuyla sonuçlanmaktadır ve bu algı, kamilerin mukaddes tutulması gerektiği, aksi halde korkunç dünyevi sonuçlar ortaya çıkabileceği şeklindeki geleneksel Japon inancını yansıtmaktadır.

Stevens, Hiruko'nun hikayesinde engellilikle ilgili tüm çağrışımların negatif olmadığına dikkat çekmektedir. Şöyle ki engelli çocuk Hiruko, ölüme terk edilmesine karşın hayatta kalmayı başarmış ve deniz tanrısı Ebisu olarak yeniden karşımıza çıkmıştır. Japon mitolojisinde Ebisu, yedi mutluluk tanrısından biri olarak kabul edilmekte ve ona hürmet gösterenlere iyi şans getirdiğine inanılmaktadır. Bu doğrultuda günümüzde Ebisu ismi "iyilik" ve "uzun yaşam"

¹⁴ Stevens, *Disability in Japan*, s. 24.

¹⁵ Jane Marie Law, "The Awaji Tradition", *Traditional Japanese Theatre: An Anthology of Plays*, ed. Karen Brazell New York: Columbia University Press, 1998, s. 394.

anlamına gelen karakterlerle yazılmakta ve neşeli ve mutlu bir tanrı olarak o, genellikle son derece masum ve çocuksu resmedilmektedir.¹⁶

Shinto metinleri bir bebeğin dünyaya engelli olarak gelişine anne babasının günahının/kirliliğinin sebep olduğuna işaret etmektedir. Öte yandan hastalıklı çocuğun metaforik hikayesi ise meseleye ilginç bir boyut katmaktadır ki engelli doğan çocuk dışlanır, fakat bir tanrı olarak geri döner. DePoy ve Gilson'un dikkat çektiği üzere bu durum, bedensel farklılığın karmaşıklığını ortaya koymaktadır.¹⁷

Japon mitolojisindeki ana temalardan biri saflık ve kirlilik ile yaşam ve ölüm arasındaki düalist ilişkidir.¹⁸ Şintoizm'de saflık tasavvuru engelli insanların hor görülmesine de yol açmıştır. Bu doğrultuda Baglieri ve Shapiro, engelli insanların erken dönemlerden itibaren hin-nin kategorisine dahil edilerek dışlandıklarını belirtmektedir.¹⁹

16| db

Riyake olarak bilinen dini uygulamalarda, mevcut engelliliklere ya da gelecekte engelli olma ihtimaline dair bir takım korku ve endişelere rastlamak mümkündür. Riyake, hem fiziksel açıdan “fayda”, hem de tanrı tarafından bireye bağışlanmış “lütuF” manasına gelen bir terimdir. Riyake, “olumsuz güçlerden korunarak uğursuzlukları/kötü şansı engellemek suretiyle elde edilen faydalara – ya da doğrudan iyi şansı elde etmek amacıyla tasarlanmış eylemler aracılığıyla ulaşılan faydalara” işaret etmektedir. Doğru ya da ahlaki eylemlerin dışında -iyi şansı çekmek için gerçekleştirilen eylemlerden bazıları şunlardır: *kigan* (istenilen sonuçlara ulaşmak için tapınak ve mabetlerde ‘dua etmek’), ibadet yerlerine katkıda bulunmak, sahibini kötü şanstın koruyan muska (o-mamori) satın almak. En fazla satışa sunulan muskalardan biri *anzan* muskasıdır. *Anzan*, ‘rahat/huzurlu’ ya da ‘güven verme’ şeklinde tercüme edilebilir, fakat bu tanıma ‘sağlıklı bir çocuğun güvenliğini sağlama’ ifadesi de eklenebilir. Pek çok mabet ve tapınak bu tılsım/muskalar sunmakla birlikte Kobe yakınlarında bulunan Takarazuka şehrinde-

¹⁶ Stevens, *Disability in Japan*, s. 25.

¹⁷ DePoy & Gilson, *Studying Disability*, s. 15.

¹⁸ Bkz. Michael Ashkenazi, *Handbook of Japanese Mythology*, California: ABC-Clio Inc, 2003, s. 65.

¹⁹ Baglieri & Shapiro, *Disability Studies and the Inclusive Classroom*, s. 60.

ki Nakayama-dera tapınağı *anzan* muskalarını özel ilgi alanı haline getirmiştir.²⁰

Japon feodal sistemi 1600-1868 yılları arasında zirve dönemini yaşamış, 1868'de yaşanan Meiji devrimi/yenilenmesi ile birlikte Japonya'nın modern bir millet oluşu yolunda önemli adımlar atılmıştır. Konumuzla bağlantılı olarak yeni yönetimin desteğiyle 1878 yılında Furukawa Tashiro tarafından Kyoto'da ilk sağır okulu açılmıştır. İki yıl sonra bu okulu Tokyo'da açılan sağır ve dilsizler okulu takip etmiş, ardından bu okullar Japonya geneline yayılmaya başlamıştır. Nakamura, 1930'lu yıllarda Kyoto'daki okulda yaklaşık 200 öğrencinin eğitim gördüğünü ifade etmektedir.²¹

XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren dünya genelinde artan farkındalık kendisini Japonya'da da göstermektedir. Bu süreçte çeşitli merkezlerin tesis edildiğini ve bir takım adımların atıldığını görmekteyiz. İlk olarak İkinci Dünya Savaşı'nda engelli hale gelen askerleri tedavi ve rehabilite etmeye yönelik çeşitli gruplar tesis edilmiştir. Tokyo Olimpiyatlarının ardından gerçekleştirilen 1964 Paralimpik Oyunları, sonraki yıllarda Japonya'da engellilik konusundaki farkındalığın artmasına katkı sağlamıştır. 1970 yılında kurulan Aoi Shiba no Kai (Yeşil Çimen Derneği)'nin 'Japonya'da engellilik çalışmalarının doğuşunu' sağladığı düşünülmektedir. Daha sonra 1971'de "Ümit Bahçesi" anlamına gelen *Nozominosono* adlı bir enstitü açılmıştır. 1984 yılında *Japon Milli Rehabilitasyon Merkezi Araştırma Enstitüsü* (Research Institute of the Japanese National Center for Rehabilitation) kurulmuştur. 1980'lerde Bağımsız Yaşam Hareketi (Independent Living Movement), 1990'larda da Sağır Kültür Hareketi (Deaf Culture Movement) yaygın faaliyet göstermeye başlamıştır. 1986 yılında kurulan Japonya Uluslararası Engelliler Örgütü (Japan National Assembly of Disabled Peoples International), söz konusu oluşumların faaliyetlerini koordine etmek için çalışan kurumsal üyelerden oluşan şemsiye bir organizasyon olarak karşımıza çıkmaktadır. Gayri resmi grupların 1990'lardan itibaren yürüttüğü faaliyetler neticesinde 2003 yılında Japonya Engellilik Araştırmaları Topluluğu *Shogaigakkai* resmi olarak tesis edilmiştir.

²⁰ Stevens, *Disability in Japan*, s. 26.

²¹ Nakamura, *Deaf in Japan*, ss. 41-42. Ayrıca bkz. Misa Kayama, Wendy Haight, *Disability, Culture and Development: A Case Study of Japanese Children at School*, Oxford: Oxford University Press, 2014.

Tateiwa Shin gibi bazı isimler engellilik konusunda Japonya'daki araştırmalara öncülük etmiştir.²²

Bilindiği üzere Birleşmiş Milletler, 1981 yılını "Uluslararası Engelliler Yılı" ilan etmiş, 1995 yılında da *Engelli Hakları Beyanname-si*'ni yayınlamıştır. Japonya'da günümüzde engelliliğe ilişkin farkındalığı arttırmaya tahsis edilmiş iki gün bulunmaktadır: 1) "shogais-ha de" (engelliler günü, 3 Aralık); Birleşmiş Milletler tarafından "Uluslararası Engelliler Günü" olarak ilan edilen 3 Aralık'ta kutlanmaktadır. 2) shogaisha no hi (engelliler günü, 9 Aralık); Japonya Sağlık, Çalışma ve Refah Bakanlığı tarafından belirlenmiştir.²³

Sonuç

Tarih boyunca varlık gösteren kültürel ve dinsel geleneklerin hemen hepsinde engellilik konusunda çeşitli görüşlerin serdedildiği ve bu olguya ilişkin çeşitli tutumların geliştirdiği bir vakıdır. Bu bağlamda Japonya'daki yaklaşımlara ana hatlarıyla bir göz atıldığında, engellilik konusundaki düşüncelerin Budizm, Konfüçyanizm ve Şintoizm olmak üzere üç temel dinsel gelenekten etkilendiği anlaşılmaktadır. Bu etkilenme sonucunda engellilik daha ziyade bireyin anne babası tarafından işlenen günahlara yönelik bir ceza olarak telakki edilmiştir. Bu anlayış uygulamaya da yansiyarak engelli bireylerin daha geri planda bir yere konumlandırılmasını beraberinde getirmiş, hatta toplumsal ve dini yaşamdan dışlanmalarına dahi yol açabilmiştir. Böyle uygulamalar, hiç şüphesiz ki bireylerin engelli olmaya dair bir takım korku ve endişeler yaşamasına neden olmuştur. Öyle ki bireyler, olumsuz güçlerden korunarak uğursuzlukları engelleyebilmek ya da iyi şansı elde edebilmek için sahibinin güvenliğini sağlayan muskalar taşıma gibi eylemlere başvurmuştur. Bu bireysel algılamaların dışında, Japonya'da 1900'lü yıllarda başlayan ve tüm dünyada olduğu gibi XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren artmaya başlayan bir farkındalık söz konusudur. Nitekim buna bağlı olarak gerek resmi makamlar gerekse sivil toplum kuruluşları tarafından engellilere yönelik önemli bir takım adımlar atılmıştır ve atılmaya da devam etmektedir.

²² Stevens, *Disability in Japan*, ss. 14-15, 39. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Hirukawa Ryo-ko, "Disability and Gender", *Another Japan is Possible: New Social Movements and Global Citizenship Education*, ed. Jennifer Chan, Stanford: Stanford University Press, 2008.

²³ Stevens, *Disability in Japan*, s. 32.

Kaynakça

- Akbay, Okan Haluk, *Kojiki: Japon Mitolojisine Yolculuk*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2014.
- Arik, Durmuş, “Şintoizm”, *Dinler Tarihi*, ed. Baki Adam, Ankara: Grafiker Yayınları, 2015, ss. 466-479.
- Ashkenazi, Michael, *Handbook of Japanese Mythology*, California: ABC-Clio Inc, 2003.
- Aston, W. G., *Nihongi: Volume 1- Chronicles of Japan From Earliest Times to A.D. 697*, New York: Cosimo Classics, 2008.
- Baglieri, Susan & Shapiro, Arthur, *Disability Studies and the Inclusive Classroom*, New York and London: Routledge, 2012.
- Chamberlain, Basil Hall (trans.), (1919), *The Kojiki*, <http://www.sacred-texts.com/shi/kj/index.htm>.
- DePoy, Elizabeth & Gilson, Stephen French, *Studying Disability: Multiple Theories and Responses*, California: Sage Publications, 2011.
- Kato, Masae, “Cultural Notions of Disability in Japan: Their Influence on Prenatal Testing”, *Frameworks of Choice: Predictive and Genetic Testing in Asia*, ed. M. Sleebloom-Faulkner, Amsterdam: University of Amsterdam Press, 2010, ss. 125-144.
- Kayama, Misa & Haight, Wendy, *Disability, Culture and Development: A Case Study of Japanese Children at School*, Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Law, Jane Marie, “The Awaji Tradition”, *Traditional Japanese Theatre: An Anthology of Plays*, ed. Karen Brazell New York: Columbia University Press, 1998, ss. 393-397.
- Nakamura, Karen, *Deaf in Japan: Signing and the Politics of Identity*, Ithaca and London: Cornell University Press, 2006.
- Ryoko, Hirukawa, “Disability and Gender”, *Another Japan is Possible: New Social Movements and Global Citizenship Education*, ed. Jennifer Chan, Stanford: Stanford University Press, 2008.
- Shinoda, Tatsuaki, “The Handicapped as Depicted in the Art of Japan”, *Adapted Physical Activity*, eds.: Kyonosuke Yabe, Katsuhiko Kusano, Hideo Nakata, Tokyo: Springer Verlag, 1994, ss. 53-55.
- Stevens, Carolyn S., *Disability in Japan*, London and New York: Routledge, 2013.



VAROLUŞSAL KAYGI VE DİN

Tahsin KULA*
Müslime ERDEN**

Öz

Araştırma da bireyin varoluşundan getirdiği temel kaygılar ve dinin buna sunmuş olduğu katkılar incelenmiştir. Temel kaygılar; ölüm, yalnızlık, anlamsızlık ve özgürlük olarak sınıflandırılmıştır. Kaygıların temelinde belirsizliğin yattığı ve bu belirsizlikten dolayı da insanın normal hayatında zorlandığı vurgulanmıştır. Din bireyin bu temel kaygılarını anlamlandırmasına yardımcı olarak bireye anlam denizi sunmaktadır. Aslında insanların mutsuzluğunun temelinde yatan kaygının ölüm kaygısı olduğu vurgulanmaktadır. İnsanın hayata tutunması için bir anlam olması gerekir. Din de insanın aradığı anlam sağlayıcıdır.

Anahtar Kelimeler: Varoluşsal Kaygı, Ölüm, Yalnızlık, Anlamsızlık, Özgürlük.



Existential Anxiety and Religion

Abstract

Research has also explored the main concerns of the individual's existence and the contributions that religion has presented to them. Basic concerns; Death, loneliness, meaninglessness and freedom. It is emphasized that uncertainty lies at the heart of the concerns and that it is imposed in the normal life of the person due to this ambiguity. Religion offers the meaning sea as an individual, helping the individual to understand these basic concerns. In fact, it is emphasized that the anxiety of death is the anxiety that lies at the root of people's unhappiness. It has to make sense for someone to hold on to their dreams. Religion is also the means by which people seek.

Keywords: Existential Anxiety, Death, Loneliness, Meaninglessness, Freedom.

* Yrd. Doç. Dr. Tahsin KULA, Dicle Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Psikoloji Bölümü, tahsinkula@hotmail.com.

** Müslime Erden, Dicle Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi.

Giriş

Varoluşçulara göre insanların yaşadığı kaygılar insanlık serüveni içerisinde hep var olmuş ve birbirine benzer özellikler göstermiştir. İnsanların yaşadığı temel kaygılar; ölüm korkusu, yalnızlık, anlamsızlık ve özgürlük olarak sınıflandırılmıştır. Bu temel kaygılar zamansal olarak biraz farklılık gösterse bile her dönem varlığını hissettirmiştir.

Temel kaygıları daha iyi anlamamız bakımından içinde yaşadığımız dönem ile ancak ölüm korkuları, hayatın anlamı ve değerine dair şüphelerin getirdiği acılar, batıl inançlardan kaynaklanan ve şeytanlarla büyücülere karşı duyulan korkulara gark olan on üçüncü on dördüncü yüzyıl Avrupa'sı ile kıyas kabul edebilir¹.

...Geç oluyor.

Bizi soran olacak mı? Yoksa basitçe,

Hiç istenmiyor muyuz?

22 | db

Bu soruların basit yanıtları olduğuna inanan kimse ne soruları ne de içinde yaşadığımız zamanı anlamıştır. Herman Hesse'nin deyişiyle "bütün bir kuşağın insanların iki yaşam biçimi arasında sıkışıp kalarak kendisini anlama yetisini yitirdiği ve her türlü standardın, korunmuşluk duygusunun ve kabullenmenin elden çıkıp gittiği" zamanlarda yaşıyoruz.²

Bireysel kaygımızın yüzeyinin altına baktığımızda bunun savaş ve ekonomik belirsizlikten çok daha derin bir nedeni olduğunu görürüz. Kaygılıyız çünkü hangi rolü üstleneceğimizi hangi ilkelere inanacağımızı bilmiyoruz.³

Kaygı çevresinde her şeyin döndüğü bir eksen olarak sahneye çıkar.⁴ Kaygı "yakalanma", "şaşkına dönme" hissidir ve algılarımız keskinleşmek yerine daha bulanık ve belirsiz hal alır. Korku ile kaygının ontolojik kökeni aynıdır ancak gerçekte aynı değildir. Kaygının aksine, korkunun (yazarların çoğunun hemfikir olduğu) yüzle-

¹ May Rollo, "Kendini Arayan İnsan", İstanbul: Okuyan Us Yayınlar, 2013, s.36

² May, 2013, s.36-37

³ May, 2013, s.38

⁴ Kierkegaard Soren, "Kaygı Kavramı", İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012, s.37.

şebilen çözümlenebilen saldırılabilen ve katlanabilen belirli bir nesnesi vardır.⁵

Ancak kaygı için durum farklıdır. Zira kaygının nesnesi yoktur ya da çelişkili bir ifade ile nesnesi diğer her nesnenin inkârıdır. Bu nedenle ona katılmak, onunla mücadele etmek ve sevmek mümkündür. Kaygı yaşayan kimse yaşadığı kaygı olduğu sürece birden kaygılanır. Kaygı sırasında yaşanan umutsuzluk, hayvanlarda ve insanlarda aynı şekilde gözlenebilir. Yön kaybı, yetersiz tepkiler(mana taşıyan bilgi yada iradeyle bağlantılı olma anlamına gelen) “kastın” olmaması yoluyla kendini ifade eder. Kimi zaman çarpıcı olan bu davranışın sebebi(kaygı yaşayan), öznenin dikkatini odaklayabileceği bir nesne olmayışıdır. Tek nesne tehdidin kendisidir, tehdidin kaynağı değil, zira tehdit “hiçliktir.”⁶

Kaygı bir nesne korkusuyla değişime uğramazsa bütün çıplaklığında kaygı ise her zaman kesinlikle varolmama (yokluk) kaygısıdır. Hemen görüleceği üzere kaygı, özel bir durum tehdidiyle başa çıkamamanın hissettirdiği acıdır. Ancak daha doğru bir analiz şunu gösterir; kaygıda herhangi özel bir durumdaki böylesi bir insanlık haline dair kaygı görülür. Her korkunun altında yatan ve onu korkutucu kılan öge, kişinin varlığını koruyamayacak olma kaygısıdır. Dolayısıyla “çıplak kaygının” zihni anda, korkunun önceki nesnelere belirli nesnelere olmaktan çıkar. Kısmen hep oldukları gibi, kişinin temel kaygısının belirtileri olarak görünürler. Böylelikle en cesur saldırıları dahi onlara erişemez. Bu durum kaygılı özneyi korku nesnelere yaratmaya iter. Kaygı, korku olmaya çalışır çünkü korku cesaret ile yüzleşebilir. Sonu olan bir varlığın, bir anda daha uzun süre çıplak kaygı olarak durması imkânsızdır.⁷

Gerçekten de kaygı her türlü biçime bürünüp farklı yoğunluklarda ortaya çıkabilir ne de olsa insanın varlığının ya da varlığıyla bütünleştirdiği bir değer tehlikeye girmesi durumunda verdiği tepkidir. Kaygı bizi benliğimizin “özünden vurur: birey olarak varlığımız tehdit altına girdiğinde hissettiğimiz duygudur.”⁸

Kaygı -zevk ya da üzüntü gibi- bir sürü duygu arasından bir duygu değildir. Kaynağını insanın varoluşunun ta kendisinden alan,

⁵ Tillich Paul, “Olmak Cesareti”, İstanbul: Okuyan Us Yayın, 2014, s.60.

⁶ Tillich, 2014, s. 61

⁷ Tillich, 2014, s. 62-63

⁸ May, 2013, s.41

ontolojik bir insan niteliğidir. Alabileceğimiz ya da bırakabileceğimiz çevresel tehdit ya da örneğin diğer tepkilerin yanında sınıflandırılabilir bir tepki değildir; kaygı esas olanın ta kendisine varoluşunun merkezine yönelik ve hep var olan bir tehdittir. Kaygı eli kulağındaki bir varlıksızlık tehdidinin deneyimlenmesidir.

Kaygı bireyin, varoluşunun imha edilebileceğine ve hiç olacağına dair farkındalığının oluştuğu öznel halidir.⁹ Kaygı büyük yada küçük ölçüde kişinin varlığının keşfini alacağı eder, zaman duygusunu bozar, geçmişe dair hafızasını siler, geleceği ortadan kaldırır, beklide bu kişinin varlığının tam da merkezinin saldırı altında olduğu gerçeğinin en inandırıcı kanıtıdır.¹⁰

Kaygı, bir varlığın kendi muhtemel yokluğunun farkında olma halidir. Aynı yargı daha kısa şöyle ifade edilir: kaygı varolmamaya yani yokluğa dair varoluşsal farkındalıktır. Bu cümledeki varoluşsal kaygıyı üretenin yokluğa dair soyut bilgi olmadığı, yokluğun kişinin kendi varlığının bir parçası olduğuna dair farkındalık olduğu anlamına gelir.

24 | db

Kaygı üreten; evrendeki her şeyin geçici, fani olduğunun farkına varılması ve hatta başkalarının ölümlerinin tecrübe edilmesi dahi değildir, bu olayların bir gün ölecek olduğumuza dair hep üstü örtük olan farkındalık üzerindeki etkisidir. Kaygı sınırlıdır, kişinin kendi sınırlılığı gibi tecrübe edilir. Bun insanın insan olarak ve bir şekilde bütün canlıların doğal kaygısıdır. Yokluk kaygısıdır, sınırlı olarak kişinin sınırlılığının farkında olunmasıdır.¹¹

Kaygıya varoluşsal açıdan bakmaktaki hedef, ona özgün gücünü geri vermektir. Kaygı hem elem hem dehşeti içine alan bir tehdidin deneyimlenmesidir. Bir varlığın çekebileceği en acı dolu ve en temel tehdittir, zira o varlığın ta Kendisinin kaybına yönelik bir tehdittir.¹²

Tanrı ile kaygı arasında da bir bağlantı vardır. Gerçekten tanrı olan tanrı ile yüzleşmek ayrıca varolmamaya dair mutlak tehditle de yüzleşmektir. (Luther'in sözünü kullanırsak) "çıplak mutluluk", çıplak kaygı üretir. Zira o, sonu olan öz olumlanmanın tükenmesi

⁹ May Rollo , "Varoluşun Keşfi", İstanbul: Okuyan Us Yayın, 2012, s.143.

¹⁰ May,2012, s. 143-144

¹¹ Tillich, 2014, s. 60

¹² May, 2012, s.145

demektir. Ancak nihayetinde kaygıyı korkuya dönüştürme biçimleri beyhudedir.

Kaygı yüzlerce bahane bulmaya muktedirdir.¹³ Temel kaygı, sonu olan bir varlığın yokluk tehdidinde dair kaygısı yok edilemez. O varoluşun kendisiyle ilgilidir.¹⁴

Varoluşsal Kaygı Türleri

Tillich göre yokluğun varlığı tehdit ettiği kader ve ölüm kaygısı (kısaca ölüm kaygısı), boşluk ve anlamın yitirilişi (kısaca anlamsızlık kaygısı), suçluluk ve kınanma kaygısı (kısaca kınanma kaygısı). Üç türün hepsinde de kaygı varoluşsaldır, zira varoluşa ilişkindir ve nörotik kaygıda olduğu gibi anormal zihin durumuyla ilgili değildir.¹⁵

Yalom'a göre ise varoluşçu görüş farklı türde bir temel çatışmayı vurgulamaktadır: ne bastırılmış içgüdüsel çekişmelerle ne de içselleştirilmiş önemli yetişkinlerle olan çatışmayı önemsemektedir, onun yerine bireyin varolmanın getirileriyle yüzleşmesinden kaynaklanan çatışma üzerinde durmaktadır. Yalom varolmanın "getirileri" derken belirli en nihai kaygıları insanoğlunun dünyadaki varlığının bir parçası hem de önemli bir parçası olan, yaratılıştan getirilen belirli nitelikleri kastetmektedir.¹⁶ Yalom bireyin dört nihai kaygıyla uğraştığını belirtmektedir: *ölüm, özgürlük, yalıtım (yalnızlık) ve anlamsızlık*. Bireyin bu hayat gerçeklerinden biriyle karşı karşıya kalması varoluşçu dinamik çatışmanın içeriğini oluşturmaktadır.¹⁷

Hepimiz aynı yolun yolcusuyuz ve varoluşun temelindeki trajedilerden muaf olan tek bir terapist, tek bir insan yoktur. Ölüm, hayatın anlamsızlığı, özgürlük (yani varoluşun temelde bir yapıdan yoksun oluşu) ve mutlak yalnızlık düşüncelerine eşlik eden kaygılarla her insan karşı karşıya gelir.¹⁸

Bu makalede varoluşsal kaygılar Yalom'un kavramsallaştırması takip edilerek insanın varoluşsal kaygıları bu dört başlık altında incelenecektir.

¹³ Kierkegaard, 2012, s.154

¹⁴ Tillich, 2014, s.63

¹⁵ Tillich, 2014, s.65

¹⁶ Yalom Irvin D., "Aşkın Celladı", İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996, s.18.

¹⁷ Yalom Irvin D., "Bağışlanan Terapi", İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2002, s.19

¹⁸ Yalom, 2002, s.20-23

Ölüm Kaygısı

Ölüm, aklımızı başka hiçbir şeyin yapamadığı bir biçimde kurcalar; ölümün karanlık varlığı çoğu kez bilincin hemen kıyısında bir yerlerde de olsa çocukluğun erken dönemlerinden itibaren zihnimizi meşgul eder ve kişiliğin oluşmasında büyük rolü olan ölüm kaygısına karşı yâdsıma temelli birçok savunma mekanizması geliştirmişizdir.

Kesinlikle ölüm kaygısı bütün somut kaygıları gölgeler ve onlara muazzam bir ciddiyet verir. Geçici varlığımızın koşullara bağlı oluşu umulmadık bir anda başlayıp biten ve nitelik ve nicelik açısından yine önceden bilinmeyen tecrübelerle dolu bu dönemde var olduğumuz ve başka bir dönemde var olmayacağımız gerçeği ortaya koyabilir.

Hayat ve ölüm birbirine bağımlıdır. Birbirine ardışık olarak değil, ölüm hayat perdesi ardında sürekli olarak sesini hissettirmekte ve yaşantı ve davranış üzerinde büyük etkide bulunmaktadır. Ölüm ilk kaygı kaynağıdır ve bu sıfatla psikopatolojinin de ilk kaynağıdır.¹⁹ Ölüm kaygısı, en temel, en evrensel ve kaçınılmaz şeydir. Bunu inkar etme amacındaki bütün iddialar beyhudedir. Ölüm korkusu her zaman ve her yerde bulunmakta ve hayat enerjisinin büyük bir bölümü ölümün inkârında harcanır. Ölüm aşkınlığı insanın yaşantısında önemli bir motiftir- en derin kişisel ve içsel olaylar, savunmalarımız, güdülerimiz, rüyalarımız ve karabasanlarımızdan en açık büyük makro toplumsal yapılara, anıtlarımıza, dinlere, ideolojilere, sakin mezarlıklara, mumyalara, uzaya açılmamıza, gerçekte bütün yaşam şeklimize- zamanı doldurmamıza oyalanmalara düşkünlüğümüze, ilerleme mitine tereddütsüz inancımıza “başarılı olma” dürtümüze ve bitimsiz şöhret arzumuz kadar uzanır.²⁰

Birçok filozof da yaşamla ölümün birbirine bağlı olması üzerine söz almıştır.²¹ (). Filozoflar ölüm kaygısını “varoluşun kırılğanlığından” (Jasper), “olmama” korkusu (Kierkegaard), “daha öte bir olasılığın olanaksızlığı” (Heidegger) ve ontolojik anksiyeteden (Tillich) söz etmişlerdir. Bu ifadelerin birçoğu vurguda bazı farkları

¹⁹ Yalom, 2002, s.20-23

²⁰ Yalom, 2002, s.70-72

²¹ Yalom,2012, s. 41

içermektedir çünkü bireyler ölüm korkusunu çok farklı şekillerde hissedebilirler.²²

Temel vargulardan biri ölüm korkusunun temel bir acı kaynağı olduğu idi ve hayatının çoğunu ölüm korkusunu azaltmanın felsefi yöntemlerini aramakla geçirdiğini yarattığı karakter aracılığıyla dillendirir.²³

Yalom kendi klinik çalışmalarından yola çıkarak, ölüm kaygısının orijinal biçimindeki birincil ölüm kaygısıyla nadiren karşılaşılır. Yalom bu gözlemlerine dayanarak Tillich, Kierkegard ve May gibi ölüm kaygısının hızla başka bir şeye dönüştürüldüğünü belirtmektedir. Kişi, çıplak ölüm kaygısına karşı bastırma, yüceltme ve dönüştürme gibi koruyucu savunma mekanizmaları geliştirmektedirler. Bazen hayattaki sarsıcı deneyimler bu savunma mekanizmalarını yıkıp ölüm kaygısının bilinç düzeyine çıkmasına neden olsalar da bilinçdışı ego yeni bir savunma mekanizmasıyla bu kaygıyı tekrar gizlemektedir.²⁴

Yalom, herhangi bir ölüm düşüncesinin olmadığı bir hayatı hayal ettiğimizde, hayatın yoğunluğundan bir şeyler kaybettiğini belirtir. Ölüm inkar edildiğinde hayat küçülür. Ölüm dışlandığında kişi işin içindeki riskleri gözden kaçırdığında hayat zayıflar.

db | 27

Kendimizin farkında olduğumuz için ölümlü olduğumuzu bilen yaratıklarız. Ölümün inkârı insanın temel yapısını inkârdır ve artmış derecede yaygın bir farkındalık ve deneyim kısıtlılığına neden olur.²⁵

Her uygarlıkta insan, yokluk tehdidinin farkındadır ve bundan kaygı duyar. Buna rağmen kendisini onaylama olumlama cesaretine ihtiyaç duyar.²⁶

Ölümlü yüz yüze gelmek, çoğu kez dünyaya bakış açımızı dramatik bir biçimde değiştirmemizi sağlayacak bir imkân sunar bize.²⁷ Ölümcül bir hastalığa yakalanan ya da bazı travmatik olaylar sonu-

²² Yalom Irvin D., "Din ve Psikiyatri", İstanbul: Turkuvaz Yayıncılık, 2012, s.72

²³ Yalom, 2012, s.118

²⁴ Yalom, 2002, s.74-75

²⁵ Yalom, 2002, s.57

²⁶ Tillich, 2014, s. 66

²⁷ Yalom, 2012, s.42

cu ölüm düşüncesi hayatında önemli yer kazanan hastaların hayatlarında pozitif yönde köklü değişimler olduğunu söylemektedir.²⁸

Yalom ölüm fikriyle bütünleşmenin bizi kurtardığını; bizi korku ya da kasvetli kötümserlik varoluşuna mahkûm etmekten çok, bizi daha otantik hayat tarzlarına atmak için bir katalizör olarak hareket ettirdiğini ve hayattan aldığımız zevki arttırdığını belirtir.²⁹

Yalom kurguladığı karakterlerin dilinden ölmek fikrinin ona uzun süredir korku vermesine rağmen ham korkuyu en büyük çekiciliği saçmalığında yatan bir inanca tercih etmeye başladığını, “inanıyorum çünkü saçma,” gibi içine girilemeyen bir ifadeden her zaman nefret ettiğini belirtir. Ama bir terapist olarak böyle bir duyguyu kendime saklarım: dini inançların güçlü bir rahatlık kaynağı olduğunu biliyorum ve yerine koyacak daha iyi bir şeyim yoksa inancı asla kurcalamıyorum.³⁰

İyi yaşamayı öğrenmek, iyi ölmeyi öğrenmek anlamına gelir ve tersi olarak da, iyi ölmeyi öğrenmek iyi yaşamayı öğrenmek demektir.³¹

28| db

Özgürlük

Güçlü ama çok daha az anlaşılabilir kaygı özgürlüktür. Normalde özgürlüğü kuşkuya yer bırakmaz şekilde olumlu bir kavram olarak düşünürüz. Tarih boyunca insanoğlu özgürlüğü istemiş elde onu e etmek için çabalamış mıdır? Fakat nihai zeminin bakış açısından görülen özgürlük korkuya yapışık durumdadır.

Varoluşçu anlamında “özgürlük” dışsal yapının yokluğuna gönderme yapmaktadır. Her zamanki deneyimin tersine, insanoğlu doğasında bir modeli, barındıran iyi yapılandırılmış evrene girmekte(ve çıkmamaktadır). Daha çok insan kendi dünyasından, hayat tarzından ve seçimlerinden tamamen sorumludur-yani bunların yazarıdır. Bu anlamda “özgürlük” ürkütücü bir anlam taşımaktadır. Altımızda bir zeminin olmadığı anlamına gelmektedir. Altımızda hiçbir şey yoktur, sadece boşluk, bir uçurum vardır. O halde anahar durumundaki varoluşçu dinamik zeminsizlikle karşı karşıya

²⁸ Yalom, 2002, s.58-72

²⁹ Yalom, 2012, s. 57

³⁰ Yalom 2002, s.34

³¹ Yalom, 2012, s.42

kalmamızla, zemin ve yapı için duyduğumuz arzu arasındaki çelişkidir.³²

Bireyin kendi hayatını kurma özgürlüğü, arzu etme, seçme, hareket etme ve değişme özgürlüğü olarak incelebileceğini belirtmektedir.³³

Bireysel varolma için sorumluluğun anlamını ilk olarak Heidegger ardında da Sartre keşfetmiştir. Heidegger belirli neden insandan *dasein* (“ben” ya da “birisi” ya da “ego” ya da “insanoğlu” değil) olarak söz etmiştir. İnsan varoluşunun ikili doğasını vurgulamak istemiştir. Birey “oradadır” (da), ama aynı zamanda orada olan şeyi de oluşturur. Ego, birin içinde iki tanedir: deneysel ego nesnel ego, “orada” olan bir şey, dünyadaki bir nesne ve kendisini ve dünyayı oluşturan (yani “sorumlu” olan) aşkın (oluşturan) ego. Bu tarzda algılanan sorumluluk özgürlüğe ayrılmaz şekilde bağlıdır. Birey dünyayı çok çeşitli şekillerde oluşturacak kadar özgür olmadığına sorumluluk kavramının anlamı yoktur.

Evren rastlantısaldır; her şey farklı biçimde de yaratılabilir. Sartre’ın özgürlük görüşü çok geniş kapsamlıdır. İnsanoğlu yalnızca özgür değil özgürlüğe mahkûmdur da. Ayrıca özgürlük dünyadan sorumlu olmanın (yani dünyayı anlamıyla doldurmanın) ötesine geçmektedir. İnsan ayrıca kendi hayatından da sorumludur, yalnızca hareketlerinden değil, hareket etmedeki başarısızlıklarından da sorumludur.³⁴

İnsanın kendisini ve dünyasını oluşturması (sorumlu olması) ve sorumluluğunun farkında olması oldukça ürkütücü bir kavrayıştır. İnsanın kendi yaratımının sonucu dışında dünyanın hiçbir anlamı yoktur. Varoluşu bu tarzda yaşamak sersemletici bir histir. Hiçbir şey görüldüğü gibi değildir. İnsanın altındaki zemin açılmış gibi görünür. Gerçekten zemsizlik sorumluluk farkındalığının öznel deneyimi için yaygın kullanılan bir terimdir. Birçok varoluşçu filozof zemsizlik kaygısını “asıl kaygı” olarak tarif eder.³⁵

Hayatımıza yapı sağlayan toplumsal ve psikolojik kurumların dumura uğraması, bizi özgürlüğümüzle yüz yüze getirmeye hizmet etmiştir. Eğer kurallar, büyük tasarılar ve yapmamız gereken hiçbir

³² Yalom, 2002, s.19-20

³³ Yalom, 2002, s.345

³⁴ Yalom, 2002, s.350

³⁵ Yalom, 2002, s.351

şey olmazsa, seçtiğimiz şeyi yapma özgürüz demektir. Temel doğamız değişmemiştir, özgürlüğü gizleyen oyalayıcıların yok edilmesi, dışarıdan karışan yapıların yıkılmasıyla hayatın varoluşsal bir gerçekleriyle her zamankinden daha yakın olduğumuzu söyleyebilir bir insan. Ama hazırlıksız; her şey dayanılmayacak kadar fazladır. Kaygı ortaya çıkmak için çağlamaktadır ve hem bireysel hem de toplumsal düzeyde kendimizi özgürlükten korumak için çılgınca bir araştırmaya bağlanmaktayız.

Kaygıya neden olan özgürlük ve sorumluluklardan kaçmak için kişi zorlantı, sorumluluğun yer değiştirmesi, sorumluluğun inkârı, özerk davranıştan kaçınma gibi savunma mekanizmaları geliştirmektedir. Yalom psikoterapinin amacı hastaya sorumluluk yüklemek ya da sorumluluğunu kabul etmesini sağlamaktır.³⁶

İnsanların tavırlarından sorumlu oluşu, duygularından da sorumlu olduğu anlamına gelmemektedir. Yalom insanların duygularına karşı takındıkları tavırlarından sorumlu olmaları gerektiğini belirtmektedir. Bu bağlamda kanser hastaları için dahi sorumlulukları üstlenme yönünde telkinlerin verilmesini, determinist bir tavırla hastaları çaresiz bir gözlemci konumunda bırakmaktansa, sorumluluklarını üstlenmelerine yardımcı olup, hastalıklarını hayat kalitelerini artırmaya bir vesile kılmak gerektiğini önermektedir.³⁷

Sorumluğun farkında olmak tek başına değişimle aynı anlamı taşımamaktadır; değişim sürecinde bir adımdır yalnızca. Değişmek için insanın önce sorumluluğu üstlenmesi gerekir. Kişi bir eyleme bağlamalıdır kendini. Sorumluk sözcüğünün kendisi bu yeteneği göstermektedir.³⁸

İnsanın eylemlerinin sorumluluğunu tam olarak üstlendiğinde suçluluk duyma alanı genişlemektedir. Fakat bu suçluluk yalnızca bir başkasına, ahlaki ya da toplumsal bir yasaya karşı sorumlulukları yerine getirmemekten değil aynı zamanda kişinin kendi kendine karşı sorumluluklarını yerine getirmemekten kaynaklanmaktadır. Bu nedenle insan kendinden ve dünyadan sorumlu olduğu derecede suçluluk hissetmektedir. Fakat terapide bu suçluluk duygusu, insanı

³⁶ Yalom, 2002, s.356-365

³⁷ Yalom, 2002, s.436-437

³⁸ Yalom, 2002, s. 454

kişisel tamamlanmaya götüren bir rehber işlevi görebilmektedir ve bu kişinin kendisi olmayı istemesiyle başarılmaktadır.³⁹

Kaygı özgürlüğün olanağıdır, ancak inanç yoluyla gelen böyle bir kaygı yol gösterebilir, çünkü o tüm sonlu yolları tüketir ve bu yolların aldatıcılığını ortaya çıkarır. Kaygının eğittiği kişi olanak tarafından eğitilmiş demektir, ancak bu kişi kendi sonsuzluğu açısından eğitilir.⁴⁰

Varoluşsal Yalıtım

Dünyadaki herkes temelde yalnızdır. Zordur fakat öyledir ve bununla yüzleşmemiz gerekiyor bu yüzden Yalom kendi düşüncelerine sahip olmak ve kendi rüyalarını görmek istiyor.⁴¹

Varoluşsal yalnızlık vardır. Bu daha temel bir yalnızlık duygusudur. Varoluşun özünde bulunur ve kişiyle başkaları arasındaki kapatılamaz bir boşluğa sadece kişiyle ötekiler arasında değil, kişiyle dünya arasında da bulunan ayrılığa işaret eder.

En derin araştırma süreci Heidegger'in "açığa çıkarma" olarak söz ettiği süreç bizim fani olduğumuzu, ölmemiz gerektiğini, özgür olduğumuzu ve özgürlüğümüzden kaçamayacağımızı kabul etmemizi sağlar. Ayrıca insanın karşı konulmaz biçimde yalnız olduğunu da öğrenmek zorundayız

Yalom'a göre üç tip yalıtım vardır: kişilerarası yalıtım, kişinin kendi içinde ve varoluşsal yalıtım.

Kişilerarası yalıtım, genellikle yalnızlık olarak yaşanır ve kişilerden uzak olmayı ifade etmektedir. Kişinin kendi içindeki yalıtım, insanın bazı parçalarını birbirinden ayırdığı yalıtımdır. "Yalıtım" yalnızca biçimsel savunma mekanizması olarak değil, benliğin herhangi bir şekilde parçalanmasından söz etmek için kullanılmaktadır.⁴²

Bireyler sık sık başkalarından ve kendi parçalarından soyutlanırlar, fakat bu ayrılmaların altında varoluşa ait daha da temel bir yalıtım yatmaktadır. Bireylerle girilen en doyurucu ilişki ve tam bir kendilik bilgisi ve bütünlüğe rağmen süren yalıtım varoluşsal yalı-

³⁹ Yalom, 2002, s. 438-453

⁴⁰ Kierkegaard, 2012, s.156

⁴¹ Yalom Irvin D. "Annem ve Hayatın Anlamı", İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2014, s.21

⁴² Yalom, 2002, s. 556-557

tım insanın kendisi ve başka biri arasındaki kapatılamayan uçuruma gönderme yapmaktadır. Varoluşsal yalıtım pek çok giriş yolu olan yalnızlık vadisidir.⁴³

Anlamsızlık ve boşluk duygularına genellikle eşlik eden bir başka duygu da yalnızlık ya da yalnız kalma korkusu. İnsanın yalnız olmaktan hoşlanmamasının temelinde benlik algılanmasını yitirme korkusu bulunur.⁴⁴

Yalom ölüm ve özgürlük kaygıları ile varoluşsal yalıtım arasında açık bir ilişki olduğunu vurgulamaktadır. Ölüm ve özgürlükle yüzleşme kişiyi kaçınılmaz olarak varoluşsal yalıtım ya da varoluşsal yalnızlığa götürmektedir. Ölüm, en yalnız insan deneyimidir ve ölümlle yüzlesen kişi çevresindeki hiçbir kimsenin ve hiçbir şeyin ona eşlik edemeyeceğini fark etmekte ve derin bir yalnızlık yaşamaktadır. Aynı şekilde insan hayatından sorumlu olduğu derecede yalnızlığı artmaktadır. Kişi kendi yaşamını kendi yaratmakta ve bu onu bir koruyucunun, bir düzenin olması inancından uzaklaştırmaktadır. Bu durum da kişinin yalıtılmışlık ve yalnızlık duygusunu artırmaktadır.⁴⁵

32 | db

Diğer varoluşsal kaygılarda olduğu gibi, Yalom, varoluşsal yalıtımın da oldukça rahatsız edici bir deneyim olduğunu ve bireyin buna uzun süre dayanamayıp bir takım bilinçdışı savunma mekanizmaları geliştirerek bu duyguyu bilinçli yaşantıdan uzaklaştırdığını belirtmektedir. İnsan yalıtım kaygısından ya kendisi gibi biriyle ya da ilahi bir varlıkla bir ilişki içine girerek kurtulmaya çalışmaktadır.

Hiçbir ilişki yalıtımı tam olarak yok etmese de sevgi dolu bir ilişkide yalnızlık paylaşılarak yalıtım acısı hafifletilebilmektedir. Yalıtım kaygısı kabul edilir ve kararlılıkla yüzleşilirse başkalarına sevgi (gereksinim içermeyen sevgi) ile yaklaşmak mümkün olmaktadır.⁴⁶

Anlamsızlık Kaygısı

Anlamsızlık kaygısı; bir sebebin kaybına, bütün anlamlara anlam katan bir anlama dair kaygıdır. Ne kadar simgesel ve dolaylı

⁴³ Yalom, 2002, s. 559-561

⁴⁴ Gençtan Engin, "Varoluş ve Psikiyatri", İstanbul: Metis Yayınları, 2007, s.140

⁴⁵ Yalom, 2002, s. 563-569

⁴⁶ Yalom, 2002, s. 563-569

olsa da manevi merkezin varoluşun anlamına dair sorunun yanıtının yitirilmesi kaygıyı yaratır.⁴⁷ İnsan olduğumuz için anlam bizim kaderimiz; hem onun içine doğuyoruz, hem anlam ağının içinden bilerek bilmeyerek seçimler yapıyoruz. Bütün her şeye olduğu gibi hayata, hayatımıza da anlam vermeye çalışıyoruz.⁴⁸ İnsanoğlu olarak bir anlam arayışı içinde olan ama gerçek anlamı olamayan bir dünyaya fırlatılmış olma şansızlığını yaşayan yaratıklarız.

Yaşamdaki en büyük ödevlerimizden biri yaşamı destekleyecek kadar güçlü olan bir amaç icat etmek sonrada bu amacın bizzat muharriri olduğumuza yönelik usta bir manevra yapmak zorunda hissediyoruz ki söz konusu amacın “keşfettiğimiz” bu amacın oralarda bir yerlerde bizi beklediği sonucuna varabilelim.

Yaşamımız için sağlam bir amaç aramaya yönelik bitmek tükenmek bilmeyen arayışımız bizi sık sık krizin eşiğine getirir.⁴⁹

Ve elbette Tanrının nihai kişisel amacını bizlere nakleden dini vahiyler her ne kadar zor her ne kadar teferruatlı olurlarsa olsunlar her zaman başköşeye buyur edilirler. Hayatın anlamı sorununa dinin getirdiği çözüm, doğanın yolladığı daha akla yatkın ama hoş mesaja, bize evrendeki ve varlığın muazzam zincirindeki küçük yerimizi hatırlatan mesaja oranla ne kadar avutucudur.

O halde problem en yalın haliyle şöyledir. Bir anlama gereksinimi olan varlık anlamı olmayan bir evrende nasıl bir anlam bulacaktır? Hayatın anlamı sorunu düşünebilen canlıların tümünü zehirler niteliktedir.⁵⁰

Anlam ve amaç kavramlarını aynı anlamda kullanan Yalom, kozmik ve dünyevi olmak üzere iki tip anlamın varlığından bahsetmektedir. Kozmik anlam, kişinin dışında ve ondan üstün olarak var olan bir düzeni ifade etmektedir. Genel olarak bütün yaşamın, evrenin ve evren içinde insanın ne anlamı vardır sorusunun cevabına atıfta bulunmaktadır. Dünyevi anlam ise, daha özelde “benim hayatımın anlamı nedir” sorusuna verilecek cevaba atıfta bulunmaktadır.

⁴⁷ Tillich, 2014, s. 70

⁴⁸ Göka Erol, “Hayatın Anlamı Var mı?”, İstanbul: Timaş Yayınları, 2014, s.113

⁴⁹ Yalom, 2012, s. 31

⁵⁰ Yalom, 2012, s. 34

Kozmik anlamdan bağımsız olarak, insanın hayattaki amacı, işlevi ve hedefini içermektedir.⁵¹ Kozmik anlam genellikle dinsel öğretiler tarafından belirlenmektedir. Dinsel gelenekler varlık, evren ve insana dair kapsamlı anlam semaları sunmaktadırlar. Yalom'a göre kozmik anlam hissine sahip bireyler, ona uygun bir dünyevi anlam hissi yaşamaktadırlar. Başka bir deyişle, insanın dünyevi anlamı, amacı kozmik anlamla uyumu ve bu anlamı gerçekleştir-meyi içermektedir. Bununla beraber dinsel dünya görüşüne dayalı kozmik anlam çok sayıda bireysel hayat amacı yorumuna da izin vermektedir.⁵²

İnsanoğlu hayatta koordinatlar üstü ve uyumlu bir örüntünün bulundu ve her bireyin bu düzende bir rol oynaması gerektiği inancıyla olağanüstü derecede rahatlar. İnsana yalnızca bir amaç ve rol değil, hayatını nasıl yaşayacağına dair kurallar da verilmiştir.

Kozmik dinsel görüş, yaklaşık üç yüzyıl öncesine kadar Batı dünyasındaki inanç sisteminin önemli bir kısmını oluşturmuştu. O zamandan başlayarak bu görüş, sabit nesnel gerçekliğin varlığın Kantçı sorgulamasının yanı sıra hızla gelişmekte olan bilimsel tutumun saldırılarıyla da karşılaşmaya başlamıştır. İnsanın ötesinde bir şeyden -doğaüstü veya diğer başka soyut kesinlik- kuşku duyuldukça insanoğlunu kozmik anlam sistemini kucaklaması o kadar zorlaşmıştır.⁵³

Sanayi öncesi tarım toplumu ve günümüz modern toplumunun da anlam problemi açısından değerlendirmesini yapmaktadır.

Fakat anlam sisteminin yerine bir şey konmaksızın vazgeçilemez. Belki "Neden yaşıyoruz?" sorusunun yanıtından vazgeçebiliriz. Fakat "Nasıl yaşayacağız?" sorusunu ertelemek kolay değildir. Modern din dışı insan herhangi bir dış işaret olmaksızın hayat için bir yön bulma göreviyle karşı karşıyadır. İnsan kendi anlamını –insanın hayatını destekleyecek kadar sağlam bir anlam nasıl oluşturacaktır.

Modern dünya insanı tarım toplumuna göre daha çok anlamsızlık problemi yaşamaktadır. Çünkü sanayi öncesi toplum birçok yolla anlam sağlayabilmekteydi. Birincisi dinsel dünya görüşü o zaman modern çağa göre çok daha etkiliydi ve kapsamlı yanıtlar

⁵¹ Yalom, 2002, s. 662-663

⁵² Yalom, 2002, s. 663-665

⁵³ Yalom, 2002, s. 668

vererek anlamsızlık sorununu belirsizleştirmektedir. Ayrıca o dönemlerde insanlar daha çok temel gereksinimlerini karşılayabilmek için mücadele etmekteydiler ve bu anlam krizinin ortaya çıkmasını büyük ölçüde azaltmaktaydı. Yalom bu iddiasını anlamsızlık duygusu ile boş zaman ve serbestlik arasındaki ilişkiye dayanarak gündeme getirmektedir. Ona göre insan günlük yaşam ve hayatta kalma süreciyle ne kadar ilgiliyse anlamsızlık krizi o kadar az ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, doğayla, bir aileyle ve diğer insanlarla iç içe olmak, bu insanlarda güçlü bir daha geniş bir birime ait olma duygusu yaratmakta, bu da anlamsızlık duygusunu azaltmaktaydı. Fakat sanayileşmiş modern dünya insanı, dinsel kozmik anlamdan, doğal dünyadan ve hayatın doğal zincirinden kopartılmıştır.⁵⁴

Anlamsızlıkla yüzleşmek, refah ve bunun getirdiği zaman fazlası ile oldukça ilintilidir. Zaman beraberinde getirdiği özgürlükten ötürü birçok insan için sorun yaratır.⁵⁵

Varoluşsal durumumuza gündelik hayatımızdaki rastlantısal uyarılar ve olaylarla yüzleşip onları organize ettiğimiz şekilde yaklaşırız. Kayıtsız bir kalıba girmeyen bir dünyayla karşılaştığımızda bir kalıp açıklama ve varoluş anlamı ararız. Kişi uyumlu bir kalıp bulamadığında, kendini yalnızca kızgın ve tatminsiz değil aynı zamanda çaresiz de hisseder. İnsanın anlamın şifresini çözdüğü inancı her zaman bir egemenlik duygusu getirir. Kişinin keşfettiği anlam şeması kendisinin zayıf çaresiz veya gereksiz olduğu fikrini içerse bile bilmeme durumundan daha hatırlatıcıdır.

Anlamı istediğimiz ve onun yokluğunda rahatsız olduğumuz çok açıktır. İnsan bir amaç bulur ve değerli bir hayat için ona sıkıca sarılır.

Anlamın bir anlamı kaygı yatıştırıcı oluşudur. Buyrulmuş, rahatlatıcı bir yapı olmaksızın dünyayla ve hayatla karşılaşmaktan kaynaklanan kaygıyı rahatlatmak için ortaya çıkar. Ancak anlama neden gereksinim duyduğumuzla ilgili bir başka hayati neden daha vardır. Anlam hissi bir kez geliştikten sonra değerleri doğurur ki bu da karşılığında insanın anlam hissini güçlendirecek şekilde hareket eder.⁵⁶

⁵⁴ Yalom, 2002, s. 701-702

⁵⁵ Gençtan, 2007, s.137

⁵⁶ Yalom, 2002, s. 727-729

Yalom, diğer bazı klinik sendromların belirtisi olarak görüldüğü için, anlamsızlığın klinik bir konu olarak nadiren işlendiğini vurgulamakta ve diğer kaygı kaynaklarından (ölüm, yalnızlık ve özgürlük kaygısı) farklı olarak direkt değil dolaylı yollarla bu konuya değinilmesi gerektiğini önermektedir. Ona göre terapistin görevi, anlamsızlık duygusunu doğrudan irdelemek değil, anlamsızlık duygusuna verilecek en uygun ve doyurucu terapotik yanıt olan bağlanmayı sağlamaktır.⁵⁷

Anlam inanmayı içerir. İnançlarımız dünya ile aramızdaki bağları oluşturur. Bu bağlarda kopma olduğunda acı çekilir ve mutsuzluk yaşanır.⁵⁸

Hayata dair güçlü ve tatminkâr amaçlarla ilgili düşünceler hakkında yapılan klinik ve teorik çalışmaların çoğu, hedonizm, özgeçelik bir davaya adanmışlık, yaratıcılık, kendiliğın gerçekleştirilmesi gibi hedefleri işaret eder. Hayatın anlamına dair tasarıların, bir davayı sevmek yaratım süreci, ötekilere dair sevgi ya da ilahi bir töz gibi kişiliğın ötesinde bir yerlerde bulduklarında çok daha derin güçlü bir değere sahip oldukları gerçeğı bana son derece açık görünüyor.

En iyisi kişinin kendisini yaşam ırmağının akışına bırakması ve sorunların uzaklara sürüklenmesine izin vermesidir.⁵⁹

Din

İnsanlar var olduğundan bu yana her zaman aşkın bir güce inanma ve kendisinden üstün olan bir varlığa sığınma ihtiyacı hissetmiştir. Üstün bir varlığa inanma, insanın varlığını anlamlandırmayı, hayatın nihai amacını ve yaşamın zorluklarına karşı dayanıklı olmayı öğretmiştir.⁶⁰

Din insana, varoluş içinde kendini bir yere yerleştirmeye imkan veren başvuru çerçeveleri hazırlar. Bu açıdan dinin üç yönlü bir fonksiyonu yerine getirdiğı ileri sürülmüştür; a)realiteyi yorumlamak, b) kimliğın bir tanımı vasıtasıyla insanı bu realite içine yerleştirmek, c) neticede, hayat için bir rehber sunmak. Bu yönüyle din,

⁵⁷ Yalom, 2002, s. 703-758

⁵⁸ Gençtan, 2007, s. 144

⁵⁹ Yalom, 2012, s. 34

⁶⁰ Kaynak, İbrahim Hakkı, "İnsanın Anlam Arayışında Din ve Mitlerin Rolü", Batman Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 1, 676.

insanın hayatta karşılaştığı her olay ve duruma hazır ve bütün cevaplar sunan ve ona nasıl yaşaması gerektiği hususunda yol gösteren bir zihni muhtevalar sistemidir.⁶¹

Dinler bize çok kolay ulaşabileceğimiz bir anlam kaynağı sunmalarına rağmen, orada bile anlam için biz elimizden geleni yapmazsak, zorluklarını göze alarak kendi anlam yolculuğumuza çıkmazsak yaprak bile kıpırdamaz.⁶²

Din olumlu ya da olumsuz olabilir. Bu sebeple din, varoluşçu hareketteki diğer birçok düşünürde olduğu gibi Nietzsche'ye göre de olumlu ya da olumsuz olabilir. Örneğin, az sayıda da olsa Sartre ve Yalom gibi din ve Tanrı düşüncesinde çok da önemli bir taraf görmeyen varoluşçular da vardır. Bunlar çok iyi bilinen görüşler olsa da azınlıkta oldukları açıktır. Nietzsche ve Rollo May – çalışmalarındaki bazı noktalarda- gibi diğer varoluşçular dini eleştirmişler fakat aynı zamanda olumlu din denen bir şeyin varlığını da kabul etmişlerdir. Din konusundaki eleştirileri zaman zaman dengesiz, olumsuz yönlerinden çoklukla bahsedip olumlu yönlerine nadiren değinen bir şekilde seyretmiştir ki bu da okuyucunun, onların din karşıtı olduğunu düşünmesi gibi yanlış bir algıya sebebiyet verebilmektedir. Kierkegaard ve Paul Tillich dâhil olmak üzere birçok varoluşçu Tanrı'ya ve dinin gücüne inanmaktaydı, ancak kişisel ve örgütlü dinin de birçok yönünü eleştiriyorlardı.

db | 37

Yukarıdaki paragrafta biz, din için ideal anlayışların onun bir yanılsama olduğunu ya da May'in (1991) mit olarak ifade ettiği şey olduğunu görebiliriz. May'e göre, mitlerin kesinlikle yanlış olmaları gerekmez fakat onlar doğrulukları kanıtlanabilecek şeyler de değildir. Diğer bir deyişle, sağlıklı din kendi sınırlarını bilir; çünkü sınırlı bir varlık olan insan tarafından tecrübe edilmektedir. İlahi bir temeli olsa dahi, insanoğlu tarafından uygulanan, yaşanan ve sahiplenen bir şey olduğu için her zaman hataları olacaktır. Din, kendi doğasındaki sınırları reddederse işte o zaman tehlikeli olur. Bu noktada, Schneider'in huşu konusuna yaklaşımının din ve maneviyat konusunda varoluşçu yaklaşımla neden bu derece uyduğu açıklığa kavuşmaktadır.

⁶¹ Hökelekli Hayati, "Din Psikolojisi", Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, s.116.

⁶² Gençtan, 2007, s. 123

Becker'den (1973) alıntı yaparsak sağlıklı din “yaşam, ölüm ve hakikat konularında yalan söylemez.”⁶³

Varoluşsal kaygı dini yardımın bir nesnesidir. Vaiz varoluşsal kaygıyı içine alarak varolma cesareti hakkında bir soru sorar.⁶⁴

Ölüm, hayatın anlamsızlığı, özgürlük(yani varoluşun temelinde bir yapıdan yoksun oluşu) ve mutlak yalnızlık düşüncelerine eşlik eden kaygılarla her insan karşı karşıya gelir. Dinde insanın varoluşsal kaygısını bastırma yönündeki başlıca çabası olarak ortaya çıkmıştır.⁶⁵

Dini avuntu ile psikoterapi yalnızlık duygusunun farklı şekillerinin neden olduğu rahatsızlıkları alt etmek için kendilerine özgü yöntemler geliştirmişleridir. İngilizcedeki “religious”(din) sözcüğünün köklerinden birinin bağlamak yada birleştirmek anlamına gelen re-li-gare terimi olduğunu belirtir. Romalılar, bu terimi birçok farklı bağ –ailelere, atalara, devlete – ifade etmek için kullanmaktaydı. Terimin bu anlamı birbirine bağlamak ya da bir arada tutmak anlamına gelir ki buna birleştiricilik de diyebiliriz. Psikoterapi ile dinin birbirine benzeyen vazifelerine son derece açıklama getirmektedir. Kaldı ki birleştiricilik, günümüzdeki manevi arayışların tüm mevcut biçimleri için uygun bir payda niteliğindedir.⁶⁶

Dinde buna benzeyen güçlü birleştiricilik biçimleri konusundaki ihtiyaçları karşılar. Dindar insana sonsuza dek onu gözlemleyecek olan, O kişinin varlığından haberdar olması bir yana –kaybettiği sevdikleriyle Tanrı'yla evrensel yaşam gücüyle –nihai bir varlığın ilahi bir varlığın avuntusu vaat edilmiştir. Tabi dinin birleştiriciliği cemaat üzerinden sağladığı da kolaylıkla görülebilir.⁶⁷

Dinin ruh sağlığına ilişkin kazandırdığı en önemli şey, yarattığı değer ve insan hayatına kattığı anlamdır. Aynı zamanda din insanlar arası ilişkileri yapıcı bir yönde düzenlemekte, tarih ve diğer in-

⁶³ Hoffman, Louis, “Varoluşçu Psikoloji, Din ve Maneviyat: Metod, Uygulamalar ve Deneyim”, Çeviren Mehmet Mücahid Atik, Bilimname:I. Düşünce Platformu, 28, 204.

⁶⁴ Tillich, 2014, s. 96

⁶⁵ Yalom, 2012, s. 34

⁶⁶ Yalom, 2012, s. 39

⁶⁷ Yalom, 2012, s. 41

sanlar ile olan bağı aydınlatarak insanlığın kaybettiği gerçek kimliğine tekrardan kavuşmasını sağlamaktadır.⁶⁸

Dini inanç ve ibadetin her çağda her yerde bulunduğu su götürmez bir gerçektir. Hiç bir dini görüşü bulunmayan bir kültürün keşfedildiği olmuş mudur? Bazen dini inancın her zaman her yerde bulunuyor olmasının her zaman her yerde bulunan ilahi bir varlığın ispatı ya da geçerli kılınması olduğu da ileri sürülmüştür.⁶⁹

Din insana dünya hayatının güçlüklerine karşı sunduğu anlam deniziyle dayanma gücü ve anlamlılık sağladığı için vazgeçilmezdir ama daha var. Dine sadece psikolojik bir ihtiyacı karşılayan paket anla programı olarak bakmak dini hiç bilmemektir. Bir dini inancınız olduğunda sizin için mücadele bitmiş demek değildir; hatta birçok alanda dine inanmayanlardan çok daha zorlu bir parkur beklemektedir inanç koşucusunu.

Bireyin hayatına gaye ve anlam kazandıran din, pek çok varoluşsal soruya cevap verir. Hayatın anlamı nedir? Neden ölürüz? Ölümünden sonra bizleri bekleyen bir hayat var mıdır? Ölümünden sonra bir hayat var mıdır? Ölümünden sonraki hayat nasıldır? Bu dünyadaki kötülükler ve olumsuzluklara neden var? şeklindeki varoluşsal içerikli sorulara cevap vererek din, hayata ve sonrasına dair genel kaygıyı azaltacak motivasyonlar sunar.⁷⁰

Tüm dinlerin nihai amacı, müntesiplerine mutluluk verici bir yaşam tarzı sunmaktır. Bunu gerçekleştirmek için de dinler, kendi inananlarına bir takım prensipler vaaz etmiştir. Dikkatli bir şekilde incelediğimizde, bu prensiplerin sadece birtakım inanç ve ibadet ilkelerini içermediğini, aynı zamanda ruh ve beden sağlığına ilişkin önemli bazı esasları içerdiğini görmekteyiz. Genel olarak tüm dünya dinlerinin öngördüğü sabır, tevazu, hoşgörü, sevgi ve paylaşmak gibi olumlu niteliklerle, hoş görmediği ve yasakladığı birtakım ahlaki ilkeler, insanları hem fiziki hem de ruhsal açıdan olgunlaştırmayı hedeflemektedir. Artık şu bilinen bir gerçektir ki, beden sağlığı ile ruh sağlığı arasında ciddi bir ilişki vardır. Beden sağlığı ruh sağlığını olumlu yönde etkilerken, ruh sağlığı da beden sağlığını

⁶⁸ Yaparel Recep, "Depresyon ve Dinî İnançlar ile Tabiatüstü Nedensel Yüklemeler Arasındaki İlişki, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8, 275-299.

⁶⁹ Yalom, 2012, s. 34

⁷⁰ Ayten Ali, "Din, Erdem ve Sağlık", İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2015, s.31

olumlu yönde etkilemektedir. Ya da tersi bir durum söz konusudur. Dinlerin sunduğu imkanlar, bazı insanlar tarafından maalesef yeteri kadar anlaşılamamış, hatta bazıları dinlerin fert ve toplum için faydasını kabul etmek bir tarafa, onları ilkel bir düşünce ve uygulama tarzı olarak değerlendirmiştir. Özellikle on sekizinci asırdan itibaren, bilim alanındaki ilerlemelerle birlikte, bazı filozof ve bilim adamları, insanların eğitim ve öğretim seviyeleri arttıkça, dini öğretilere ihtiyaçlarının kalmayacağını, çok yakın bir gelecekte dinin yerini bilimin alacağını, dinin ise artık geçmişe ait bir “hatıra” olarak kalacağını savunmuşlardı. Bu görüşü sadece tabiat ilimleriyle uğraşan bilim adamları değil, başta sosyoloji, antropoloji ve psikoloji olmak üzere daha çok, insanla uğraşan sosyal bilimciler de kabullenmişlerdi.⁷¹

Modem yaşam içerisinde seküler bir hayat süren birey için yaşama dair anlam arayışı çerçevesinde din olgusu yadsınamayacak bir biçimde ihtiyaç haline geldiği inkar edilemeyen bir gerçektir.⁷²

Sonuç

Hayatın bir anlam ve gayesinin olduğu, insanların üzerinde insanları koruyan ve gözeten bir gücün bulunduğunu bilmesi, ölümden sonra yeni bir hayatın başlayacağını, bu nedenle haksızlığa uğramışsa adaletin yerine geleceğini bilmesi kişiyi ruhsal ve dolayısıyla bedensel problemlere karşı korumaktadır. Karşılaşılan küçük sıkıntılardan büyük felaketlere kadar pek çok şeyin aslında kendisi için bir imtihan olduğunu bilmek yahut bunların kaderin birer parçası olduğunu düşünmek şüphesiz kaygı azaltıcı unsurlardır.⁷³

⁷¹ Köylü, Mustafa, “Ruh Sağlığı ve Din: Batı Toplumu Açısından Bir Değerlendirme”, On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 23 (3), 66-91.

⁷² Koç, Mustafa, “Ruh Sağlığı ile Dini Başa Çıkma Metodu Olarak Dua ve İbadet Fenomeni Arasındaki İlişki Üzerine Psikolojik Bir Yaklaşım”, Ekev Akademi Dergisi, 9 (24), 11-32.

⁷³ Horozcu, Ümit, “Tecrübî Araştırmalar Işığında Dindarlık ve Maneviyat ile Ruhsal ve Bedensel Sağlık Arasındaki İlişki”, Milet ve Nihal, 7 (1), 209-240.

Kaynakça

- AYTEN, Ali (2015). **Din, Erdem ve Sağlık**, Çamlıca Yayınları, İstanbul.
- GENÇTAN, Engin(2007). **Varoluş ve Psikiyatri**, Metis Yayınları, İstanbul.
- GÖKA, Erol(2014). **Hayatın Anlamı Var mı?**, Timaş Yayınları, İstanbul
- FRANKL, Viktor E.(2013), **İnsanın Anlam Arayışı**, Okuyan Us Yayın, İstanbul.
- HOFFMAN, Louis,“**Varoluşçu Psikoloji, Din ve Maneviyat: Metod, Uygulamalar ve Deneyim**”, Çeviren Mehmet Mücahid Atik, Bilimname: Düşünce Platformu, 28, 369-382.
- HOROZCU, Ümit, “**Tecrübi Araştırmalar Işığında Dindarlık ve Maneviyat ile Ruhsal ve Bedensel Sağlık Arasındaki İlişki**”, Milet ve Nihal, 7 (1), 209-240.
- HÖKELEKLİ, Hayati(2011). **Din Psikolojisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara .
- TİLLİCH, Paul(2014) , **Olmak Cesareti**, Okuyan Us Yayın, İstanbul
- KAYNAK, İbrahim Hakkı, “**İnsanın Anlam Arayışında Din ve Mitlerin Rolü**”, Batman Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 1, 673-682.
- KIERKEGAARD, Soren (2012), **Kaygı Kavramı**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- KOÇ, Mustafa, “**Ruh Sağlığı ile Dini Başa Çıkma Metodu Olarak Dua ve İbadet Fenomeni Arasındaki İlişki Üzerine Psikolojik Bir Yaklaşım**”, Ekev Akademi Dergisi, 9 (24), 11-32.
- KÖYLÜ, Mustafa, “**Ruh Sağlığı ve Din: Batı Toplumu Açısından Bir Değerlendirme**”, On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 23 (3), 66-91.
- MAY, Rollo (2013), **Kendini Arayan İnsan**, Okuyan Us Yayın, İstanbul.
- MAY, Rollo (2012), **Varoluşun Keşfi**, Okuyan Us Yayın, İstanbul.
- YALOM, Irvin D.(1996), **Aşkın Celladı**, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- YALOM, Irvin D.(2014) **Annem ve Hayatın Anlamı**, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul
- YALOM, Irvin D.(2002), **Bağımlanan Terapi**, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul.
- YALOM, Irvin D.(2012), **Din ve Psikiyatri**, Turkuvaz Yayıncılık, İstanbul.
- YALOM, Irvin D.(2013), **Divan**, AyrıntıYayınları, İstanbul.
- YALOM, Irvin D.(2012), **Grup Psikoterapisinin Teori ve Pratiği**, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul.
- YALOM, Irvin D.(2015), **Günü Birlik Hayatlar**, Pegasus Yayınları, İstanbul.
- YALOM, Irvin D.(2003), **Her Gün Biraz Daha Yakın**, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul.
- YALOM, Irvin D.(2003), **Kısa Süreli Grup Terapileri**, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul.
- YALOM, Irvin D.(2016), **Nietzsche Ağladığında**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- YALOM, Irvin D.(2002), **Ölüm Korkusunu Yenmek**, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul.
- YALOM, Irvin D.(2013), **Schopenhauer Tedavisi Bugünü Yaşama Arzusu**, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul.
- YALOM, Irvin D. (2002), **Varoluşçu Psikoterapi**, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul .
- YAPAREL, Recep, “**Depresyon ve Dinî İnançlar ile Tabiatüstü Nedensel Yüklemeler Arasındaki İlişki**”, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8, 275-299.



ZEMAHŞERÎ'NİN HADİSLERİ TE'VİL METODU*

Hasan YERKAZAN**

Öz

Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî (v. 538/1143), Harezm bölgesinde yetişen önemli Mutezili âlimlerden biridir. İlim ve edebiyatın zirveye ulaştığı bir dönemde yaşayan Zemahşerî, tefsir, hadîs, kelâm, fıkıh, dil ve edebiyat gibi birçok sahada elliye yakın kitap kaleme almıştır. Eserleri, ilim camiası tarafından takdir edilmiş ve büyük değer verilmiştir. Bu makalede Zemahşerî'nin mezhebî bağlamda hadîsleri ne şekilde yorumlayıp te'vil ettiği konusu incelenmeye çalışılmıştır. Rü'yetullah, büyük günah, şefaât, imân-amel ilişkisi, kabir azabı, nazar/göz değmesi ve ömrün uzaması gibi konuları içeren hadîsleri mezhebî görüşleri çerçevesinde te'vil metodu tetkik edilmiştir. Ele alınan örneklerden anlaşılacağı üzere Zemahşerî, birkaç istisnai konu dışında genel olarak itikâda taalluk eden konularda Mutezilenin temel prensiplerine göre hadîsleri te'vil ettiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Zemahşerî, Mutezile, Sünnet, Hadîs, Te'vil.



The Ta'wil Method of Zamakhshari's Hadiths

Abstract

Abu'l-Qasim Mahmud b. 'Umar al-Zamakhshari (d. 538/1143) is one of the significant Mu'tazilite scholars who raised in the Harezm region. Zamakhshari, who lived in a period when science and literature reached its peak, wrote about fifty books on many fields, such as tafsir, hadith, kalam, fiqh, language and literature. His works have been appreciated and valued by the scholars. This study tries to examine how the hadiths of Zamakhshari are interpreted with ta'wil in the context of madhabs. Ru'yetullah (Seeing Allah), great sin, intercession, believers-action relationship, the punishment of the grave, eye touching and involving issues such as increased longevity traditions te'vil methods within the framework of sectarian views are discussed. As it can be understood from the examples undertaken that asides from a few exceptional circumstances, it has been establis-

* Bu makale, *Zemahşerî ve Hadîs* isimli doktora çalışmamızdan yararlanılarak hazırlanmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, hasanyerkazan@gmail.com.

hed that the hadith's of Zamakhshari were interpreted with ta'wil on topics which were generally dependent on itiqad within the fundamental principles framework of Mu'tazilites.

Keywords: Zamakhsharî, Mu'tazila, Sunnah, Hadîth, Ta'wil.

Giriş

Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî (v. 538/1143), ilmî ve fikrî gelişmenin altın çağı denilebilecek bir zaman diliminde, Türk, Arap ve Farisilerin iç içe olduğu, farklı geleneklere sahip insanlardan oluşan ve çok kültürlü bir çevre olan Harezmi bölgesinde yetişmiştir. Şer'î ilimler, edebiyat, dil, nahiv, tefsir, fıkıh ve hadîs başlıca çalıştığı ilimler olup elliye yakın eser telif etmiştir. Kendinden öncekileri taklitten ziyade, yeni bir üslup ve metotla eserlerini kaleme almıştır. Yaşadığı dönemde Harezmi'de Mutezile oldukça yaygınlaşmış ve birçok kişiyi etkilemiştir. Zemahşerî de yaşadığı bu ortamın tesirinde kalmış ve itikâdî dünyasını bu mezhebin temel prensipleri çerçevesinde şekillendirmiştir.¹

Zemahşerî başta Kur'ân tefsiri *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûnu'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl* olmak üzere *Rabî'u'l-Ebrâr ve Fusûsu'l-Ahbâr ve Ruûsu'l-Mesâil* gibi eserlerinde çok sayıda hadîs rivâyet etmiştir.² İşte bu makalede rivâyet ettiği hadîsleri mezhebî bağlamda ne şekilde te'vil ettiği incelenmeye çalışılmıştır.

Hadîsleri Te'vîl Metodu

İslâmî ilimlerde çok önemli bir yere sahip olan te'vîl kelimesi, sözlük manası itibariyle aslına dönmek anlamına gelen (وَل) kökünden (تفصيل) vezninde mastar olup, döndürmek ve herhangi bir şeyi varacağı yere vardırarak anlamına gelmektedir. Bu kelime, İslâmî ilimler bütünlüğü içerisinde farklı anlamlar ifade etmektedir. Kur'ân bütünlüğü içerisinde bakıldığında te'vîl kelimesi tefsir, se-

¹ Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Teymî es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, Mektebetü İbn Teymiyye, Kâhire 1980, c. VI, s. 297; Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, tahk. Dr. İhsan Abbâs, Dâr Sâdır, Beyrut 1977, c. V, s. 173; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyerü A'lâmî'n-Nübelâ*, tahk. Şuayb el-Arnâvut, Muhammed Nuaym el-Arksûsî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985, c. XX, ss. 151-155; Hayruddin Ziriklî, *el-A'lâm*, 15. Baskı, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 2002, c. VII, s. 178; Ahmed Muhammed Havfî, *ez-Zemahşerî*, 2. Baskı, el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire 1982, s. 35.

² Zemahşerî'nin eserlerinde bulunan hadislerin kaynakları için bkz. Hasan Yerkazan, "Zemahşerî'nin Eserlerinde Bulunan Hadislerin Kaynakları", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Amasya 2017, sayı: 8, ss. 273-310.

bep, sonuç ve rüya tabiri gibi manalara gelmektedir. İstilahta ise te'vîl, bir lafzı, tahlilinden sonra ortaya çıkan muhtemel manalarından bağlamına en uygun olana çevirmektir.³

Te'vîl, birden fazla manayı da içeren kelime ya da cümleler için söz konusudur. Bu sebepten dolayı te'vîller kesin olmayıp zannî bir bilgi anlamına gelmektedir. Te'vilde tercih edilen anlam mecaz dahi olsa lafzın, kendisine delalet ettiği manalardan biri olması gerekir.⁴

Te'vîl, neredeyse tüm İslâmî ilimlerde başvurulan bir yöntemdir. İzmirli İsmail Hakkı'ya (v. 1946) göre, müteşabih âyetlere te'vîl metodunu ilk uygulayan kişi, ilk defa Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyleyen ve "istivâ"ya "istilâ" yorumu yapan Ca'd b. Dirhem (v. 124/742)'dir. Bu metodu uygulama noktasında Cehm b. Safvân (v. 128/746) ve Bişr b. Gıyâs el-Merîsî (v. 218/833), Ca'd b. Dirhem'i takip etmiştir.⁵ Allah'ı noksan sıfatlardan tenzih etme gayesiyle uygulanmaya başlanan bu metod, özellikle Mutezilî âlimlerin eliyle tarihi süreç içerisinde geliştirilmiştir. Hicri ilk asırlardan günümüze kadar Kur'ân ve hadîsin sağlıklı bir biçimde anlaşılıp yorumlanmasında başvurulan bir usûl olmuştur. Ancak te'vîl yapacak kişinin içinde bulunduğu konum, te'vîlin yönünü belirleyici en önemli unsurdur. Bu bağlamda birçok âlimi, itikadî ve amelî mezhebinin temel yaklaşımları etkilemiş olup te'vîl yöntemlerinde en belirleyici husus olmuştur.

Zemahşerî, Mutezilenin önemli simalarından biridir ve bu mezhebin temel ilke ve prensiplerinin sarsılmaz savunucularındandır. Âyetleri ve hadîsleri, Mutezilenin öğretileri çerçevesinde anlamış ve yorumlamıştır. Özellikle müteşabih nakillerde mezhebî yorumlara daha da ağırlık vermiştir. Teşbih, teccim, kulun iradesi gibi konuları içeren ve Mutezile mezhebinin temel prensipleri ile çelişen rivâyetlere eserlerinde yer vermemiştir. Mutezilenin usûl-ü hamse-sini, nakiller çerçevesinde ispat etme gayreti içerisinde olmuştur. Kendi mezhebine oldukça tutkun olan Zemahşerî, neredeyse tüm nakilleri bu ekolün temel ilkeleri çerçevesinde değerlendirmeye çalışmıştır. Bu ilkeleri destekleyen her türlü hadîsi kullanmaktan da çekinmemiştir.

³ Ali b. Muhammed Cürçânî, *Ta'rifât*, tahk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlı, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 2007, s.112.

⁴ Bahattin Dartma, *Tefsir Tarihi ve Usûlü*, Anadolu Üniveristesi Yayınları, Eskişehir, 2010, ss. 58-59.

⁵ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, Umran Yayınları, Ankara 1981, s. 299.

Mutezilî âlimler, kendi temel prensipleri ile çelişen hadîsleri ve bu hadîsleri rivâyet eden muhaddisleri şiddetli bir şekilde eleştirmişler hatta yalancılıkla dahi itham edebilmişlerdir. Mutezilî âlimler, itikadî meselelerde haber-i vâhid ile amel söz konusu olmadığından dolayı bu tür haberlere itibar etmemişlerdir.⁶

Oldukça zengin bir ilmî birikime sahip olan Zemahşerî, daha çok kelâm konularında kendi itikadî mezhebinin görüşlerini destekleme veya açıklama sadedinde te'vîle başvurmuştur. Zemahşerî'nin böyle bir özelliğe sahip olmasında muhtemelen fikri hayatın oldukça canlı olduğu Harezmi bölgesinin ve âlimlerinin katkısı olmuştur.⁷

Zemahşerî itikadî mezhebînin temel doktrinlerinden (Tevhid, Adalet, el-Menzile beyne'l-Menzileteyn, el-Va'd vel-Va'id, el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu 'ani'l-Münker) neredeyse hayatının hiçbir dönemde taviz vermeden sürdürmüş ve eserlerini bu minvalde kaleme almıştır. Aynı zamanda Zemahşerî, düşüncelerini ilmî bir dille ve mutedil bir tarzda sertlikten uzak bir üslupla açıklamıştır.

Zemahşerî, eserlerinde hadîslere geniş yer vermiştir. Ancak Mutezile mezhebinin temel prensipleri ile çelişen bir hadîs ile karşılaştığında, hadîs sahîh dahi olsa, te'vîl yolunu tercih etmiştir. Birçok meselede mezhebinin temel ilkeleri çerçevesinde hadîsleri ele alıp yorumlamıştır. Çok az da olsa bazı konularda Mutezile mezhebinin genel kabulünün dışında bazı hadîsleri değerlendirmiştir.

1. Mezhebînin Görüşlerine Uygun Olarak Te'vîl Ettiği Hadîsler

1.1. Rü'yetullah ile İlgili Hadîsler

Rü'yetullah (Allah'ın ahirette görülmesi) meselesi Ehl-i sünnet, Mutezile ve Cehmiyye arasında en çok münakaşa edilen konulardan biri olmasının yanında, kelâm ilminin temel problemlerinden biridir. Allah'ın görülmesi inancı, hemen hemen tüm semavi dinlerde tartışılan ortak bir fenomendir. Ehl-i Sünnet kelâmcıları Allah'ın ahirette görülebileceğini ileri sürerken, Mutezile kelâmcıları ise Allah'ın ahirette gözlerle görülemeyeceğini iddia etmişlerdir. Al-

⁶ Ahmed Şevki el-Amerrâcî, *el-Mutezile fî Bağdâd ve Eseruhüm fî'l-Hayâti'l-Fikriyye ve's-Siyâsiyye min Hilâfeti'l-Me'mûn hattâ Vefâti'l-Mütevekkil*, Mektebetu Medbûlî, Kahire 2000, s. 99.

⁷ Bkz. Kitapçı, Zekeriya, *Türklerin Arap Dili ve Edebiyatına Hizmetleri*, Yedi Kubbe, Konya 2004, s. 145.

lah'ın gözle görülüp görülmeme mevzusu mezheplerce, akıl ve nakil eksenli olarak temellendirilmeye çalışılmıştır.⁸

Cehm b. Safvan'ın (v. 128/754) öncülüğünde kurulan Cehmiyye mezhebî, Allah'ın sıfatlarını, rü'yetullahı, cennet ile cehennem içindeki sakinleriyle birlikte ebedi olmayıp yok olacağını ve insanın iradesini inkâr etmiştir.⁹ Mutezile mezhebî, bu konularda Cehmiyye'den oldukça etkilenmiştir.¹⁰ Müşebbihe, Mücessime, Kerrâmiye ve Sufiyye'den Hubbiyye ise Yüce Allah'ın bir yerde ve yönde olduğuna inandıklarından, Allah'ın diğer yaratıkların görüldüğü gibi görülmesini kabul etmişlerdir.¹¹

Mutezilîler, mantıkî ilkelerin yanı sıra ahiret âleminin de dünya nizamına bağlı olduğunu ileri sürerek Yüce Allah'ın görülemeyeceğini, Kur'ân nasslarını kendi anlayışlarına uygun olarak yorumlamak suretiyle temellendirmeye çalışmışlardır. Mutezile ve Cehmiyye'nin yanı sıra Şia ve filozoflar da rü'yetullahı kabul etmemektedirler.¹²

Mutezile, Allah'ın gözle görülemeyeceğini tevhid ilkesinden hareketle temellendirmeye çalışmıştır. Mutezile'ye göre, Allah'ın benzeri bulunmadığından dolayı onu cisimlere benzetmek mümkün değildir. Çünkü görülebilen şeyler ancak cisimlerdir. Ayrıca gören ile görülen arasında bir mesafe olacağından dolayı bu tür bir görülme Allah için muhaldır ve mantıkî olarak imkân sınırları dışındadır.¹³

⁸ Bkz. Kemal Işık, *Maturidi'nin Kelâm Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Fütüvvet Yayınları, Ankara 1980, ss. 98-100; Selim Özarslan, "Allah'ın Görülebilmesi/Rü'yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Elazığ 2001, c. I, sayı: 1, s. 2.

⁹ Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, tahk. Muhammed Osman el-Haşî, Mek-tebetü İbn Sînâ, en-Nüzhe tsz., s. 186; Şerafettin Gölcük, "Cehmiyye", *DİA*, İstanbul 1993, c. VII, ss. 234-236.

¹⁰ Özarslan, "Allah'ın Görülebilmesi/Rü'yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi", s. 3.

¹¹ Özarslan, "Allah'ın Görülebilmesi/Rü'yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi", s. 3.

¹² Bkz. Ebül-Hasen Kâdî Abdulcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, talik: Ahmed b. Hüseyin b. Ebî Hâşim, tahk. Abdülkerîm Osman, Mek-tebetü Vehbe, Kahire 1996, ss. 232-237; Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile*, el-Ehliyye, Beyrut 1974, ss. 79-83; Muhammed el-Abde, Târık Abdülkerîm, *el-Mu'tezile beyne'l-Kadîm ve'l-Hadîs*, Dâru'l-Erkâm, Bermencâm 1987, ss. 49-50; el-Amerrâcî, *el-Mutezile fî Bağdâd*, s. 100; Avvâd b. Abdillâh el-Mu'tık, *el-Mu'tezile ve Usûluhumu'l-Hamse ve Mevkıfu Ehli's-Sünne Minhâ*, Mek-tebetü'r-Rüşd, 4. Baskı, Riyad 2001, ss. 127-151; Özarslan, "Allah'ın Görülebilmesi / Rü'yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi", ss. 3-4.

¹³ Işık, *Maturidi'nin Kelâm Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, s. 73; Özarslan, "Allah'ın Görülebilmesi/Rü'yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi", s. 4.

Ehl-i Sünnet kelâmı ise, Allah Teâla için herhangi bir cihette olma söz konusu olmadığından, Allah (c.c.), insanlara zatını dilediği ve istediği tarzda, cihet söz konusu olmadan, dilediği vakitte göstereceği ve var olan her varlığın görülebileceği kanaatindedirler. Allah'ın şu anda var olduğundan da şüphe etmedikleri için, bu dünya kanunlarından farklı nizamlara bağlı bulunan ahiret hayatında Allah'ın görülmesinin aklen mümkün olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ehl-i Sünnet kelâm ekolü, Allah Teâla'nın ahirette ayın ondördüncü gecesi (dolunay) görüldüğü gibi, gözle görüleceğine inanır.¹⁴

Ehl-i Sünnet'e göre ahiret yurdunda mü'minlerin Allah Teâla'yı görmeleri aklen caiz/mümkün, naklen de vaciptir. Bu görme sadece mü'minlere has olup, kâfirler bu nimetten mahrum olacaklardır. Allah Teâla'nın görülmesi, nimetlerin en büyüğü olarak kabul edilmektedir.¹⁵

Zemahşerî'nin ameli mezhebinin öncüsü olan Ebû Hanîfe'ye göre de mü'minler cennette Allah Teâla'yı kendi gözleriyle bila teşbih ve kinaye arada bir mesafe olmadan göreceklerdir.¹⁶ Ancak bu konu ile ilgili, Zemahşerî'nin Ebû Hanîfe ve Hanefî mezhebine mensup herhangi bir âlimin düşüncelerini değerlendirdiği bir yer tespit edilememiştir.

Mutezile kendi görüşünü ispatlamak amacıyla aklî ve mantıkî mütalaaların yanı sıra naklî delilleri de yorumlayarak ve te'vîl ederek iddiasını ispatlamaya çalışmıştır.¹⁷ Naklî deliller ve bu deliller çerçevesinde yapılan tartışmaları kelâm kitaplarına havale ederek burada sadece her iki ekolün birer naklî delilini örnek vermek suretiyle yetinilecektir. Mutezile'nin naklî deliline örnek şu âyet-i kerimedir:

¹⁴ Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd es-Sâbûnî, *Kitâbu'l-Bidâye mine'l-Kifâye fi'l-Hidâye fi Usûliddîn*, tahk. Fethullah Halîf, Dâru'l-Meârif, Kahire 1979, ss. 74-80; Özarlan, "Allah'ın Görülebilmesi/Rü'yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi", ss. 6-7.

¹⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Mansûr el-Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, tahk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Arutşi, TDV Yayınları, Ankara 2003, ss. 120-135; Ebû'l-Mu'în en-Nesefî, *Kitâbu't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, tahk. Habibullah Hasen Ahmed, Dâru't-Tab'ati'l-Muhammediyye, Kahire 1986, ss. 217-226; Sa'duddîn et-Taftazânî, *Şerhu Akâidi'n-Nesefî*, tahk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Kahire 1988, ss. 51-54; Özarlan, "Allah'ın Görülebilmesi/Rü'yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi", ss. 7-8.

¹⁶ Ebû Hanife Nu'mân b. Sâbit, *İmâm Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, İFAV, İstanbul 1992, s. 58; Şemsüddîn Muhammed Abdullatîf, *Ebû Hanîfe en-Nu'mân ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*, Mastur Tezi, Câmîiatu'l-İskenderiyye Külliyyetü'l-Âdâb Kısmu'l-Felsefe, İskenderiyye 1999, s. 128.

¹⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, ss. 322-237; Özarlan, "Allah'ın Görülebilmesi/Rü'yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi", s. 6.

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ¹⁸

“Gözler O’nu idrak edemez, O bütün gözleri görür.”

Mutezile âyette geçen ‘idrak’ kelimesini, nazar ve rü’yet manasında anlamıştır. Âyete “Gözler O’nu görmez; fakat O gözleri görür” manası vermişlerdir.¹⁹ Ehl-i Sünnet ise bu âyetin hükmünün sadece dünyaya raci olduğunu, bu dünyada görülemeyeceği şeklinde yorumlamışlardır.²⁰

Ehl-i Sünnetin yüce Allah’ın gözlerle görüleceğini dair kabul ettiği naklî delillerden biri ise şu âyet-i kerîmedir:

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ²¹

“Yüzler vardır, o gün taptazedir; Rablerini görecektir.”

Bu âyet, Ehl-i Sünnet’in rü’yetullahın olabileceğine dair en kuvvetli delillerinden birisidir. Zira onlara göre en büyük mükâfat, Rabbi görmektir ve görme esnasında mü’minlerin yüzleri sevinç ve neşeden aydınlık içinde olacaktır. Zemahşerî ise bu âyeti, Mutezile-nin genel görüşü çerçevesinde “Rablerinin rızasını beklerler” şeklinde te’vîl etmiştir.²²

Ehl-i Sünnet’e göre, Hz. Mûsâ (a.s.)’ın A’raf sûresi 143. âyetinde Allah’ı görme talebinde bulunması, Allah’ın görülebileceğine bir işarettir. Çünkü bir Peygamberin Allah’tan olmayacak bir şeyi istemesi muhaldir. Bu âyetten hareketle görme hadîsesinin dünyada olamayacağını, ancak ahirette Allah Teâla’nın görüleceğini iddia etmişlerdir. Ehl-i Sünnetin bu iddiasını bilen Zemahşerî, bu âyetin tefsirinde şöyle bir yorumda bulunmuştur: *Hz. Musa’nın rü’yet talebi, kendisi için olmayıp Allah’ın konuşmasını dileyen İsrailoğulları içindi. Çünkü insanlar içerisinde Allah’ı en iyi bilen bir Peygamberin böyle bir şeyi düşünme ve talep etmesi muhaldir. Mûsâ (a.s.), İsrailo-*

¹⁸ En’am, 6/103.

¹⁹ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu Usûli’l-Hamse*, s. 233; Özarslan, “Allah’ın Görülebilmesi / Rü’yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi”, s. 7.

²⁰ Bkz. Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ûd el-Beğavî, *Tefsîru’l-Beğavî/Meâlimu’t-Tenzîl*, tahk. Muhammed Abdullah en-Nimr ve diğerleri, Dâru Taybe, Riyad h. 1409, c. III, s. 174; Ebû Abdullillah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, tahk. Abdullah b. Abdulhasan et-Türkî, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 2006, c. VIII, s. 482; Özarslan, “Allah’ın Görülebilmesi/Rü’yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi”, s. 7.

²¹ Kıyamet, 75/22-23.

²² Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidî’t-Tenzîl ve Uyûni’l-Ekâvîl fi Vücûhi’t-Te’vîl*, tahk. Ebû Abdillâh ed-Dânî, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 2012, c. IV, s. 499.

ğullarına bu isteklerinin gerçekleşmesinin mümkün olamayacağını, bizzat Allah Teâla'dan işittirmek istiyordu.²³ Zemahşerî, İsrailoğullarının bu tür talepleri olduğunu ispatlamak sadedinde ise, Bakara sûresinin 55. âyetini delil olarak getirmiştir. Şöyle ki:

وإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذْنَاكُم بِالصَّاعِقَةِ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ²⁴

“Ey Mûsâ! Allah'ı apaçık görmedikçe sana inanmayacağız, demiştiniz de gözleriniz göre göre sizi yıldırım çarpmıştı.”

Zemahşerî, ayrıca muhtemel bir soru olabilecek bir hususa da değinmektedir. Neden Hz. Mûsâ (a.s.) kendi adına istiyormuş gibi “أرني- Bana kendini göster” kelimesini kullandı? İsrailoğulları, Hz. Mûsâ'nın Allah sözünü işittiğini bildikleri için, şâyet Mûsâ (a.s.), Allah'ı görürse o arada kendileri de Allah'ı görebileceklerini düşünüyorlardı. Ancak Allah Teâla'nın bir peygamberine dahi asla beni göremeyeceksin şeklinde bir hitabıyla dolaylı olarak İsrailoğullarının böyle bir isteğinin kesinlikle gerçekleşmeyeceği bildirilmiştir. Zemahşerî'ye göre burada Mûsâ (a.s.), İsrailoğullarının hissiyatlarına tercüman olmuş ve bu isteklerinin mümkün olamayacağı vurgulanmıştır.²⁵

Zemahşerî, Mutezile mezhebînin bu konudaki görüşünü şiddetli bir şekilde savunmakta ve mezhebinin ileri sürdüğü bütün görüşleri akli ve nakli deliller çerçevesinde ispat etmeye çalışmaktadır. Ona göre, Allah Teâla ne cisim ne de arazdır. Cisim bir keвне, araz cisme muhtaçtır. Eşyanın hepsi birbirine ihtiyaç duymaktadır. Oysa bunların hepsinden müstağni olan sadece Allah Teâla'dır.²⁶

Zemahşerî, Mutezile'nin temel prensipleri doğrultusunda Allah'ın görülemeyeceği fikirlerini ısrarla savunmaktadır. Burada ilgilendirilmesi gereken asıl konu ise Zemahşerî'nin eserlerinde yer verdiği rü'yetullah ile ilgili hadîsleri, Mutezile mezhebînin genel ilkeleri doğrultusunda te'vîl etme gayreti içerisinde olmasıdır.

Zemahşerî bazı âyetlerin tefsirinde rü'yetullah konusunu içeren hadîsleri nakletmiş ve bu hadîsleri de âyetlerdeki gibi mezhebî anlayışı doğrultusunda te'vîl etmiştir. Konu ile ilgili örnekler şöyledir:

²³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, ss. 114-115.

²⁴ Bakara, 2/55.

²⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, ss. 115-116.

²⁶ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *Rabîu'l-Ebrâr ve Fusûsu'l-Ahbâr*, thk. Tarık Fethi es-Seyyid, Dâru'l- Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2006, c. I, s. 154.

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرُ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرِيَنِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ نَرِيَنِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَبِيحًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ²⁷

“Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte gelip Rabbi onunla konuşunca, Mûsâ: “Rabbim! Bana Kendini göster, Sana bakayım” dedi. Allah: “Sen Beni göremezsın ama dağa bak, eğer o yerinde kalırsa sen de Beni göreceksın” buyurdu. Rabbi dağa tecelli edince onu yerle bir etti ve Musa da baygın düştü; ayılınca: “Ey Rabbi, sen münezzehsın, Sana tevbe ettim, ben inananların ilkiyim” dedi.”

Bu âyetin tefsirinde rü’yetullah konusunu ele alan Zemahşerî, maddi anlamda rü’yetullahın mümkün olamayacağını ve âyette yer alan “انظُرْ إِلَيْكَ- sana bakayım” sözünü “marifet ile seni bilmek” şeklinde açıkladıktan sonra kendi görüşünü desteklemek üzere şu hadîsi tefsirinde nakletmektedir:

في الحديث سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر²⁸

“Rasûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: Kuşkusuz siz ayı on dördünde -dolunay halinde- gördüğünüz gibi, Rabbinizi göreceksiniz.”

db | 51

Ehl-i Sünnet’in rü’yetullahı ispat sadedinde bu hadîsi delil olarak kullanmasına rağmen, Zemahşerî, bu hadîsi kendi te’vîlini güçlendirmek için tefsirinde nakletmiştir. Ancak o, bu hadîsi, farklı bir tarzda yorumlayarak zorunlu ve kesin bilgi ile Allah’ı bilmek anlamında te’vîl etmiştir.²⁹ Yani Zemahşerî’ye göre bu hadîsin manası şöyle olmalıdır: “Kuşkusuz siz ayı on dördünü- dolunay halinde bildiğiniz gibi, Rabbinizi bileceksiniz.”

Burada dikkat çeken diğer bir husus, bu hadîs Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd ve Tirmizî’de³⁰ yer almaktadır. Muhtemelen İslâm dünyasında tanınmış bu hadîs âlimlerinin eserlerinde yer alan bir hadîsi

²⁷ A’raf, 7/143.

²⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 117.

²⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, ss. 117-118; Bkz. Mustafa Öztürk, “Mutezile ve Tefsir”, *Marife Bilimsel Birikim*, Mutezile, Yıl 3, Sayı, 3, Kış 2003, Konya 2004, s. 99.

³⁰ Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh*, tahk. Muhammed Züheyr b. Nâsır, Dâru Tavgi’n-Necât, Beyrut 2002, Buhârî, *Tevhîd*, 24, Tefsir, Kâf, 1; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî Nisabûrî, *Sahihu Müslim*, tahk. Muhammed Fuad Abdülbakî, Dâru İhyai’t-Türasi’l-Arabî, Beyrut 1956, Müslim, *Mesâcid*, 211; Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş’as b. İshak el-Ezdi es-Sicistani, *es-Sünen*, tahk. Muhammed Avvame, Dârü’l-Kible li’s-Sekâfeti İslâmiyye, Cidde 1998, Ebû Dâvûd, *Sünnet*, 19; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünenü’t-Tirmizî*, tahk. Ahmed Muhammed Şakir, Mustafa el-Bâbi el-Halebî, Kahire 1975, Tirmizî, *Cennet*, 17.

inkâr etmenin mümkün olamayacağını düşünen Zemahşerî, bu hadîsi itikadî mezhebinin temel prensipleri çerçevesinde te'vîl etmiştir. Ehl-i Sünnet'in rü'yetullah ile ilgili çok kuvvetli olan bir delilini kıvrak bir yorumla kendi delili olarak kullanmıştır. Çünkü bu hadîs, tarikleri itibariyle oldukça kuvvetli ve red edilmesi oldukça zordur. Ayrıca böyle bir hadîsi haber-i vâhid olması gerekçesiyle kabul etmemenin de kolaycılık olduğunu düşünmüş olabilir. Aynı zamanda bu durum, Zemahşerî'nin muarızlarının hadîs delillerini de iyi bildiğini göstermektedir.

İmâm Eş'arî (v. 324/936) gibi bazı âlimler, kendilerine göre Mutezile ve Kaderiyye gibi Hak'tan sapan fırkaları, Hz. Peygamber'den ve ilk dönem selef âlimlerinden nakilde bulunmamakla itham etmektedirler. İmâm Eş'arî, Allah'ın görülmesi ile ilgili rivâyeti buna örnek gösterir.³¹ Ancak Zemahşerî, tefsirinde rü'yetullah ile ilgili olarak yukarıda yer alan hadîsi nakletmek suretiyle zımnen İmâm Eş'ârîye muhalefet etmiştir. Aynı zamanda Zemahşerî, konu ile ilgili hadîsler nakletmek suretiyle nakillerle herhangi bir probleminin olmadığını da bildirmiştir.

52 | db

Zemahşerî, Allah'ın Kitabı ve Rasûlü'nün Sünnetine ittiba noktasında herhangi bir gevşeklik sergilememektedir. Bu iki kaynaktan olabildiğince istifade etmiştir. Zemahşerî bu tür konularda hadîslerden istifade etmesi, itikadî mezhebî olan Mutezile'ye yöneltilen ahbâr ve âsârı dikkate almıyorlar eleştirisine de cevap vermektedir.³² Böylelikle Zemahşerî'nin bazı fırkaların 'Hameletü'l-Ahbâr ve'l-Âsâr' tabirini kendi tekellerinde bulundurmalarına engel olma-ya çalıştığını da söylemek mümkündür.

Rü'yetullah konusu ile ilgili olarak Zemahşerî'nin tüm hadîsleri te'vîl ettiğini söylemek mümkün değildir. Te'vîli mümkün olmayan hadîsleri inkâr etmekten de çekinmemiştir ve yeri geldiğinde muarızlarının delillerini de nakletmiştir. Konu ile ilgili olarak Yunus sûresinin 26. âyetinin tefsiri örnek verilebilir:

لَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ³³

³¹ Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Dâru İbn Zeykûn, Beyrut, s. 7; Kadir Demirci, "Eş'arî'de Hadîs ve Sünnet -el-İbâne Örneği.", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. X, sayı: 2, Adana 2010, s. 50.

³² Ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadîs*, Kitabiyat, Ankara 2004.

³³ Yunus, 10/26

“İyi davrananlara; daima daha iyisi ve üstünü (ziyadesi) verilir. Onların yüzlerine ne bir karalık, ne de zillet bulaşır. İşte onlar cennetliklerdir, orada temelli kalırlar.”

Zemahşerî bu âyetin tefsirinde rü'yetullahı ispat etmeye çalışan muarızlarının şu delilini nakleder:

وجاءت بحديث مرفوع إذا دخل أهل الجنة الجنة نودوا أن يا أهل الجنة فيكشف³⁴ الحجاب فينظرون إليه فوالله ما أعطاهم الله شيئا هو أحب إليه منه

“Rasûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: Cennet ehli cennete girince onlara; Ey cennet ehli! diye nida edilir ve hicab açılır ve onlar cennete ona bakarlar. Allah'a yemin olsun ki onlara ondan daha sevimli bir şey verilmemiştir.”

Bu hadîsi, rü'yetullah'ın imkânına dair delil kabul eden kimse-leri, Zemahşerî, mücbire ve müşebbihe³⁵ olarak nitelendirmektedir. Yani bu hadîsten zahiri olarak rü'yetullah manasını çıkarmanın mümkün olmadığını ifade etmektedir. Ayrıca hadîsi uydurma manasına gelen “مرفوع – Merkû/Yamalı” tabirini kullanmak suretiyle reddetmiştir.

Zemahşerî, Müşebbihe ve Mücbire'nin bu âyette yer alan “زِيَادَةٌ - ziyade” kelimesini Allah'ı görmek şeklinde anladıklarını, oysa زِيَادَةٌ kelimesinden Allah'ın bir lütfu anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. زِيَادَةٌ kelimesinin manası üzerinde detaylı bir şekilde duran Zemahşerî, görüşünü desteklemek amacıyla Nisâ sûresinin 117. ve Nûr sûresinin 38. لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ (بَغْيَرِ حَسَابٍ) âyetini delil olarak getirir. Ayrıca konu ile ilgili sahâbe ve tabiûndan gelen farklı yorumları şu şekilde rivâyet etmektedir: “Hz. Ali, bunun lü'lüden odalar; İbn Abbâs 10 kat sevap, Hasan 10'dan 700 katına sevap, Mücâhid Allah'ın rızası ve mağfireti, Yezîd b. Şecere ise bir bulutun onların üzerinde gezip istedikleri herşeyi onlar için yağdıracağını söylemiştir.”³⁶

Zemahşerî, konu ile ilgili hadîsler üzerinden bir tartışmaya da meydan vermeden kendi görüşlerini ispat sadedinde, muarızlarının muhtemelen delil olarak kullanabilecekleri hadîsleri ele almış ve bu

³⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 255; Müslim, İmân, 297.

³⁵ Cebriye: İnsanlara ait ihtiyarî fiillerin ilâhî irade ve kudretin zorlayıcı tesiriyle meydana geldiğini savunan grupların ortak adı; Müşebbihe: Allah'ı yaratıklara veya yaratıkları Allah'a benzetme sonucunu doğuran inançları benimsemiş gruplara verilen isimdir.

³⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 255.

hadîsleri kendi görüşüne göre anlamlandırarak, konu ile ilgili haklılığını göstermeye çalışmıştır.

Zemahşerî görmenin (rü'yetullah) mahiyetini *Rabîu'l-Ebrâr* eserinde yer alan Hz. Ali'ye ait iki rivâyetle özetlemektedir. Şöyle ki:

وعنه أن ذعلبا اليماني قال له: هل رأيت ربك؟ قال: أفاعبد ما لا أرى؟ قال: وكيف تراه؟ قال: لا تدركه العيون بمشاهدة العيان، ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان. رأس الدين صحة اليقين³⁷

“*Za'leb el-Yemânî ona (Hz. Ali'ye) şöyle dedi: Rabbinî gördün mü? Hz. Ali de ona: O'na, ibâdet edeyim ve görmeyeyim? dedi. Bunun üzerine Za'leb O'nu nasıl görüyorsun? diye sordu. O da, “gözler onu idrak edemez, hakiki iman ile kalpler onu idrak eder ve dinîn başı (özü), sıhhat-i yakindir,” dedi.*”

علي عليه السلام في وصف الله تعالى: لا يقال له متى ولا يضرب به أمد حتى ولا يبصر بعين ولا يحد بأين³⁸.

“*Ali (r.a.), Allah Teâla'yı şöyle vasıflandırmıştır: O'nun hakkında “ne zaman meydana geldi” denilmez, varlığı hakkında bir süre tayin edilemez, gözle görülemez ve O, bir yerle sınırlandırılmaz.*”

54 | db

Yukarıda yer alan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Zemahşerî, rü'yetullah konusunda itikâdî mezhebinin temel düşüncesini aklî ve naklî delillerle ispatlama çalışmıştır. Rü'yetullah konusunda zahiren kendi mezhebinin düşüncesi ile çelişen rivâyetleri inkârı mümkün ise inkâr, değil ise te'vîl etmiştir.

1.2. Büyük Günahlarla İlgili Hadîsler

Büyük günah meselesi, mezhepler arasında büyük tartışmalara sebep olmuş ve büyük günah işleyen kimsenin dinî durumunun ne olacağı sorgulanmıştır. Ehl-i Sünnet'e göre, büyük günah işleyen bir mü'min dinden, imandan çıkıp küfre girmez. Amel imandan bir cüz veya rükün olmadığından kebire sahibi dinden çıkmaz. Böyle bir mü'min, “âsi” sayılır. Ancak, işlenen günahı helal saymamak, onu hafife veya alaya almamak şarttır. Ayrıca Ehl-i Sünnet'e göre, Allah şirk dışında mü'min kulunun tüm günahlarını dilerse affeder, dilerse cezalandırır. Tevbe, af ümidini arttırır, ancak şart değildir. Büyük

³⁷ Zemahşerî, *Rabîu'l-Ebrâr*, c. I, s. 354.

³⁸ Zemahşerî, *Rabîu'l-Ebrâr*, c. I, s. 354.

günah işleyenin şefaitle veya Allah'ın affi ile kurtulma imkânı vardır.³⁹

Mutezileye göre ise, büyük günah işleyen, mü'min ve kâfir olmayıp fâsıktır. Büyük günah işleyen bir kimse, imanın bir rûknü olan ameli terkettiğinden mü'min değildir. Ancak bu kişinin mü'min olduğu tevatüren sâbit olduğundan kâfir muamelesi de yapılmaz. Küfür ile iman arasında bir yerde olup fâsık konumundadır.⁴⁰

Büyük günah hususunda Zemahşerî, itikadî mezhebînin temel prensiplerine bağlı kalmaktadır. Yani büyük günah işleyen küfür ile iman arasında bir yerde olup fâsık konumundadır. Zemahşerî, bir kimse büyük günahlardan sakındığında, Allah'ın o kimsenin küçük günahlarını affedeceğini;⁴¹ büyük günah işleyen bir kimsenin de affedilebilmesi için mutlaka tevbe etmesi gerektiğini söylemektedir. Zemahşerî'ye göre, tevbenin kabulü için kişi geçmiş günahlarına pişman olması, farzları iade edip zulümden vazgeçmesi, hasımları ile helalleşmesi, günahlara bir daha dönmemesi, nefsinin Allah'a itaâte alıştırmayı ve nefsinin günahların lezzetini tattıracağı gibi itaâtin acılığını da tattırması gerekmektedir.⁴² Büyük günah işleyen kimse, tevbe etmeden ölürse va'd ve va'îd prensibi gereği cehennemde ebedi kalır.⁴³ Ayrıca Zemahşerî'ye göre, tevbenin kabulü Allah Teâla'ya vaciptir.⁴⁴

Büyük günahların neler olduğunu dair çok sayıda rivâyet bulunmaktadır. Büyük günahların sayısı ve mahiyeti ile ilgili Zemahşerî'nin naklettiği rivâyetler ise şöyledir:

عن علي الكبائر سبع الشرك والقتل والقذف والربا ومال اليتيم والفرار من الزحف والتعرب بعد الهجرة وزاد ابن عمر السحر واستحلال البيت الحرام⁴⁵

“Ali (r.a.)’den şöyle rivâyet edilmiştir: Büyük günahlar yedidir: Allah'a şirk koşmak; haksız yere adam öldürmek; temiz bir kadına iftira etmek; faiz yemek; yetim malı yemek; düşmana hücum esnasında firar etmek; hicretten sonra cahiliyeye geri dönmek. Buna İbn

³⁹ Sâbûnî, *Kitâbu'l-Bidâye*, ss. 140-144; Avvâd b. Abdillâh el-Mu'tık, *el-Mu'tezile*, ss. 262-264.

⁴⁰ Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *el-Usûlu'l-Hamse*, tahk. Faysal Bedir Avn, Câmîatu'l-Kuveyt, 1998, s. 71; Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, ss.137-138.

⁴¹ Zemahşerî, *el-Minhâc fî Usûliddîn*, nşr. Sabine Schmidtke, Deutsche Morgenlaendische Gesellschaft Kommissionsverlag Franz Steiner, Stuttgart 1997, s. 74.

⁴² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, ss. 169-170.

⁴³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 666.

⁴⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 374.

⁴⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 387.

Ömer sihr ve beyt-i haram'ı istihlal'i da eklemiştir.”

قال رسول الله {صلى الله عليه وسلم} شارب الخمر كعابد الوثن⁴⁶

“Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: İçki içmeye devam eden bir kimse puta tapan kimse gibidir.”

عن ابن عباس أن رجلا قال له الكبائر سبع فقال هي إلى سبعمائة أقرب⁴⁷

“İbn Abbâs'tan şöyle rivâyet edilmiştir: İbn Abbâs'a bir adam büyük günahın yedi olduğunu söylediğinde, İbn Abbâs, büyük günahlar yaklaşık yediyüzdür, demiştir.”

وفي الحديث من أعان على قتل مؤمن بشرط كلمة جاء يوم القيامة مكتوب بين عينيه آيس من رحمة الله⁴⁸

“Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: Kim bir mü'mini öldürmeye yarım kelime ile (olsun) yardım ederse kıyamet günü alnında “Allah'ın rahmetinden ümitsizdir” ibaresi yazılı olduğu halde Allah'ın huzuruna getirilecektir.”

56 | db

Bu rivâyetlerden de anlaşılacağı üzere büyük günahların sayısı ile ilgili herkesin ittifak ettiği kesin bir rakam yoktur. Yediden yediyüze kadar günah sayılmıştır. Ancak yukarıdaki rivâyetlerde yer alan suçlar, genel olarak büyük günah olarak kabul edilmiştir.

Zemahşerî, büyük günahların tevbe ile affedileceğine dair tefsirinde hadisler nakletmektedir. Tevbe, geçmişe yönelik tüm günahları siler ve affa sebep olur. Konu ile ilgili Zemahşerî'nin nakletmiş olduğu hadisler şöyledir:

عن النبي {صلى الله عليه وسلم} أنه قال لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الإصرار⁴⁹

“Nebî (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: İstiğfar ile büyük günah, ısrarla küçük günah olmaz.”

عن النبي {صلى الله عليه وسلم} أنه قال ما أصر من استغفر وإن عاد في اليوم سبعين مرة⁵⁰

⁴⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 518; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid İbn Mâce el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, tahk. Muhammed Fuad Abdülbakî, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabîyye, Kahire 1975, İbn Mâce, Eşribe, 3.

⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 387.

⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 423.

⁴⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 318.

⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 318; Ebû Dâvûd, *Vitr*, 26.

“Nebî (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: Allah'tan bağışlanma isteyen kimse, tevbe ettiği günahı günde yetmiş kere işlemiş olsa bile günaha bir daha varmayacağı için ısrar etmiş sayılmaz.”

عن الحسن إن إبليس قال حين أهبط إلى الأرض وعزتك لا أفارق ابن آدم ما دام روحه في جسده فقال وعزتي لا أعلق عنه باب التوبة ما لم يغرغر⁵¹

“Hasan'dan şöyle rivâyet edilmiştir: İblis yeryüzüne indirildiğinde şöyle dedi: İzzetin hakkı için Ademoğlunun ruhu cesedinde olduğu müddetçe onlardan ayrılmayacağım. Allah Teâla da: İzzetime yemin olsun ki Âdemoğluna can boğaza gelinceye kadar tevbe kapısını kapatmayacağım, buyurdu.”

إن الصلاة إلى الصلاة كفارة ما بينهما ما اجتنب الكبائر⁵²

“Nebî (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: Büyük günahattan kaçınıldığı sürece bir namaz diğer namaza kadar işlenen günahlara keffarettir.”

Mutezileye göre va'd ve va'îd prensibi gereğince, büyük günah işleyen kimse tevbe etmeden ölürse ebedi cehennemde kalır. Zemahşerî bu prensibe aykırı gördüğü hadisleri veya rivâyetleri te'vîl etme imkânı bulamadığı yerlerde şiddetli bir şekilde eleştirmiştir. Meselâ Zemahşerî şöyle bir nakilde bulunmaktadır:

روي عن عكرمة أن نافع بن الأزرق قال لابن عباس يا أعمى البصر أعمى القلب تزعم أن قوما يخرجون من النار وقد قال الله تعالى وما هم بخارجين منها فقال ويحك اقرأ ما فوقها هذا للكفار⁵³

“İkrime'den şöyle rivâyet edilmiştir: Nâfi b. el-Ezrâk⁵⁴, İbn Abbâs'a dedi ki: Ey gözü ve gönlü kör kişi! Sen bir kavmin ateşten çıkarılacağını iddia ediyorsun, “Onları ateşten çıkıcı değildirlir” âyetini okumadın mı? İbn Abbâs: Sana yazıklar olsun. Âyetin yukarı kısmını oku. Bu kâfirler içindir.”

Zemahşerî bu rivâyeti naklettikten sonra böyle bir sözün Mücbire'nin uydurması olduğunu söylemekte ve onları şiddetli bir dille eleştirmektedir. Ayrıca Mücbire'nin sürekli yalan söyleyen ve iftira eden bir topluluk olduğunu belirtmektedir. Konu ile ilgili başka bir rivâyet ise şöyledir:

⁵¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 375.

⁵² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 321; Müslim, *Tehâre*, 16.

⁵³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 484.

⁵⁴ Nâfi b. el-Ezrâk, hariciler'in Ezarika fırkasının lideridir.

عن عبد الله بن عمرو بن العاص : لياتين على جهنم يوم تصفق فيه أبوابها ليس فيها أحد ، وذلك بعد ما يلبثون فيها أحقاباً⁵⁵

“Abdullah b. Amr b. el-Âs’dan şöyle rivâyet edilmiştir: Muhakkak bir gün gelecek ve cehennemın kapıları çarpılacak, kimse orada kalmayacak. Bu hadise cehennemlikler orada çok uzun bir zaman kaldıktan sonra olacak.”

,Zemahşerî bu hadîsi delil olarak kullananları yine aynı şekilde şiddetli bir şekilde eleştirmektedir. Zemahşerî’ye göre her bir günahta Allah’a bir isyan söz konusudur. Mü’min ise isyan edemez, etmemelidir. Şâyet bir mü’min günah işlerse hemen tevbeyle sarılmalıdır. Zemahşerî’nin naklettiği şu rivâyet bu konudaki duruşunu özetler niteliktedir:

عن أبي العالية قال كان أصحاب النبي {صلى الله عليه وسلم} يرون أنه لا يضر مع الإيمان ذنب كما أنه ينفع لا مع الشرك عمل حتى نزلت ولا تبطلوا أعمالكم فكانوا يخافون الكبائر على أعمالهم⁵⁶

58 | db “Ebu’l-Âtiye’den şöyle nakledilmektedir: Nebî (s.a.s.)’in ashâbı, şirkin amele fayda vermediği gibi imana günahın zarar vermeyeceği görüşünde idiler. وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَرُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبُنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ لِلذَّاكِرِينَ”

Bu konuda dikkat çeken diğer bir husus ise Ebû Hanîfe’nin büyük günah işleyen kimse hakkındaki görüşleridir. Ebû Hanîfe’ye göre, ehl-i kible mü’mindir. Farzlardan herhangi birini terk eden ve büyük günah işleyen kişi, günahı helal kabul etmediği sürece imandan çıkmış olmaz.⁵⁷ Ameli yönden Hanefî mezhebine tabi olan Zemahşerî, itikadî konularda Ebû Hanîfe’nin görüşlerini dikkate almamıştır.

Yukarıda yer alan bilgilere göre Zemahşerî, büyük günah konusu ile ilgili nakletmiş olduğu hadîsleri, Mutezile mezhebinin temel prensipleri çerçevesinde yorumlamaya çalışmıştır.

⁵⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 317-318.

⁵⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 249.

⁵⁷ Beyâzîzâde, *el-Usûlü’l-Münîfe li’l-Îmâm Ebî Hanîfe (Ebû Hanîfe’nin İtikadi Görüşleri)*, çev. İlyas Çelebi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1996, s. 121; bkz. Şemsüddîn Muhammed Abdullatif, *Ebû Hanîfe en-Nu’mân*, ss. 180-185.

1.3. Şefa'at ile İlgili Hadîsler

Aracı olmak, yardım etmek ve vesile olmak gibi anlamlara gelen şefa'at, İslâm kelâm tarihinde, önemli tartışma konularından biridir. Rütbe, makam ve mevki bakımından üstte olanın daha altta olana katılması, başka birisi için ricada bulunması, ortak olup onu desteklemesi demektir.⁵⁸ Şefa'at kelimesi hem dünyaya hem de ahirete yönelik olarak kullanılmaktadır.

Terim olarak şefa'at: "Ahirette Allah'ın kendilerine izin verip şefa'at etmelerine müsaade ettiği peygamberlerin ve diğer salih kulların, cehennem hak eden bazı günahkâr mü'minlerin oraya girmemesi, cehenneme girenlerin oradan çıkarılıp cennete konulması; cenneti hak edenlerin ise daha yüksek derecelere ulaşmaları için Allah'a yalvarıp yakarmaları, dua edip istekte bulunmalarıdır."⁵⁹

Şefa'atin dünya ve ahiret boyutu olsa da daha çok ahirette şefa'atin mahiyeti ve neliği İslâm mezhepler tarihinde tartışma konusu olmuştur. Dünya hayatındaki şefa'at, daha çok ihtiyaç sahibi olan bir kişinin ihtiyacının giderilmesi veya içinde bulunduğu sıkıntılı durumdan kurtulması için Allah'a dua edilmesi manasına gelmektedir. Ahiretteki şefa'at ise mahşer günü, Hz. Peygamber ve diğer peygamberler başta olmak üzere Allah tarafından kendilerine şefa'at yetkisi verilenlerin mü'minlere şefa'atte bulunmalarıdır.⁶⁰

İslâm mezhepler tarihinde şefa'atin sübutu hakkında mezhepler arasında herhangi bir ihtilâf yoktur. Ancak şefa'atin tesiri, faydası, kimlerin şefa'at edeceği ve şefa'atin mahiyeti tartışma konusu olmuştur. Ehl-i Sünnet'e göre, kendilerine yetki verilen kimselerin mahşer gününde büyük günah işleyenler de dâhil olmak üzere mü'minlere günahlarının affı veya derecelerin yükseltilmesi için şefa'at edebileceklerdir.⁶¹ Ehl-i sünnetin bu görüşüne, Mutezile şiddetli bir şekilde karşı çıkmıştır. Mutezile'ye göre şefa'at, günah işleyen cehennemlik-

⁵⁸ Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut 1968, c. VIII, ss. 183-185.

⁵⁹ Akif Akay, *İslâm İnançında Şefa'at*, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2012, s. 26.

⁶⁰ Bkz. Akay, *İslâm İnançında Şefa'at*, s. 26.

⁶¹ Bkz. et-Tahâvî, Ebû Ca'fer, *Metnu'l-Akîdeti't-Tahâvî*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1995, s. 16; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *el-İnsâf fî Esbâbi'l-Hilâf*, tahk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li'l-Turâs, 2. baskı, Kahire 2000, s. 162; et-Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, tahk. Abdurrahman Umeyre, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1998, c. V, s. 156; Ahmed Ömer Hâşim, *Menhecû'd-Difâ' ani'l-Hadîsi'n-Nebeviyye*, Vezâretü'l-Evkâf Meclisu'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye Merkezü Sireti'n-Nebeviyye, Kahire 1989, ss. 152-156.

ler için değil, sevap işleyen cennetlikler içindir. Hz. Peygamber (s.a.s.), cennet ehlinin büyük makam ve lütuflara erişmeleri ve sevaplarının artırılıp mükâfatlandırılması için şefaata edecektir. Şefaata ancak şefaata edilmesi caiz olan kimselere edilebilir.⁶²

Zemahşerî, İsrâ sûresinin 79. وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدُ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّخْمُودًا âyetinin tefsirinde Makâm-ı Mahmûd'un ne olduğunu açıklarken bu makamın ne olduğunu belirtme sadedinde şu hadîsi nakletmektedir:

عن أبي هريرة عن النبي {صلى الله عليه وسلم} أنه قال في المقام المحمود هو المقام الذي أشفع فيه لأمتي⁶³

“Ebû Hureyre (r.a.)’den rivâyet edildiğine göre, Nebî (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: Makâm-ı Mahmûd, ümmetime şefaata edeceğim makamdır.”

Böylelikle Zemahşerî, Makâm-ı Mahmûd’u kendisinde kâim olanın, onu gören ve tanıyan herkesin içinde hamd ettiği makam olup, hamdi gerektiren bütün ikramlar için geçerli olan bir makamdır. Yani şefaata makamı olduğu şeklinde açıklamada bulunmuştur. Bu açıklamaya göre Zemahşerî, şefaatin varlığını kabul etmektedir. Ancak şefaati Mutezile mezhebinin genel yaklaşımı çerçevesinde anlamlandırmaya, âyet ve hadîsleri bu mezhebin bakış açısına göre yorumlamaya ve te’vîl etmeye çalışmaktadır. Şöyle ki:

وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ⁶⁴

“Kimsenin kimseden faydalanamayacağı, kimseden bir şefaata kabul edilmeyeceği, kimseden bir fidye alınmayacağı ve yardım görülme-yeceği günden korunun.”

Zemahşerî’ye göre bu âyet, şefaatin mümkün olamayacağını ispatlayan delillerden biridir. Yahudiler, ataları olan peygamberlerin kendilerine şefaata edeceğini zannediyorlardı. Âsilere şefaatin mümkün olamayacağını ve bir kişinin işlemiş olduğu suç başkasının ödemesinin imkansız olduğunu, bu âyetin tefsirinde ispatlamaya

⁶² Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli’l-Hamse*, ss. 687-689; Faysal Bedr Avn, *el-Usûlü’l-Hamse el-Mensûb ile’l-Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed el-Esedâbâdî*, Matbûâtu Câmiati’l-Kuveyt, 1998, ss. 92-94; Avvâd b. Abdillâh el-Mu’tuk, *el-Mu’tezile*, s. 235-246; el-Amerrâcî, *el-Mu’tezile fî Bağdâd*, s. 100.

⁶³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 506.

⁶⁴ Bakara 2/48.

çalışmaktadır.⁶⁵ Ayrıca Zemahşerî bu âyetin tefsirinde Buhârî ve Müslim'de de yer alan şu hadîsle de düşüncesini delillendirmeye çalışmaktadır:

ومنه الحديث لا يقبل منه صرف ولا عدل⁶⁶

“*Rasûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: Ondan fidye ve tevbe kabul edilmez.*”

Zemahşerî, Mutezilenin temel ilkeleri ile çelişen düşünceleri ve bu düşüncelerin sahiplerini şiddetli bir şekilde eleştirmiştir. Âl-i İmrân sûresinin 24. âyetinin tefsirinde Yahudiler ve Hristiyanların bize sadece belirli günler cehennem azabının dokunacağı sözü ile ilgili bilgi verdikten sonra (إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ وَغَرَّهُمْ) (في دينهم ما كانوا يفترون), Müslümanların da günahının cezasını çektikten sonra cehennemden çıkabileceği fikrine şiddetli bir şekilde karşı çıkmakta ve bu düşüncede olanları yani Mucbire ve Haşeviyye'yi tenkid etmektedir. Yine aynı şekilde bu âyetin tefsirinde Yahudi ve Hristiyanların babalarının (papa) ve peygamberlerinin kendilerine şefaathane edeceği şeklindeki kanaatlerini eleştirme bağlamında, büyük günah işleyenlere Rasûlullah (s.a.s.)'in şefaathane olacağını iddia edenleri Yahudi ve Hristiyanlara benzetmiştir.⁶⁷ Çünkü Mutezilî düşünceye göre, cehenneme giren bir daha oradan çıkamaz ve büyük günah işleyenler için de şefaathane söz konusu değildir.

Zemahşerî şefaathane ile ilgili olarak çok sayıda hadîs nakletmektedir. Bu hadîslerin bir kısmı şöyledir:

عن ابن مسعود رضي الله عنه قال وقف رسول الله {صلى الله عليه وسلم} على ثنية الحجون وليس فيها يومئذ مقبرة فقال يبعث الله من هذه البقعة ومن هذا الحرم كله سبعين ألفا وجوهم كالقمر ليلة البدر يدخلون الجنة بغير حساب، يشفع كل واحد منهم في سبعين ألفا وجوهم كالقمر ليلة البدر⁶⁸

“*İbn Mes‘ûd (r.a.)’dan şöyle rivâyet edilmiştir: Rasûlullah (s.a.s.) Hacûn tepesinin üzerinde durdu - o günlerde orada bir kabir yoktu- şöyle dedi: Allah Teâla, bu yerden ve bu haremden sorgusuz cennete girecek yüzleri dolunay gibi parlak yetmişbin kişi diriltecektir. Onlardan herbiri, dolunay gibi parlak yetmişbin kişiye şefaathane edecektir.*”

⁶⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, ss. 107-108.

⁶⁶ Buhârî, *Cizye*, 10; Müslim, *İtk*, 18.

⁶⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 268.

⁶⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 298.

وعن النبي {صلى الله عليه وسلم} قال يشفع يوم القيامة ثلاثة الأنبياء ثم العلماء ثم الشهداء⁶⁹

“Nebî (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: Kıyamet günü üç sınıf insan şefaata edecektir. Peygamberler, âlimler ve şehitler.”

أبو هريرة رفعه: أنا سيد ولد آدم يوم القيامة، وأول من ينشق عنه القبر، وأول شافع، وأول مشفع⁷⁰

“Ebû Hureyre (r.a.)’dan rivâyet ettiğine göre, Rasûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: Ben kıyamet günü ademoğlunun seyyidi, kabirden ilk çıkkanı, şefaata eden ve şefaati ilk kabul edilen olacağım.”

وروي مرفوعاً: ما من شفيع أفضل منزلة عند الله يوم القيامة من القرآن، لا نبي ولا ملك ولا غيره. ليس شيء أفضل من قراءة العبد القرآن قائماً على قدميه⁷¹.

“Rasûlullah (s.a.s.)’den şöyle rivâyet edilmiştir: Kıyamet günü Allah katında derece açısında Kur’ân’dan daha üstün bir şefaataçı yoktur. Ne bir nebî, ne bir melek ve ne de başkası. Kişinin ayakta kıyam halinde Kur’ân okumasından daha faziletli bir şey yoktur.”

عوف بن مالك الأشجعي: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: شفاعتي يوم القيامة لكل مسلم⁷²

62 | db

“Afv b. Mâlik el-Eşcâ’î, Rasûlullah (s.a.s.)’in şöyle dediğini işitmiştir: Şefaatiim kıyamet günü tüm Müslümler içindir.”

ابن عمر: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من زار قبري وجبت له شفاعتي⁷³

“İbn Ömer (r.a.)’den rivâyet edildiğine göre, Rasûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: Kabrimi ziyaret edene şefaatiim vacip olur.”

معقل بن يسار عن النبي عليه السلام: رجلا من أمتي لا تنالهما شفاعتي: إمام ظلوم غشوم، وغال في الدين مارق منه⁷⁴.

“Ma’kıl b. Yesâr (r.a.)’dan rivâyet edildiğine göre, Rasûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: Ümmetimden iki kişi şefaatiime nail olmayacaktır: Zâlim idareci ve dinde aşırıya gidip irtidat ederek sapan kişi.”

⁶⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 371; İbn Mâce, *Zühhd*, 37.

⁷⁰ Zemahşerî, *Rabîu’l-Ebrâr*, c. I, s. 358; Müslim, *Fedâil*, 3.

⁷¹ Zemahşerî, *Rabîu’l-Ebrâr*, c. I, s. 363.

⁷² Zemahşerî, *Rabîu’l-Ebrâr*, c. I, s. 516.

⁷³ Zemahşerî, *Rabîu’l-Ebrâr*, c. I, s. 516; İbn Mâce, *Menâsik*, 104.

⁷⁴ Zemahşerî, *Rabîu’l-Ebrâr*, c. I, s. 516.

عثمان بن عفان رضي الله عنه: عن النبي عليه السلام: من غش العرب لم يدخل في شفاعتي، ولم تنله مودتي⁷⁵

“Osman b. Affân (r.a.)’dan rivâyet edildiğine göre, Nebî (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: Arapları aldatan şefaataime dâhil olmaz ve sevgim ona ulaşmaz.”

Zemahşerî, bu hadîsleri nakletmek suretiyle şefaatin varlığını kabul ettiğini bildirmektedir. Ancak şefaatin mahiyeti ve niteliği konusunda Mutezile mezhebinin görüşü dışında herhangi bir farklı değerlendirmede bulunmamıştır.

Genel olarak bakıldığında Zemahşerî’nin âyet ve hadîsler çerçevesinde yapmış olduğu açıklama ve te’villerden şefaatin varlığını kabul ettiğini anlaşılmaktadır. Ancak şefaatin mahiyeti ve kimler için olduğu konusunda Zemahşerî, Ehl-i Sünnet âlimlerinden farklı bir kanaattedir. Şefaatin faydası, şefaate edenin Allah katındaki makamının yükseltilmesi ve şefaate edilene göre mertebesinin yüceliğinin gösterilmesidir. Günahta ısrar eden âsi mü’minlerin şefaate erişmesi ise mümkün değildir. Adalet prensibi gereği, insanların bu dünyada yaptıkları iyilik ve kötülüklerin karşılığını ahirette tam olarak almaları gerekir. Ahiret hayatında cezadan kurtulup mükâfata erişmek, ancak iman edip salih amel işlemekle mümkündür. Büyük günah işleyip tevbe etmeden ölen kimselerin günahlarının affedilmesi, Allah’ın adâletine ve va’idinde aykırıdır. Onlar, ilahi adâlet gereği ebedi olarak cehennemde kalacaklar ve bu kimseler şefaate erişemeyecektir.⁷⁶

Yukarıda yer alan bilgilerden de anlaşılacağı üzere Zemahşerî, naklettiği şefaate ilgili tüm hadîsleri kendi itikadî mezhebinin genel görüşü çerçevesinde anlayıp yorumlayarak te’vîl etmeye çalışmıştır.

1.4. İman-Amel İlişkisi ile İlgili Hadîsler

İmanda artma ve eksilmeye sebep olup olmaması noktasında iman-amel bütünlüğü, kelâm ilminin önemli tartışma konularından biri olmuştur. İmanı, “kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve erkânı ile amel etmek” şeklinde anlayanlara göre amel, imanın bir cüzü haline geldiğinden ameller arttıkça imanın artması gerekmektedir. İmanı,

⁷⁵ Zemahşerî, *Rabîu’l-Ebrâr*, c. I, s. 516; Tirmizî, *Menâkıb*, 70.

⁷⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 268; c. I, s. 416; c. III, s. 66; c. IV, s. 99.

“kalbin tasdiki” olarak tarif edenlere göre ise, tasdik ya var veya yoktur. İmanda artma ve eksilme ise söz konusu değildir.

İmanın artmasını ve eksilmesini mümkün görmeyen âlimlerin başında İmâm-ı Âzam gelmektedir. Ona göre amel, imanın bir cüzü değildir. İman, sadece tasdikten ibarettir. İman tasdik manasına geldiğinden, imanda bir noksanlık veya fazlalık söz konusu olmaz.⁷⁷ İmâm-ı Âzam, *el-Fıkhu'l-Ekber* adlı eserinde şöyle der: “Yer ve gök ehlinin imanı, mü'menün bih (iman edilen şeyler) yönünden artmaz ve eksilmez. Ancak yakın ve tasdik yönünden artar ve eksilir. Mü'minler iman ve tevhit açısından müsâvi, amelleri itibariyle birbirlerinden faziletlidirler.”⁷⁸

İmanın artıp eksilmeyeceğini daha güçlü bir şekilde savunan ekol Mürcie'dir. Zemahşerî Mürcie'den şöyle bir nakilde bulunmaktadır: “İman tek bir sözdür. Artmaz ve eksilmez.”⁷⁹ Mutezile âlimleri ise iman-amel bütünlüğünü savunmuşlardır. Onlara göre, amelsiz bir iman söz konusu değildir. Zemahşerî her ne kadar ameli noktada İmâm-ı Âzam'a tabi olsa da itikadî konularda Mutezilenin temel doktrinlerine bağlıdır ve bu bağlılıktan taviz vermemeye çalışmıştır.

Zemahşerî, iman-amel ilişkisi konusunda Mutezile'nin görüşünü ispatlama sadedinde âyet ve hadîslerden delil getirmeye çalışmıştır. Şöyle ki:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ⁸⁰

“İnananlar ve yararlı iş yapanları, imanlarına karşılık Rableri doğru yola erdirtir; nimet cennetlerinde onların altlarından ırmaklar akar.”

إن المؤمن إذا خرج من قبره صور له عمله في صورة حسنة فيقول له أنا عمك فيكون له نورا وقائدا إلى الجنة والكافر إذا خرج من قبره صور له عمله في صورة سيئة فيقول أنا عمك فينطلق به حتى يدخله النار⁸¹

“Rasûlulah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: İman edip salih amel işleyen mü'min, kabrinden kalktığı zaman, ameli, güzel bir surette ona görünür ve ben senin amelinim deyip, onu cennete götüren bir nur ve rehber olur. Kafir ise kabrinden kalktığında ameli kötü bir surette

⁷⁷ Ebû Hanîfe, *İmâm Azam'ın Beş Eseri*, s. 87.

⁷⁸ Ebû Hanîfe, *İmâm Azam'ın Beş Eseri*, s. 74-75; bkz. Şemsüddîn Muhammed Abdullatif, *Ebû Hanîfe en-Nu'mân*, s. 178.

⁷⁹ Zemahşerî, *Rabû'l-Ebrâr*, c. I, s. 356.

⁸⁰ Yunus, 10/9.

⁸¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 247.

girip, ona görünür ve ben senin amelini deyip, onu cehenneme sokuncaya kadar ona eşlik eder.”

عن ابن عمر قال قلنا يا رسول الله إن الإيمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار⁸²

“İbn Ömer’in Rasûlullah (s.a.s.)’e şöyle dediği rivâyet edilmiştir: Ey Allah’ın elçisi! iman artar ve eksilir mi? dedi ki: Evet, artar öyle ki sahibini cennete sokar; eksilir sahibini cehenneme sokar.”

عن عمر رضي الله عنه أنه كان يأخذ بيد الرجل فيقول قم بنا نزد إيماننا⁸³

“Ömer (r.a.)’dan rivâyet edildiğine göre, o bir adamın elini tutup, haydi benimle kalk imanımızı arttıralım, demiştir.”

Zemahşerî’nin naklettiği bu hadîslere göre imanda bir artma ve eksilme söz konusudur. Böylelikle Zemahşerî, Mutezile mezhebînin görüşleri çerçevesinde hadîsler naklederek bu konuyu itizalî bakış açısı ile anlamlandırmaya çalışmıştır.

Zemahşerî’nin amel olmadan imanın olmayacağına veya ameli terk edenin iman dairesinden çıkacağına dair naklettiği iki hadîs oldukça dikkat çekicidir. Bu hadîslere göre ameli terk eden imandan çıkmaktadır. Hadîsler şöyledir:

قال النبي {صلى الله عليه وسلم} من مات ولم يحج فليمت إن شاء يهوديا أو نصرانيا⁸⁴

“Rasûlullah (s.a.s.) şöyle buyurdu: Kim hac yapmadan ölürse, dilerse Yahudi veya Hristiyan olarak ölsün.”

من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر⁸⁵

“Rasûlullah (s.a.s.) şöyle buyurdu: Kim namazı kasten terkederse, muhakkak kâfir olmuştur.”

Yukarıda yer alan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Zemahşerî, rü’yetullah, büyük günah, şefaata, iman-amel ilişkisi gibi konuları, Mutezile mezhebînin temel prensipleri olan usûl-i hamse çerçevesinde değerlendirmeye çalışmıştır. Bu mezhebin ilkeleri ile çelişen rivâyetleri, inkârı mümkün ise inkâr, inkârı mümkün değil ise te’vîl etmiştir. Ayrıca haber-i vâhid olmalarına rağmen, Mutezi-

⁸² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 338.

⁸³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 338.

⁸⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 299; Tirmizî, Hacc, 3.

⁸⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 299; Tirmizî, İmân, 9.

lenin temel öğretileri ile çelişmeyen ve onları destekleyen birçok hadîs nakletmiştir.

2. Mezhebînin Görüşlerine Zıt Te'vîl Ettiği Hadîsler

2.1. Kabir Azabı ile İlgili Hadîsler

Kabir hayatı, dünya hayatının sona ermesiyle başlayan ve ahirette dirilmeye kadar devam eden evredir. Kabir hayatına “Berzah Hayatı” da denir. Kabir, sual, azap ve nimet olmak üzere iki kısımdan ibarettir.

Kabir azabının olup olmayacağı ve mahiyeti, kelâm ilminin tartışmalı konularından biridir. Ehl-i Sünnet âlimlerine göre, Mutezilîler kabir azabını inkâr etmektedirler.⁸⁶ Mutezile mensuplarına göre, ölü cansız olduğundan azabı duyması ve hissetmesi mümkün değildir.⁸⁷

Ancak Mutezilenin önemli âlimlerinden biri olan Kâdî Abdulcebbâr, Mutezilîlerin kabir azabını kabul ettiğini ve bu konuda ümmet arasında herhangi bir ihtilafın olmadığını belirtmektedir. Yine aynı şekilde Kâdî Abdulcebbâr, Mutezilenin bu şekilde itham edilmesini, İbn Râvendî'nin bir iftirasına bağlamaktadır. Ayrıca Mutezile'nin kabir azabını kabul etmediğine dair söylentinin Mutezilî olarak kabul edilen Dırâr b. Amr (v. 200/815)'a dayandırıldığını söylemektedir. Ancak bu kişi Kâdî Abdulcebbâr'a göre, Mutezile'den Cebriyye'ye iltihak etmiş bir kişidir.⁸⁸ Kâdî Abdulcebbâr'ın vermiş olduğu bilgiler ölçü alındığında, kabir azabı konusunda Ehl-i sünnet âlimleri, doğru olmayan bir bilgidен hareketle Mutezilîleri itham etmişlerdir.

Zemahşerî, kabir azabının varlığı konusunda Kâdî Abdulcebbâr gibi düşünmektedir. Zemahşerî, kabir suâlini, azabını ve ahvâlini kabul etmekte olup konu ile ilgili birçok hadîse eserlerinde yer vermiştir. Ehl-i Sünnet içerisinde Mutezile'nin kabir azabını kabul etmediğine dair genel kanaatinin yanlışlığını ispat sadedinde, Zemahşerî, nakletmiş olduğu hadîslerle Mutezilenin kabir azabının varlığını kabul ettiğini belirtmeye çalışmıştır.

⁸⁶ Ebû Mansûr el-Maturîdî, *Akâid Risâlesi*, çev. Y. Ziya Yörükân, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1953, s. 27; Nûruddîn es-Sâbûnî, *Mâtûrîdiye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, DİB Yayınları, Ankara 1998, s. 177.

⁸⁷ Taftazânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, s. 67; el-Amerrâcî, *el-Mu'tezile fî Bağdâd*, s. 101.

⁸⁸ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s.730; Faysal Bedr Avn, *el-Usûli'l-Hamse*, s. 96.

Kabir azabı konusunda Ehl-i Sünnet âlimlerinin Mutezile hakkındaki kanaatinin doğru olduğu kabul edilse dahi Zemahşerî, nakletmiş olduğu hadislerle bu düşüncenin dışında olduğunu göstermiştir. Zemahşerî'nin eserlerinde bulunan kabir azabı ile ilgili rivâyetler şöyledir:

يروى القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار⁸⁹

“*Rasûlullah (s.a.s.)’den şöyle rivâyet edilmiştir: Kabir, ya cennet bahçelerinden bir bahçe veya cehennem çukurlarından bir çukurdur.*”

عن ابن عباس في قوله تعالى سنعذبهم مرتين قال قام رسول الله صلى الله عليه وسلم خطيباً يوم الجمعة فقال (اخرج يا فلان فإنك منافق اخرج يا فلان فإنك منافق) فأخرج ناساً وفضحهم فهذا العذاب الأول والعذاب الثاني عذاب القبر⁹⁰

“*Rasûlullah (s.a.s.) cuma günü hitap etmek üzere ayağı Kaltı ve şöyle dedi: Ey falan kişi! dışarı çık, gerçekten sen münafıksın; Ey falan kişi! Dışarı çık, gerçekten sen münafıksın! diyerek bir kısım insanları dışarı çıkardı ve onları rezil etti. Bu, birinci azaptır, ikinci azap ise kabir azabı olacaktır.*”

عثمان رضي الله عنه: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ما رأيت منظرًا إلا والقبر أفضع منه. وكان عثمان إذا وقف على قبر بكى ما لا يبكي عند ذكر الجنة والنار. فقيل له، فقال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: القبر أول منازل الآخرة، فإن نجا منه فما بعده أيسر منه، وإن لم ينج فما بعده شر منه⁹¹

“*Osman (r.a.), Rasûlullah (s.a.s.)’den şöyle işittiği rivâyet edilmiştir: Kabirden daha acıtıcı bir manzara görmedim. Kabir (berzah), ahiret duraklarının ilkidir. Orada kurtulana ondan sonrası daha kolaydır. Eğer orada kurtulamazsa ondan sonrası daha zordur.*”

البراء رفعه: في قوله تعالى: لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش، يكسى الكافر في قبره لو حين من نار⁹²

“*Berâ b. Âzib (r.a.), Rasûlullah (s.a.s.)’dan şöyle rivâyet etmiştir: Allah Teâla’nın “Onlar için cehennem ateşinden döşek, üstlerinde de cehennem ateşinden örtüler var” âyetinin tefsiri bağlamında kâfire kabirde ateşten iki elbise giydireceğini ifade etmiştir.*”

⁸⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 343; Tirmizî, *Kıyâmet*, 26.

⁹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 229.

⁹¹ Zemahşerî, *Rabîu'l-Ebrâr*, c. II, s. 370; İbn Mâce, *Zühd*, 32.

⁹² Zemahşerî, *Rabîu'l-Ebrâr*, c. II, s. 370.

قال جابر: ولما وضع سعد في قبره سبح رسول الله صلى الله عليه وسلم فسبح الناس معه، ثم كبر فكبروا معه. فقالوا: يا رسول الله لم سبحت؟ قال: هذا العبد الصالح لقد تضايق عليه قبره حتى فرجه الله عليه⁹³

“Câbir (r.a.), dedi ki: Sa’d kabre konulduğunda, Rasûlullah (s.a.s.) tesbih etti ve insanlarda tesbih etti. Sonra tekbir getirdi ve insanlar da onunla tekbir getirdi. Dediler ki: Ey Allah’ın Rasûlü! Neden tesbih ettin? Dedi ki: Bu salih bir kuldur. Kabri ona daraldı, tesbih ve tekbir sebebiyle Allah ona kabri genişletti.”

Yukarıda yer alan hadisler kabir azabının varlığını ispatlamaktadır. Zemahşerî, bu hadisleri nakletmek suretiyle kabir azabının varlığını kabul ettiğini göstermiştir. Kâdî Abdulcebbâr’ın vermiş olduğu bilgiler temel alındığında Zemahşerî, kabir azabı ile ilgili nakletmiş olduğu hadisleri, Mutezile’nin genel kabulünün dışında te’vîl etmemiştir. Mutezililerin kabir azabını inkâr ettiğini söyleyen Ehl-i Sünnet âlimlerinin vermiş olduğu bilgiler ölçü alındığında ise Zemahşerî, kabir azabı konusunda Mutezile’nin genel kabulü dışında hadisleri anlamış ve te’vîl etmiştir.

2.2. Nazar/Göz Değmesi ile İlgili Hadisler

Nazar, bir şeye özenme, imrenme veya kıskançlıkla bakan kimse- nin bakışları ile başkalarına zarar vermesi anlamına gelmektedir.⁹⁴ Nazar konusunu pozitif ilimlerin yöntemi ile açıklamak mümkün değildir. Ancak yukarıda da belirtildiği gibi özenme, imrenme veya kıskançlık sonucu gözlerden çıkan bazı elektromanyetik dalgaların başkalarına zarar verdiği ile ilgili birtakım açıklamalar bulunmaktadır.⁹⁵

Kelâm tarihinde nazarın yani göz değmesinin varlığı ve kime nisbet edileceği konusu tartışılmıştır. Mutezilî âlimler, genel olarak nazarın varlığını kabul etmemektedirler. Ebû Ali el-Cübbâî ve Kâdî Abdulcebbâr nazarın varlığını kabul etmeyen âlimlerdendir.⁹⁶ Zemahşerî ise nazarın varlığını âyet ve hadisler çerçevesinde kabul etmektedir.

⁹³ Zemahşerî, *Rabîu’l-Ebrâr*, c. II, s. 370.

⁹⁴ Sâlime Leyla Gürkan, “Nazar”, *DİA*, İstanbul 2006, c. XXXII, ss. 443-444.

⁹⁵ İlyas Çelebi, “Nazar”, *DİA*, İstanbul 2006, c. XXXII, ss. 444-446.

⁹⁶ Kâdî Abdulcebbâr, *Tenzîhu’l-Kur’an*, Dâru’n-Nahdatu’l-Hadise, Beyrut tsz., s. 429; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1981, c. XVIII, ss. 176-177; Muharrem Kuzey, *Kur’ân ve Sünnet’te Nazar*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007, ss. 59-60

وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ وَمَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ
إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ⁹⁷

Babaları: “Oğullarım! Tek bir kapıdan değil, ayrı ayrı kapılardan girin. Ama Allah katında size bir faydam olmaz, hüküm ancak Allah'ındır, O'na güvendim, güvenenler de O'na güvensinler” dedi

Bu âyetin tefsirinde Zemahşerî şöyle demektedir: “Yakûb (a.s.) oğullarını bir tek kapıdan girmekten nehyetti. Çünkü onlar letafet ve güzellik sahibiydiler. Ayrıca Mısır halkı tarafından onlar, kendilerinden başkasına gösterilmeyen bir saygı ve melike yakınlıkları ile şöhret buldular” diye tefsir ettikten sonra “göz değmesi konusunda doğru bir görüş var mıdır?” diyerek soru sorar ve bu soruyu şöyle cevaplandırır: “Bir kimse bir şeye hoşlanarak nazar ettiği zaman Allah (c.c.)’ın bazı yönlerden hulûl ederek o şeyde bir noksanlık yaratması caizdir. Bu durum Allah Teâla’dan bir imtihan ve ehli haşeviyeden muhakkikleri ayırmak için kullarını denemesidir. Muhakkak, “Bu Allah’ın (c.c.) fiilidir” derken, Haşvi ise “bu gözün tesiridir” der. Zemahşerî, konuyu ispatlamak için Hz. Peygamber’in torunları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin için yaptığı şu duayı nakleder:

db | 69

عن النبي {صلى الله عليه وسلم} أنه كان يعوذ الحسن والحسين فيقول أعينكما بكلمات الله التامة من كل هامة ومن كل عين لامة⁹⁸

Nebî (s.a.s.), Hasan ve Hüseyin’e nazar değmemesi için Allah’a sığındı ve şöyle derdi: “Her ikinizi de Allah’ın noksansız tüm kelimeleriyle her türlü şeytan, zararlı hayvanlar ve göz değmesine karşı Allah’a sığındırırım.”

Zemahşerî, “Doğrusu o küfredenler, Kur’ân’ı işittiklerinde, az kalsın seni gözleriyle devireceklerdi”⁹⁹ âyetine “gözleri ile yiyeceklermiş gibi haset ve kinle bakma” anlamı verdikten sonra Esedoğullarından bir adamın üç gün aç durduktan sonra “böylesini hiç görmedim” diyerek nazar İsâbet ettirdiğini, bazı nazarı İsâbet edenlerin aynı şeyi Rasûlullah (s.a.s.)’a da yapmak istediklerini, fakat Allah (c.c.)’ın onu koruduğunu nakleder. Ayrıca Hasan’dan “Bu âyeti okumanın, göz değmesine deva olduğunu” da aktarır.¹⁰⁰

⁹⁷ Yûsuf, 12/67

⁹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 360; Ebû Dâvûd, *Sünnet*, 22.

⁹⁹ Kalem, 68/51-52.

¹⁰⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 451; M. Kâmil Yaşaroğlu, “Kalem Süresi”, *DİA*, İstanbul 2001, c. XXIV, s. 247-248; Kuzey, *Kur’ân ve Sünnet’te Nazar*, ss. 59-60.

Yukarıda yer alan açıklamalara göre Zemahşerî, nazarın yani göz değmesinin varlığını kabul etmekte olup Mutezile mezhebî içerisinde göz değmesini kabul etmeyen bazı âlimlerden bu konuda farklı düşündüğünü göstermiştir.

2.3. Ömrün Uzaması ile İlgili Hadisler

Ömrün uzaması yani ecel meselesi, kader probleminin bir alt konusu olarak kelâm tarihinde üzerinde uzun uzun tartışılan konulardan biridir. Bu konu ilk defa Mutezilî âlimler tarafından ele alınmıştır. Ancak bu mevzuda Mutezilî âlimler arasında ortak bir fikir ve kanaat bulunmamaktadır. Mutezilî âlimlerden olan Ebu'l-Hüzeyl el-Allâfa göre her ne şekilde olursa olsun ölen insan, ömrünü tamamlamış ve eceli geldiği için ölmüştür. Ancak Mutezile'nin Bağdat ekolü, "ecel-i kazâ" ve "ecel-i müsemmâ" denilen iki farklı ecelin bulunduğunu ileri sürmüştür. Bu ayrıma göre, "ecel-i müsemmâ", herhangi bir dış müdahale olmadan insanın ölümünü; "ecel-i kazâ" ise kaza veya katil sebebiyle kişinin vefat etmesini ifade etmektedir. Bu düşüncede olanlara göre, "ecel-i kazâ" ile ölen kişi herhangi bir kazaya uğramadan vefat etmeseydi, "ecel-i müsemmâ"ya kadar yaşayabilirdi. Bağdat ekolünün önemli isimlerinden biri olan Kâdî Abdulcebbar da bu kanaate sahiptir.¹⁰¹

Zemahşerî de bu konuda Bağdat ekolü ile aynı fikirdedir. İnsanın tutum, davranış, içinde bulunduğu konum ve duruma göre ömrünün uzayıp kısalabileceği kanaatindedir. Zemahşerî, Fâtür sûresinin 11. âyetinin tefsirinde konu ile ilgili olarak şu iki rivâyeti nakletmektedir:

قال رسول الله {صلى الله عليه وسلم} إن الصلوة والصدقة يعمران الديار ويزيدان في الأعمار.¹⁰²

"Rasûlullah (s.a.s.) şöyle buyurdu: *Sıla-i rahim ve sadaka ülkele-ri mamur eder ve ömürleri uzatır.*"

عن كعب أنه قال حين طعن عمر لو أن عمر دعا الله لأخر في أجله فقيل أليس قد قال تعالى فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون قال فقد قال تعالى (وما يعمر من معمر) الآية¹⁰³.

"Kâ'b (r.a.)'ın, Ömer (r.a.) yaralandığında şöyle dediği rivâyet edilmiştir: *Şâyet Ömer Allah'a dua etseydi, Allah onun ömrünü uzatırdı. Bunun üzerine ona, Allah Teâla "فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا"*

¹⁰¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, ss.782-784; Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, ss. 314-317; Cihat Tunç, "Ecel", *DİA*, İstanbul 1994, c. X, s. 38.

¹⁰² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. III, s. 459.

¹⁰³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. III, s. 458.

يستقدمون - Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri gelince ne bir an geri kalırlar ne de bir an ileri gidebilirler”¹⁰⁴ buyurmuyor mu? denildiğinde, o da bunun üzerine şu âyeti okumuştur: “ولا ينقص من عمره الا في كتاب - Bir canlıya ömür verilmesi de, onun ömründen azaltılması da mutlaka bir kitaptadır.”¹⁰⁵

Zemahşerî konu ile ilgili olarak bu rivâyetleri de aktarmak suretiyle, ömrün uzatılması konusundaki kanaatini pekiştirmeye çalışmıştır. Her ne kadar Mutezile mezhebî içerisinde dahi ecel konusunda bir fikir birliği yoksa da Zemahşerî ömrün uzaması konusunda ilk dönem Mutezilî âlimlerden farklı düşünmüş ve görüşlerini hadîslerle delillendirme gayreti içerisinde olmuştur.

Sonuç

Zemahşerî, ilmî ve fikrî gelişmenin altın çağı denilebilecek bir zaman diliminde, Türk, Arap ve Farisilerin iç içe olduğu, farklı geleneklere sahip insanlardan oluşan ve çok kültürlü bir çevre olan Harezm bölgesinde yetişmiştir. Yaşadığı dönemde Harezm’de Mutezile oldukça yaygınlaşmış ve birçok kişiyi etkilemiştir. Zemahşerî de yaşadığı bu ortamın tesirinde kalmış ve itikâdî dünyasını bu mezhebin temel prensipleri çerçevesinde şekillendirmiştir.

Zemahşerî, tahsil hayatına başladığı ilk günlerden itibaren diğer ilimleri gibi hadîs ile de meşgul olmuş ve Harezm bölgesinde hadîs ilminin ihyasına çalışmıştır. Neredeyse tüm eserlerini hadîslerle yoğurmuş; tefsir, fıkıh, kelâm ve dil sahalalarında birçok konuyu hadîslerle açıklama ve delillendirme gayreti içerisinde olmuştur.¹⁰⁶ Başta *el-Keşşâf*, *Rabîu’l-Ebrâr* ve *Ruûsu’l-Mesâil* isimli kitapları olmak üzere eserlerinde çok sayıda hadîs rivâyet etmiştir.

Zemahşerî, ele aldığı birçok konuyu hadîslerle açıklama ve delillendirmeye çalışmıştır. Ancak Mutezile mezhebinin temel prensipleri olan usûlu hamse (Tevhid, Adalet, Va’d ve Va’id, Emr-i bi’l-Maruf ve Nehy-i ani’l-Münker, el-Menzile beyne’l-Menziletayen) ile çelişen tüm rivâyetleri, inkârı mümkün ise inkâr, inkârı mümkün değil ise te’vîl etmiştir. Bununla birlikte itikâdî konularda Mutezile mezhebinin temel prensiplerini destekleyen haber-i vâhid olarak kabul edilen hadîsleri, delil olarak kullanmıştır.

¹⁰⁴ A’râf, 7/34.

¹⁰⁵ Fâtır, 35/11.

¹⁰⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Yerkazan, *Zemahşerî ve Hadîs*, Doktora Tezi, Bayburt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bayburt 2016.

Bu çerçevede Rü'yetullah, büyük günah, şefaât ve iman-amel ilişkisi gibi bazı konulardaki hadislerin şerh ve açıklamalarında ön kabullerin ve mezhebî ideolojinin etkisinde kaldığı; kabir azabı, nazar/göz değmesi ve ömrün uzaması ile ilgili rivâyetleri ise Mutezilenin genel kabulleri dışında anlamlandırdığı görülmüştür.

Kaynakça

- el-Abde, Muhammed, Târik Abdulkerîm, *el-Mu'tezile beyne'l-Kadîm ve'l-Hadîs*, Dâru'l-Erkam, Bermencâm 1987.
- Abdullatîf, Şemsüddîn Muhammed, *Ebû Hanîfe en-Nu'mân ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*, Yüksek Lisans Tezi, Camiatu'l-İskenderiye Külliyyetü'l-Adab Kısmu'l-Felsefe, İskenderiye 1999.
- Akay, Akif, *İslâm İnancında Şefaât*, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Konya 2012.
- el-Amerrâcî, Ahmed Şevkî, *el-Mu'tezile fî Bağdâd ve Eseruhüm fî'l-Hayâtî'l-Fikriyye ve's-Siyâsiyye min Hilâfeti'l-Me'mûn hattâ Vefâtî'l-Mütevekkil*, Mektebetu Medbûlî, Kahire 2000.
- Avn, Faysal Bedr, *el-Usûlü'l-Hamse el-Mensûb ile'l-Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed el-Esedâbâdî*, Matbûatu Câmiati'l-Kuveyt, Kuveyt 1998.
- el-Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Tefsîru'l-Beğavî/ Meâlimu't-Tenzîl*, tahk. Muhammed Abdullah en-Nimr ve diğerleri, Dâru Taybe, Riyad h. 1409.
- el-Bağdâdî, Abdulkâhir, *el-Fark beyne'l-Fırak*, tahk. Muhammed Osman el-Haşî, Mektebetü İbn Sînâ, en-Nüzhe tsz.
- el-Bakillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *el-İnsâf fî Esbâbi'l-Hilâf*, tahk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li'l-Turâs, 2. baskı, Kahire 2000.
- Beyazizâde, Ahmed Efendi, *el-Usûlü'l-Münîfe li'l İmâm Ebî Hanîfe (Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri)*, çev. İlyas Çelebi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, İstanbul 1996.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır, Dâru Tavgi'n-Necât, Beyrut 2002.
- Carullah, Zühdi, *el-Mutezile*, el-Ehliye, Beyrut 1974.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerif, *Ta'rifât*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlı, Dâru'n-Nefais, Beyrut 2007.
- Çelebi, İlyas, "Nazar", *DİA*, c. XXXII, İstanbul 2006, ss. 444-446.
- Dartma, Bahattin, *Tefsir Tarihi ve Usûlü*, Anadolu Üniveristesi Yayınları, Eskişehir 2010.
- Demirci, Kadir, "Eş'ârî'de Hadîs ve Sünnet – el-İbane Örneği.", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. X, say. 2, Adana 2010, ss. 45-86.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistani, *es-Sünen*, tahk. Muhammed Avvame, Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti İslâmiyye, Cidde 1998.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, *İmâm Âzam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, İFAV., İstanbul 1992.
- el-Eş'arî, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Salim el-Eş'arî el-Basrî, *el-İbane an Usûli'd-Diyâne*, Dâru İbn Zeykun, Beyrut tsz.
- Gölcük, Şerafettin, "Cehmiyye", *DİA*, c. VII, İstanbul 1993, ss. 234-236.
- Gürkan, Sâlime Leyla, "Nazar", *DİA*, c. XXXII, İstanbul 2006, s. 443-444.
- Hansu, Hüseyin, *Mutezile ve Hadîs*, Kitabiyat, Ankara 2004.
- Hâşim, Ahmed Ömer, *Menhecû'd-Difâ' anî'l-Hadîsi'n-Nebeviyye*, Vezaratü'l-Evkaf Meclisu'l-Ala li's-Şuunî'l-İslâmiyye Merkezü Sireti'n-Nebeviyye, Kahire 1989.
- el-Havfi, Ahmed Muhammed, *ez-Zemahşerî*, 2. Baskı, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, Kahire 1982.

- Işık, Kemal, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmi Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1967.
- , *Maturidî'nin Kelâm Siteminde İmân Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Fütüvvet Yayınları, Ankara 1980.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî, *Vefayâtü'l-Ayân*, tahk. Dr. İhsan Abbâs, Dâr Sâdır, Beyrut 1977.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *Sünenu İbn Mace*, tahk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabiyye, Kahire 1975.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut 1968.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, Umran Yayınları, Ankara 1981.
- Kâdî Abdulcebbar, Ebû'l-Hasen el-Hemedânî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, Talik: Ahmed b. Hüseyin b. Ebî Hâşim, tahk. Abdulkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1996.
- , *el-Usûlu'l-Hamse*, tahk. Faysal Bedir Avn, Câmîatu'l-Kuveyt. Kuveyt 1998.
- , *Tenzîhu'l-Kur'ân*, Dâru'n-Nahdatu'l-Hadîse. Beyrut (tsz.).
- Kitapçı, Zekeriya, *Türklerin Arap Dili ve Edebiyatına Hizmetleri*, Yedi Kubbe, Konya 2004.
- el-Kurtubî, Ebû Abdullillah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmiu' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abd el-Hasen et-Türki, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2006.
- Kuzey, Muharrem, *Kur'ân ve Sünnet'te Nazar*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007.
- el-Mâturidî, Ebû Mansûr, *Akâid Risâlesi*, çev. Y.Ziya Yörükân, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1953.
- , *Kitâbu't-Tevhîd*, tahk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Arutşî, TDV Yayınları, Ankara 2003.
- el-Mu'tık, Avvâd b. Abdillâh, *el-Mu'tezile ve Usûluhumu'l-Hamse ve Mevkfu Ehli's-Sünne Minhâ*, 4. Baskı, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1421/2001.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin b. Haccâc el-Kuşeyrî Nisabûrî, *Sahihu Müslim*, tahk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut 1956.
- en-Nesefî, Ebu'l-Mu'în, *Kitâbu't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, tahk. Habîbullah Hasen Ahmed, Dâru't-Tabaati'l-Muhammediyye, Kahire 1986.
- Özarslan, Selim, "Allah'ın Görülebilmesi/Rü'yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. XI, Sayı: 1. Elazığ 2001.
- Öztürk, Mustafa, "Mutezile ve Tefsir", *Marife Bilimsel Birikim*, Mutezile, Yıl 3, Sayı, 3, Kış 2003, Konya 2004.
- er-Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981.
- es-Sâbûnî, Nûruddîn, *Kitâbu'l-Bidâye mine'l-Kifâye fi'l-Hidâye fi Usûli'd-Dîn*, tahk. Fethullah Halîf, Dâru'l-Mearif, İskenderiyye 1979.
- , *Mâtürîdiye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu, DİB Yayınları, Ankara 1998.
- es-Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr et-Teymî, *el-Ensâb*, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 1980.
- et-Taftazânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, tahk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Kahire 1988.
- , *Şerhu'l-Mekâsîd*, tahk. Abdurrahman Umeyre, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1998.
- et-Tahâvî, Ebû Cafer, *Metnu'l-Akîdeti't-Tahâvî*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1995.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, tahk. Ahmed Muhammed Şakir, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1975.
- Tunç, Cihad, "Ecel", *DİA*, c. X, İstanbul 1994, ss. 380-382.
- Yerkazan, Hasan, *Zemahşerî ve Hadîs*, Doktora Tezi, Bayburt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bayburt 2016.

- “Zemahşerî'nin Eserlerinde Bulunan Hadislerin Kaynakları”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Amasya 2017, sayı: 8, ss. 273-310.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil, “Kalem Sûresi”, *DİA*, c. XXIV, İstanbul 2001, ss.247-248.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Minhâc fî Usûli'd-Dîn*, nşr. Sabine Schmidtke, Deutsche Morgenlaendische Gesellschaft Kommissionsverlag Franz Steiner, Stuttgart 1997.
- , *Rabîu'l-Ebrâr ve Fusûsu'l-Ahbâr*, tahk. Tarık Fethi es-Seyyid, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2006.
- , *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, tahk. Ebû Abdullah ed-Dânî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 2012.
- ez-Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, tahk. Şuayb el-Arnâvût, Muhammed Nuaym el-Arksûsî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985.
- ez-Ziriklî, Hayruddin, *el-A'lâm*, 15. Baskı, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 2002.



SADRÜŞŞERİA'NIN USÛL DÜŞÜNÇESİNDE FIKIH USÛLÜ'NÜN MAHİYETİ

Ali KUMAŞ*
Mehmet ÜMÜTLİ**

Öz

Herhangi bir ilmi disiplini anlamanın en doğru yolu, o ilmin mahiyetinin doğru bir şekilde belirlenmesidir. Bu amaca yönelik çalışmalar ise söz konusu ilmin tanımını ve konusunu tespit etme şeklinde gerçekleşmiştir. Fıkıh usûlü ilmi de erken dönemden itibaren bu tür çalışmalara konu olmuş, İslam âlimleri tarafından usûl-i fıkıhın tanım ve konusunu tespiti yönelik farklı yaklaşımlar ortaya konmuştur. Konuyla ilgili olarak Hanefî usûlcülerinden Sadrüşşerîa'nın (ö. 747/1346) benimsemiş olduğu farklı yaklaşımın, usûl geleneğinde önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir. Sadrüşşerîa, fıkıh ve fıkıh usûlü kavramlarını gelenekten farklı bir şekilde tanımlamış, fıkıh usûlünün konusunu tespit hususunda orijinal bir görüş ileri sürmüştür. Bu makalede, Sadrüşşerîa'nın fıkıh usûlünün mahiyetiyle ilgili yaklaşımı ve bu yaklaşımın gelenek içerisindeki yansımalarını tespit etmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Sadrüşşerîa, Fıkıh usûlü, Tanım, Usûl geleneği.



The Composition of The Usûl al-Fıqh in Sadr al-Sharia's Usûl Anderstanding

Abstract

The best way to understand any scientific discipline is to determine its composition correctly. The work for this purpose was in the form of identifying its definition and subject. Usûl al-fıqh, has been the subject of such studies since the earliest days and different approaches have been put by Islamic scholars forward to determine its definition and subject. It can be said that the different approach to the subject which adopted by Sadr al-Sharia (d. 747/1346) who is one of the Hanafi jurists, has an important place in the usûl al-fıqh tradition. Sadr al-Sharia has defined fıqh and usûl al-fıqh differently from tradition and has adopted an original perspective to the determination the subject of the usûl al-fıqh. In this

* Yrd. Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı, kumas1@hotmail.com

** Doktora Öğrencisi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı, mehmetumutli66@gmail.com

article, we will try to determine the Sadr al-Sharia's critical approach of concerning the composition of the usûl al-fıkh and its reflections of this approach in tradition.

Keywords: Sadr al-Sharia, Usûl al-Fıkh, Definition, Tradition of usûl.

Giriş

Bir kavram olarak tarif, ilmi bir disiplinin mahiyetini ve sınırlarını ortaya koymasından önemli rol icra etmektedir. Bir mefhum mahiyetini açıklayan, hakikatini ortaya koyan söze tarif denilmektedir.¹ Bugünkü Türkçe'de tarif yerine genellikle "tanım" kelimesi kullanılmaktadır.² Herhangi bir nesne, kavram veya kelimenin ne anlama geldiğini açıklayan tariflerin bir takım özellikleri ve şartları olmakla birlikte doğru (sahih) bir tarifin varlığından söz edebilmek için "efrâdını câmi' ve ağıyârını mâni" olması gerekir. Yani tarif, aynı mahiyetteki şeyleri kuşatmasının yanında farklı niteliktekileri de dışarıda bırakmalıdır.³

76 | db

Diğer disiplinlerde olduğu gibi fıkıh usûlünün mahiyetine vakıf olma yolunun, tanımından (tarif) geçtiği söylenebilir. Hanefî usul geleneği içerisinde kaleme alınmış erken dönem usûl eserleri incelendiğinde "fıkıh usûlü" kavramına dair herhangi bir tanım yapılmadığı görülür. Örneğin bu dönemin önde gelen temsilcilerinden Debûsî'nin (ö. 430/1038) ve onun güçlü takipçilerinden Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî'nin (ö. 483/1090) fıkıh usûlü alanında yazmış oldukları eserler incelendiğinde usûl ilminin mahiyetinden ziyade fıkıh ilminin ilimler tasnifindeki yeri ve önemine vurgu yaptıkları görülür.

Hanefî usûl geleneğinde "fıkıh usûlü" kavramının mahiyetinin irdelenme sürecinin, karma (memzûc) metodla usûl yazıcılığının mezhepteki ilk temsilcileri olarak kabul edilen İbnü's-Sââtî (ö. 694/1295) ve Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) tarafından başlatıldığı görülmektedir. Bu gelenek daha sonra gelen Hanefî usûlcüler tarafından da devam ettirilmiştir.

¹ el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Mîyâru'l-İlim*, nşr. Süleyman Dünyâ, Mısır 1961, Dâru'l-Maârif, s. 255; İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, nşr. Süleyman Dünyâ, Kahire ty., Dâru'l-Maârif, c. I, s. 204.

² Türker, Ömer, "Tarif", *DİA*, Ankara 2011, TDV Yayınları, c. XL, s. 28.

³ Konuyla ilgili daha fazla bilgi için bkz. et-Tehânevî, Muhammed b. A'la, *Keşşâfu Istihâti'l-Fünûn*, nşr. Ali Dehrûc, Beyrût, 1996, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, c. I, s. 482-484; Türker, "Tarif", c. XL, s. 28.

Sadrüşşerîa'nın fıkıh usûlünün mahiyetiyle ilgili tartışma-larda farklı bir yaklaşım benimsediği görülür. O, fıkıh ve fıkıh usûlü kavramlarını tanımlarken ve usûl-i fıkıhın konusunu tespit ederken kendine özgü bir bakış açısı benimsemiş ve konu etrafındaki tartışmalarda aklî ve mantıkî bir izah tarzı benimseyerek görüşlerini temellendirmeye çalışmıştır. Bu makalede, Sadrüşşerîa'nın fıkıh usûlünün mahiyetiyle ilgili yaklaşımı ve bunun gelenek içerisindeki yansımaları ele alınacaktır.

1. Sadrüşşerîa'da Usûl, Fıkıh ve Fıkıh Usûlü

Sadrüşşerîa'nın, fıkıh usûlünün mahiyetini ortaya koymaya yönelik yapmış olduğu tanımlamalarda ve konu etrafındaki tartışmalarda mantık disiplininin tarifle ilgili kural ve kriterlerini büyük ölçüde referans aldığı ve argümanlarını bu zemin üzerine kurguladığı görülmektedir.

Sadrüşşerîa, iki kelimedenden oluşan "fıkıh usûlü"nü (usûlü'l-fikh), tamlamanın unsurları açısından ve unsurlarını dikkate almaksızın bir ilmin özel ismi olarak iki ayrı tarife tabi tutmuştur.⁴ Sadrüşşerîa öncesinde yazılmış erken dönem Hanefî usûl eserlerinde kavramın bu şekildeki tahliline rastlanılmamaktadır. Sadrüşşerîa ile yaklaşık olarak aynı dönemde yaşamış olan Hanefî usûlcülerinden Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330), "usûlü's-şer" kavramını izah ederken, terkihi oluşturan kelimelerle ne kastedildiği üzerinde durmakla yetinmiş, kavramın bir ilmi disipline ait özel isim olması yönüne değinmemiştir.⁵ Ebû'l-Berekât en-Neseî (ö. 710/1310) ise fıkıh ve usûlü'l-fikh kavramlarının lügavî ve ıstilahî anlamlarına kısaca yer vermekle yetinmiştir.⁶ Ancak onda da "usûlü'l-fikh", hem bir ilmin özel ismi hem de izafetin unsurları açısından tanımlanıp analiz edilmemiştir. Hanefî usûl geleneğinde bu ayrıma dikkat çeken ve vurgu yapan ilk usûlcünün karma (memzûc) yöntemle usûl yazıcılığının mezhepteki ilk temsilcisi olarak kabul edilen İbnü's-Sââtî ol-

⁴ Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî, *et-Tavzîh fi Halli Gavâmidî't-Tenkîh*, Beyrût 1401/1981, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, c. I, s. 12. Sadrüşşerîa tarafından benimsenen bu yaklaşım, kendisinden sonraki Hanefî usûlcülerinin çoğunluğu tarafından takip edilen bir yöntem olmuştur. bkz. İbn Emîr-i Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, Beyrût 1403/1983, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, c. I, s. 17.

⁵ Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfu'l-esrâr an Usûl-i Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, İstanbul 1308/1890, Şirket-i Sahâfe-i Osmâniye, c. I, s. 19.

⁶ en-Neseî, Ebû'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu'l-Musannif ale'l-Menâr*, İstanbul 1986, İhsan Kitabevi, c. I, s. 6.

duğu görülür. O, “usûlü’l-fıkh” kavramını hem bir ilme ait özel isim olması hem de bir izafet tamlaması olması açısından iki farklı yaklaşımla analiz etmiş ve tanımlamalarda bulunmuştur.⁷ İbnü’s-Sââtî’nin bu tutumunda Seyfeddîn el-Âmidî’nin (ö. 631/1233) usûl düşüncesinin etkili olduğu söylenebilir.

Sadrüşşerîa’yı “usûlü’l-fıkh” terkiibini tahlil ederken İbnü’s-Sââtî’ye benzer bir yöntemi benimsemeye sevkeden düşüncenin, eserlerinden istifade ettiğini açıkça dile getirdiği Fahreddîn er-Râzî’nin (ö. 606/1210) ve İbnü’l-Hâcib’in (ö. 646/1249) yaklaşımları olduğu söylenebilir.

İbnü’l-Hâcib “usûlü’l-fıkh” kavramını, özel isim ve izafet tamlaması olması itibariyle iki açıdan tanımlamakla yetinirken Fahreddîn er-Râzî’de kavramın bu iki yönüne vurgunun daha da arttığı görülür. Râzî’ye göre birden fazla kelimededen oluşan mürekkebe bir kavramın anlaşılması ancak kavramın unsurları olan kelimelerin anlamlarının bilinmesiyle mümkündür. Bu düşünceden hareketle o, iki kelimededen meydana gelen “usûlü’l-fıkh” kavramı üzerinde bir takım tahlillerde bulunur.⁸ Böyle bir analiz ve izah tarzını benimseyen usûlcülerin, bu yöntemle kavramın lügavî ve ıstilahî anlamları arasındaki ayrımı net bir şekilde ortaya koyarak iki anlam boyutu arasında oluşabilecek herhangi bir karışıklığı gidermeyi amaçladıkları söylenebilir.

Sadrüşşerîa’ya göre “usûl” kelimesinin tekili olan “asl” kelimesi, “kendisi üzerine başkası bina edilen” anlamına gelir ve bu bina edilişin hissî (somut) ve akli olmak üzere iki boyutu bulunur.⁹ Fahreddîn er-Râzî’nin, asl kavramını “kendisine muhtaç olunan” şeklinde tarif etmesine¹⁰ değinen Sadrüşşerîa bu tanımlı, muttarid yani mantıksal açıdan tarif edilen kelimenin kapsamında bulunmaması gerekenleri kapsam dışında bırakma özelliğine (mâni‘) sahip olma-

⁷ İbnü’s-Sââtî, Ebü’l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba’lebekkî el-Bağdâdî, *Nihâyetü’l-Vüsûl ilâ İlmi’l-Usûl*, nşr. Sa’d b. Garîr, Mekke 1985, Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi, c. I, s. 5-7.

⁸ er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli’l-Fıkh*, nşr. Taha Câbir Feyyâz el-Alvânî, Beyrût 1418/1997, Müessesetü’r-Risâle, c. I, s. 78-80.

⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, c. I, s. 13. İbtinanın (bina edilmenin) hissî oluşuna örnek, çatının duvarlar üzerine bina edilmesidir. Akli oluşu ise hükmün delili üzerine terettüp etmesidir. (Kemalpaşazâde, Şemseddîn Ahmed, *Tağyîru’r-Tenkîh*, Cemal Efendi Matbaası, İstanbul 1308/1890, s. 3.)

¹⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, c. I, s. 78.

ması sebebiyle eleştirir.¹¹ Zira Râzî'nin tanımının doğru kabul edilmesi durumunda kendisine muhtaç olunan her şeye “asl” denilmesi gibi bir durum söz konusu olur. Ancak her hangi bir nesne; failine, suretine, var olma amacına ve şartlarına muhtaç olmakla birlikte “asl” ifadesi bunlar için kullanılmamaktadır.¹²

Abdulazîz el-Buhârî, konuyla ilgili tartışmalara değinmeden “usûl” kelimesiyle delillerin kastedildiğini belirtir. Ona göre her ilimde asıl olan, o ilmin gerçekleşmesinin kendisine dayanıp bağlı olduğu hususlardır. Bu bakımdan hükümler açısından asıl olan delillerdir.¹³

Nesefî ise, “asl” kavramı etrafındaki tartışmalarda Râzî'nin yaklaşımını benimsemiş ve bu kelimenin “*kendisi üzerine başkası bina edilen*” şeklinde tanımlanmasını zayıf bulduğunu belirtmiştir.¹⁴ Ancak fer'î hükümlerin asılları olan şer'î delillere dayandığı ve bu açıdan şer'î delillerin fer'î hükümlere nispetle asıl konumunda olduğuna dair söylemleri¹⁵ göz önüne alındığında onun, pratikte farklı bir yaklaşım benimsediği söylenebilir.

Sadrüşşerîa, usûlü'l-fikh tamlamasının ikinci unsuru olan “fıkıh” kavramını değerlendirirken öncelikle Ebû Hanife'ye (ö. 150/767) nispet edilen, “*Fıkıh, kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir*” şeklindeki tanımını zikretmiştir.¹⁶ Ebû Hanife'nin fıkıh kavramına geniş bir anlam yüklediği bu tanımın inanç konularından bahseden kelam, vicdanî ve ahlakî konuları inceleyen tasavvuf ve amelle ilgili konulardan bahseden dar anlamdaki fıkıh disiplinleri, söz konusu kavramın kapsamında yer almaktadır.¹⁷ Daha sonra bu tanıma “*amel açısından*” (amelen) kaydının eklenmesiyle kelam ve tasavvuf, fikhın kapsamı dışında bırakılmıştır.¹⁸ Bu bakımdan

¹¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, c. I, s. 13. Had ve resm yoluyla yapılan tariflerde bazı şartların bulunması gerekmektedir. Bu şartlardan biri de tarifi muttarid ve mun'akis olmasıdır. Muttarid olması, tanımlanan şeyin (muarraf) kapsamına girmeyen şeylerin tanım dışı bırakılması yani tarifi mâni' özelliğine sahip olmasıdır. Mün'akis olması ise tanımlanan şeyin kapsamına girmesi gereken bütün fertlerini içermesi yani tarifi câmi' olmasıdır. (bkz. Hasan Derviş Kuveysîni, *Şerhu Metni's-Süllem fi'l-Mantık*, Mısır ty., byy., s. 20.)

¹² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, c. I, s. 16.

¹³ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, c. I, s. 19.

¹⁴ Nesefî, *Keşfu'l-Esrâr*, c. I, s. 8.

¹⁵ bkz. Nesefî, *Keşfu'l-Esrâr*, c. I, s. 6.

¹⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, c. I, s. 16.

¹⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, c. I, s. 18.

¹⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, c. I, s. 16.

istilahî anlamda fıkıh, amelle ilgili konularda leh ve aleyhte olan hususların bilinmesi manasına gelmektedir.¹⁹

Ebû Hanife'ye nispet edilen fıkıh tanımındaki kayıtları değerlendiren Sadrüşşerîa, tanımda geçen "bilme" (ma'rife) kavramını, cüz'iyatı (tikelleri) delillerinden idrak etmek olarak ifade etmiş ve bu yaklaşımla taklîdin tanım dışında kalacağını belirtmiştir.²⁰ "Lehine ve aleyhine olan şeyler" ifadesiyle, ahiret hayatı açısından kişiye faydalı ve zararlı olan şeylerin veya mükellef açısından yapılması caiz olan ve haram olan şeylerin kastedilebileceğini belirtir.²¹ Onun bu yaklaşımını değerlendiren Teftâzânî (ö. 792/1390), "ahiret hayatı" ifadesini kullanmasıyla dünyevî fayda ve zararları ifade etmekten kaçınmak istediğini ve bu izahının temelinde, fıkıh, dini ilimler kapsamında değerlendirme yaklaşımının hissedildiğini belirtmiştir.²²

Sadrüşşerîa, fıkıh kavramının tanımıyla ilgili olarak Şâfiiler'e nispet edilen ve "şer'î-ameli hükümleri tafsili delillerinden bilmek" şeklinde ifade edilen fıkıh tanımına²³ da değinmiş ve söz konusu tanımı unsurları açısından tahlil etmiştir. Ona göre tanımda geçen "hüküm" kavramıyla hem "bir şeyin başka bir şeye isnat edilmesi" manasının hem de "Allah'ın mükellefin fiillerine ilişkin hitabı" şeklindeki istilahî mananın kastedilmesi mümkündür. Birinci mananın kastedilmesi durumunda tasavvurât tanım dışı kalırken tasdikât tanımın kapsamında yer alır. İkinci mananın kastedilmesi durumunda ise Allah'ın mükellefin fiillerine ilişkin hitabı dışındaki hususlara ait bilgiler tanım dışı kalır.²⁴ Bu yoruma göre hüküm, şer'î hüküm ve şer'î olmayan hüküm şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Şer'î hükümlerin de nazari ve amelî olmak üzere iki kısma ayrıldı-

¹⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, c. I, s. 18.

²⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, c. I, s. 16. Teftâzânî, "bilme" kelimesinin izahında getirmiş olduğu "delilden" kaydının söz konusu ifadeden hiçbir şekilde anlaşılamayacağını, zira buna dair herhangi bir delaletin bulunmadığını belirtirek Sadrüşşerîa'nın yaklaşımını eleştirmiştir. (Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh, *et-Telvîh ilâ Keşfi Hakâiki't-Tenkîh*, Beyrût, 1401/1981, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, c. I, s. 17.)

²¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, c. I, s. 16.

²² Teftâzânî, *et-Telvîh*, c. I, s. 17.

²³ Şâfiilere isnat edilen tanım, bu haliyle ilk olarak Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286) tarafından yapılmıştır. Söz konusu tanım için bkz. Ebû Muhammed Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Minhâcü'l-Vüsûl ilâ İlmi'l-Usûl*, Beyrût 2006, Müessesetü'r-Risâle, s. 17.

²⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, c. I, s. 19.

ğını belirten Sadrüşşerîa, “ameli” kaydıyla icmân hüccet olduğu bilgisi gibi nazarî olan şer’î hükümlerin tanım dışında kaldığını ifade eder.²⁵ Tanımda geçen “delillerinden” ifadesi taklîdi; “tafsili” ifadesi ise icmalı delilleri tanım dışı bırakmak için getirilmiş kayıtlardır.²⁶

Sadrüşşerîa'nın değinmiş olduğu hususlardan biri de İbnü'l-Hâcib tarafından yapılan fıkıh tanımıdır. İbnü'l-Hâcib fıkıh, “Şer’î-ameli hükümleri istidlalde bulunmak suretiyle tafsili delillerinden bilmek” şeklinde tanımlamış ve Şafiîlere nispet edilen tanıma “istidlalde bulunmak suretiyle” kaydını getirmiştir.²⁷ Sadrüşşerîa'ya göre söz konusu kayıt tekrar ifade etmektedir. Çünkü İbnü'l-Hâcib bu kayıtlarla mukallidin hükümlere dair bilgisini kapsam dışında bırakmayı hedeflemektedir. Halbuki mukallidin bilgisi ise “tafsîlî delillerden” ifadesiyle zaten tanım dışı bırakılmıştır.²⁸

Teftazânî'ye göre Sadrüşşerîa'nın bu eleştirisi yerinde değildir. Zira İbnü'l-Hâcib'e göre delillerden hükümleri bilmek, iki şekilde gerçekleşebilir: Birincisi, bu bilgi zaruri olarak gerçekleşebilir. Peygamber ve Cebrail'in bilgisi bu tür bir bilgidir. İkincisi ise istidlâl ve istinbât yoluyla gerçekleşebilir. Müctehidin hükümleri bilmesi bu şekilde gerçekleşen bir bilgidir. Birinci tür bilgi fıkıh olarak isimlendirilmez. Dolayısıyla bu tür bilginin fıkıhın ıstılahî anlamından çıkarılması için “istidlâl” veya “istinbât” kaydının zikredilmesine ihtiyaç vardır. Teftazânî, İbnü'l-Hâcib'in söz konusu birinci tür bilgiyi, fıkıhın kapsamından çıkarmak için bu kaydı getirdiğini, Sadrüşşerîa'nın ise söz konusu kaydın mukallidin bilgisini tanım dışı bırakmak için getirildiği vehmine kapılarak eleştirisini yanlış bir zeminde temellendirdiğini ileri sürmektedir.²⁹ Bununla birlikte Teftazânî'nin, fıkıhın tanımında geçen “tafsîlî delillerden” ifadesinin “bilme” kelimesine taalluk ettiğini belirtmesi ve söz konusu bilginin delilden kaynaklanarak gerçekleştiği şeklindeki ifadeleri,³⁰ açıkça

²⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, c. I, s. 20. Teftazânî, amelin keyfiyetiyle ilgili olan şer’î hükümlerin ameli şer’î hükümler; bu şekilde olmayanların ise nazarî şer’î hükümler olduğunu söyler. (bkz. Teftazânî, *et-Telvîh*, c. I, s. 20.)

²⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, c. I, s. 21.

²⁷ İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemaluddîn Osman b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus, *Muhtasarü Münthe's-Su'l ve'l-Emel fî İlme'îl-Usûl ve'l-Cedel*, nşr. Nezîr Hamâdû, Beyrût 2006, Dâru İbn Hazm, c. I, s. 201.

²⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, c. I, s. 21.

²⁹ Teftazânî, *et-Telvîh*, c. I, s. 21.

³⁰ bkz. Teftazânî, *et-Telvîh*, c. I, s. 21.

söylemese de Sadrüşşerîa'nın kanaatine yakın bir yaklaşımı benimsediğini göstermektedir.

Sadrüşşerîa'nın değinmiş olduğu bir diğer tanım Fahreddîn er-Râzî'nin yapmış olduğu fıkıh tanımıdır. Fahreddîn er-Râzî, fıkıhı, "Dinin zorunlu bilgisi dışındaki şer'î-ameli hükümleri delille ortaya koymak suretiyle bilmek" şeklinde tanımlamıştır.³¹ Sadrüşşerîa, Râzî'nin fıkıha dair yapmış olduğu bu tanımda "dinin zorunlu bilgisi dışındaki" ifadesine yer vermesinin uygun olmadığını ileri sürmüştür.³² Esasen Râzî bu kayıtla, namaz ve oruç gibi vücûbiyeti zorunlu olarak bilinen hususları tanım kapmasından çıkarmayı hedeflemektedir.³³ Nitekim Sadrüşşerîa da onun, söz konusu kayda bu amaçla yer verdiğine işaret eder ve kaydın bulunmaması durumunda namaz ve orucun vücûbiyetini bilen herhangi birinin "fakîh" olarak nitelendirilme ihtimalinin bulunduğu bahseder.³⁴ Bununla birlikte ona göre Râzî'nin bu yaklaşımı yerinde olmayıp yanlış gerekçelere dayanmaktadır. Zira hükümlere dair salt bilgi fıkıh olarak ifade edilemez. Bu bakımdan hükmün zaruri olarak bilinen türden olup olmaması itibara alınan bir husus değildir. Ayrıca hükümleri bilmekten kasıt, bir kısmını bilmek olmadığından söz konusu bilgi "fıkıh" olarak nitelendirilemez.³⁵ Sadrüşşerîa'nın bu yaklaşımıyla fıkıh, istidlale dayanan hüküm bilgisi olarak değerlendirildiği sonucuna varılabilir. Teftazânî, zarûriyyât-ı diniyyeden olan hükümleri bilmenin mütekellim usûlcülere göre fıkıh olarak değerlendirilmediğini, dolayısıyla fıkıhın tanımından çıkarılması için söz konusu kaydın getirilmesinin gerekli olduğunu ileri sürerek Sadrüşşerîa'nın eleştirilerine katılmaz.³⁶

Sadrüşşerîa kendisinden önce yapılan fıkıh tanımlarını bu şekilde değerlendirdikten sonra kendine özgü bir tanım yapar: Ona göre fıkıh, "Hakkında nassın bulunduğu veya icmân olduğu bütün şer'î-ameli hükümleri, sahîh bir istinbat melekesiyle delillerinden bilmektir."³⁷ Sadrüşşerîa'nın bu tanımına göre hakkında nassın bulunduğu bütün hükümlerin ve Hz. Peygamber'in vefatından sonra üzerinde icmâ edilmiş hususların fakîh tarafından bilinmesi gerek-

³¹ Râzî, *el-Mahsûl*, c. I, s. 78.

³² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, c. I, s. 27.

³³ Râzî, *el-Mahsûl*, c. I, s. 80.

³⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, c. I, s. 27.

³⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, c. I, s. 28.

³⁶ Teftazânî, *et-Telvîh*, c. I, s. 27.

³⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, c. I, s. 29.

tedir.³⁸ Sonraki alimlerden Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/ 1534), Sadrüşşerîa'nın bu tanımını çok fazla değişikliğe gitmeden tekrarladığı görülür.³⁹ Teftazânî ise yapılan tanımın yeni bir tanım olduğunu ifade eder ve onu birkaç açıdan eleştirir. Teftazânî'ye göre burada amaçlanan şey fıkıhın ıstılahî tanımını ortaya koymaktır. Fukahanın düşüncesinde ise fıkıh, ıstılahî anlamıyla, diğer ilimlerde olduğu gibi sınırları belli özel bir disiplinin ismidir. Ancak Sadrüşşerîa'nın yapmış olduğu tanım ise içerik olarak artan, eksilen ve her an değişime açık olan küllî bir mefhum niteliği taşımaktadır. Ayrıca kıyasa konu olan hususlara dair bilginin fıkıh kapsamına alınmaması da her müctehide göre farklılık arzeden bir fıkıh tasavvuru oluşmasına sebep olmaktadır.⁴⁰ Teftazânî'nin bu eleştirilerine benzer bazı eleştirilerin sonraki usûlcülerden Molla Fenârî (ö. 834/1431), tarafından da dile getirildiği görülmektedir.⁴¹ Bununla birlikte, Sadrüşşerîa'nın yapmış olduğu fıkıh tanımının daha sonra gelen usûlcüler tarafından genel olarak benimsenmediği söylenebilir.

Sadrüşşerîa, bir tamlama olan “*usûlü'l-fıkıh*” kavramını, tamlamanın unsurları açısından tahlil ettikten sonra bir disiplinin özel ismi olarak tarif etmiştir. Bunu yaparken de “*İlm-u usûlü'l-fıkıh*” kavramını kullanmış ve böylece tamlama ile özel isim arasındaki ayrımı netleştirmiştir. O, fıkıh usûlü ilmini (ilm-u usûlü'l-fıkıh), “*Tahkîkî gerçekleştirecek şekilde kendileri vasıtasıyla fıkıha ulaşılan kaideler ilmi*” olarak tanımlamıştır.⁴² Sadrüşşerîa bu tarifinde, usûlü'l-fıkıh ilminin gayesini esas alması ve kaidelere vurgu yapması sebebiyle İbnü'l-Hâcib'in tanımına yaklaşmıştır. Çünkü, İbnü'l-Hâcib fıkıh usûlünü, “*Tafsîli delillerden hareketle şer'î-fer'î hükümleri istinbat etmeye ulaştırılan kaidelerin ilmi*” şeklinde tanımlar.⁴³ Her iki usûlcünün tariflerindeki ortak nokta, fıkıh usûlünün bir “kaideler ilmi” olmasıdır.⁴⁴ Fıkıh usûlünün kaideler ilmi olduğunu söyleyen bu yaklaşımın, İbnü's-Sââtî,⁴⁵ Teftazânî, Molla Fenârî,⁴⁶ İbnü'l-

³⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, c. I, s. 30.

³⁹ Kemalpaşazâde, *Tağyîru't-Tenkîh*, s. 5.

⁴⁰ Teftazânî, *et-Telvîh*, c. I, s. 30.

⁴¹ bkz. Molla Fenârî, Şemsuddîn Muhammed b. Hamza b. Muhammed, *Fusûlü'l-Bedâyî fî Usûlü's-Serâi*, nşr. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmail, Beyrût 2006, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, c. I, s. 16.

⁴² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, c. I, s. 34.

⁴³ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasaru Müntehe's-Su'l*, c. I, s. 201.

⁴⁴ Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, İstanbul 2014, İSAM Yayınları, s. 103.

⁴⁵ İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-Vüsûl*, c. I, s. 6.

Hümâm⁴⁷ (ö. 861/1457), Kemalpaşazâde⁴⁸ ve Tehânevi⁴⁹ (ö. 1158/1745) gibi pek çok usülcü tarafından da benimsendiği görülür. Sonraki usülcülerden Molla Hüsrev ise İbnü'l-Hâcib'in ve dolayısıyla Sadrüşşerîa'nın tariflerinden farklı olarak, usûl-i fikhin konusunu merkeze almış ve fikh usûlünü, "Kendisiyle şer'î delil ve hükümlerin ahvalinin -ilkinin ikincisinin sübûtuna vesile olması hayşiyetiyle- bilindiği ilimdir." şeklinde tarif etmiştir.⁵⁰ Ebû Saîd el-Hâdimî (ö. 1176/1762) ise mevzû ve gayeye göre farklı iki usûl-i fikh tarifi yapmaktadır. Gayesi itibariyle fikh usûlü, "Kendisiyle tafsili delillerden fikh istinbatına ulaşılan ilimdir"; mevzuu dikkate alındığında ise "Hükümlere ulaştırması açısından dört delilin ahvalinin incelendiği bir ilimdir."⁵¹

Sadrüşşerîa'ya göre fikh usûlünün tanımında zikredilen "kaideler"den maksat, yakın aracılık yoluyla (tevassul-i karîb) kendileriyle fıkha ulaşılan küllî kazıyyeler yani tümel önermelerdir. Söz konusu bu kazıyyeler, fikh meselelerinin hükmüyle ilgili olarak yapılan mantikî istidlalde, kıyas şekillerinden birinci şekilde büyük önerme (kübra) olmaktadır. Buna şu şekilde örnek verilebilir:

84 | db

-Bu hüküm sabittir.

-Çünkü bu hükmün sübûtuna kıyas delalet etmektedir.

-Sübûtuna kıyasın delalet ettiği her hüküm sabittir. (Büyük önerme)

-Şu halde bu hüküm sabittir.

Aynı şekilde şartlı önermeler şeklinde gerçekleşen mantikî istidlalde ise bu kazıyyeler koşullu öncülü (mukaddime-i şartıyye) oluşturmaktadır. Buna şu şekilde örnek verilebilir:

-Bu hüküm sabittir.

⁴⁶ Mollfa Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâyi'*, c. I, s. 17.

⁴⁷ İbn Emîr-i Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, c. I, s. 26.

⁴⁸ Kemalpaşazâde, *Tağyîru't-Tenkîh*, s. 8.

⁴⁹ Tehânevi, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Fünûn*, c. I, s. 38.

⁵⁰ Molla Hüsrev, Mehmed, *Mir'âtü'l-Usûl fî Şerh-i Mirkâti'l-Vüsûl*, İstanbul ty., Salah Bilici Kitabevi, s. 9; Köksal, *Fikh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 105. Molla Hüsrev, tanımındaki "ilim" ifadesiyle melekenin kastedildiğini ifade eder. Buna göre fikh usûlü, bu ilme ait kaidelere, sürekli bir çabayla delillerine dayalı olarak vakıf olunması neticesinde meydana gelen bir melekedir ki, bu meleke sayesinde kişi, tek tek cüz'î meseleleri idrak etme kudreti kazanır. (Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usûl*, s. 11.)

⁵¹ Güzelhisarî, Mustafa Hulusî, *Menâfiu'd-Dekâik Şerhu Mecâmi'l-Hakâik*, İstanbul ty., Dârü't-tıbaatî'l-Âmire, s. 10-12; Köksal, *Fikh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 105.

-Çünkü her ne zaman bu hükmün sübûtuna kıyas delalet ederse bu hüküm sabit olur. (Koşullu öncül)

-Lakin bu hükmün sübûtuna kıyas delalet etmektedir.

-Öyleyse bu hüküm sabittir.

Sadrüşşerîa'ya göre her bir fıkıh usûlü meselesi mantıkî bir kıyasın sonucu olup bu kıyasın kübrasını (büyük önerme) teşkil eden küllî bir kazıyyenin kapsamına dahildir ve fıkıh usûlünün bütün bahislerini, söz konusu küllî kazıyye modeli içerisinde ele almak mümkündür. Ancak bu kazıyyenin küllî sayılabilmesi için mensûh, icmâa muhalif, tercihe şayan veya eşit seviyede olan bir delile teâruz etmiş olmamalıdır.⁵²

Sadrüşşerîa'nın bu yaklaşımından, onun fıkıh usûlünü, mantıkî kıyaslar şeklinde tertip edilmiş delillerle fıkıh bilgisine ulaştıran bir disiplin olarak tasavvur ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Molla Fenârî, Molla Hüsrev ve son dönem usûlcülerinden Mahmud Esad Seydişehrî (ö. 1337/1918) ve Seyyid Bey (ö. 1343/1925) tarafından da onun bu görüşünün takip edildiği görülmektedir.⁵³

2. Fıkıh Usûlü'nün Konusu

Bir ilmi diğerlerinden ayıran temel hususlardan biri, o ilimde ele alınan konudur.⁵⁴ Bu noktadan hareketle usûl alimleri, fıkıh usûlünü diğer ilimlerden ayıran ve bağımsız bir disiplin olmasını sağlayan bu hususa özel bir önem vermişlerdir. Genel olarak bakıldığında fıkıh usûlünün konusuyla ilgili birkaç yaklaşımdan söz edilebilir.

Fıkıh usûlünün konusuyla ilgili ilk tespit Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) aittir. Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlim* adlı mantık eserinde fıkıh usûlünün konusunun, delillerden anlaşılması yönüyle vücûb, hazr, ibâha gibi "şer'î hükümler" olduğunu ifade etmiştir.⁵⁵ Bununla bir-

⁵² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, c. I, s. 35-37.

⁵³ bkz. Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâyi'*, c. I, s. 17; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usûl*, s. 13, 14; Seydişehrî, Mahmud Esad, *Telhis-i Usûl-i Fıkıh*, İstanbul, ty., s. 12-15; Seyyid Bey, *Medhal*, İstanbul, ty., Dâru't-Tibaati'l-Âmire, s. 65-70.

⁵⁴ el-Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, nşr. Abdurrezzâk Afîfî, Beyrût ty., el-Mektebu'l-İslâmî, c. I, s. 5.

⁵⁵ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlim*, s. 251; Koca, Ferhat, "İslam Düşüncesinin Kurucu Unsuru Olarak Usûl-i Fıkıhın Kelam, İslam Felsefesi Ve Tasavvuf İlişkisi", (Tebliğ), *İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usul-i Fıkıh-Kelam-Tasavvuf-İslam Felsefesi*, İstanbul 2016, Ensar Yayınları, s. 213.

likte hayatının son yıllarında kaleme aldığı kabul edilen⁵⁶ *el-Müstasfâ* adlı eserinde usûl-i fıkıhın, hükümlerin delillerinden ve delillerin genel olarak hükümlere delalet yönlerinin bilinmesinden ibaret bir disiplin olduğuna yönelik tespiti ve usûl-fürû ayırımına dair ifadelerinden⁵⁷ onun da usûl-i fıkıhın konusunu delillerden ibaret gördüğü söylenebilir.

Seyfeddîn el-Âmidî'ye ait olan ve usûlcülerin çoğunluğu tarafından kabul gören diğer yaklaşıma göre ise fıkıh usûlünün konusu delillerden ibarettir. Zira bir ilmin konusunu, o ilim içerisinde zatına ârız olan durumlardan (özel ilinek) bahsedilen şey oluşturmaktadır. Bu yaklaşıma göre usûlcünün faaliyet alanı, şer'î hükümlere ulaştırması açısından delillerin halleri, kısımları, hiyerarşik dereceleri, hüküm ortaya koyma keyfiyeti olduğu göz önüne alındığında fıkıh usûlünün konusunun yalnızca deliller olduğu ortaya çıkmaktadır.⁵⁸

Sadrüşşerîa fıkıh usûlünün konusunu, deliller veya hükümler şeklinde tek bir unsur olarak ifade eden bu iki eğilimden farklı bir yaklaşım benimsemiştir. Onun usûl düşüncesine göre bir disiplin olarak fıkıh usûlünün konusu, şer'î deliller ve hükümler olmak üzere iki unsurdan meydana gelmektedir. Zira herhangi bir ilmin konusunu, o ilimde zâtî arazlarından bahsedilen şey veya şeyler oluşturmaktadır. Bu kabulden hareketle fıkıh usûlüne bakıldığında, onda şer'î delillerin zâtî arazları olan "hükmü ortaya koyma" (isbât) ve hükümlerin zâtî arazları olan "delillerle sâbit olma" (sübût) yönünün ele alındığı görülür.⁵⁹ Tespit edebildiğimiz kadarıyla fıkıh usûlünün konusunun delillerle birlikte hükümler de olduğu ve bu iki unsur arasındaki etkileşim boyutunun "isbât-sübût" şeklinde formüle edildiği bu yaklaşım ilk olarak Sadrüşşerîa tarafından ortaya konmuştur. Sadrüşşerîa bu düşüncesiyle kendinden sonraki usûl tasavvurunun şekillenmesine etki etmiş ve söz konusu yaklaşımı Teftazânî, Molla Hüsrev, Kemalpaşazâde, Molla Cîven (ö. 1130/1718), et-Tehânevî, İzmîrî (ö. 1165/1751), Şevkânî (ö. 1250/1834) ve son dönem usûl alimlerinden Mahmud Esad Seydi-

⁵⁶ bkz. Dönmez, İbrahim Kâfi, "Gazzâlî", *DİA*, Ankara 1996, TDV Yayınları, c. XIII, s. 512.

⁵⁷ el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl*, nşr. Muhammed Abdusselâm Abdüşşâfi, Beyrût 1993, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, c. I, s. 5.

⁵⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, c. I, s. 7.

⁵⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, c. I, s. 38.

şehrî ve Seyyid Bey tarafından benimsenmiştir.⁶⁰ Hatta Teftazânî, Kemalpaşazâde ve Şevkânî'nin yakın bir söylem benimseyerek deliller ve hükümler arasındaki isbât-sübût ilişkisine özel bir önem atfettikleri görülür. Onlara göre usûl-i fıkıh ilminin ele aldığı konuların tamamı, isbât-subût cihetinden deliller ve hükümler için zâtî arazlar ispatlamaya yöneliktir. Bu noktadan hareketle onlar, bu ilmin ele aldığı meselelerin tamamının isbât ve sübût olduğunu ifade etmişlerdir.⁶¹

Sadrüşşerîa, fıkıh usûlünün konusunun deliller ile hükümlerden oluştuğunu aklî ve mantikî zeminde izah etmeye çalışır. Ona göre eğer bir ilimde incelenmekte olan husus, iki şey arasındaki izafetse ve incelenen hususa etkisi bulunan arazların bir kısmı, iki muzaftan birinden; diğer kısmı da öbür muzaftan kaynaklanıyorsa bu muzafların her ikisi de o ilmin konusunu oluşturur. Eğer incelenmekte olan husus, böyle bir izafet değilse bu durumda o ilmin konusu birden fazla olamaz.⁶² Sadrüşşerîa'nın konuyla ilgili açıklamalarını benimseyen Teftazânî, usûl-i fıkıhta delillerin hükmü ispat edişinden ve buna etkisi olan zâtî arazlardan (ahvalden) bahsedildiğini belirtir. Umumî olma, müşterek olma, mütevâtir olma halleri gibi bu arazlardan bir kısmı, delillerden kaynaklanmaktadır; bir kısmı da ibadet olma, ukûbet olma durumları gibi hükümlerle ilgilidir. Bu bakımdan deliller ve hükümlerin her ikisi de usûl-i fıkıhın konusunu oluşturur.⁶³

Sadrüşşerîa'ya göre usûl-i fıkıhın konusu deliller ve hükümler şeklinde iki unsurdan oluşmakla birlikte, hüküm bahisleri ve hâkim, mahkûmun bih, mahkûmun aleyh gibi hükümle irtibatlı konular delillerden sonra incelenmektedir. Ona göre, usûl-i fıkıhın konusunun yalnızca deliller olarak kabul edilmesi ve delillere nispetle nice-lik olarak oldukça az olan hüküm bahislerinin delillere tâbi konular

⁶⁰ Teftazânî, *et-Telvîh*, c. I, s. 38, 39; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usûl*, s. 21; Kemalpaşazade, *Tagyîru't-Tenkîh*, 9; eş-Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî, *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*, nşr. Ahmed Azve İnâye, Dimaşk 1999, Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, c. I, s. 23; Molla Civen, Ahmed b. Ebî Saîd b. Abdillâh el-Leknevî, *Nürü'l-Envâr fî Şerhi'l-Menâr*, İstanbul 1986, İhsan Kitabevi, c. I, s. 7; Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Fünûn* c. I, s. 39; İzmîrî, Mevlânâ Mehmed, *Hâsiyetü Mir'âtü'l-Usûl*, İstanbul 1309, Matbaa-i Âmire, c. I, s. 68, 69; Seydişehrî, *Telhis-i Usûl-i Fıkıh*, s. 14; Seyyid Bey, *Medhal*, s. 70.

⁶¹ Teftazânî, *et-Telvîh*, c. I, s. 38-39; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usûl*, s. 21; Kemalpaşazade, *Tagyîru't-Tenkîh*, s. 9. Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, c. I, s. 23.

⁶² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, c. I, s. 40, 41.

⁶³ Teftazânî, *et-Telvîh*, c. I, s. 41.

düzeyine indirgenmesi ve bazı usûl kitaplarında usûl-i fıkıh ilminin konularından sayılmaması doğru bir yaklaşım değildir.⁶⁴ Sadrüşşerîa'nın bu düşüncesini desteklediği görülen Teftazânî, Âmidî'nin fıkıh usûlünün konusunu yalnızca delillerden ibaret gören yaklaşımını eleştirmekte; delillerin aslî, hükümlerin ise tâlî bir unsur olarak kabul edilmesini keyfi bir tasarruf olarak nitelemektedir. Ona göre delillerin hükümleri ispat edilişyle ilgili bahisler genel olarak incelendiğinde, onların bir kısmının delillerin, bir kısmının ise hükümlerin halleriyle ilgili oldukları görülür. Bununla birlikte usûl ilminde delillerle ilgili bahisler daha çok ve daha önemlidir. Ancak bu durum, usûl-i fıkıhın konusu olması açısından delillerin asıl veya müstakil olmasını gerektirmez.⁶⁵ Benzer bir yaklaşımı sergileyen Molla Hüsrev, usûl-i fıkıhın konusu (mevzuu) olma noktasında deliller ve hükümlerin eşit konumda olduğunu söyler. Ona göre deliller veya hükümlerden her birine ait olan arazlar nevi itibariyle diğerlerinden farklılık arzeder. Dolayısıyla usûl-i fıkıhın konusunu deliller olarak belirleyip hükümle ilgili hususların delillere irca edilmesi şeklindeki indirgemeci yaklaşım herhangi bir tercih sebebi olmadan tercihte bulunmak anlamına gelir.⁶⁶

88 | db

Usûl-i fıkıhın konusunu deliller ve hükümler olarak öngören ve Sadrüşşerîa tarafından ortaya konan bu yaklaşıma, Hanefî usûl geleneği içerisinde bazı eleştiriler yöneltilmiştir. Örneğin İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), usûl-i fıkıhın konusunu deliller ve hükümler olarak öngören yaklaşımı mantıksal açıdan tenkit etmektedir. Ona göre delillerle sabit olmaları haysiyetiyle hüküm konularının usûl-i fıkıhın konusu olduğu tezini savunanların aynı mantıkla, küllî bir mefhum olan "mükellef"i de usûlün konusu olarak kabul etmeleri uzak bir ihtimal olarak görülmemelidir. Nitekim usûl eserlerinde hükümlerin kendisine taalluku ve bu taallukun keyfiyeti açısından mükellefin hallerinden de bahsedilmektedir.⁶⁷ İbn Emîr-i Hâc (ö. 879/1474) ise kendi zamanına kadar herhangi birinin, mükellefle ilgili hususların usûl-i fıkıhın konusu olduğu iddiasında bulunmadığını belirtir. Ona göre Sadrüşşerîa, mükellef ve ilgili konuları, fikhî meselelerin ele alındığı mantıkî kıyastaki küllî kazıyyenin (tümel

⁶⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, c. I, s. 39, 40.

⁶⁵ Teftazânî, *et-Telvîh*, c. I, s. 40.

⁶⁶ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usûl*, s. 21.

⁶⁷ İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *et-Tahrîr*, Beyrût 1403/1983, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, (İbn Emîr-i Hâc'ın *et-Tahrîr ve't-Tahbîr*'i ile birlikte), c. I, s. 36.

önerme) kapsamında değerlendirmekte ve hükümlerin, mükellefle ilgili durumlara göre değişiklik arzemesi sebebiyle usûl-i fıkhîta incelenmesi gerekli olan hususlardan kabul etmektedir. İbn Emîr-i Hâc, Sadrüşşerîa'nın mükellef ve ilgili konuları küllî kazıyye kapsamında değerlendirirken hükümlerle ilgili konulara yaklaşımında aynı tutumu sürdürmemesini ve hükümlerle ilgili hususları cumhurun kabul ettiği gibi delillere ait arazlar kapsamında değerlendirmemesini keyfi bir tutum olarak niteler.⁶⁸

Daha önce de ifade edildiği gibi Sadrüşşerîa, deliller ve hükümlere ait zâtî arazların birbirlerinden farklı olduğunu ifade etmekte ve usûl-i fikhın konusuna dair nazariyesini bu kabul üzerine kurmaktadır. Ona göre deliller ve hükümlere ait zâtî arazlar üçer kısma ayrılır.

Delillere ait zâtî arazlar:

1.Fıkıh usûlünde kendilerinden bahsedilen zâtî arazlar. Bu arazlar, delillerin hükmü ispat etmesidir. “Emir vüçûb ifade eder” örneğinde olduğu gibi. Fıkıh usulü, şer’î emri vüçûb ifade etme özelliğiyle (zâtî araz) ele almıştır.

2.Fıkıh usûlünde kendisinden bahsedilmemekle birlikte, incelenmekte olan zâtî arazların lâhik olmasında yani fıkıh usûlünde kendisinden bahsedilmesinde tesiri bulunan arazlar. Delilin âm, müşterek, haber-i vâhid oluşu gibi arazlar bu kısma girer.

3.Yukarıdaki iki kısma da girmeyen zâtî arazlar. Örneğin delilin üç veya dört harfli olması, kadîm veya hâdis olması gibi özellikler bu tür arazlardandır.⁶⁹ Fıkıh usûlünde bu kısma giren arazlardan bahsedilmez.⁷⁰

Birinci kısma giren arazlar, usûl-i fikh ilminin meseleleri olan kazıyyelerde yüklem (mahmûl) olurlar. “Kitap şer’î hükmü ispat eder” örneğindeki “ispat eder” ifadesi gibi. İkinci kısımdakiler ise bazen bu kazıyyelerin mevzûlarının vasıf ve kayıtları olurlar. “Bir kişinin rivayet ettiği haber, hüküm açısından zann-ı galip ifade eder” örneğinde olduğu gibi. Bazen de bu kazıyyelerin mevzûu olurlar. “Âm lafız, hükmü kat’î bir şekilde gerektirir” örneğindeki gibi. Kimi zaman da söz konusu kazıyyelerde mahmul olurlar. “Nef-

⁶⁸ İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, c. I, s. 36.

⁶⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, c. I, s. 38.

⁷⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, c. I, s. 39; Kemalpaşazâde, *Tağyîru't-Tenkîh*, s. 9.

yin mevzûunda bulunan nekire umûm ifade eder” örneğinde olduğu gibi.⁷¹

Hükümlere ait zâtî arazlar:

1.Fıkıh usûlünde kendilerinden bahsedilen zâtî arazlar. Bu arazlar, hükümlerin söz konusu delillerle sabit olmasıdır.

2.Fıkıh usûlünde kendisinden bahsedilmemekle birlikte, incelenmekte olan zâtî arazların fıkıh usûlünde kendisinden bahsedilmesinde tesiri bulunan arazlar. Hükümün bâliğ, çocuk veya başka birinin fiiline taalluk etmesi gibi. Zira hüküm, bunlardan her birine göre farklılık arzedelebilmektedir.

3.Yukarıdaki iki kısma da girmeyen zâtî arazlar.

Birinci kısma giren arazlar, usûl-i fıkıh ilminin meseleleri olan kazıyyelerde yüklem (mahmul) olurlar. İkinci kısımdakiler ise bazen bu kazıyyelerin mevzûlarının vasıf ve kayıtları olurlar; bazen mevzû ve bazen de mahmul olabilirler. “İbadetle ilgili hüküm haber-i vahidle sabit olabilir”, “Ukubet (ceza) kıyasla sabit olmaz”, “Çocuğun zekatı ibadettir” ifadeleri bunlara örnek olarak verilebilir. Yukarıda da belirtildiği gibi delillere ve hükümlere ait üçüncü kısımlar usûl-i fıkıh ilminin inceleme alanı içerisinde yer almaz.⁷²

Sonuç

Sadrüşşerîa'nın fıkıh usûlünün mahiyetiyle ilgili tartışma-larda genel olarak kendisinden önceki Hanefî usulcülerinden farklı bir yaklaşım benimsediği görülmektedir. O, fıkıh usûlü kavramlarını tanımlarken ve usûl-i fikhin konusunu tespit ederken kendine has bir yaklaşım ortaya koymuştur. Sadrüşşerîâ, bir izafet tamlaması olan fıkıh usûlü kavramını iki açıdan değerlendirmiştir. İlk olarak tamlamayı oluşturan unsurlar açısından kavramı analiz etmiş, her bir unsuru ayrı ayrı tarif etmiş ve bu sırada İbnü'l-Hâcib ve Fahrreddîn er-Râzî'nin usul-i fıkıh tanımları özelinde bazı tenkitlerde bulunmuştur. İkinci olarak bir ilmin özel ismi olmak üzere fıkıh usûlü kavramını tarif etmiştir. Böylece o, kavramın sözlük ve terim anlamları arasındaki bağlantıyı açık bir şekilde ortaya koymuştur.

Sadrüşşerîa “usûlü'l-fıkıh” kavramını, bir ilmi disiplinin özel ismi olarak tanımlarken “İlm-u usûli'l-fikh” kavramını kullanmıştır.

⁷¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, c. I, s. 38.

⁷² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, c. I, s. 38-39.

Bu yaklaşımıyla tamlama ile özel isim arasındaki ayrımı netleştirmeye çalışmıştır. Sadrüşşerîa'ya göre fıkıh usûlü, kendisiyle fıkha ulaşılan kaidelerin ilmidir. Söz konusu kaidelerle kastedilen ise kendileriyle fıkha ulaşılan küllî kazıyyeler yani tümel önermelerdir. Ona göre her bir fıkıh usûlü meselesi, mantıkî bir kıyasın sonucu olup bu kıyasın büyük önermesini (kübra) teşkil eden küllî bir kazıyyenin (tümel önerme) kapsamına dahildir. Dolayısıyla fıkıh usûlünün bütün bahislerini, söz konusu küllî kazıyye modeli içerisinde ele almak mümkündür.

Sadrüşşerîa'nın fıkıh usûlünün mahiyeti bağlamında değinmiş olduğu diğer bir husus, fıkıh usûlünün konusunun ne olduğu meselesidir. Onun, fıkıh usûlünün konusunu deliller veya hükümler şeklinde tek bir unsur olarak ifade eden mevcut iki yaklaşımdan farklı bir tutum benimsediği görülmektedir. Sadrüşşerîa'ya göre bir disiplin olarak fıkıh usûlünün konusu, şer'î deliller ve hükümler olmak üzere iki unsurdan oluşmaktadır. Zira herhangi bir ilimde zâtî arazlarından bahsedilen şey veya şeyler o ilmin konusunu oluşturur. Fıkıh usûlünde ise şer'î delillerin zâtî arazları olan "hükmü ortaya koyma" (isbât) ve hükümlerin zâtî arazları olan "delillerle sâbit olma" (sübût) yönü ele alınmaktadır. Sadrüşşerîa'ya göre eğer bir ilimde incelenmekte olan husus, iki şey arasındaki izafetse ve incelenen hususa etkisi bulunan arazların bir kısmı, iki muzaftan birinden; diğer kısmı da öbür muzaftan kaynaklanıyorsa bu muzafların her ikisi de o ilmin konusunu oluşturur. Nitekim fıkıh usûlünde delillerin hükmü ispat yönleri incelendiği gibi hükümlerin delillerle ispat edilme durumları da incelenmektedir. Fıkıh usûlünün konusunun delillerle birlikte hükümler de olduğu ve bu iki unsur arasındaki etkileşim ve irtibat boyutunun "isbât-sübût" şeklinde formüle edildiği bu yaklaşımın usûl-i fıkıh tarihinde ilk defa Sadrüşşerîa tarafından ortaya konduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn b. Ahmed b. Muhammed (ö. 730/1330), *Keşfu'l-Esrâr an Usûl-i Fahrî'l-İslâm el-Pezdevî*, Şirket-i Sahâfe-i Osmâniye, İstanbul 1308/1890.
- el-Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî (ö. 631/1233), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, nşr. Abdurrezâk Afîfî, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrût, t.y.
- el-Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf (ö. 816/1413), *et-Ta'rifât*, nşr. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1424/2003.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111), *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, nşr. Muhammed Abdusselam Abduşşâfi, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 1413/1993.

_____, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Mi'yâru'l-ilm*, nşr. Süleyman Dünyâ, Dâru'l-Maârif, Mısır 1961.

Güzelhisarî, Mustafa Hulusi (ö. 1253/1837), *Menâfîu'd-Dekâik Şerhu Mecâmii'l-Hakâik*, Dâru't-tibaati'l-Âmire, İstanbul ty.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî (ö. 428/1037), *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, nşr. Süleyman Dünyâ, Dâru'l-Maârif, Kahire ty.

İbnü's-Sââtî, Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî (ö. 694/1295), *Nihâyetü'l-Vüsûl ilâ İlmi'l-Usûl*, nşr. Sa'd b. Garîr, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Mekke 1985.

İbn Emîr-i Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî (ö. 879/1474), *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1983.

İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemaluddîn Osman b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus (ö. 646/1249), *Muhtasarü Müntehe's-su'l ve'l-emel fi ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, nşr. Nezîr Hamâdû, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2006.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî (ö. 861/1457), *et-Tahrîr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1403/1983.

Dönmez, İbrahim Kâfi, "Gazzâlî", *DİA*, c. XIII, TDV Yayınları, Ankara 1996, (511-515)

İzmirî, Mevlânâ Mehmed (ö. 1165/1751), *Hâşiyetü Mir'âti'l-Usûl*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1309.

Kâdî Beyzâvî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ömer b. Muhammed (ö. 685/1286), *Minhâcü'l-Vüsûl ilâ İlmi'l-Usûl*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 2006.

Koca, Ferhat, "İslam Düşüncesinin Kurucu Unsuru Olarak Usûl-i Fıkhın Kelam, İslam Felsefesi Ve Tasavvuf İlişkisi", (Tebliğ), *İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usul-i Fıkh-Kelam-Tasavvuf-İslam Felsefesi*, Ensar Yayınları, İstanbul 2016.

Köksal, Asım Cüneyd, *Fıkh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2014.

Kuveysinî, Hasan Derviş, *Şerhu Metni's-Süllem fi'l-Mantık*, by., Mısır, ty.

Molla Cîven, Ahmed b. Ebî Saîd b. Abdillâh (Ubeydillâh) el-Leknevî (ö. 1130/1718), *Nürü'l-Envâr fi Şerhi'l-Menâr*, İhsan Kitabevi, İstanbul 1986.

Molla Hüsrev, Mehmed (ö. 885/1480), *Mir'âti'l-Usûl fi Şerh-i Mirkâti'l-Vüsûl*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul ty.

Molla Fenârî, Şemsüddîn Muhammed b. Hamza b. Muhammed (ö. 834/1431), *Fusûlü'l-Bedâyî fi Usûli's-Şerâi'*, nşr. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmail, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 2006.

en-Neseffî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (ö. 710/1310), *Keşfu'l-esrâr şerhu'l-musannif ale'l-Menâr*, İhsan Kitabevi, İstanbul 1986.

Türker, Ömer, "Tarih", *DİA*, c. XL, TDV Yayınları, Ankara 2011. (28)

er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (ö. 606/1210), *el-Mahsûl*, nşr. Taha Câbir Feyyâz el-Alvânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1997.

Seydişehrî, Mahmud Esad (1856-1918), *Telhis-i Usûl-i Fıkh*, İstanbul ty.

Seyyid Bey (1873-1925), *Medhal*, Dâru't-Tibaati'l-Âmire, İstanbul ty.

eş-Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed (ö. 1250/1834), *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*, nşr. Ahmed Azve İnaye, Daru'l-Kitâbî'l-Arabî, Dimaşk 1999.

et-Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid (ö. 1158/1745), *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, tahk. Ali Dehûc, Mektebetü Lübnân, Beyrût 1996.



OKURLA DİL ARASINDAKİ ŞÜPHE VE GÜVEN İLİŞKİSİNİN EDEBİ METNİN ANLAMINA ETKİSİ

Atiye Gülfer GÜNDOĞDU*

Öz

Bu makalede, okurun edebi metnin sesine kulak vermesi yahut da bu sesi göz ardı etmesinin edebi metnin anlamının oluşmasına nasıl etki ettiği 'güven ve şüphe hermenötüğü' kavramları eşliğinde ele alınacaktır. Buna göre, bir metni gerçekten anlamaya çabalayan bir okurun samimi olarak üstlenmesi gereken rol, iyi niyetini elden bırakmadan metnin kendisine bir şeyler söylemesine izin vermektir. Okurun bu konumu, metnin kendisine bir şeyler söylemesine engel olan şüpheli bir tavrın uzağındadır. Ancak metnin dili ile okur arasındaki bu ilişki, körü körüne bir güvene dayanmaktan ziyade, ayrıca saf bir naifliğe de düşmeyen bir pozisyonudur.

Anahtar Kelimeler: Şüphe, Güven, Metnin sesi, İyi niyet, Okur.



Influence on Meaning of the Literary Text of Relation of Faith and Suspicion Between Reader and Language

Abstract

This article will discuss that whether readers hear or ignore the voice of literary text how influence on the formation of the meaning of literary text via concepts of hermeneutics of suspicion and hermeneutics of faith. Accordingly, the role that a reader who really strive to understand a literary text should sincerely undertake; allow the text to say something to herself/himself without leaving her/his goodwill. This position of reader is away from suspicious attitude that obstacle to the text saying something to herself/himself. But this relation also (between reader and language of literary text) is a position that does not fall in to a pure naivety rather than based on blindly faith.

Keywords: Hermeneutics of suspicion, Faith, Voice of text, Good will, Reader.

* Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, [atiyegulfer.kaymak@omu.edu.tr].

‘[...]sonunda babam kalem yontma çakısıyla cümlelerin altında daha iyi bir anlam bulunup bulunmadığını anlamak için onları kazımaya başladı.’

Tristram Shandy Beyefendi’nin Hayatı ve Görüşleri

‘Aman bakalım alt tarafından ne çıkacak?’ diye sabırsızlık gösterme’

Karı Koca Masalı

Anlama/yorumlama tarihi içerisinde yer edinmiş olan ‘şüphe ve güven hermenötiği’ kavramları, edebi metin ile okurun okuma sürecinde karşılıklı olarak birbirini biçimlendirme ilişkisi açısından, üzerinde durulmaya değer bir anlam dünyasına sahiptir. Bu yazımızda, okuru bir metni okurken sürekli olarak söylenen şeyin altında gizlenmiş olan bir şeyleri aramaya davet eden ‘şüphe hermenötiği’ ile daha ziyade, anlamak için metnin diline güvenmekten başka bir çaremiz olmadığı gerçekliğine işaret eden ‘güven hermenötiği’nin, okurla edebi metin arasındaki ilişkiyi nasıl etkilediğiyle ilgili olarak sahip olduğu anlam dünyası üzerinde durmaya çalışacağız.

‘Şüphe okulu’, ‘şüphenin ustaları’ gibi ifadeler ilk olarak Paul Ricoeur tarafından tanımlanmıştır.¹ Ricoeur’e göre, şüphenin ustaları olarak gördüğü Friedrich Nietzsche, Karl Marx ve Sigmund Freud bize, açık olanın veya yazarın tasarladığı zıt ve tutarlı anlamların arkasında gizli anlamlar olduklarını öğretmişlerdir.² Hans-

¹ Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy*, Yale University Press, New Haven and London 1970, s.28. Türkçesi için bkz. Paul Ricoeur, *Yoruma Dair * Freud ve Felsefe*, çev.: Necmiye Alpay, Metis Yay., İstanbul 2006. Anlamın restorasyonu olarak hermenötiği ele alan Ricoeur bu yazısında şüpheyi (suspicion), onun zıttı olarak gördüğü güven (faith) ile birlikte ele almıştır. Şüphe Hermenötiği ve Paul Ricoeur üzerine yapılmış geniş bir çalışma da vardır. bkz. Alison Scott-Baumann, *Ricoeur and the Hermeneutics of Suspicion*, Continuum, London and New York 2009.

² Chris Lawn ve Niall Keane, “Şüphe Hermenötiği ve Güven Hermenötiği Maddeleri”, *Gadamer Dictionary*, Continuum, London and New York 2011, s. 69-70. ‘Nietzsche için, her şeyin arkasına gizlenen ‘güç/iktidar istemi’dir. Dolayısıyla bir insanın söylediği şeye güvenmemeliyiz; bir metnin gerçek anlamını ele veren güç/iktidar arzusunun ortaya çıkarmak için daha derin bir seviyede kazınması gerekir. Karl Marx da metinleri masum bir biçimde okumaz. Onun perspektifinden tüm metinler yazarın sınıf konumunu, üretti-

Georg Gadamer, Ricoeur'ün kullandığı anlamdaki şüphe kavramını ele aldığını özellikle belirttiği müstakil bir yazıya³ sahip olsa da, sadece bu yazısındaki konumu itibariyle değil, sahip olduğu düşünce tarzı itibariyle, üzerine araştırma yapan kişilerce, güven hermenötğine daha yakın bir noktada durduğu iddia edilmiştir.⁴ Şüphe hermenötğinin bir başka formu ise, şüphenin ustalarından Freud'un bilinç-altı kuramına dayalı olarak geliştirilen psikanaliz yönteminin sosyal alana aktarmasıyla oluşturulmuş olan 'ideoloji eleştirisi kuramı'⁵ ile Habermas tarafından felsefi tartışmalar arasına katılmıştır. Habermas 'ideoloji eleştirisi' kavramıyla idealist felsefelerin naif tutumuna karşı bizi uyanık tutmaya⁶ ve açık biçimde şüpheyeye davet eder.

Şüphe ve güven hermenötğinin çeşitli alanlar üzerindeki etkisine değinmeye çalıştığımız bu kısa açıklamada da görülebileceği ve Gadamer'in şüphe hermenötği ile ilgili söz konusu yazısında değindiği gibi 'Nietzsche tarafından törenle açılışı yapılan bu radikal şüphecilik bir taraftan ideoloji eleştirisinde ve öte taraftan psikanalizde en katı örneklerini sergileyen' bir güç istemi (will to power) yorumlama kavramını tamamen değiştirmişti.

'Yorumlama bundan böyle bir metnin özünün (statement) anlamını açığa çıkarma değildir. Artık metin ve metni yorumlayan birlikte ayakta kalma, varlığını sürdürme savaşının içindedir.'⁷

ği anlama ilişkisini, ele veren bir şey olarak okunmalıdır. Dolayısıyla, örneğin bir romanın gerçek anlamına erişmek için, onu bir savunma ya da en azından özel bir sosyal sınıfın görünümünün bir tezahürü olarak, şüpheyeye okumalıyız. Şüphe hermenötği burada, bir kişinin söylediği şeyleri göz ardı edendir ve bilinçdışı izleri açığa çıkarmayı amaçlar, böylece metinler, fantezi ve bilinçsiz istek gerçekleştirimin kanıtı ve içgüdüsel dürtülerin diğer belirtileri olarak şüpheyeye okunur.'

³ Hans-Georg Gadamer, "The Hermeneutics of Suspicion", *Hermeneutics Questions and Prospects*, ed.: Gary Shapiro and Alan Sica, The University of Massachusetts Press, Amherst 1984, s. 54-65. "Şüphe Hermeneutics'i I", çev.: Talip Özcan, *Şizofreni*, S.7, Mart 1993, s.24-28., "Şüphe Hermeneutics'i II", çev.: Talip Özcan, *Şizofreni*, sayı: 8, Mayıs 1993, s.28-32. Talip Özcan tarafından çevrilen ve şüphe hermenötğinin sınırlılıklarına işaret eden bu yazının 'bütünüyle kuşkudayız' mottolu bir dergide yayımlanması da ayrıca dikkat çekicidir.

⁴ Robert J. Dosta, "Gadamerian Hermeneutics and Irony: Between Strauss and Derrida", *Research in Phenomenology*, sayı: 38, 2008, s. 247.

⁵ Burhanettin Tatar, "Bazı Anlama Tarzları Üzerine Notlar", *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, İsam, İstanbul 2014, s.19.

⁶ Burhanettin Tatar, a.y.

⁷ Hans-Georg Gadamer, *Şüphe Hermenötği I*, a.g.e., s. 28.

Her şeyin arkasında gizlenen bir güç istemi olduğu için yazarın söylediği şeye güvenmememizi ve söylenen şeyi derin bir şekilde kazıyıp arkasında gizli olan anlamları bulmamızı salık veren bu yorum anlayışının, edebi metni anlama tarzlarına nasıl yansıdığına geçmeden önce, okuma süreciyle birlikte 'biyografik yazar/okur' arasındaki ilişkiden ziyade 'metin ve metni yorumlayan kişi' arasında vuku bulan ilişkiye dikkat çekmemiz gerekecek. Aksi takdirde okuma sürecinde ortaya çıkan bu güç isteminin, iktidar dengesinin edebi metni anlama tarzlarına yansımalarını yalnızca biyografik yazar/okur arasındaki ilişkiye yani Nietzsche tarafından önerildiği ve ideoloji eleştirisi ve psikanalizde örneklerini sergilediği şekliyle, anlama olayını okurun biyografik yazarın maskesini düşürmesi ilişkisine indirgeyeceğimiz gibi bir algının oluşması söz konusu olabilir. Yazarın maskesinin düşürülmesi söz konusu olduğunda akla ilk etapta, edebi metnin anlamının anlatı eserini oluşturan biyografik yazara ait olduğu yönündeki anlama tarzının (niyetselcilik) gelmesi oldukça tabiidir. Ancak biz burada, şüpheden beslenen bir yorumlamanın ilk elden akla getirdiği gibi yalnızca, 'biyografik yazar/okur' arasındaki ilişkiyi nasıl etkilediğini değil, edebiyat eserlerinin yorumlanması noktasında, genel anlamda, 'metin ve metni yorumlayan' ilişkisine nasıl yansıdığını ele almak istiyoruz. Zira Nietzsche'nin şüpheye dayanan yorumlama tarzına bakarken, iktidar noktasında birlikte ayakta kalma savaşını sürdürenin biyografik yazar ve okur değil, metin ve metni yorumlayan olduğunu tespit etmek, şüpheden beslenen bir yorum anlayışının, edebi metni anlama tarzlarına nasıl yansıdığına daha geniş bir perspektiften bakılması gerekliliğine işaret etmektedir.

Edebî metinlerin dış dünyaya değil, kendilerine referansta bulunan (self-referential) metinler olduğunu düşündüğümüzde, Nietzsche'nin güç istemini icra ettiğini savunduğu yazarı bulmak için dış dünyaya değil metne yönelmek gerektiği fark edilecektir. Bu durumu açıklamaya yönelik çaba, anlatı biliminin meşhur anlatı-iletişimindeki katılımcılar tasnifince, biyografik yazarın edebi eserin kurmaca dünyasına girerken giderek silinerek ima edilen yazar (yazarın ikinci ben), anlatıcı gibi farklı kimliklere bürünmesi şeklinde yer alır. (Tıpkı karşı uçtan anlatı-iletişimine giren gerçek okurun kurmaca dünyaya doğru girerken giderek silinerek ima edilen okur ve muhatap haline dönüşerek yer alacağı gibi.) Bunların yanı sıra, anlatıcının sesi ve bakış açısı gibi kavramlar da devreye girer. Ancak anlatı biliminin sahip olduğu bu terimleri sayesinde biyografik

yazardan uzaklaşma imkânı yakalarken, diğer taraftan yine bu terminolojinin neden olduğu üzere, gerçek yazarla ilişkiler kurmaya yeniden yönlendiriliriz. Öyle ki özellikle yazarın ikinci benini (second self) olarak adlandırılan ima edilen yazar⁸ bağlamında, yazarın niçin o bene değil de bu bene büründüğü ve niçin onu benimsediği merak konusu haline getirilen, odaklanılan bir mesele haline gelmiş olur.

Nietzsche'nin gerçek yazarın maskesini düşürme çabası sorunu, anlatıbilimin sunduğu bu terminolojiyle görece aşılmış olsa da bu sefer de bir başka yönden yazarın maskesinin, personasının, beninin peşine düşülmüş olunur. Yine de bu terminolojiyle güç istemi bağlamında otoritesi için içine karışan tek yazarın biyografik değil, ima edilen yazar olduğunun da kabul edildiğini söyleyebiliriz. Ancak bu durumda da, ima edilen yazarın kurduğu dünyayı kime sunduğu, sunduğu bu dünyayla kimi ikna etmeyi hedeflediği şeklinde bir soruyu sormamız gerekecektir. Anlatı-iletişimindeki katılımcılar tasnifine göre böylesi bir sınıflandırmada, ima edilen yazara karşı uçtan ima eden okur mu denk düşer? Ya da iknası hedeflenen kişi, ima edilen okur aracılığıyla aslında gerçek okur mudur? Edebi bir eserin, varlığını, kendisini tecrübe eden kişiyi değiştiren bir tecrübe olmasından aldığı müddetçe, tecrübe eden kişinin etten ve kemikten gerçek bir okur olması kaçınılmazdır.⁹ Bu gerçek okurun kendisini değiştirecek tecrübeyi yaşamasına imkân verecek ses de metnin sesinden başka bir ses değildir. Metni okumaya başlarken bize bir şeyler söylemeye başlayan şüphesiz bir sestir. Çünkü, aslında o, geçmişten gelen ve bir şekilde hayata geçirilmesi gereken bir insan sesidir.¹⁰ Yazarının sesinden uzaklaşarak yazılı bir şekle bürünen metin sabitleşerek sessizleşir. Onun bir daha uzaklaştığı bu sese dönme şansı yoktur.

⁸ Wayne Booth, yaratılmış olan bu ikinci ben (author's second self) ve bizim onunla ilişkimize dair hiçbir terime sahip olmadığımızı söyleyerek, anlatıcının çeşitli yönlerini anlatmak için kullandığımız terimlerin aslında onu tam olarak açıklayamayacağı belirtir. Wayne C. Booth, *The Rhetoric of Fiction*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1983, s.71.

⁹ 'Böylece, gerçek yazar ima edilen yazar karşısında silindiği halde, ima edilen okur, gerçek okurda ete kemiğe bürünür. [...] Bir okuma fenomenolojisinde söz konusu olan da pekala gerçek okurdur.' Paul Ricoeur, "Metnin Dünyası ve Okurun Dünyası", *Zaman ve Anlatı: Dört, Anlatılan (Öykülenen Zaman)*, çev.: Umut Öksüzan- Atakan Altınörs, YKY, İstanbul, 2013, s.288.

¹⁰ Palmer, Richard E., *Hermenötik*, çev.: İbrahim Görener, Ağaç Kitapevi, İstanbul 2008, s.33.

Yazıldığı anda, yani geçmişte sessizleşen metin, ancak okunması sırasında şimdiye dönüşerek bir sese bürünebilir. Bu sesi duymak için biyografik yazarın sesini geçmişten bir ruh çağırma edasıyla çağırıp, geldiye bize ses vermesi beklenmemelidir. Metnin sesini duymak için sessiz olan ima edilen yazarın sesli anlatıcının sesine dönüşmesini beklememize de gerek yoktur. Duymamız gereken metnin sesi, yazılı olana anlamlı olma imkânını veren sestir. Geçmişte yazılarak sessizleşen bir metni bugüne taşımamıza izin veren bir sestir. Anlatı iletişimindeki katılımcılar¹¹ arasındaki bu girift ve dolambaçlı ilişki edebi eserin okurunu değiştireceği gerçek bir okuma tecrübesinde yerini dolambaçsız ancak temel bir biçimde metin ile okur arasındaki ilişkiye bırakmak zorundadır.

Metinle okur arasındaki ilişkinin bu noktasına geldiğimizde, genellikle ‘bize söylenenler hakkında uyanık kalmamızı salık veren ve söylenilenlere inanmamızı öğütleyen şüphe hermenötiği’ üzerine konuşmaya başladığımızda söz konusu edilen, ancak esasında her okuma tecrübesinde kendisini gösteren ‘ikna, inanç’ kelimeleri üzerinde durmak istiyoruz.

98 | db

‘ikna, inanç’ vb. kelimeler edebiyat içerisindeki yerini genellikle retorik kavramı etrafında edinmiştir. Retorik kelimesi ise kendisini genellikle ‘hatibin muhatabını ikna etmesi’ şeklinde metindeki egemen ses, egemen güç olarak gösterir. Bu az evvel bahsettiğimiz metindeki seste biyografik yazarın, ya da yazarın ikinci benini olan ima edilen yazarın varlığını aramanın verdiği etkiyle de açıklanabilir. Wayne Booth’un anlatı bilimin ve edebiyat eleştirisinin en temel metinlerinden biri olarak kabul edilen *Kurmacanın Retoriği* (The Rhetoric of Fiction) adlı kitabının adı dahi, bu arayışın edebiyat alanında ne kadar baskın olduğunu gösterir niteliktedir. Nitekim Booth bu eserinde, yazarın bilinçli ya da bilinçsiz olarak kurmaca dünyasını okura dayatma çabası içerisinde olduğunu, bu anlamda her anlatının bir tür retorik olduğunu savunur. Booth’un eserinde de görüldüğü gibi, metinde yer alan bir yazar (author) sesinin varlığı bir otoritenin varlığını ve var olan bir otorite de onun karşı tarafa dayatılması, dikte edilmesi fikrini çağırıştır. Hâlbuki hiçbir edebi eser otorite sahibi kişinin karşısındakine bir şeyi dayattığı, iknaya davet ettiği bir ikna odası değildir. Metnin sesi, sadece ve her sefe-

¹¹ İma edilen okura benzer bir kategoride çizilen sayısız okur tipi (ideal, örnek, ampirik, ilk okur, çağdaş okur) bu iletişimi daha da dolambaçlı hale getiren sayısız okur tipi icat etmiş, bir okur karmaşası oluşturmuştur.

rinde, yazarın bu otoriteryen sesinden çok uzakta, okurunun önüne bir dünya açarak ona varlığını çoğaltabileceği yeni bir dünya önerisinde bulunur. Okurun kendisine öneride bulunulan bu dünyanın içinde varlığını çoğaltabilmesi, bu sese kulak vermesi ve anlamaya yönelik çabasıyla mümkündür. Bu çaba eşliğinde bir okuma tecrübesini yaşayan okurun artık bu eseri okumadan önceki okurla aynı okur olduğunu iddia etmek zordur. Bu anlamda, metnin sesinin, yazarın otoriteryen sesinden çok uzakta olmasına rağmen, okur üzerinde etkili olduğu bu dönüşüm nedeniyle, retorikten uzaklaşmış olduğunu da söyleyemeyiz. Bu anlamda, *okuma kuramı* 'okumanın okurunu dönüştürdüğü ölçüde ve de bu dönüşümü düzenlediği ölçüde retorikten yakasını kurtaramaz.'¹²

Okuma ile retorik arasında aşikâr olan bu ilişkinin varlığı ile ilgili olarak cevabı hala net olmayan bir soru yanıtlanmak için bizi bekler. Dönüşümü gerçekleştiren retorik etkisinin kime yahut neye ait olduğu? Ricoeur, okumanın retorikten yakasını kurtaramayacağını iddia ettiği yazısında, aynı zamanda ikna stratejisini paranteze alan bir yorumlamanın yapısal bir çözümlemeye yakışacağını, bu parantezi kaldırmanın ise zorunlulukla ikna stratejisini körükleyen kişiyi, yani yazarı hesaba katmak olacağını savunur. Böylesi bir durumda, metnin sesinin bizatihi kendisinin, ikna stratejisini körükleyen kişi olarak, bu dönüşümü gerçekleştirdiğini ileri süremez miyiz? Yazarın okuruna dayattığı bir ikna stratejini, okumanın gerçekleştirdiği dönüşümün mimarı ve başat unsuru olarak görmemek, okuma tecrübesinin sahip olduğu retoriği de görmezden gelmeyi beraberliğinde getirmez mi? Kanaatimizce ima edilen yazarca da olsa bir yazar figürü tarafından icra edilen ve okura dayatılan bir kurmaca retoriğinden ziyade, okurla metin arasındaki okumanın doğasına ait olan bir retoriğin öneminden bahsetmemiz gerekir. Yalnızca, ikna stratejisinin kaynağı olarak görülen yazar üzerine tutulan ışık, okumanın doğasına ait olan retoriğin yardımıyla kendisini ve dünyayı daha farklı gözlerle görme şansı yakalayan okuru ve onun okuma tecrübesini karanlıkta bırakabilir.

Edebi eserle okur arasındaki ilişki hakkında sahip olduğumuz perspektifi kabaca bu şekilde belirtmeye çalıştıktan sonra, bizlere söylenen şeyin ardında saklı olanları bulmayı, yüzeyde kalan şeylerin arkasını derince kazmayı salık veren şüpheyne dayanan bir

¹² Paul Ricoeur, "Metnin Dünyası ve Okurun Dünyası", *a.g.e.*, s.285.

yorum anlayışının diğer edebi metni anlama tarzlarını nasıl etkilediğine dönmek istiyoruz. Elbette bu etkiyi söz konusu anlama tarzlarının sahip oldukları dil anlayışlarından hareketle ele almak durumundayız.

Güven ya da şüpheyeye dayanan bir yorumlama tarzını ele alma ya çalıştığımızda, ilk olarak görülen şey, birisinin hali hazırda var olana (okurun içinde bulunduğu dile), diğerinin ise bu hali hazırda var olana güvenmeyerek onun alt tarafından ne çıkacağına yöneldiğidir. Bu bize, dünyanın en ilginç roman kahramanlarını içinde barındıran *Tristram Shandy Beyefendi'nin Hayatı ve Görüşleri*'nde, okuduğu cümlelerin altında daha iyi bir anlam bulunup bulunmadığını anlamak için kalem yontma çakısıyla onları kazımaya kalkışan¹³ Walter Shandy'nin tavrını hatırlatır.

'[...]sonunda babam kalem yontma çakısıyla cümlelerin altında daha iyi bir anlam bulunup bulunmadığını anlamak için onları kazımaya başladı.'¹⁴

100| db

Şüpheden beslenen bir yaklaşımla hali hazırda var olana güvenmeyen bir tavrın, okurun metin ve metinle kuracağı ilişkiye etkisi, Walter Shandy'nin hali hazırda var olana (okuma sürecinde yüzleşmiş olduğu, içinde bulunduğu dile) fiziksel anlamda uyguladığı bu aşırı şiddetten daha az tahrip edici değildir. Verili kelimelelerin altını kazıyarak onlara güvenmemenin bu uç noktadaki literal örneği, bu olayın figüratif örneğini şüpheden beslenen bir yorumlama tarzında açığa çıkarır. Tam da bu noktada Ahmet Mithat Efendi'nin *Karı Koca Masalı*'nda geçen şu cümlenin, bizlere, hali hazırda var olana güvenmemeye teşebbüs eden böylesi bir okumayı önlemeyi amaçlayan bir biçimde seslendiğini fark ederiz.

'Aman bakalım alt tarafından ne çıkacak?' diye sabırsızlık gösterme'¹⁵

Hali hazırda var olana yönelmek yerine metnin alt tarafından ne çıkacağına yönelik meraktan bahsederken, verili olan ve kendisine bir şeyler söylemeye çalışan dilin içinde, kendisini anlamayı değil de kazıdığı şeyin ardında, alt tarafında var olan şeyleri ara-

¹³ Laurence Sterne, *Tristram Shandy Beyefendi'nin Hayatı ve Görüşleri*, çev.: Nuran Yavuz, YKY, İstanbul 1999, Üçüncü Kitap, Bölüm: XXXVII, s.237.

¹⁴ a.y.

¹⁵ Ahmet Mithat Efendi, *Karı Koca Masalı, Belyat-ı Mudhike ve Karı Koca Masalı ve Ahmet Mithat Kaynakçası*, haz.: Nüket Esen, İletişim, İstanbul 2011, s.95.

mayı tercih etmiş olan bir yorumlama tarzının dil anlayışından bahsetmiş oluruz. Bu anlamda, hali hazırda var olana güvenmemenin, modern bilimlerin bize öğretmiş olduğu, 'ilk izlenimlerin güvenilirliğinden kuşku duymak' şeklindeki öğretinin izlerini taşıdığını görürüz. Diğer taraftan, hâlihazırda var olana, (metnin *sache'sine*) kulak vermemenin okur ve metin arasındaki ilişkiyi temel bir şekilde etkileyen çok boyutlu yapısı, dikkatimizin yalnızca, şüphenin edebî metnin okurunu ilk izlenimlerden emin olamaması kaynaklı olarak bilimsel olana, bilimsel yönleme yönlendiren tek yönlü etkisine yönelmesine engel olur. Zira, şüpheden kaynaklanan bu yorumlama tarzının, güç istemini devreye sokarak, okur ve metin arasındaki ilişkileri temel bir biçimde etkilemesi, kendisini, farklı anlama tarzları içerisinde bir şekilde gösterir.

Bu bir şekilde kendisini gösterme, kendisini ilk etapta, 'şüphenin ustaları'nın ima ettiği şekliyle, anlama olayının, okurun, yazarın empoze etmeye çalıştığı şeyin maskesini düşürmesiyle ilişkilendirilmesine atıfla, metnin anlamının yazarın niyetine indirgendiği bir anlama tarzı içinde açığa çıkarır. Zira, anlamın her ne kadar, yazarın bize empoze etmeye çalıştığı şeyin altında, derinlerde bir yerde olduğu söylene de, yazarın niyetine uygun olmayan karşıt yorumlar üretmek, yazarın bize aşladığı şeye karşı uyanık olmak için de, dolaylı olarak bu empoze edilen, tetikte kalınması gereken niyetin bilinmesi gerektiği fikri ortaya çıkar.

Yine, üzerinde durduğumuz gibi, şüpheden beslenen bir yorumlamanın ilk elden akla getirdiği 'biyografik yazar/okur' arasındaki ilişkiyi, genel anlamda edebiyat eserlerinin yorumlanmasını etkileyen bir 'metin ve metni yorumlayan' ilişkisi olarak ele aldığımızda, onun yapısalcılık ve yapısalcılık sonrası anlama tarzlarında da kendisini gösterdiğini söyleyebiliriz. Saussure ile birlikte başlayan dilin göstergeler arasındaki ilişkilerini, 'derin yapılar' ve 'yinelenen örüngülerini' ortaya çıkarma hâlihazırda var olandan ziyade metnin altından çıkan şeyle daha ilgili olmayı gerektirir. Yine, yapısalcılık sonrası durumda da, Derrida örneğinde görülebileceği üzere, 'derin yapılar' ve 'ertelenen ve farklılaşan örüngüler'¹⁶ dilin arkasında bulunan ve kendisinden asla emin olunamayanlar, şüpheyle yaklaşılabilirler olarak bu yansımadaki yerini alır. Metnin söylediği

¹⁶ Derrida'ya ait olan 'différance' gibi birçok kavramda dille kurulan şüphe ilişkisinin izleri görülebilir. Charles Ramond, Derrida Sözlüğü, Say Yay., İstanbul, 2011.

şeye kulak vermek için gerekli olan, okuru bir nevi anlama yaklaştıran güven ilişkisi burada yerini anlamdan uzaklaştıran bir şüphe ilişkisine bırakmıştır. Yine Paul de Man'ın dilin yapısı itibariyle iki okumanın asla aynı olamayacağından hareketle savunduğu edebi metni okumanın imkânsızlığı tezindeki¹⁷ tavrının güvenden ziyade şüpheyeye dayanan bir ilişkiye dayandığı söylenebilir.

Ancak kanaatimizce, şüpheden beslenen bir yorumlama tarzı en güçlü yansımalarından birisini de yazımız boyunca ele almaya çalıştığımız yazarın yahut metnin sesinin empoze ettiği, dayattığı şeye karşı uçtan bir tepki, yanıt (response) vermeyi vurgulayan okur merkezli anlama tarzlarında gösterir. Anlama tarihi boyunca yazar ve metnin yanında arka plana itilmiş olmanın etkisiyle okurun okuma sürecindeki varlığını ispat etme çabasına yönelen, okur-tepki estetiği ve alımlama estetiği olarak adlandırılan bu anlama tarzları yazar yahut metin tarafından körüklenen stratejiye, karşı uçtan tepki ve etkisini okuma sürecine eklemeler.

102 | db

*'Katıksız şekilde retorik bakış açısı içinde okur, ima edilen yazar tarafından körüklenen stratejinin, bu strateji gizlendiği ölçüde hem yemi hem de kurbanıdır. Vurguyu okurun yanıtı -ima edilen yazarın savaş oyunlarına yanıtı- üstüne koyan başka bir okuma kuramı talep edilir.'*¹⁸

Ricoeur'ün de vurguladığı gibi, böylelikle okur metnin sesine karşı yanıt vererek metinle birlikte ayakta kalma savaşının içerisindedir artık. Okur her ne kadar metnin talimatlarını yerine getirerek onun olası potansiyellerini ortaya çıkaran birisi olsa da, ortaya çıkarılan potansiyellerin metinden ziyade kendinden menkul olma özelliği ön plandadır. Bu iplerin okurun elinde ve 'güç istemi'nin okurdan yana olduğu bir okuma sürecine işaret eder.

Okur tepki estetiğinin adlandırılışında yer alan 'response' ve her iki anlama tarzının adlandırılışında¹⁹ birlikte var olan 'estetik' kelimelerine baktığımızda metnin sesi ve okur arasındaki bu savaşta okura verilmiş olan rolü de görme şansına sahip olabiliriz. Zira bu adlandırılışla bile metne okurun verdiği bir tepki, bir yanıt, bir müdahale (response) ve bir eserin okur üzerinde etkisini göstererek

¹⁷ Paul de Man, Okuma Alegorileri adlı eserini bu tezi üzerine kurmuştur. Paul de Man, *Okuma Alegorileri*, Paradigma Yay., İstanbul, 2008.

¹⁸ Paul Ricoeur, "Metnin Dünyası ve Okurun Dünyası", a.g.e., s.281.

¹⁹ Okur-tepki estetiği ve alımlama estetiği

onda uyandırdığı şeyin açığa çıkması (aisthesis) söz konusu olduğu kabul edilmiş olur. Bu anlama tarzlarıyla birlikte, okur ile metin ilişkisinde güç istemi bağlamında hiyerarşik olarak okur etrafında üstünlük kurulan bir tasarı inşasına gidildiği görülür. Yıllardır güç istemi bağlamında nispeten gerilerde yerini almış olan okur, bu defa kendisini hiyerarşik olarak en üst konumda bulur.

Elbette, metnin sesine tepki, yanıt veren, güvenden uzaklaşarak şüpheye doğru yönelen böylesi bir okurun oluşması ve böylesi bir anlama tarzının savunulmasında modern bilimlerin bize öğretmiş olduğu, 'ilk izlenimlerin güvenilirliğinden kuşku duymak' öğretisi kadar, postmodernizmle birlikte giderek daha da belirginleşen 'belirsizlikler ve kuşku çağı' ruhunun, edebi eser ve edebi metnin sesine sirayet etmesinin de etkisi olduğu söylenebilir. Zira, artık ondokuzuncu yüzyılın okurunun elini tutarak onunla birlikte yürüyen müşfik ve güvenli anlatıcı sesini yerini okurunun labirent ve yolları çatallanan bahçelerin orta yerine fırlatan 'güvenilmez anlatıcı'lara²⁰ bırakmıştır. Postmodern edebiyatın tabirleriyle söyleyecek olursak, edebi bir eseri okumak artık 'kaypak bir zeminde oyun oynama, ayakta durabilme' meselesine dönüşmüştür. Güvenilmez anlatıcıya karşı tepkide bulunup, yanıt vermek okurun bir nevi gardını aldığı bir zırha dönüşmüştür.

db | 103

*'Modern yazının tehlikeli olduğu itiraz götürmez. Onun meydan verdiği eleştiriye uygun ve Wayne Booth'un en saygın temsilcilerinden biri olduğu tek yanıt, bu zehirli edebiyatın yeni bir okur tipi gerektirdiğidir. Yanıt veren okur.'*²¹

Ancak bu noktada şöyle bir sorun ortaya çıkar. Sürekli uyanık olma çağrısının olduğu, her kelimedenden şüphe duyan, dile kuşkuyla yaklaşan bir okurun var olduğu bir ortamda anlama olayı gerçekten gerçekleşebilir mi? Okurun böylesi bir paranoyak tavır içerisinden kendisini sürekli olarak yanılttığını, aldattığını düşündüğü böylesi bir sese, metne kulak verebilmesi mümkün müdür? Şayet metnin sesine tam anlamıyla kulak verilmediğini kabul edecek olursak, okurun bu sese vermiş olduğu yanıtlar, okurun kendi sesiyle ilgili olması anlamında, okurun kendisinden kaynaklanan şahsi zihinsel sapmalarından etkilenme riskini de taşımaya başlamazlar mı? Bu

²⁰ Yine Wayne Booth'a ait olan 'güvenilmez anlatıcı' (unreliable narrator) kavram anlatı bilimi kavramları arasındaki yerini almıştır. Wayne C. Booth, a.g.e., s.156.

²¹ Paul Ricoeur, "Metnin Dünyası ve Okurun Dünyası", a.g.e., s.275.

durumda, okuma süreci boyunca, metnin sesine karşı her daim uyanık kalan okur kendi bilincine karşı da uyanık kalabilmiş olabilir mi? Okuduğu metni bir nevi kendi yanıtlarına, tepkilerine indirgeyen okur kendisine bir şeyler empoze ettiğini düşündüğü sesin etkisinden kaçarken bu sefer de kendi sesinin etkisine tutulmaz mı?

Metnin bizatihi kendisine yönelmeyip, hali hazırda verili olana, içinde bulunduğu dile güveni olmayan okur yorumlarının bu defa da, şahsi zihinsel sapsmalara maruz kalmaması pek mümkün görünmemektedir. Aslında tam da tersine, okurun şahsi zihinsel sapsmalara karşı uyanık olabilmesi için bakışını şeylerin bizatihi kendilerine çevirmelidir.

*'Her doğru yorum kendisini kavranamaz düşünce alışkanlıklarının empoze ettiği keyfi fantezilerden ve sınırlamalardan korumalı ve bakışını şeylerin bizatihi kendilerine yöneltmelidir. Yorumcunun kendisinden kaynaklanan arkası kesilmez zihin sapsmalarına karşı uyanık olması için bakışını şeylerin kendilerine sabitlemesi zorunludur.'*²²

104 | db

Aslında bu durum, Gadamer'in önerdiği ve okuma sürecindeki önemi, artık farklı anlama tarzları da dâhil iyiden iyiye kabul edilen 'diyalog' kavramıyla da yakinen ilgilidir. Ve söz konusu bu diyalog sözlü alışverişte olduğu gibi yazılı söyleşide de basit ancak temel bir koşulu gerektirir: İyi niyet (good will).

*'Aslında sözlü alışveriş için olduğu gibi yazılı konuşma için de aynı temel koşul geçerlidir. İki partnerin de bir diğerini anlaması için iyi niyet sahibi olması gerekir.'*²³

Metnin bizimle konuşmasına izin vermediğimiz, sürekli olarak altından ne çıkacağına odaklandığımız takdirde bize bir şeyler söylemeye başlaması mümkün değildir. Burada elbette, metnin sesinin okura sunmuş olduğu şeyleri okurun kayıtsız şartsız benimseyerek kabullenmesinden bahsetmiyoruz. Bahsettiğimiz gerçek anlamda bir diyalogun başlayabilmesi için gerekli olan ortak bir zemin üzerinde (sache, matter of the text) buluşma zorunluluğuna işaret etmek ve bu buluşmanın gerçekleşmesi için de okurun *kendi verilmiş-*

²² Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, Çev.: Hüsamettin Arslan-İsmail Yavuzcan, Paradigma Yay., İstanbul, 2009, C.II, s.5.

²³ Hans-Georg Gadamer, "Text and Interpretation", *Dialogue and Deconstruction, The Gadamer-Derrida Encounter*, ed.: Diane P. Michelfelder, Richard E. Palmer, State University of New York Press, Albany, New York 1989, s.33.

liği içinde dile güvenmekten başka çaresi olmadığını dile getirmektedir. Aksi halde okurun okuma sürecindeki tüm üretkenliğini beraberinde getirmesine rağmen ortaya çıkan şeyin diyalogun sınırlarından çıkarak monologa doğru yöneldiğini söylemek hiç de zor olmayacaktır. Neticede diyalog ortamını sağlayan şey, ortak bir zeminin (sache'nin) varlığını kabul etmektir ve bu durum okurun *Karı Koca Masalı*'nda vurgulandığı gibi metnin 'alt tarafından ne çıkacağı' sorusundan yahut Walter Shandy'nin metni kazıma teşebbüsünden uzakta kalarak kendi verilmişliği içinde dile yönelmesini gerektirir.

Ortak bir zeminde buluşmak noktasına geldiğimizde, güven/şüphe hermenötiği bağlamında Gadamer'e yöneltilen, en fazla öne çıkan eleştiriye değinmenin vaktinin geldiğini düşünüyoruz. Gadamer'in *amaçlanmış anlamların kuvvet alanına karşı çarpışan anlam boyutlarına bigane kalışıyla şüphe hermenötiği hakkında, saflıkla, naiflikle suçlanışına*.²⁴ Gerçekten, ortak bir zeminde buluşmak okurun amaçlanmış tek bir anlama karşı boynunu bükmesi, bunun dışındakilere bigane kalması anlamına mı gelir? Metnin tüketilemez potansiyel anlamları amaçlanmış anlamlarla daimi bir savaş halinde midir? Dahası, amaçlanmış anlamların kuvvet alanına karşı çarpışan anlamlar okurun kendi bilincine maruz kalarak ortaya çıkma riskini içerirken bu anlamların halen ne kertede metnin anlam boyutları olduğundan söz edebiliriz? Sanırım burada 'aynı zeminde (sache'de) buluşmak' ile 'aynı görüşü paylaşma'nın aynı şey olmadığı meselesi bağlamında Gadamer'in sache'yi ne olarak gördüğü üzerinde konuşmamız gerekiyor.

Okuma sürecinde birbiriyle yüzleşen okur ve metin arasındaki buluşmasını mümkün kılma noktasında Gadamer tarafından önemi dile getirilen ve Paul Ricoeur gibi araştırmacılar tarafından bir okuma fenomenolojisine gidebilmek için gerekliliğinin altı defaatle çizilen (Ricoeur sache'yi 'Gadamer'in metnin şeyi (konu, matter of text) dediği şey' şeklinde ifade eder) 'sache', metin ve okur arasındaki ortak zemin olan 'konu', ortak zemin olan 'şey'dir. Dil içinde ortaya çıkan konu, dil içinde ortaya çıkan şey olarak 'sache' ile ilgili sahip olunan yanılgi ise, kanaatimizce onun herhangi bir diyalojik süreç gerektirmeksizin nesnelleştirilebilen ve böylelikle okunulan bir metin ile ilgili yapılacak olan diğer okumalarda dahi kullanılabilir nesnellikte önümüzde durabilen somut bir şey olduğunun

²⁴ Chris Lawn ve Niall Keane, *a.g.e.*, ss.69-70.

düşünülmesidir. Oysaki *Sache* (konu, şey) hakikatini metnin (gelecek) ve yorumcunun dilleri arasındaki diyalojik süreç içinde tezahür ettiren aşkın (transcendental) bir zemindir.²⁵ Ortak bir zemin olarak *sache*'nin okuma sürecinin öncesinde kendisini gösterebilmesi, okur karşısında bir nesne durumunda kalarak okurla arasındaki ilişkinin özne-nesne arasındaki ilişkiye indirgenebilmesi mümkün görülmemektedir. Dolayısıyla diyalog ortamını sağlayan şey ortak bir zeminin varlığını kabul etmek demek, amaçlanmış anlamı daha baştan kabul etmek anlamına gelmez. Aynı zeminde buluşmak aynı görüşü paylaşmayı gerektirmez, ancak bir diyalogu başlatmak ancak aynı zeminde buluşmakla mümkündür. Bu anlamda, aynı zeminde buluşmak, metin ile okur arasında tarihsel olarak kurulacak ilişkide, bir metnin amaçlanmış tek bir anlam etrafında kilitlenip diğer anlamlara sağır kalmasına neden olacak bir sınırlandırıcı unsur olarak düşünülemez.

*Kuşkusuz, her diyalog verimli olmayabilir; ancak, en azından, başlangıçta diyalog amaçlanmalı (çok sıkça da tam tersiyle karşılaşırız, iki monolog birbirini takip eder).*²⁶

Diğer yandan, amaçlanmış anlamların kuvvet alanına karşı çarpıştığını iddia eden bu tarz okumalarda, anlamak için çabalamaktan ziyade bir 'meydan okuma' durumunun baskın olduğunu gördüğümüzü de söylemeliyiz. Burada 'meydan okuma' tabiriyle okurun metnin kendisine dayattığını düşündüğü görüşü, önüne serdiği dünyayı geriye püskürterek karşı atağa geçmeye çalışan tavrıdır. Daha önce de öne çıkardığımız gibi 'yorumlama bundan böyle bir metnin özünün anlamını açığa çıkarma değildir. Artık metin ve metni yorumlayan birlikte ayakta kalma varlığını sürdürme savaşının içindedir.' Bu durumun ise 'okumak'tan ziyade dilimizde, 'korkmadığını, çekinmediğini açıkça bildirmek, kavga veya yarışmaya çağırarak' anlamına gelen 'meydan okumak' deyiminden daha fazla izler taşıdığı görülür.

Burada, okur ve metnin ortak bir zeminde buluşmasından ziyade karşılıklı olarak varlığını sürdürme çabası içerisinde olan iki farklı dünya göze çarpmaktadır. Meydan okuma bu anlamda 'güç istemi'nin okur tarafından uç noktalarda arzu ve icra edildiği, metni

²⁵ Burhanettin Tatar, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, Vadi Yay., Ankara 1999, s.132.

²⁶ Hans-Georg Gadamer, *Şüphe Hermenötüğü II*, a.g.e., s.31.

değil kendi bildiğini okuyan bir okurun tavrını oluşturur. Okurun güç isteminin bahsettiğimiz doruklarında, metnin arkasında gizlenmiş niyete yanıtlar veren, reaksiyon gösteren okumalar yapmak ile metni gerçekten anlamak amacıyla onun ne söylediğine kulak vermek, anlamak için iyi niyet sahibi olmak arasındaki farkı görebilmek daha belirgin bir hale gelir. Bu meydan okuma her türlü çoğul okumaya davet eden bir yapı içerisinde kendisini sunsa dahi diğer taraftan metne karşı savaş açarak ona egemen olma, onu kontrol altında tutabileceğini sanma sorunlarını da beraberinde getirir. Oysa metnin bütün boyutlarının hiçbir zaman tam olarak dile getirilemeyeceğini, bütün yorumlarını açığa çıkarma gibi bir şansının olmadığını bilen bir okurun, güç isteminin böylesine zirvede olduğu, metne meydan okuduğu bir halet-i ruhiyye içerisinde değil metne kulak vererek onu anlamaya çalışan daha mütevazı bir tavır içinde olması beklenir.

Yapılan her yorumun metinle ilgili yapılabilecek olası diğer yorumları dışarıda bırakmak zorunda olduğu bir ortamda, metnin sesine karşı bir ses, bir yanıt verdiğini düşünmek, doğru yoruma yaklaşma tehlikesini içeren bir kendinden emin olmaya da yakınladır. Oysaki yapılan her yorumun metinle ilgili yapılabilecek olası diğer yorumları dışarıda bırakmak zorunda olduğu bir ortamda, metnin sesine, halihazırda içinde bulunduğumuz dile güvenip ona katılmaktan başka pek bir şansımızın olmadığı ortadadır.

Ele almaya çalıştığımız bu meydan okuma ve mütevazılıkla benzerlik bağlamında, Josef Simon'un Gadamer ile Derrida'yı birlikte okumaya çalıştığı yazısındaki ayırım da başlığundan itibaren dikkat çekicidir. 'anlamak için iyi niyet'/ 'güç için istek' (good will to understand/ will to power)²⁷ Simon'un dikkat çektiği ayırım sadece Derrida bağlamında yapıbozumun değil, yazımız boyunca ele almaya çalıştığımız gibi, güç isteminin okuma sürecine sirayet etmesi anlamında diğer anlama tarzlarına yayılan ve yansıyan bir sorunu teşkil eder. Burhanettin Tatar'ın 'Edebi Hermenötik' yazısında da belirttiği üzere, anlam tarihi üzerindeki felsefi tartışmalara ve farklı anlama tarzlarına baktığımızda, nihayetinde ortaya çıkan kritik soru, *anlatı eserlerinde iktidarı oluşturan anlatı eylemi ya da projek-*

²⁷ Josef Simon, Good Will to Understand and the Will to Power: Remarks on an "Improbable Debate", translated by Richard Palmer, *Dialogue and Deconstruction, The Gadamer-Derrida Encounter*, a.g.e., ss.162-175.

*siyonun, nihâî olarak kimin ya da neyin gerçekleştirdiği bir eylem*²⁸ olduğuna dairdir.

Metin, okur ve yazar arasında okuma sürecinde meydana gelen güç isteminden kaynaklanan iktidar paylaşımı, yazar, okur, ve metni birbirine kutuplaştırıp birbirinin alternatifi haline getirir. Hâlihazırda var olan dile güvenmeyerek metnin arkasında ve altında yatanı ortaya çıkarmayı amaçlayan ve şüpheden beslenen bu iktidar paylaşımı diğer anlama tarzlarında kendisini, terazinin kefesinin yazardan yana ağır bastığında (niyetselcilik) biyografik yazarın niyetine uygun yorumlayıcı sözleri ortaya çıkarma; metinden yana olduğunda (yapısalcılık, yapıbozum) metnin altında yatan derin yapılar ve yinelenen örüngüleri ortaya çıkarma; okurdan yana olduğunda ise (okur-tepki estetiği ve alımlama estetiği) metinle birlikte amaçlanmış olan anlamların kuvvet alanıyla çarpışan anlam boyutlarını ortaya çıkarma şeklinde gösterir. Böylelikle yazarın niyeti, okurun niyeti ve metnin niyeti hiyerarşik anlamda birbirine üstünlük kuran bir konumda kutuplaştırılır.

108 | db

Okurun ve metnin arasında böylesi bir kutuplaşmanın olduğu noktada ise okurun metnin dünyasına katılması ve katılırken de hem kendisini hem de katıldığı metni genişletmesi mümkün görünmemektir. Söz konusu katılımın gerçekleşmesi için kendisinden şüphe duymak, arkasında neyin gizli olduğunu aramaya kalkışmak yerine hali hazırda verili olduğu şekliyle dile güvenmekten başka bir şansımızın olmadığını kabul etmemiz gerekir. Bu da Walter Shandy'nin literal anlamda yaptığı gibi, 'küçük cep bıçağıyla, altından daha iyi bir anlam çıkıp çıkmayacağını görmek için metni kazımak'tan yahut Ahmet Mithat Efendi'nin *Karı Koca Masalı*'nda anlatıcıya ikaz ettirdiği gibi 'metnin alt tarafından ne çıkacak' diye sabırsızlık göstermekten farklı bir tavrı gerektirir. Metnin arkasına gizlenmiş bir niyeti bulmak yerini metne katılarak, metnin içinde kendisini anlamayla değiştirir. Paul Ricoeur'un anlamının metnin arkasında var olan belli bir niyeti açığa çıkarmak suretiyle değil fakat metnin önünde kendimizi anlamakla mümkün olabileceği iddiası, benzer bir düşüncenin beyanatıdır.

'Hepsinden önemlisi, kendine mal etmenin (appropriation) yüz yüzelığı (vis-a-vis) Gadamer'in metnin şeyi (the matter of the text) ve benim ise burada 'eserin dünyası' (the world of the work) dediğim

²⁸ Burhanettin Tatar, Edebi Hermenötik, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, a.g.e., s.74.

şeydir. Neticede, kendime mal ettiğim şey, önerilen, ileri sürülen, teklif edilen bir dünyadır. İkincisi, gizlenmiş bir niyet olarak sözümona, metnin arkasında değil fakat önündedir yani açılan, gözler önüne serilen, açığa çıkan bir eser olarak önünde. Bundan dolayı anlamak, metnin önünde bizzat kendini anlamaktır.²⁹

Metnin arkasına gizlenmiş bir niyeti aramaya böylelikle de şüpheden beslenen anlama tarzlarına karşı mesafesini böylece gördüğümüz Ricoeur, okurun ancak metnin bizzat önünde kendisini anlayabileceğini vurgular ki bu da okurun hali hazırda içinde var olduğu dile güvenmesini gerekli kılar.

Bu beyanla birlikte, metnin arkasında bir şeyler aramak vurgusunun karşı ucundan, ‘metin kendimizi arkasında yahut da önünde bulabileceğimiz bir şey midir?’ gibi metnin varlığının tahrife uğratılıp uğratılmadığı sorusu ilk elden akılları meşgul edebilecekse de, Ricoeur’ün burada ‘eserin dünyası’ tabirini kullandığı için ‘önünde’ ifadesini seçtiği görülür. O, metnin varlığını tahrif etmek için değil, bizzatihi onun kendisine has dünyasını vurgulamak için bu kelimeyi kullanmıştır. Zira eserin dünyası okurun önüne serilen, ona önerilen bir dünyadır. Ricoeur ayrıca ‘eserin dünyası’ tabirini, Gadamer’in metnin şeyi’ (matter of text, sache) dediği şeye karşılık olarak sunar. Buna göre; metin ve okur arasındaki diyalog ortak bir zemin içerisinde, dil alanına giren bir konu ile birlikte başlayabilir.

Yazımız boyunca ele almaya çalıştığımız gibi, edebi bir eseri anlama çabası, okurun, ensesinden bir an olsun bile düşmeyen bir şüphe dürtüsüyle metne yaklaşmasıyla değil, saf naifliğe düşmeyen ve metin karşısında sürekli olarak yeni sorular üretmeyi de ihmal etmeyen bir güven ilişkisiyle, metnin varlığına katılmasıyla ortaya çıkabilir.

Kaynakça

- Ahmet Mithat Efendi, *Beliyat-ı Mudhike ve Karı Koca Masalı ve Ahmet Mithat Kaynakçası*, haz.: Nüket Esen, İletişim, İstanbul 2011.
Booth, Wayne C., *The Rhetoric of Fiction*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1983.

²⁹ Paul Ricoeur, The Hermeneutical Function of Distanciation, *From Text to Action, Essays in Hermeneutics II*, Northwestern University Press: Evanston, Illinois, 2007, ss. 87-88.

- Dosta, Robert J., Gadamerian Hermeneutics and Irony: Between Strauss and Derrida, *Research in Phenomenology*, sayı: 38, 2008.
- Gadamer, Hans-Georg, *Hakikat ve Yöntem*, Çev.: Hüsamettin Arslan-İsmail Yavuzcan, Paradigma Yay., İstanbul, C.II, 2009.
- Gadamer, Hans-Georg, *Hermeneutics Questions and Prospects*, ed.: Gary Shapiro and Alan Sica, The University of Massachusetts Press, Amherst 1984.
- Gadamer, Hans-Georg, Şüphe Hermeneutics'i I, çev.: Talip Özcan, *Şizofrenji*, S.7, 1993.
- Gadamer, Hans-Georg, Şüphe Hermeneutics'i I, çev.: Talip Özcan, *Şizofrenji*, S.8,1993.
- Lawn Chris and Keane Niall, *Gadamer Dictionary*, Continuum, London and New York, 2011.
- Palmer, Richard E., *Hermenötik*, çev.: İbrahim Görener, Ağaç Kitapevi, İstanbul 2008.
- Ricoeur, Paul, *Freud and Philosophy*, Yale University Press, New Haven and London 1970.
- Ricoeur, Paul, *From Text to Action, Essays in Hermeneutics II*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois 2007.
- Ricoeur, Paul, *Zaman ve Anlatı: Dört Anlatılan (Öykülenen Zaman)*, çev.: Umut Öksüzan-Atakan Altınörs, YKY, İstanbul 2013.
- Scott-Baumann, Alison, *Ricoeur and the Hermeneutics of Suspicion*, Continuum, London and New York 2009.
- Sterne, Laurence, *Tristram Shandy Beyefendi'nin Hayatı ve Görüşleri*, çev.: Nuran Yavuz, YKY, İstanbul 1999.
- Tatar, Burhanettin, "Bazı Anlama Tarzları Üzerine Notlar", *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, İsam, İstanbul 2014.
- Tatar, Burhanettin, *Felsefî Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, Vadi Yay., Ankara 1999.
- The Gadamer-Derrida Encounter*, ed.: Diane P. Michelfelder, Richard E. Palmer, State University of New York Press, Albany, New York 1989.



AYDINLANMA VE KUTSAL KİTAP YORUMUNUN TARİHSEL DÖNÜŞÜMÜ

Asim DURAN*

Öz

Bu makalede Batıda Aydınlanma döneminde kutsal metne yönelik bakış açısında yaşanan değişim ele alınmaktadır. Bu bağlamda, Aydınlanmanın modern yapıları içinde kutsal metnin bir uyum sorunu olarak nasıl dönüştürüldüğü gösterilmeye çalışılacaktır. Dahası, tüm bu dönüşümlerin hem kutsal metin otoritesi hem de metne yönelik eleştirel çalışmalarla ilişkisi kabaca ele alınacaktır.

Anahtar Sözcükler: Kitab-ı Mukaddes, Aydınlanma, tarihsel-eleştirel yöntem, kutsal kitap eleştirisi.



The Enlightenment and the Historical Transformation of the Interpretation of Scripture

Abstract

This article deals with the change in the perspectives about the Scripture (the Bible) during the Enlightenment in the West. In this context, we will roughly try to show how the Enlightenment transformed the scripture as a matter of harmony in modern structures. Moreover, we will deal with the connection of these transformations with the authority of scripture and the critical works of it.

Keywords: Bible, Enlightenment, Historical-critical method, Biblical criticism.

* Dr., Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, duran_a55@mynet.com

Giriş

Albert Schweitzer (1875-1965), ilk kez 1906 yılında yayımlanan *The Quest of the Historical Jesus (Tarihsel İsa Araştırması)* isimli çalışmasında, yaşadığı döneme kadar çoğunlukla üniversite kürsülerinde yetişmiş teologlar arasında yaygın olan *Tarihsel İsa* araştırmalarıyla ilgili olarak "...her bir araştırmacının kendi karakterine göre İsa'yı yeniden yarattığını" söyler.¹ Sonraki yıllarda İsviçreli Ünlü Teolog Karl Barth (1886-1968), Tanrı'nın asla bizim yöntemlerimizin bir nesnesi (*object*) olamayacağına dair düşünceyi vurguladığında² kabaca Aydınlanmadan itibaren aktarılarak ve çoğunlukla liberal eleştirmenler eliyle daha da radikalleşerek gelen eleştirel yorum tarzlarına karşı bir itirazı dile getirmiyordu sadece. Aynı zamanda kendinden sonraki Kitab-ı Mukaddes'in eleştirel çalışmaları ile yorum teorileri için yeni bir yolu da öneriyordu. Bu ise liberal teologların yorumlarından ayrı olarak Hıristiyan ilahiyatı için yapıcı yorum geliştirmek maksadıyla eleştirinin daha da ileri götürülmesiyle işleyen bir süreçti.³ Schweitzer ve Barth'ın eleştirileri, akademik çevrelerin dikkatini bir taraftan kutsal metnin eleştirel yorumlarına ve bunların nesneliliği sorununa çekti; diğer taraftan ise kutsal kitabın daha önceki tarihsel-eleştirel araştırmalarına farklı açılardan yaklaşan çalışmaları da tetikledi. Zira yirminci yüzyılın başlarında, Kilise dışında üniversite kürsülerinde yetişmiş neredeyse hiçbir akademisyen, Aydınlanma'nın kutsal metne yönelik eleştirel tutumlarının ve bu bağlamda ortaya çıkan tarihsel-eleştirel yorumların Kitab-ı Mukaddes'i araştırmanın en iyi akademik yolu olduğundan şüphe etmiyordu.

Ancak durum, bugün oldukça farklıdır. J. W. Rogerson'un ifadesiyle söylersek, akademik çevrelerde tarihsel-eleştirel yöntemin en az kendisi de şüpheli hale gelmiş olan Aydınlanma'nın bir ürünü olarak tarif edildiğini işitmek mümkündür. Kabul etmek gerekir ki tarihsel eleştiri içinde, önceleri "kesin sonuçlar" olarak kabul edilen

¹ Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede*, Translated by W. Montgomery, Second English Edition, London: Adam and Charles Black, 1911, s. 4.

² Karl Barth, "Rudolf Bultmann: An Attempt to Understand Him" In *Kerygma and Myth: A Theological Debate*, Vol. II, Edited by Hans-Werner Bartsch, Translated by Reginald H. Fuller, London: SPCK, 1962, ss. 111-132; Werner G. Jeanrond, *Teolojik Hermenötik: Gelişimi ve Önemi*, Emir Kuşçu (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2007, s. 203.

³ Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, Translated from Sixth Edition by Edwyn C. Hoskyns, Oxford: Oxford University Press, 1968, s. 8.

birçok şeye meydan okunmuştur. Bu tür eleştirel çalışmaları, kutsal kitabın otoritesini sarstığı için başından beri güvenilmezmiş gibi gören muhafazakârlar yanında, kendi eleştirel çalışmalarında tarihsel-eleştirel araştırma biçimlerini kullanan kimseler tarafından da yaklaşıma yönelik itirazlar dile getirilmektedir.⁴ Dahası tarihsel eleştirinin Aydınlanma sonrası birçok kültürel değişimlerden etkilenerek dönüşmüş olan bir akademik çalışma olarak görülmesi, onun içeriğinin yeniden ele alınmasını Hıristiyan ilahiyatçılara zorunlu kılmıştır. Böylece Birinci Dünya Savaşı krizinden sonra ve özellikle post-modernizmle birlikte tarihsel eleştirinin felsefi, ideolojik, dini-kültürel atmosferini ortaya koymayı hedefleyen eleştirel çalışmalar, akademik çevrelerde ilgi çekici konular arasına girmiştir.

Burada Roma Katolik Kilisesi'nin Kitab-ı Mukaddes'in eleştirel çalışmalarına yönelik değişen tutumunu da hatırlamakta fayda var. Buna göre, Richard Simon'dan (1638-1712) Alfred Firmin Loisy'ye (1857-1940) kadar birçok Katolik ilim adamı, eleştirel çalışmalara katılmış olmalarına karşın Roma Katolik Kilisesi'nin en azından resmi söylem olarak post-reformasyon sürecinden itibaren yükselişe geçen Kitab-ı Mukaddes'in modern eleştirel çalışmalarına her zaman mesafeli durduğu da bilinmektedir. Kabaca önce Trent Konsili'nde alınan, daha sonra Birinci Vatikan Konsili'nde yeniden vurgulanan Papa'nın yanılmazlığına ve kutsal metnin yorumuna ilişkin kararların, bu tür çalışmaların Kilise içinde yayılmasına uzun süre engel olduğu doğrudur. Ne var ki, 1943 yılından itibaren en azından resmi söylem olarak Katolik Kilise, Papa XII. Pius'un (1876-1958) genelgesiyle (*Divino afflante Spiritu*) tarihsel-eleştirel yoruma yönelik pozitif tutum takınmaya başladı.⁵ Ardından 1964 yılında *Papalık Kitab-ı Mukaddes Komisyonu*'nun *Sancta Mater Ecclesia* bildirisiyle⁶ ve nihayet İkinci Vatikan Konsilinde *Dei Verbum* genelge-

⁴ J. W. Rogerson, "Historical Criticism and the Authority of the Bible", In *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, Edited by J. W. Rogerson and Judith M. Lieu, Oxford: Oxford University Press, 2006, ss. 240-241.

⁵ Pope Pius XII, *Divino Afflante Spiritu*, Encyclical Letter Promoting Biblical Studies, 16, In *The Scripture Documents: An Anthology of Official Catholic Teachings*, Edited and Translated by Dean P. Béchar, Collegville, MN: Liturgical Press, 2002, ss. 115-139.

⁶ Pontifical Biblical Commission, *Sancta Mater Ecclesia*, Instruction on the Historical Truth of the Gospels, In *The Scripture Documents*, ss. 227-235.

siyle⁷ tarihsel eleştiri, en azından Kilise'nin hizmetinde kullanılabilir yorum biçimlerinden biri olarak kabul edilmiştir.

Bunda elbette, yirminci yüzyılın ilk çeyreğinden sonra Protestan ve Katolik çevrelerde, tarihsel-eleştirel çalışmaların (radikal iddialardan arındırılarak) Kilise ve inanan toplum için daha yapıcı hale getirilebileceğini iddia eden çalışmaların yaygınlık kazanmasının etkisi büyüktür. Böylece bir kere daha, ama bu sefer geniş Hıristiyan toplulukların da dikkati tarihsel-eleştirel çalışmalara çekildi. Sonrasında hem Protestan hem de Katolik çevrelerden yaklaşımın kökenine, tarihsel dönüşümüne ve Hıristiyan ilahiyatıyla ilişkisine dair birçok çalışma ortaya çıktı. Bu çalışmaların her biri, bağlı bulunduğu sosyo-kültürel, dini, felsefi vb. bağlamlardan hareketle Kitab-ı Mukaddes'in modern eleştirel araştırmalarının yapısı ve yönünü bambaşka bir biçimde yeniden yorumladılar. Bu yüzden kutsal kitabın eleştirel bir incelemesi kastedilirken, kimi zaman birbiriyle bağlantılı fakat bazen de karşıt yaklaşımlarla karşılaşmanın hazırlığı içinde olmak gerekir.

114 | db

Yine de bu çalışmaların bir kısmında ortak olan nokta, Aydınlanma projesinin dini, felsefi, kültürel ve hatta politik, ideolojik tutumları ile kutsal metnin yorumu arasındaki bağlantıya dikkat çekmeleriydi. Bu bağlamda, söz konusu gelenek içinde kutsal metne yönelik tutumun, bu çerçevede kutsal metnin anlamının nasıl dönüştürüldüğü ve (Kitab-ı Mukaddes özelinde) yeni metin anlayışlarının nasıl türetildiği akademisyenler tarafından gösterilmeye çalışılmıştır. Son dönemin popüler akademisyenlerinin konuya dair görüşlerini tek tek ele almak bu kısa makalenin kapsamını aşıyor. Bu yüzden daha ziyade burada, kabaca Aydınlanma döneminde kutsal metne yönelik değişen tutumlara ve tarihsel-eleştirel yorumlar bağlamında kutsal kitabın dönüşümü gösterilmeye çalışılacaktır.

Aydınlanma, Kutsal Kitap ve Tarihsel Eleştiri

Tarihsel olarak bakıldığında genelde tüm kutsal metinler özelde ise Batıda Kitab-ı Mukaddes'e dair tutumların kabaca *geleneksel*

⁷ Second Vatican Council, *Dei Verbum*, Dogmatic Constitution on Divine Revelation, In *The Scripture Documents: An Anthology of Official Catholic Teachings*, Edited and Translated by Dean P. Béchar, Collegville, MN: Liturgical Press, 2002, ss. 19-31. Söz konusu genelgelerin değerlendirmeleri için bk. Joseph A. Fitzmyer, *The Interpretation of Scripture: In Defense of the Historical-Critical Method*, New York: Paulist Press, 2008, ss. 37-58.

ve *eleştirel* olmak üzere daima iki ana yaklaşım tarafından belirlendiği görülebilir.⁸ *Geleneksel* yaklaşım daha çok Aydınlanma öncesi kutsal metin yorumlarını ifade edecek tarzda kullanılırken, *eleştirel* yaklaşımlar çoğu zaman Aydınlanma sonrası dönemin karşılamak için kullanılmıştır. Yine de konuya daha ayrıntılı bir şekilde yaklaşıldığında kutsal metne dair Orta Çağ Katoik Kilisesi ile Reformasyon'un geleneksel tutumlarının da kendi içinde önemli kategori değişimlerine sahip olduğu söylenebilir.

Kabaca belirtmek gerekirse, Orta Çağ Katolik Kilisesi'nde kutsal metin, büyük oranda Kilise (gelenek) ile birlikte düşünülmüştür. Bu çerçevede geleneksel Hıristiyan inancı da bu ikisinin bir birleşimi olarak ortaya çıkmıştır. Dahası kutsal metnin otoritesi ile Kilise'nin otoritesi hiçbir zaman birbirinden bağımsız şeyler olarak da düşünülmemiştir. Bu anlamda Orta Çağ Kilisesi, kutsal metnin yorumunu belirleyen ana güç olarak kabul edilse de, ilahi gerçekliğin temel kaynağının Kitab-ı Mukaddes olduğuna dair bir inançtan hareket ediyordu. Dolayısıyla kutsal kitabın hem kaynak hem de ilahi vahyin içeriğini biçimlendirdiğine dair inanç Orta Çağ Hıristiyan dünyanın temel teolojik anlayışını ifade etmektedir. Bu yüzden kutsal kitap yaşamın her alanında etkili olan temel bir kaynak olarak ele alınmıştır. Siyasi düşüncelerden tutunuz da manastırlarda yaşayan rahiplerin ve diğer din adamlarının günlük litürjilerine kadar her şeyde kutsal metnin ve Kilise'nin otoritesi vardı.

Diğer taraftan, inanç merkezlik açısından bakıldığında Reformasyon'un yorum nazariyesinin bu geleneksel bakış açısını koruduğu söylenebilir. Yine de kutsal metne dair Protestan yorum tarzı, Kitab-ı Mukaddes'in sadece kendi temelinde (*sola scriptura*) anlaşılabilirliğinde ısrar eder. Dahası kutsal kitap, anlamın bizzat kendinden kaynaklandığı ve bu yüzden kendi dışındaki herhangi bir otoriteyi kabul etmeyen bir kaynak metin (*ur-text*) olarak da işlev görmüştür. Bu yüzden Reformasyon ile Orta Çağ Katolik Kilisesi büyük oranda aynı inanç ilkesinden (*regula fidei*) hareket etmiş olsa da metin karşısında alınan pozisyonlarda büyük değişikliklere sahiptir. Böylece Reformasyon, Orta Çağ boyunca birlikte düşünülen Kilise ile kutsal metnin arasını ayırarak metin ile onun muhatapları arasındaki ilişkiyi farklı bir zemine yani *doğrudanlık* kategorisine

⁸ Northrop Frye, *Büyük Şifre: Kitab-ı Mukaddes ve Batı Edebiyatı*, Selma Aygül Baş (çev.), İz Yayıncılık, İstanbul 2006, ss. 18-19.

taşımıştır. Ancak hem Orta Çağ Katolik Kilisesi'nde hem de Reformasyon'da kutsal metnin *Tanrı Kelamı* olarak kabul edildiği bilinmektedir.

Belki de bu yüzden, Orta Çağ ve Reformasyon'un dâhil olduğu geleneksel yaklaşımlar açısından temel sorun, bu metinlerin yazarlarının kimler olduğu, ne zaman ve hangi şartlar altında yazıldığı şeklindeki tarihsel sorular değildi. Geleneksel yorumcular, tarih üstü bir ideal içinde kutsal metindeki evrensel ilkeleri sistematize etmeye çalıştılar. Dahası bu ideal çerçevesinde, metindeki zıtlıkları ortadan kaldırmaya çalışarak kendi dogmatik fikirleriyle uyumlu bir yorum modeli önerdiler. Dolayısıyla geleneksel yorum tarzı, daha baştan bir "uyum" (*harmony*) sorunu olarak ortaya çıkmıştır.⁹ Bu yüzden Kitab-ı Mukaddes metinlerinin tarihsel niteliği sorunu Orta Çağ'ın sonuna kadar büyük oranda dikkatle inceleme altına alınmamıştır.

Zira Antik dönemlerde ve Orta Çağ'da bugün anlaşılan biçimiyle bir *yazar sorununun* olmadığına dair Burhanettin Tatar'ın ifadesi, Kitab-ı Mukaddes'in yazar veya yazarlarının kim olduğu şeklindeki eleştirel araştırmalar için bilhassa doğru kabul edilebilir. Tatar'a göre yazar sorunu, en ciddi tartışmalarını özellikle idealist felsefelerin desteği altından gelişen tarihselci yaklaşım ile bu bağlamda ortaya çıkan romantik düşünce içinde üretilen bir sorun olmuştur. Bu bağlamda Tatar, ilk defa Rönesans ile ortaya çıkmaya başlayan bu sorunun köklerini, geleneğe kuşkuyla yaklaşan Kertezyen felsefe ve Orta Çağ'da rastlanmayan *birey* kavramının belirleyici hale gelmesinde bulur.¹⁰ Collingwood'a (ö. 1943) bakılırsa Kertezyen felsefenin geleneğe yönelik kuşkuculuğu esas itibarıyla Descartes'in (ö. 1650) tarih karşısındaki olumsuz tutumundan kaynaklanır. Onun amacı, tarihsel bilginin de dışında bulunan ve onu aşan bir hakikat bilgisine ulaşmaktır. Bu yüzden Descartes, tarihin bu hakika-

⁹ Gerçi bu uyum sorunu, Aydınlanma sonrası Kitab-ı Mukaddes'in eleştirel araştırmalarında farklı bir tarzda yeniden gündeme gelmiştir. Modern eleştirel ilim adamları, Kilisenin uyum çalışmalarını kabul etmediler. Bunun yerine örneğin dört incilin kısmen ortak anlatılarından hareketle metinleri birbirleriyle bağlantılı olarak tek bir biçimde birleştirmeye giriştiler. Bu teşebbüsler "İncillerin Uyumunu" (*a harmony of Gospels*) adıyla bilinir. Bk. W. C. van Unnik, *The New Testament: Its History and Message*, Translated by H. H. Hoskins, London: William Collins Sons & Co., 1964, s. 54; John Barton, *The Nature of Biblical Criticism*, Louisville and London: Westminster John Knox Press, 2007, ss. 13-27.

¹⁰ Burhanettin Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014, ss. 22-23.

tin bilgisine ulaşmada yetersiz kaldığını düşünmüş ve salt akıl yoluyla bir tür eleştirel kuşkuculuğu teşvik etmiştir. Yine Collingwood, bu tarz bir kuşkuculuğun dönemin tarihçilerinin cesaretini kırmadığını söyler. Bilakis onlar, Kartezyen kuşkuculuğu eleştirel tarih için bir meydan okuma olarak gördüler ve olayların gerçekte nasıl görüldüğünü ortaya koymaya çalışarak eleştirel bir tarih yazımı için fırsata dönüştürdüler.¹¹

İlahiyat alanında Kitab-ı Mukaddes araştırmacıları bu kuşkuculuğu, Hıristiyan inancıyla kutsal metnin eleştirisi için bir araç olarak kullanmışlardır. David Law'a göre böyle bir çaba şu anlama geliyordu: Dinin bu tür unsurları yalnızca eleştirel şüphe ile rasyonel düşünce tarafından uygun görüldüğünde kabul edilebilir. ¹² Öte yandan Magne Sæbø'un Humanizm'in açık bir fenomeni olarak nitelendirdiği bireyselcilik (*individualism*) kavramının¹³ kutsal kitap araştırmalarındaki yansımaları da ilginç bir biçimde Reformasyon uzantısı olan *Pietizm* hareketinde karşılık bulmuştur. Gerçi Pietizm, Aydınlanma'nın rasyonalist idealine karşı bir reaksiyon olarak doğmuştur, fakat Kitab-ı Mukaddes çalışmalarında şüpheliği öne alan bir bakışı vardı. Bu bakımdan onlar, biblikal metinlerin orijinal anlamına geri dönülmesi şeklinde bir tezi savundular.¹⁴ Dahası Kitab-ı Mukaddes'in filolojik-tarihsel yorumu ile yapıcı (*constructive*) yorumu birleştirdiler.¹⁵ Böylece Aydınlanma'nın filolojik kökenli eleştirel-tarihsel çalışmalarını, Hıristiyan teolojisiyle uyumlu bir şekilde yürütmenin yollarını aradılar.

Esas itibarıyla bu meseleler, Kilise'nin yanılmazlığı doktrininin yıkılmasıyla daha önceleri canlı bir biçimde gündeme gelmiştir. Reformasyon'un *sola scriptura*'sı sadece Kilise'nin yanılmazlığı ve nihai otorite olduğuna dair geleneksel inançları yıkmakla kalmadı, aynı zamanda dolaylı bir biçimde post-Reformasyonla başlayan ve

¹¹ R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, Kurtuluş Dinçer (çev.), 4. baskı, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010, s. 107.

¹² David R. Law, *The Historical-Critical Method: A Guide for the Perplexed*, London: T&T Clark International, 2012, s. 39.

¹³ Magne Sæbø, "Fascination with 'History'- Biblical Interpretation in a Century of Modernism and Historicism", In *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation*, Edited by Magne Sæbø, Volume III, From Modernism to Post-Modernism, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, ss. 17-28.

¹⁴ Law, *The Historical-Critical Method*, s. 41.

¹⁵ Henning Graf Reventlow, *History of Biblical Interpretation: From Enlightenment to the Twentieth Century*, Volume: 4, Translated by Loe G. Perdue, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010, s. 133.

Aydınlanma ile devam eden akademik eleştirel Kitab-ı Mukaddes çalışmalarında popüler tema olarak kutsal metnin otantikliği sorununa yönelik araştırmaları da tetikledi. Van Augustin Harvey'e bakılırsa bunun sebebi, Protestanlığın vahiy eksenli kutsal kitap doktrininin, metnin bütünlüğünü kurmadaki ve geçmişin bilim öncesi-mitolojik fikirli düşünce formlarında ortaya çıkan bir mesajı bugün için anlaşılabilir kılmadaki yetersizliği idi. Zira Aydınlanma döneminde Kitab-ı Mukaddes eleştirisinin ortaya çıktığı yıllarda en temel mesele, şayet kutsal kitap bir vahiy ürünüyse o zaman nasıl oluyor da böyle bir kitap çelişkiler barındırıyor? sorusuydu.¹⁶ Kabul etmek gerekir ki bu tür eleştirel çalışmalar zamanla Protestan ortodoksisinin temel inançlarını da tehdit eder hale gelmiş ve daha tarihsel sorulara zemin hazırlamıştır.

On yedinci ve on sekizinci yüzyılda rasyonalistler bu tarz soruları oldukça ciddiye aldılar. Baruch Spinoza (ö. 1677), Thomas Hobbes (ö. 1679) gibi radikal rasyonalistler ile Hugo Grotius (ö. 1645), Katolik Rahip Richard Simon (ö. 1712) gibi daha ılımlı olanlar kutsal metnin otantikliği sorunuyla boğuştu. Yine de kelimenin tam anlamıyla Kitab-ı Mukaddes'in tarihsel karakterine Johann Salomo Semler (ö. 1791), Johann David Michaelis (ö. 1791), Johann Gottfried Eichhorn (ö. 1827) gibi Aydınlanmacı akademik ilim adamları tarafından kısmen dikkat çekilebilmiştir. Zira on sekizinci yüzyılda doğal dünya hakkındaki bilgiler en azından kutsal metnin otoritesini sarsacak düzeyde olmadığı için biblikal anlatıların inkârına yönelik direkt bir saldırı çok az olmuştur. Bu bakımdan (W. Neil'in de belirttiği gibi) on sekizinci yüzyılın eleştirisi bağımsız aklın öncülüğünden hareket eder. Bu tarz bir eleştiriye besleyen ana damar, esas itibarıyla Rönesans sonrası Avrupa'nın liberal atmosferiydi.¹⁷ Hem liberaller hem de deistler, ifade edilen beşeri bilimlerin yetersizliğini rasyonalist eleştirel çalışmaları ön plana çıkaracak bir zemin olarak görmüşlerdir. Dolayısıyla on dokuzuncu yüzyıla kadar eleştirel Kitab-ı Mukaddes çalışmalarını yönlendiren temel alanın bir şekilde bu tasarımlar üzerinden hareket etmesi tesadüf değildir. Gerçi, on dokuzuncu yüzyılda doğa bilimlerin ve seküler tarih yazımının bir bilim olarak yükselmesinden sonra liberal düşünceye

¹⁶ Van Austin Harvey, *The Historian and the Believer: The Morality of Historical Knowledge and Christian Belief*, London: SCM Press, 1967, ss. 19-20.

¹⁷ W. Neil, "The Criticism and Theological Use of the Bible, 1700-1950", In *The Cambridge History of the Bible: The Western from the Reformation to the Present Day*, Edited by S. L. Greenslade, Cambridge: Cambridge University Press, 1976, s. 239.

sahip eleştirilenler daha da çoğalmıştır. Ancak onları daha önceki eleştirilerden ayıran kritik nokta, pozitif bilimlerin ve seküler tarih yazımının verilerini kutsal metnin eleştirisi için temel kriter haline getirerek Kitab-ı Mukaddes anlatılarının gerçekte nasıl olduğunu gösteren bir tarih yazımını gerçekleştirmektir.

Aydınlanma'nın rasyonel eleştirel çalışmaları, esas itibarıyla Hıristiyanlığa karşı bir inanç sistemi geliştirmemiştir. Bilakis genel olarak dini konularda aklın üstünlüğüne vurgu yapan ve Hıristiyanlığı da bununla uyumlu hale getirmeye çalışan bir tutum üzerinden ilerlemiş gözükmektedir. *Essays and Review*'de geçtiği üzere rasyonalizm, özellikle İngiltere'de kilise dışında dine karşı savaşan Hıristiyan karşıtı bir akım değildi. Daha ziyade dönemin tüm fikirlerine egemen olan zihinsel bir alışkanlıktır.¹⁸ Anlaşıldığı kadarıyla bu alışkanlık, Hıristiyan kutsal metninin toptan reddedilmesi olarak değil, Aydınlanma ruhu içinde geleneksel yorum tarzlarının yeniden dönüştürülmesi şeklinde ilerlemiştir. Hem İngiltere'de hem de Almanya'da teologların önemli bir kısmı Hıristiyan imanına bağlı kalmakla birlikte, kutsal kitaptaki doğaüstü ifadelerle ondaki anlatıların tarihsel gerçekliğini sorguladılar ve Kitab-ı Mukaddes'in Tanrı Kelamı (*Word of God*) olarak yeri ile onun yanılmaz olduğuna dair geleneksel Hıristiyan doktrinini tartışmaya açtılar. Yine de Aydınlanma'nın eleştirel çalışmalarını geleneksel anlayışlardan net bir şekilde ayırmak acelecilik olur. Zira bu dönemin eleştirel kutsal metin araştırmaları esas itibarıyla Kilise desteğinde gelişen *metin eleştirisi*ni devam ettirmiştir. Dahası Aydınlanma'nın entelektüelleri, hem Rönesans'ın *Ad Fontes*'ini hem de Reformasyon'un *Sola Scriptura*'sını miras aldılar ve eleştirilerini filolojik çalışmalar üzerinden temellendirmeye çalıştılar. Bu üç yönlü miras Aydınlanma'nın yeni kültürel formları içerisinde dönüşerek modern Kitab-ı Mukaddes eleştirilerinin kaynağı oldu.

Michael Legaspi'ye bakılırsa Aydınlanma döneminde Kitab-ı Mukaddes'in otoritesinin sarsılması durumunu sadece metnin "insani" ve "tarihsel" karakterinin yeni farkındalığı ile açıklamak doğru değildir. Daha ziyade onun bir kutsal metin olarak Hıristiyan toplumdaki ayrılıkları birleştirici bir otorite olarak artık anlaşılır olmadığının bir kabulü kutsal metnin otoritesinin sarsılmasının gerçek

¹⁸ Mark Pattison, "Tendencies of Religious Thought in England, 1688-1750", In *Essays and Reviews*, London: John W. Parker and Son, West Strand, 1860, s. 257; Neil, "The Criticism and Theological Use of the Bible", s. 240.

sebebidir.¹⁹ Gerçi bu yüzyılda Kitab-ı Mukaddes'in "insani" ve "tarihsel" karakterinin farkındalığı inkâr edilemez. Ancak bu, dönemin tüm biblikal eleştirilerini yönlendiren ana zemin değildi. Bu yönler, ancak on dokuzuncu yüzyılda Kitab-ı Mukaddes eleştirilerinde ana unsur haline gelebilmiştir. Kabul etmek gerekir ki Reformasyon sonrasındaki dini ayrılıklar farklı kutsal kitap anlayışlarını körüklemiştir. Kilise'nin bölünmesinin bir sonucu olarak Katolikler, Protestanlar ve her ikisi arasından çıkan diğer gruplar kendi kutsal metin anlayışlarını inşa ettiler. Aydınlanma dönemi biblikal eleştirinin yapmaya çalıştığı şey, bu çatışmalar arasında birleştirici gücünü kaybeden kutsal metni, modern insan için daha anlaşılabilir kılmaktı.

Bu bakımdan genel olarak on sekizinci yüzyılın kutsal kitap eleştirileri, rasyonel düşüncenin çatısı altında çeşitli düşünce tarzlarının kendilerine has farklı yorumlar geliştirebildikleri bir yer olmuştur. Fakat Romantizm, Aydınlanma'nın mirası olarak bu kültürel çeşitlilik içinde dönüşen Kitab-ı Mukaddes anlayışını, modern tarihsel bilincin çatısı altında birleştirerek ortak bir zemin yaratmış gözükmektedir. Böylece Kitab-ı Mukaddes'in "insani" ve "tarihsel" karakterine tam anlamıyla dikkat çekilmiştir. Burada hem seküler tarihçiliğin akademik çevrelerde popüler olmasının hem de Herder'den Hegel idealizmine doğru gelişen ilerlemeci tarih tasarımının etkisi büyüktür. Dahası Reformasyon'un literal anlama (*sensus literalis*) öncelik veren yorum tarzı bu dönemde tarihsel anlam (*sensus literalis historicus*) içinde aktarılarak bu yüzyıldaki eleştirel çalışmalarını yönlendirmiştir. Bu bakımdan Alan Richardson'un biblikal eleştiriyi modern Avrupa'nın iki büyük devrimi olarak nitelendirdiği bilimsel ve tarihsel yöntem devrimi bakımından okuması önemli bir noktadır. Ona göre her iki devrimi birbirlerinden ayrı şeylermiş gibi görmek yerine belki de Rönesans'la başlayıp bugüne değin devam eden insan aklının bir büyük yeniden yönetimi olarak düşünmek gerekir. Bu bağlamda modern tarihsel bilinç çerçevesinde tarihsel ilerlemenin yeni anlamı ile tarihsel araştırmanın yeni yöntemleri Hıristiyan kaynaklarına uygulanmıştır.²⁰

¹⁹ Michael C. Legaspi, *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies*, Oxford: Oxford University Press, 2010, s. 5.

²⁰ Alan Richardson, "The Rise of Modern Biblical Scholarship and Recent Discussion of the Authority of the Bible", In *The Cambridge History of the Bible: The Western from*

Benzer yaklaşım Werner G. Jeanron'da da görülür. Ona göre daha önce bilimin yükselişi teolojik düşüncede bir devrime sebep olduğu gibi, on dokuzuncu yüzyılda tarihsel bilincin yükselişi de aynı şekilde olmuştur. Aslında her ikisi de Hıristiyanlığın geleneksel dogmatik fikirlerini sorgulamış ve güçlü bir muhalefetle de karşılaşmıştır. Bu bağlamda on altıncı ve on yedinci yüzyılın bilimsel devrimi, kutsal metnin geleneksel anlayış biçimlerine meydan okuyarak kadim Hıristiyan dünya görüşünü yerle bir etti ve onları kendi kültürel havzası içinde yeniden dönüştürdü. Şimdi ise tarihsel-eleştirel bilinç, daha da gerilere giderek bu yorumların dayandığı bibliikal metinlerin ve hadiselerin kendilerini sorguladı.²¹ Bu bağlamda Romantizm'in etkisiyle önce W. M. L. de Wette (ö. 1849), ardından Hegel idealizminin ilerlemeci tarih tasarımı merkezde alarak D. F. Strauss (ö. 1874), ile F. C. Baur (ö. 1860) bibliikal metinlerin ardındaki tarihsel olayların gerçekte nasıl görüldüğünü araştırmaya giriştiler ve sonraki radikal tarihsel araştırmaların önünü açtılar. Alman liberal teologlar, kendilerine kadar ulaşan bu eleştirel tarihsel çalışmaları, Leopold von Ranke'nin (ö. 1886) seküler tarihsel araştırmasıyla harmanlayarak Kitab-ı Mukaddes metinlerinin ardındaki olayların aslının ne olduğu (*what really happened*) ortaya koymaya çalışan araştırmalara yöneldiler. Böylece Kitab-ı Mukaddes metinleri, onların dışındaki kaynaklar üzerinden daha keskin bir biçimde sorgulandı. Hem İsrail'in hem de erken Hıristiyanlığın seküler tarihi çalışmaları ortaya çıktı. Kısaca ifade etmek gerekirse önce geleneğin kutsal kitap anlayışlarına meydan okundu. Kutsal metin, Aydınlanma sonrasında akademik çevreleri tarafından metinleştirildi, ardından Romantizm'in ve İdealizm'in ilerlemeci tarih tasarımları ile seküler tarih yazımı etrafında bu metinlerin ardında olduğu düşünülen tarihsel gerçeklere ulaşılmaya çalışıldı. Yirminci yüzyılın başlarına gelindiğinde geleneksel yorum karşısında Kitab-ı Mukaddesin tarihsel-eleştirel incelemesi en azından akademik çevrelerde tam bir zafer kazanmış gibiydi.

Batıda kutsal metnin tarihsel-eleştirel incelemesi, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılın çoğu ilahiyatçısına Yahudi- Hıristiyan geleneğinin antik metinlerini ele almanın yegâne kabul edilebilir

the Reformation to the Present Day, Edited by S. L. Greenslade, Cambridge: Cambridge University Press, 1976, ss. 295-296.

²¹ Werner G. Jeanron, *Teolojik Hermenötik: Gelişimi ve Önemi*, Emir Kuşçu (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2007, ss. 196-197.

yolu olarak görüldüğü için²² onlar, tarihsel-eleştirel araştırmaların Kitab-ı Mukaddes'in otoritesini nasıl yönlendirdiğini ve Hıristiyan ilahiyatını nasıl etkilediğini derinlemesine tartışmadılar. Gerçi Rogerson'a göre Muhafazakâr çevrelerin, tarihsel eleştiri karşısında Kitab-ı Mukaddes'in yazarlığı ve derlenmesine yönelik geleneksel fikirleri savundukları doğrudur.²³ Bu kimseler, söz konusu fikirlerini bugün bile hala ısrarla savunmaktadırlar. Fakat onların radikal tarihsel araştırmalar karşısındaki tutumları, çoğunlukla geleneksel yorum tarzlarının ve Tanrı Kelamı olarak Kitab-ı Mukaddes'in otoritesinin olduğu gibi devam ettirilmesine yönelik bir çaba tarafından yönlendirildiği için bu muhalefet en azından akademik çevrelerce pek itibar görmemiştir. Öte yandan tarihsel eleştirinin nasıl bir teoloji önerdiğine ve geleneksel Hıristiyan ilahiyatı karşısındaki konumuna dair ufak tefek tartışmalar geçmişte de yaşanmıştı. Stuhlmacher'e göre bu dönemlerde ilahiyatçıların eleştirel çalışmalarla Hıristiyan kimliği bağlamında ilgilendikleri asıl soru şuydu: Gerçekte Hıristiyan kimliğini kaybetmeksizin geleneğin miras kalan unsurları nasıl reddedilebilir ve şu anki gelişmelere nasıl uyum sağlanabilir?²⁴ Ya da Jeanrond'un ifadesiyle söylesek, "bir ilahiyatçı için hem içinde eleştirel araştırmanın temellendiği aklın taleplerine hem de temel metinlerin kutsiyetine ve yorumun kadim modlarına mutlak bir sadakat isteyen bir geleneğin taleplerine sadık olmak hala mümkün müydü?"²⁵ Dahası, bilimsel ilgiler tarafından kışkırtılmış eleştirel çalışmaları kabul eden bir insan ne kadar dindar olabilirdi?²⁶

Nash'a bakılırsa modern bilimin ve eleştirel çalışmaların tahrik ettiği bilme arzusu ile Hıristiyan dindarlığının bir parçası olarak gelenekten miras kalan şeyleri koruma arzusu arasında sıkışan ilahiyatçılar, çoğu zaman kendi dindarlıklarını devam ettirebilecekleri bir tarihsel eleştirinin sonuçlarını daha makul bulmuşlardır. Gerçi Nash, bu ifadeleri özellikle Kitab-ı Mukaddes'in on altıncı ve on yedinci yüzyıldaki eleştirel çalışmaları için söyler.²⁷ Ancak sonraki yüzyıllardaki eleştirel çalışmalar için de aynı iddianın geçerli oldu-

²² Jeanrond, *Teolojik Hermenötik*, s. 193.

²³ Rogerson, "Historical Criticism and the Authority of the Bible", s. 241.

²⁴ Peter Stuhlmacher, *Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture: Toward a Hermeneutics of Consent*, Translated by Roy A. Harrisville, Fortress Press, Philadelphia 1977, s. 41.

²⁵ Jeanrond, *Teolojik Hermenötik*, ss. 193-194.

²⁶ Nash, *Nash, Henry S., The History of the Higher Criticism of the New Testament*, The Macmillan Company, New York 1900, ss. 5-7.

²⁷ Nash, *The History of the Higher Criticism of the New Testament*, s. 8, 70-71.

ğu düşünülebilir. Bu bağlamda Spinoza gibi bazı rasyonalistler, Aydınlanma'nın birçok Protestan eleştirmeni ve on dokuzuncu yüzyılın sonlarındaki radikal tarihsel eleştirmenler gibi gelenekle aralarına mesafe koymayı başaranlar, eleştirel çalışmaların sonuçları karşısında yanılmaz ve otoriter bir kutsal metin olarak Kitab-ı Mukaddes'e pek fazla şans tanımadılar. Yeni bilimin eleştirel çalışmalarını Kilise geleneği ve kutsal kitap karşısında nihai bir otorite olarak kabul ettiler. Geleneği savunan veya ona karşı daha ılımlı olanlar ise eleştirel çalışmaların sonuçlarıyla geleneğin devam eden inançları arasında ilişki kurmak suretiyle en azından bu gerilimi düşürmeye çalıştılar.

Söz gelimi, Kitab-ı Mukaddes'in eleştirel çalışmalarının öncülerinden kabul edilen Richard Simon, Pentateük'ün Musa sonrasındaki gelenekler tarafından yazıldığını kabul etse de onların bunu ilham yoluyla yaptıklarını söyleyerek kutsal metnin derleyicilerine (ve dolayısıyla Kilise geleneğine) kutsallık atfetti. Diğer taraftan Deistler, soruna daha kapsamlı bir çözüm bulmaya çalıştılar. Onlar, öncelikle vahiy kavramını en geniş anlamıyla Tanrı'nın yeryüzündeki işaretleri olarak tanımladılar ve Kitab-ı Mukaddes'in yazılı kelimelerini bu tanımlamanın dışında bıraktılar. Böylece hem daha sonraki radikal eleştirilerinin önünü açtılar hem de modern dindarlıklarını korumak için bir yol bulmuş oldular. Romantizm ve İdealizm gölgesinde ise Kitab-ı Mukaddes'in kimi eleştirmenleri, ilerlemeci tarih tasarımını bir ara yol olarak kullandılar ve Hıristiyanlık ile onun kutsal metinlerinin *tarihselliğine* dikkat çektiler. Bu bağlamda onlar, bir taraftan kutsal metnin seküler tarihi araştırmalarına giriştiler, öte taraftan Hegel idealizminde ifadesini bulan *Ruh*'un kendini en mükemmel şekilde gerçekleştirdiği din olarak da Hıristiyanlığa atıf yaptılar. Böylece ideal olarak kabul ettikleri bu dini, tüm eleştirel çalışmaların yıkıcı etkisinin dışında tutmaya çalışarak başından beri tarihsel-eleştirel çalışmalar ile Hıristiyan ilahiyatı arasındaki gerilimi kendileri açısından düşürmeye çalıştılar.

Aydınlanma Sonrası Tarihsel-Eleştirel Yorumun Dönüşümü

Yine de on dokuzuncu yüzyılda tarihsel-eleştirel çalışmalarla Hıristiyan ilahiyatı arasındaki gerilim sorununda ilkine kuşkuyla yaklaşan kimseler de yok değildir. Bu kimseler tarihsel-eleştirel yöntemin nesnel/objektif bir çalışma olarak görülmesinin sorunun kaynağı olduğunda ısrar etmişlerdir. Böylece tartışmalar zamanla kutsal metinden eleştirisinden tarihsel-eleştirel yöntemin kendisine

doğru evrilmiştir. Örneğin, Søren Kierkegaard (ö. 1855), hakiki tarihsel bilginin imkânına karşı derin bir şüphe besler. Richardson'a göre Kierkegaard'ın bu şüphesi, Hıristiyan imanı için kesin bir tarihsel temelin bulunamayacağına dair inançtan hareket etmektedir.²⁸ Sonraki birçok eleştirmenin tarihsel bilgi ile Hıristiyan imanı arasındaki bu kesin ayrımı temel alarak tarihsel-eleştirel yöntemle şüpheyle yaklaşımları bilinmektedir. Diğer taraftan Albert Schweitzer (ö. 1965) da benzer kaygılardan hareket ederek, bilhassa tarihsel-eleştirel çalışmaların özel bir alanı olarak on dokuzuncu yüzyılda akademik çevrelerde popüler olan "Tarihsel İsa Araştırmaları"nın Hıristiyan ilahiyatı açısından yerini sorguladı. Onun çalışması bu tarz eleştirel çalışmaların verilerine kuşkuyla yaklaşmanın akademik düzeydeki en kayda değer ilk örneklerinden biri kabul edilir. Schweitzer burada "İsa araştırmalarının her birinin kendi karakterine göre İsa'yı yeniden yarattığını" söyleyerek yöntemin nesnellik sorununu güçlü bir şekilde dile getirmiştir.²⁹ Schweitzer'in bu eleştirilerini seküler ve liberal tarihsel çalışmaların en yoğun olduğu dönemlerde dile getirdiğini akılda tutmak gerekir.

124 | db

Ancak tarihsel-eleştirel yöntemin Kitab-ı Mukaddes araştırmalarındaki yerine yönelik en ciddi eleştiriler Birinci Dünya Savaşı krizinin hemen ardından Karl Barth ile başlatılabilir. Barth, ünlü eseri *The Epistle to Romans*'ın giriş bölümünde tarihsel-eleştirel yöntemin nesnellik iddiaları bağlamında Hıristiyan ilahiyatındaki yerini sorguladı. Onun eleştirisini yönlendiren temel nokta, bir önceki yüzyıldaki liberal eleştirel çalışmalar karşısındaki tutumu ve kutsal kitabı sadece herhangi antik metin haline getiren radikal tarihsel araştırmaların aksine Tanrı Kelamı'nı (*Word of God*) yeniden tesis etmede Kilise'ye olan güveniydi. Onun bu çabasının eleştiri öncesi kutsal kitap anlayışına yeniden dönüş anlamına geldiğini iddia etmek yanıltıcıdır. Gerçekte Barth, hiçbir zaman eleştiri öncesine dönmek gibi bir ütopya peşinde olmadı ve tarihsel-eleştirel yöntemi bütünüyle reddetmedi.³⁰ Daha ziyade o, salt tarihsel-eleştirel yöntemin kutsal metnin arka planı hakkında bir şeyler söylemesine karşın asla tam olarak onun yorumunu gerçekleştiremeyeceğini savundu.³¹ Böylece tarihsel eleştirinin radikal eleştirmenlerin elinde

²⁸ Richardson, "The Rise of Modern Biblical Scholarship", s. 296.

²⁹ Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, s. 4.

³⁰ Barth'ın kendine yönelik bu tarz eleştiriler karşısındaki savunması için bk. Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, ss. 6-7.

³¹ Barth'ın eleştirel incelemesi için bk. Jeanrond, *Teolojik Hermenötik*, ss.199-214.

yıkıcı bir enstrüman haline gelmesi karşısında Hıristiyan ilahiyatı için daha yapıcı bir kullanımını yapmak istemiştir. Bu bağlamda biblikal metinlerin yorumu için Barth, tarihsel-eleştirel yöntemi bir ön hazırlık veya ilk adım olarak görmüştür.³² Bu nedenle eleştirilerin daha da ileri götürülmesini talep etmiştir. Buradaki daha fazla eleştiri, esas itibarıyla eleştirel çalışmaların sadece kutsal metne değil, aynı zamanda tarihsel-eleştirel yöntemin kendine de uygulanması anlamına gelmektedir. Böylece radikal tarihsel araştırmaların nesnellik iddialarının törpülenerek Aydınlanma'dan itibaren devam eden bir insan belgesi olarak Kitab-ı Mukaddes ile Tanrı Kelamı olarak Kitab-ı Mukaddes'in uzlaşabileceğine dair bir inancı savunmuştur.

Barth'ın bu yorumları daha sonra ikinci dünya savaşına kadar tarihsel eleştiri ile kutsal metnin teolojik yorumlarını birleştirmeye çalışan bir dizi çalışmayı tetiklemiştir. Bu çalışmalar esas itibarıyla tarihsel eleştirel çalışmaların Kitab-ı Mukaddesi geçmişe hapsettiği ve bir tarihsel kazanç için Kitab-ı Mukaddes'e saygı gösterdiği şeklindeki suçlamalara bir cevap olarak ortaya çıkmış gözükmektedir. Buna göre James Sanders, özellikle tarihsel eleştiri karşısında katı tutum takınan muhafazakâr çevrelerden gelen bu tarz suçlamalara Barth sonrası akademik çevrelerde verilen tepkileri sekiz kategoride toplar.³³ Bunların bir kısmı açık bir biçimde Barth'ın önerilerine şüpheyle yaklaşımlarına karşın tarihsel-eleştirel yöntemin Hıristiyan ilahiyatı için yapıcı bir çaba haline dönüştürülmesi gibi benzer kaygılardan hareket ederler. Bu bakımdan son dönemlerde birçok eleştirmen, Reformasyon sonrası dönemden itibaren devam eden süreçte eleştirel çalışmaların sonuçlarını dikkate alan bir tarihsel teoloji ya da biblikal teolojinin mümkün olup olmadığını sorguladılar. Bunların her birini bu kısa yazıda derleyip toparlamak mümkün gözükmemektedir. Ancak tekrar etmek gerekirse onların, tarihsel-eleştirel çalışmalarla Hıristiyan ilahiyatı arasındaki gerilim bağlamında ilgilendikleri asıl sorular şunlardı: Gerçekten modern biblikal çalışmaların sonuçlarından yola çıkarak bir Kitab-ı Mukaddes teolojisi oluşturulabilir mi? Modern tarihsel-eleştirel çalışmaların ışığında Kitab-ı Mukaddes'in otoritesi nasıl devam ettirilebilir? Di-

³² Barth, *The Epistle to the Romans*, s. 6.

³³ James A. Sanders, *From Sacred Story to Sacred Text: Canon as Paradigm*, Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1987, ss. 80-81.

ğer bir ifadeyle, iki yüzyıldır devam eden eleştirel-tarihsel sonuçlar Hıristiyan ilahiyatıyla nasıl uyumlu hale getirilebilir?

Bu sorular esas itibariyle tarihsel-eleştirel yöntemi sorgulayarak onun radikal taraflarının törpülenmesiyle sonuçlanan bir dizi yaklaşımı beraberinde getirmiştir. M. Eugene Boring'e göre Kitab-ı Mukaddes'in geçmiş dönemlerdeki yorum tayfları, genellikle "geleneksel" veya "muhafazakâr" ile "derin eleştiri" (*higher criticism*) ya da "liberaler" şeklindeki birbirine karşıt iki kutup tarafından temsil edilmişti. Dolayısıyla bu dönemlerde kamplaşmalar keskin çizgilerle birbirlerinden ayrılmıştı. Ancak özellikle ikinci dünya savaşından sonraki nesillerde birçok yorumsal ve eklektik yöntemlerle metodolojik bir patlama yaşanmıştır.³⁴ Bunlardan bir kısmı tarihsel eleştiriye geliştiren ve Hıristiyan ilahiyatıyla ilişkili olarak teolojik bir yorumla onu birleştirmeyi hedefleyen çalışmalardı. Örneğin James Sanders ve Brevard Childs, radikal tarihsel eleştirinin sorunlarını aşmak için kutsal metnin nihai formunu merkeze alan kanonik eleştiriye (*canonical criticism*) önerdiler. Bu bağlamda özellikle Sanders, kanonik eleştiriye, Aydınlanma döneminden itibaren süregelen biblikel eleştirinin bir alt dalı olarak görmüştür.³⁵ Diğer taraftan Peter Stuhlmacher, tarihsel eleştiriye kabul etmekle birlikte onun Hıristiyan ilahiyatıyla daha uyumlu işleyişini gerçekleştirmek için teolojik bir yorumu önermiştir.³⁶ Diğer bir kısmı ise edebi eleştirinin (*literary criticism*) etkisiyle tarihsel-eleştirel yoruma alternatif olarak ortaya çıkmışlardır.

126 | db

Sonuç

Henning Graf Reventlow, bugün tarihsel eleştirinin evrildiği yorum biçimlerinin derli toplu bir tasnifini yapmanın neredeyse imkânsız olduğunu söyler.³⁷ Gerçekten de geleneksel yorum tarzları karşısında kabaca Aydınlanma döneminde ortaya çıkan eleştirel yorum tarzı, bugün geline durumda tek bir noktada toparlanamayacak şekilde dağınıklık arz etmektedir. Belki de bunun en anlaşılabilir sebeplerinden biri, Aydınlanma sonrası tarihsel-eleştirel yorum tarzının hiçbir zaman kendinde bir son olarak kalmaması; hatta kutsal metnin eleştirisiyle kendi eleştirisini birlikte işleten bir dü-

³⁴ M. Eugene Boring, *An Introduction to the New Testament: History, Literature, Theology*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2012, s. 66.

³⁵ Sanders, *From Sacred Story*, s. 83.

³⁶ Stuhlmacher, *Historical Criticism*, ss. 20-21.

³⁷ Reventlow, *History of Biblical Interpretation*, s. 405.

şünme biçimine sahip olmasıdır. Bu yüzden Aydınlanma'nın eleştirel kuşkuculuğu ile başlayıp, ardından on dokuzuncu yüzyılın tarihselcililiği içinde devam eden eleştirel yorum tarzı, yalnızca kutsal metne dair yeni yorum modelleri önermedi. Aynı zamanda kendi kendinin eleştirisini yaparak ve kendini sürekli revize ederek yeni yorum tarzlarının ortaya çıkmasına zemin hazırladı. Bunun tipik örneği bilhassa yirminci yüzyılın ikinci yarısından sonra tarihsel eleştiriye karşı bir tür *edebi eleştirinin* ortaya çıkmasıdır. Bugün gelinen noktada edebi eleştiri içinde *kanonik eleştiri*, *ideolojik eleştiri*, *sosyo-psikolojik eleştiri*, *feminist eleştiri* gibi daha birçok yaklaşım türü kutsal metnin yorumunda kendilerine yer bulmuştur. Bunların her biri, tarihsel eleştirinin eksikliklerine karşı yeni bir duruşu ifade etmelerine karşın, esasında onun birçok yönünü de muhafaza ederler. Görünen o ki Aydınlanma ile ortaya çıkan tarihsel eleştiri, yeni yaklaşımlar çerçevesinde kendini dönüştürerek kutsal metnin yorumunda hala etkin olmaya devam edecektir.

Kaynakça

- Barth, Karl, "Rudolf Bultmann: An Attempt to Understand Him" In *Kerygma and Myth: A Theological Debate*, Vol. II, Edited by Hans-Werner Bartsch, Translated by Reginald H. Fuller, London: SPCK, 1962.
- Barth, Karl, *The Epistle to the Romans*, Translated from Sixth Edition by Edwyn C. Hoskyns, Oxford: Oxford University Press, 1968.
- Barton, John, *The Nature of Biblical Criticism*, Louisville and London: Westminster John Knox Press, 2007.
- Boring, M. Eugene, *An Introduction to the New Testament: History, Literature, Theology*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2012.
- Collingwood, R. G., *Tarih Tasarımı*, Kurtuluş Dinçer (çev.), 4. baskı, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010.
- Fitzmyer, Joseph A., *The Interpretation of Scripture: In Defense of the Historical-Critical Method*, New York: Paulist Press, 2008.
- Frye, Northrop, *Büyük Şifre: Kitab-ı Mukaddes ve Batı Edebiyatı*, Selma Aygül Baş (çev.), İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Harvey, Van Austin, *The Historian and the Believer: The Morality of Historical Knowledge and Christian Belief*, London: SCM Press, 1967.
- Jeanrond, Werner G., *Teolojik Hermenötik: Gelişimi ve Önemi*, Emir Kuşçu (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Law, David R., *The Historical-Critical Method: A Guide for the Perplexed*, London: T&T Clark International, 2012.
- Legaspi, Michael C., *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies*, Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Nash, Henry S., *The History of the Higher Criticism of the New Testament*, The Macmillan Company, New York 1900.
- Neil, W., "The Criticism and Theological Use of the Bible, 1700-1950", In *The Cambridge History of the Bible: The Western from the Reformation to the Present Day*, Edited by S. L. Greenslade, Cambridge: Cambridge University Press, 1976, ss. 238-293.

- Pattison, Mark, "Tendencies of Religious Thought in England, 1688-1750", In *Essays and Reviews*, London: John W. Parker and Son, West Strand, 1860, ss. 254-329.
- Pope Pius XII, *Divino Afflante Spiritu*, Encyclical Letter Promoting Biblical Studies, 16, In *The Scripture Documents: An Anthology of Official Catholic Teachings*, Edited and Translated by Dean P. Béchard, Collegville, MN: Liturgical Press, 2002.
- Reventlow, Henning Graf, *History of Biblical Interpretation: From Enlightenment to the Twentieth Century*, Volume: 4, Translated by Loe G. Perdue, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010.
- Richardson, Alan, "The Rise of Modern Biblical Scholarship and Recent Discussion of the Authority of the Bible", In *The Cambridge History of the Bible: The Western from the Reformation to the Present Day*, Edited by S. L. Greenslade, Cambridge: Cambridge University Press, 1976, ss. 294-338.
- Rogerson, J. W., "Historical Criticism and the Authority of the Bible", In *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, Edited by J. W. Rogerson and Judith M. Lieu, Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Sanders, James A., *From Sacred Story to Sacred Text: Canon as Paradigm*, Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1987.
- Sæbø, Magne, "Fascination with 'History'- Biblical Interpretation in a Century of Modernism and Historicism", In *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation*, Edited by Magne Sæbø, Volume III, From Modernism to Post-Modernism, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, ss. 17-28.
- Schweitzer, Albert, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede*, Translated by W. Montgomery, Second English Edition, London: Adam and Charles Black, 1911.
- Second Vatican Council, *Dei Verbum*, Dogmatic Constitution on Divine Revelation, In *The Scripture Documents: An Anthology of Official Catholic Teachings*, Edited and Translated by Dean P. Béchard, Collegville, MN: Liturgical Press, 2002.
- Stuhlmacher, Peter, *Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture: Toward a Hermeneutics of Consent*, Translated by Roy A. Harrisville, Fortress Press, Philadelphia 1977.
- Tatar, Burhanettin, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- van Unnik, W. C., *The New Testament: Its History and Message*, Translated by H. H. Hoskins, London: William Collins Sons & Co., 1964.



ÇATIŞAN KUTSALLARIN ORTASINDAKİ ŞEHİR: KUDÜS

Cengiz BATUK*
Rabia MERT**

Öz

Bu makalede Kudüs'ün modern dönem İsrail'deki konumu ele alınmaktadır. İsrail'in kuruluşundan bugüne uygulamaları bağlamında konu değerlendirildiğinde dini, tarihi ve siyasi etkenlerden söz etmek mümkündür. Kudüs'e Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanların egemen olduğu dönemlerde bir arada yaşama konusundaki zorluklar belirtilmiş ve Müslüman idaresinin bu bakımdan diğerlerinden ayrıldığı ifade edilmiştir. Yahudilerin Kudüs'e olan bağlılıklarında Davud krallığının merkezi olması siyasi başkent iddialarına temel oluşturmakta ayrıca Süleyman Mabedi'nin yeri olması itibarıyla de Yahudiliğin en kutsal mekânı olarak anlaşılmaktadır. Hıristiyanlıkta Göksel Kudüs vurgusu yanında tarihi mekân olarak da önemini koruması Hıristiyanların buraya yönelik ilgilerinin devam etmesinin sebebidir. Müslümanların Kudüs'ün kutsallığı konusundaki iddiaları ise ilk kible ve miraç ile belirginleşmekle beraber buraya dair algıları çeşitli anlatılarla birlikte düşünülmektedir. Kudüs'ün Müslümanlar tarafından tarih boyunca başkent edinilmediği ve merkezi ibadet yeri de olmadığına dair tartışmalar Yahudileri Kudüs üzerinde daha fazla hak sahibi göstermek amacıyla sonucudur. Bütün bunların yanında İsrail'in çeşitli hususları görmezden gelerek sembolik anlamı dolayısıyla sahip olmak istediği Kudüs'ü başkent edinme yönündeki ısrarı tartışmaları tırmandırmaktadır. İki tarafın da Kudüs hakkında dini iddiaları bulunmakta olup taşıdığına inanılan dini önemi sebebiyle vazgeçilemez alanı oluşturmaktadır. Farklı dinlerin bir arada bulunma imkânı kabul edilmedikçe tartışmanın sona ermeyeceği anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mescid-i Aksa, Süleyman Mabedi, Siyonizm, İsrail, Kudüs.



* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, cengiz.batuk@omu.edu.tr

** Arş. Gör. Dr, Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, rabia_mert_26@hotmail.com

City in the Middle of Conflicting Sanctuaries: Jerusalem

Abstract

In this article the position of Jerusalem in Israel is discussed in modern times. It is possible to talk about religious, historical and political factors when the issue is assessed in the context of Israel's practices from its establishment until today. During the times when Jews, Christians and Muslims were dominant, the difficulties of living together in Jerusalem were indicated and it was expressed that the Muslim administration is separated from the other in this respect. The fact that commitment of Jewish people Jerusalem is the kingdom of David which is the basis for political capital claims besides it is also understood to be the most sacred place of Judaism because it is the place of the Temple of Solomon. In addition to emphasizing the celestial Jerusalem in Christianity, it is also the reason why Christians continue to keep their importance as a historical place. The claims of Muslims about the sanctity of Jerusalem are evidenced by the first qibla and miracle, and their perceptions are considered together with various accounts. The debates over Jerusalem was not capitalized by Muslims throughout history and that there is no central place of worship is the result of the purpose of the Jews to indicate more rights over Jerusalem. In addition to all these, Israel escalates the arguments about the acquisition of Jerusalem as the capital, which it wants to own because of its symbolic meaning by ignoring various aspects. Every two sides has religious claims about Jerusalem and constitute an indispensable area so it is believed possess religious importance. It is understood that the debate will not end unless different religions are allowed to be together.

Keywords: Mescid-i Aksa, The Temple of Solomon, Zionism, Israel, Jerusalem.

Giriş

Günümüzde Kudüs, Yahudi ve Müslümanlar arasındaki çatışmaların konusu olması bakımından önem arz etmekte ve dini açıdan önemi siyasi alandaki tartışmalarla birlikte anılarak çeşitli şekillerde dünya gündemine yansımaktadır. Siyasal ve dini tartışmaların odağında yer alması ve çoğunlukla bu iki nokta birbirinden ayrılma konusunun ele alınması doğal olarak buradaki soruna çok daha özel bir boyut kazandırmaktadır. Bu yazıda Kudüs sorunu birkaç açıdan incelenmeye çalışılacaktır. Zira Kudüs'ü anlamak için tek başına bir perspektifin yeterli olmadığı kanaatini taşımaktayız. Bu sebeple Kudüs'ün tarih içinde ortaya çıkışından günümüze kadar ki süreci göz önüne alınarak burada yerleşme konusu, kutsallık iddiaları ve şehrin kutsallığını dönüştürme çabaları değerlendirilecektir. Böylece İsrail'in kuruluşundan bugüne Kudüs'ün durumu irdelenerek; Kudüs'ün kutsallığı ile ilgili dinlerin iddiaları ve temel

tartışma alanlarının neler olduğu ana hatlarıyla ifade edilmeye çalışılacaktır.

Kudüs, görünürde iki halk arasında ülkelerin sınırı ve hangi ülkenin başkenti olacağı noktasındaki tartışmaların konusudur. Bununla birlikte çatışmaların odağında olmasındaki asıl etken taşıdığına inanılan kutsallık anlayışıdır. Kudüs, her ne kadar tarihsel süreçte çeşitli dinlerin üzerinde hak iddia ettiği bir mekân olsa da günümüzde üç monoteist dinin kutsallık iddialarının merkezi olmasıyla öne çıkmaktadır. Dolayısıyla bu durum Kudüs'ün üç din mensupları açısından sıradan bir şehirden çok daha fazlasını ifade ettiği anlamına gelmektedir. Bu bağlamda Yahudilerin şehrin kutsallığı ile ilgili iddiaları Tanah'ta yer alan ifadelere dayandırılmaktadır. Burada da en çok Davud ve Süleyman dönemleri ile ilişkilendirilmekte ve adeta Yahudiliğin kalbi olarak görülmektedir. Hıristiyanların Kudüs üzerindeki nihai hedefi, yeryüzünde kurulacak olan Mesih krallığının merkezi olmasıdır bunun yanı sıra İsa'nın yaşamı ve çarmıhındaki rolü itibarıyla de dünyadaki diğer yerlerden daha fazla anlam taşımaktadır. Müslümanlar ise şehre öncelikle ilk kıble olması ve miraç hadisesinin yaşandığı yer olması bakımından önem verirler. Fakat Müslümanlar açısından şehrin ve Mescid-i Aksa'nın asıl önemi İbranilerle kesişen tarihlerini yeniden inşa çabasına dayanmaktadır. Müslümanların bu şehri sahiplenmeleri tarihsel süreçte rayından çıkarılan tevhidi geleneği tekrar rayına oturtmak anlamına gelmektedir. Yani Hz. Davud ve Hz. Süleyman gibi tarihin ve tevhidi geleneğin son derece önemli isimlerini doğru yere yerleştirerek onlar üzerinden tarih yeniden yorumlanmaktadır. Bununla beraber Kudüs, tarih içinde çeşitli dinlerin mensupları tarafından ele geçirilmiştir. Bu anlamda şehir, farklı dinlerden inananlar için kendi tarihleriyle ilişkisi bakımından da önem arz etmektedir.

Günümüzde Kudüs'ün anlaşılması adına Müslümanlar ve Yahudiler için ne anlam ifade ettiği önemlidir. Bu bağlamda İsrail'in şehrin başkent olması konusundaki ısrarı Kudüs üzerindeki emellerinin sadece dini nitelikli olmadığını göstermektedir. Ayrıca Kudüs'ün başkent olmasındaki kararları yanında Tel Aviv ve Kudüs arasında bir bölünmüşlük görüntüsü de sunmaktadır. Öte taraftan dünya kamuoyunda Kudüs, İsrail'in başkenti olarak tanınmamakta ve Tapınak Tepesi de İslami bir vakıf tarafından idare olunmasıyla hali hazırda Müslümanların elinde bulunmaktadır. Buna göre pratikte İsrail'in iddialarının kabul edilebilir bir geçerliliğe ulaşmadığı

söylenbilir. Bununla birlikte Kudüs konusu bir taraftan İsrail-Filistin arasında siyasi bir tartışmanın konusu olurken diğer taraftan Yahudi ve Müslümanların merkezinde Tapınak Tepesi/Mescid-i Aksa bulunan çeşitli kutsal mekânlara yönelik ilgisi nedeniyle tartışmalara sebep olmaya devam etmektedir.

1. Kudüs'ün Tarih İçinde Ortaya Çıkışı

Kudüs şehrinin yaklaşık olarak MÖ 3000'lerde Kenanlılar tarafından kurulduğu kabul edilmektedir. Şehrin stratejik önemi bulunması yanında çok erken dönemlerde, ona verilen isimler onun kutsal olarak algılandığının ilk delilleridir. Zira şehir Salem tanrısı adına inşa edilmiş ve *Rushalimum*/ Salem anlamına gelen ismi de buna atfen verilmiştir.¹

Yahudilerin bölge üzerindeki iddiaları ise takriben MÖ 18. yüzyılda İbrahim'in göçü ile başlatılmaktadır. Kudüs ile ilgili olarak da İbrahim'in oğlu İshak'ı Moriah Dağı'nda/Tapınak Tepesi kurban etmek istemesini bir işaret kabul etmektedirler.² Ayrıca onlara göre burası Yakup'a rüyasında gösterilen ve Musa'nın vaat edilen topraklara yaklaştığında girmeyi arzuladığı yerdir. Kudüs'ün mekân olarak ortaya çıkışı, Kral Davud döneminde gerçekleşmiştir. Nitekim Yahudilere göre Davud'un şehri başkent ilan etmesinden sonra Ahid Sandığı'nı getirmesi ile Kudüs, dini bir mekân olarak belirginleşmiş, sonra da oğlu Süleyman tarafından mabedin inşası ile şehir, Yahudi kutsal tarih anlayışının merkezine yerleşmiştir.³ Babil kralı Nebukadnezar'ın MÖ 586'da Kudüs'ü işgali, şehri talan etmesi ve mabedi yıkması sonrasında Yahudilerin tamamına yakını Babil'e sürgün edilirler. Pers Kralı Koreş'in (Cyrus) izniyle Kudüs'e dönenlerin ilk icraatı ise mabedi tekrar yapmak olmuştur. Şeşbezar Ezra ve Nehemya öncülüğünde Pers kralının izni ile Kudüs'teki mabet yeniden inşa edilmiştir. Daha sonra Kudüs, Makedonya kralı Büyük İskender tarafından ele geçirilmiştir. Bu dönem Helen etkisinin buraya yerleşmesi açısından önemlidir. Nitekim Helenleşmeye karşı çıkan Hasmoneanlar burada bir Yahudi idaresi kurmuşlardır. Bu hanedanın yüz yıllık idaresinden sonra Büyük Herod, Roma adına Kudüs idaresini devralmıştır. Hıristiyanlığın bu bölgede ortaya çıkışı da

¹ Karen Armstrong, *Jerusalem One City Three Faiths*, United States of America: Ballantine Books, 1996, s. 3, 7.

² Flavius Josephus, *The Works Of Josephus*, William Whiston (trans.), America: Hendrickson, 1999, *Antiquities of The Jews*, 1: 7: 2; 1: 13: 1.

³ II. Samuel, 6: 12; I. Krallar, 6: 1.

Herod'un krallığının sonlarına doğru doğan İsa Mesih'in Kudüs çevresinde mesajını yaymasıyla başlamıştır. İsa Mesih'ten yaklaşık otuz yıl sonra Yahudilerin Roma'ya karşı düzenlediği isyan sonucu Kudüs tekrar yakılıp, yıkılmıştır. Bu defa şehri yeniden inşa eden Romalılar, Kudüs'te putperest mabetleri inşa edip ismini *İlya* olarak değiştirmişlerdir. Bu süreç imparator Konstantin'in kendilerini Mesih'in taraftarları olarak tanımlayan Hıristiyanlara tanıdığı haklar ile değişmiştir. Kudüs'te 324'te yeni bir dönüşüm yaşanmıştır. Konstantin'in annesi Helena'nın gerçek haçı bulduğunu iddia ettiği yere bir kilise inşa etmesinden sonra şehirdeki kilise ve manastırların sayısı her geçen gün artmış ve insanlar burayı ziyarete gelmişlerdir. Bahsedilen dönem 638'de Halife Ömer tarafından şehrin fethedilmesine kadar sürmüştür. O tarihten sonra Kudüs'te artık Müslüman bir idare bulunmaktadır ve Müslüman devletler arasında çeşitli el değiştirmelerin yaşanmasıyla birlikte şehir, Birinci Dünya savaşı sonrasına kadar yaklaşık 1400 yıl Müslüman egemenliğinde kalmıştır.⁴

Buraya kadar aktarılan bilgilerde Kudüs'ün tarih içinde farklı dinlerin mensupları tarafından ele geçirildiği görülmektedir. Bu noktada çeşitli dönemlerde şehirde diğer dinlerin varlığına karşı uygulamaların nasıl olduğuna bakmak uygun olacaktır. Yahudilerin bölge üzerindeki hâkimiyetleri Davud ve Süleyman ile başlamış olup bu dönemlerde diğer halklarla şehirde bir arada yaşadıkları anlaşılmaktadır.⁵ Kudüs'te Hıristiyanlığın yönetimde olduğu dönem ise Yahudilerin şehre sadece yılda bir defa girmelerine ve Tapınak Tepesi'ni ziyaret etmelerine izin verildiği bilinmektedir.⁶ Müslümanların buraya hâkim olduğu dönemlerde ise farklı dinden ve ırktan insanların birlikte yaşamalarına izin verilmiştir. Bu arada 1099 tarihinden itibaren Kudüs yönetimi yaklaşık bir asır Haçlıların elinde kalmıştır. Bahsedilen sürede Haçlılar Kudüs'te diğer inananların bulunmasına izin vermemişlerdir. Yaşanan süreç Sultan Selahaddin'in Kudüs'ü almasına kadar devam etmiş o zamandan sonra farklı dinlere inanan insanların tekrar birlikte yaşamasına imkân sağlanmıştır. 19. yüzyılda Osmanlı döneminde bazı siyasi sebeplerle Yahudilere Kudüs'te toprak satışını yasaklayan kararlar alınmıştır.⁷

⁴ Meron Benvenisti, *City of Stone The Hidden History of Jerusalem*, Maxine Kaufman Nunn (Trans.), Los Angeles: University Of California Press, 1998, ss. 12-13.

⁵ Armstrong, *Jerusalem*, s. 40.

⁶ F. Buhl, "Kudüs", *İA*, İstanbul: MEB, 1986, VI, s. 954.

⁷ Kemal Öke, *II. Abdülhamid Siyonistler ve Filistin Meselesi*, İstanbul: Kervan Yayınları, 1981, s. 140.

Ancak bu kararların alınmasında siyonist faaliyetler etkili olmuş daha önce Osmanlı topraklarında Yahudilerin vatandaş olarak istedikleri herhangi bir bölgeye yerleşmeleri engellenmemiştir. 20. yüzyılın başında burada manda yönetimi oluşturan İngilizler de Kudüs'te farklı dinlerin mensuplarının yaşamasına izin vermiştir. Buna karşın denetimi sağlamak amacıyla şehri dini gruplara göre mahallelere bölmüşlerdir. Bu durum ise zaman içinde insanlar arasında ayrılıkların ortaya çıkışına sebep olmuştur.

Yukarıda ifade edilen bilgilerde görüldüğü üzere Kudüs yaklaşık 4000 yıllık geçmişe sahip eski bir şehirdir. Tarih boyunca farklı kültürlerin ilgisini çekmiş bu sebeple de çeşitli devletlerin hâkimiyetinde bulunmuştur. Bu hususta şehrin stratejik önemi yanında sembolik olarak taşıdığı değer etkili olduğu söylenebilir. Stratejik önemi, Asurluların güneyinde, Mısır'ın kuzeyinde, Roma'nın doğusunda ve Babil'in batısında bulunmasından kaynaklanmıştır. Nitekim şehir stratejik konumu nedeniyle 20. yüzyılın başından itibaren de önce İngiltere sonra ABD'nin ilgisinde olmuştur. Bu bağlamda Filistin bölgesinin Kudüs ve çevresi olarak görüldüğünü söylemek yanlış olmayacaktır. Sembolik anlamı ise stratejik konumundan daha fazla ön plana çıkmaktadır. Zira Kudüs, tarih boyunca farklı din ve ırklar tarafından kutsal bir şehir olarak kabul edilmiştir. Bunun sonucunda şehre hâkim olanlar buraya yerleşirken diğer din mensuplarını ya da farklı milletleri buradan çıkarmak yönünde eğilimleri olmuştur. Bu noktada günümüzde İsrail politikasına baktığında ise bazı kimselerin Kudüs'ü İsrail'in başkenti olarak tanımladığı buna karşın bir kısım Yahudilerin herkesin eşit haklara sahip olmasını savunduğu görülmektedir.⁸

Günümüzde Kudüs konusunda İsraililer arasında farklı görüşler bulunduğunu belirtmekle beraber konunun ne kadar uzlaşmaz bir alan oluşturduğunu da söylemek gerekmektedir. Bahsedilen hususlarla birlikte Kudüs'te Müslüman varlığı konusunda olumlu şartlardan söz etmek hayli zordur Nitekim İzak Rabin bir defasında Kudüs'ün Yahudiler için önemini ifade etmek üzere, Kudüs'ün/Sion bütün Yahudilerin dönüş özlemi çektiği ve ibadetlerin gerçekleştirildiği yer olduğunu söylemiştir. Ayrıca Kudüs'ün bütünlüğü ve İsrail'in başkenti olması konusunda çalıştıklarını, bunun uzlaşmaya

⁸ Ira Sharkansky, "Policy Strategies of Accommodation or Domination in Jerusalem: An Historical Perspective", *Journal of Conflict Studies*, Volume 15, No: 1, 1995, journals.lib.unb.ca/index.php/jcs/article/view/4596/5437 (08.10.2017).

tabi olmadığını ve sonsuza kadar kendilerinin kalacağını belirtmiştir.⁹

Diğer taraftan Kudüs probleminden bahsetmek politik, dini ve uluslararası anlaşmalarda yer alan güvenlik çözümleri ile birlikte ele alınmayı zorunlu kılmaktadır. Bu sebeple Kudüs'ün modern zamanlardaki algısını açıklamaya dair ifadelerin 19. yüzyılda başlayan süreç ile başlatılması uygun olacaktır. Geçen bir asır süresince Kudüs konusu kutsal yerler, uluslararası tartışmalar ve dış ülkelerin etkisiyle beraber anılmıştır. Dolayısıyla günümüzde Kudüs'ün konumunun anlaşılması için tek bir açıdan konuya yaklaşmak ya da sadece şehirdeki insanların güvenlik sorunları çerçevesinde açıklamalar yapmak uygun olmayacaktır.¹⁰

Bu anlamda 1880'li yıllarda Doğu Avrupa'da ortaya çıkan anti-semitik hareketler sebebiyle başlayan ilk aliyadan/göç söz etmek gerekmektedir. Daha sonra bölgeye başka aliyalar da gerçekleştirilmiş ve buradaki amaç Yahudi grupların *Eretz Israel* denilen kendileri için tarihi ve dini anlam taşıyan bölgeye gelmesi olarak görülmüştür. Lakin bu göçlerde dikkat çeken bir husus bulunmaktadır. Burada görünüşte ataların yaşadığı yer ya da vaat edilen topraklara dönüş teması ile dini bir bağ kurulurken aynı zamanda seküler bir eğilim olan siyonizm görünürlük kazanmıştır. Ayrıca bu durum İngilizlerin 1917 tarihinde bölgede manda yönetimi kurması ile de yeni bir sürece girmiştir. Çünkü İngiltere Dışişleri Bakanı tarafından Yahudi bir bankere yazılmış, Filistin'de Yahudilere yurt kurulmasını onaylayan (*Balfour Bildirisi*) bir mektup bulunmaktadır. Daha sonraki süreçte İngilizler burayı ele geçirmiş ve şehri teslim alırken bir bildirge okutmuşlar, burada Kudüs'ün kutsallığına gereken saygının gösterileceğini ilan etmişlerdir. Buna rağmen İngilizlerin bölgedeki varlıkları yaklaşık otuz yıl sürebilmiştir. Bu süreçte bir taraftan Araplar arasında Yahudilerin Kudüs'ü ele geçireceği ve Mescid-i Aksa'yı yıkacağına dair söylentiler yayılırken diğer taraftan dindar Yahudiler Batı Duvarı yakınlarında ibadet etmek istemiştir. Bunun yanı sıra bölgeye Yahudi göçü de devam etmiştir. Bütün bunlar iki grup arasında çatışmalara sebep olmuştur. Bu durum sonrası ise

⁹ *Jerusalem: Israel's Eternal Capital*, Jerusalem: Jerusalem Center For Public Affairs, 2005, s. 28.

¹⁰ Benvenisti, *City of Stone*, s. 21, 25.

İngilizler, devam eden çatışmalardan yorulmuş ve sorunun çözümünü BM'ye bırakarak bölgeden ayrılmıştır.¹¹

2. Modern Dönemde Kudüs'ün Konumu

İngilizlerin Filistin bölgesinden çekilmesinden sonra BM Genel Kurulu, 29 Kasım 1947 tarihinde bu topraklar üzerinde Yahudi ve Arap olmak üzere iki devlet kurulması yönünde tavsiye kararı almıştır. Bu kararda ayrıca Kudüs'te uluslararası rejim yönetiminde (BM) özel bir idare kurulacağı ifade edilerek, buraya farklı bir konum verilmiştir. Böylece Kudüs'ün uluslararası statüye sahip bir yer (*corpus separatum*) olması öngörülmüştür.¹²

Bununla birlikte BM'nin bölünme kararında Araplar çoğunlukta oldukları Kudüs'ün doğu taraflarında hak sahibi olarak görülmüş, Yahudiler için ise şehrin batı tarafları ayrılmıştır. Ancak BM'nin bu kararı uygulamaya geçememiştir. Çünkü Araplar; kararı reddetmiş ve sonrasında da Araplar ile Yahudiler arasında savaş başlamıştır. Bu savaş neticesinde 1949 tarihinde İsrail, BM'in Arap kesimine ayırdığı toprakların yaklaşık yüzde seksenini ele geçirerek Filistin bölgesinde hâkimiyet sağlamıştır.¹³ BM ise Kudüs'ün uluslararası statüde kalması yönündeki kararında ısrar etmiştir. Bütün bunlar yanında İsrail'in BM kararına uyararak kurulduğu kabul edilmektedir. Bu da İsrail'in uygulamak zorunda olduğu bir takım sınırlamalar olduğu anlamına gelmektedir.¹⁴

Görüldüğü gibi İsrail'in ortaya çıkışı 14 Mayıs 1948'te İngiliz mandasının sona ermesi ile BM kararına uygun olarak bağımsızlığını ilan etmesi ve komşu Arap devletlerle yaşadığı savaşlar neticesinde olmuştur. Bu süreçten sonraki 1947 ila 1967 yılları arasında Kudüs, Ürdün ile İsrail arasında bölünmüş bir şehir olmuştur. Kudüs'ün batı kesimine İsrail sahip çıkarken, doğu kısmı Ürdün devletinin himayesinde kalmıştır. Bunun anlamı ise Yahudi ve Müslüman kutsal mekânlarının Ürdün'ün kontrolü altında olduğudur. Yahudiler bu süreçte Doğu Kudüs tarafında bulunan kutsal yerlerden faydalanmamışlardır. Bu dönemde Yahudilerin Tapınak Tepesi'ni ziyaret edememesine karşın İsrail yönetimi şehri genişletmeye ve mo-

¹¹ Catherine Nicault, *Kudüs 1850-1948*, Estreya Seval Vali (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, s. 20, 23, 31, 136.

¹² [un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/181\(II\) \(09.10.2017\)](https://un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/181(II) (09.10.2017)).

¹³ Türkkaya Ataöv, *Kudüs ve Devletler Hukuku*, Ankara: Yonca Matbaası, 1981, ss. 14-18.

¹⁴ Ataöv, *Kudüs ve Devletler Hukuku*, ss. 18-20.

dern yapılar inşa etmeye devam etmiştir. Bu arada Parlamento ve Yüksek Mahkeme gibi pek çok devlet binası da yapılmıştır.¹⁵ Yahudiler tarafından 1947-1967 arasındaki sürede Doğu Kudüs tarafında Yahudilere karşı çeşitli saldırılar yapıldığı iddia edilmektedir. Buna karşın Doğu Kudüs'ün Ürdün yönetiminde kaldığı sürede bu yörede bulunan Yahudi mezarlarının saldırıya uğradığı ve havraların yıkıldığına yönelik iddiaların çeşitli abartmalar içerdiği de ifade edilmektedir.¹⁶

Günümüzde Kudüs'ün anlaşılmasında diğer önemli süreç 1967 savaşıdan sonra İsrail güçlerinin Tapınak Tepesi yakınına ulaşması neticesinde gerçekleşmiştir. Zira İsrail, Kudüs'ün tekrar birleştirildiğini ilan etmiş ve belediye çalışma alanını Doğu Kudüs kesimine kaydırmaya başlamıştır.¹⁷ Ayrıca İsrail yönetimi Knesset'te 1967 tarihli kutsal yerlerin herhangi bir saygısızlığa karşı korunacağını, farklı dinlerin mensuplarının kutsal mekânlara özgürce girme haklarının tanınacağını açıklayan bir yasa kabul etmiştir. Bu yasa kutsal yerlere ilişkin ihlal ve saygısızlıklara karşı hapis cezalarının uygulanacağı da ifade edilmektedir.¹⁸

db | 137

Kudüs'ün durumu hakkında önemli bir olay da 1980 yılında yaşanmıştır. Knesset tarafından alınan bir kararla Kudüs, başkent ilan edilmiştir. Burada Kudüs'ün tam ve birleşik bir şehir olarak İsrail'in başkenti olduğu belirtilmekte ayrıca devlet başkanı, Knesset, hükümet ve Yüksek Mahkemenin bulunduğu yer olarak tanımlanmaktadır. Bu kararda kutsal mekânların saygısızlıklara karşı korunacağı ve çeşitli dinlerin mensuplarının kendi kutsal yerlerine girme özgürlüklerinin tanınacağı da belirtilmiştir.¹⁹ İsrail'in Kudüs'ü başkent ilan etmesi üzerine BM Güvenlik Konseyi, Kudüs'ün kutsal şehir karakterinde ve statüsünde değişiklik öngören bir yasanın yürürlüğe girmesinden duyduğu endişeyi dile getiren bir karar yayınlamıştır.²⁰ Bu yasa uluslararası hukukun ihlal edildiği ifade edilmiştir.

Öte taraftan Kudüs'ün günümüzdeki durumunun anlaşılması noktasında 2000 yılında gerçekleşen Camp David II zirvesi, bölge

¹⁵ Teddy Kollek and Moshe Pearlman, *Jerusalem, Sacred City Of Mankind A History Of Forty Centuries*, Milano: Librex, 1978, s. 249, 252, 255, 257.

¹⁶ Ataöv, *Kudüs ve Devletler Hukuku*, s. 24.

¹⁷ Kollek and Pearlman, *Jerusalem*, s. 270.

¹⁸ knesset.gov.il/laws/special/eng/HolyPlaces.htm, 1967 (07.10.2017).

¹⁹ knesset.gov.il/laws/special/eng/BasicLawJerusalem.pdf (07.10.2017).

²⁰ [un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=S/RES/476\(1980\)](http://un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=S/RES/476(1980)) (08.10.2017).

ile ilgili hususlar yanında Kudüs'ün bölünmesi ve Tapınak Tepesi'ndeki Filistin velayeti dâhil çeşitli konuları içermesi bakımından önem arz etmektedir. Bu zirve, seküler manadaki İsrail devletinin uluslararası platformlarda varlığını kabul ettirme çabası dışında Kudüs ile ilgili hedeflerini görünür kılması açısından da önemlidir. Şöyle ki tarih boyunca Yahudi halkının dualarında Kudüs ve Sion isimlerini andığı bilinmesine rağmen modern anlamda siyonizmin ortaya çıkışına bakıldığında seküler milliyetçi bir hareket olduğu görülmektedir. Yani Fransız ihtilali sonrasında gelişen milliyetçi akımların Yahudilik içindeki yansımasıdır. Siyonizm, büyük oranda seküler referansları dikkate almakta ve birincil hedef olarak da Yahudi ulusuna bir devlet bulma fikrine odaklanmaktadır. Bu hareket Yahudi din ve tarihine ait sembolleri sonuna kadar kullanmakta lakin bunları kendi paradigması doğrultusunda yeniden anlamlandırma yoluna gitmektedir. Siyonizm, diasporada buldukları ülkede bir gün ortaya çıkacağını ümit ettikleri Tanrı'nın Mesihini ve sürgünün bittiği yolundaki işareti beklemekte olan Yahudilere Tanrı'nın vaadini Tanrı olmaksızın gerçekleştirebileceklerini göstermeyi hedeflemiştir. İlk başlarda bunu bir küfür olarak gören pek çok dindar Yahudi sonradan “Neden olmasın?” demek durumunda kalmış ve belki de Tanrı'nın vaadinin bu şekilde kendi üzerlerinde gerçekleşmekte olduğunu düşünmeye başlamışlardır. Bu bağlamda seküler siyonistler, benimsedikleri batı tarzı yaşantıya rağmen dini sembolleri alabildiğince kullanmaktan geri durmamış ve seküler Yahudiler için olduğu kadar dindar gruplar için de değişik yaşam alanları oluşturma yoluna gitmiştir. Nitekim Kudüs'ün sembolik adı ve aynı zamanda Tapınak Tepesi'nin yani Yahudilerce yeryüzündeki en kutsal toprak parçası anlamına gelen tepenin ismi olan Sion'u hareketlerinin ismi olarak seçmeleri tesadüfi bir şey olmasa gerektir. Bu, aynı zamanda milliyetçi siyonizmin kendisi ile Kudüs ile arasında kurduğu bağa da işaret etmektedir. Yaşam tarzları ve dini algıları bakımından birbirinden ayrılan modern ve geleneksel Yahudiler böylelikle Kudüs noktasında ortak bir paydada birleşmiş olmaktadır. Zaten siyonistlerin Kudüs'ü başkent yapma konusundaki ısrarları biraz da buradan yani Kudüs'ü bütün Yahudilerin ortak paydası olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır.

Siyonistlerin baştan beri içlerinde taşıdıkları arzuyu resmen uygulamamış olmaları bir vakıadır. 1948 sonrasında gelişen bir takım olaylar garip bir şekilde bu emelin gerçekleşmesini engellemek yerine tam tersi bir durumun ortaya çıkmasına ve gittikçe İs-

rail'in elinin güçlenmesine neden olmuştur. İsrail'in bağımsızlık ilanı ile başlayan süreç Arap-İsrail savaşları sonrasında neredeyse son iki bin yıldır bölgede yaşanan tüm savaşların merkezinde olan Kudüs'ün Ürdün ve İsrail arasında ikiye bölünmesiyle neticelenmiştir. Bu bir kantonlaşmaya yol açarken aynı zamanda fiili bir durumun ortaya çıkmasına da sebep olmuştur. Sonrasında Ürdün'e ait olan Doğu Kudüs kısmından Yahudilerin çıkarılması, ilaveten Yahudi mezarlarına yapılan saldırılar ve sinagogların yıkılması gibi hadiseler problemlerin daha da fazla derinleşmesine yol açmıştır. Nitekim Yahudi taraf yaşanan bu hadiseleri kendileri açısından bir utanç vesilesi olarak kabul edecektir. İsrail, 1967 savaşı sonrasında Batı Kudüs'ün sınırlarını genişleterek Kudüs üzerindeki hâkimiyetini artırmıştır. İsrail kamuoyundaki önemini göstermesi açısından bu gün yarı dini yarı ulusal anlamda tatil ilan edilerek Kudüs Günü olarak anılmaya başlamıştır.²¹

Camp David II anlaşmasında inceleyeceğimiz diğer husus, Tapınak Tepesi/Mescid-i Aksa üzerindeki Filistin velayeti konusudur. Burada en dikkat çekici olay İsraililerin Tapınak Tepesi'nin velayetini Filistinlilere bırakması olmuştur. Tapınak Tepesi ya da diğer bir adıyla Moriah (Sion) tepesi Yahudiler için yeryüzündeki en kutsal toprak parçasını ve Süleyman Mabedinin arazisini ifade etmektedir. Her ne kadar Süleyman Mabedi'ne ait ayaktaki tek yapı sadece Kotel duvarı olsa da bu mekân onlar için olağanüstü öneme haizdir. Lakin MS 70'ten itibaren ne Kudüs üzerinde ne de Tapınak Tepesi üzerinde Yahudilerin doğrudan bir egemenliği olmamıştır. Şehir Romalı paganistler, Romalı Hıristiyanlar, Müslümanlar, Haçlılar ve son olarak da uzun süre boyunca Müslümanların kontrolünde kalmıştır. Yaklaşık iki bin yıllık bu süreç içerisinde şehirde diğer inanç mensuplarına ait pek çok yapı inşa edilmiştir. Sonradan yapılan her yapı doğal olarak herkesin orayla bir illiyet kurmasına vesile olurken Yahudilerin bağını gittikçe zayıflatmış ve bu bağları tarihsel bir gerçeklikten çok birtakım iddialara dönüştürmüştür. Camp David anlaşması ile fiili durum ve arada geçen zaman içerisinde oluşan değişimler dikkate alındığı gibi sorun –kendileri açısından- makul bir çerçevede çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır. Ancak başka bir sorun da tam burada başlamaktadır. Şöyle ki her ne kadar şehri doğu ve batı olarak ikiye bölmek, mahalleri ayırmak mümkünse de kutsal alanları bu şekilde bölmek pek mümkün görünmemektedir.

²¹ Eyal Lewis, "Arab-Israeli Conflict", *Cogent Social Sciences*, 2, 2016, ss. 7-8.

Zira kutsal alanlarda fazlasıyla iç içelik söz konusudur. Mesela Müslümanların Mescid-i Aksa ve harem bölgesi olarak nitelendirdikleri alan Yahudiler için Süleyman Mabedi'nin yeri yani Moriah tepesi, siyonistler için Sion tepesidir. Anlaşma gereğince tapınak bölgesi Müslümanlara bırakılmış ve bu bölgeye ayin ya da başka amaçlarla Yahudilerin girmesine izin verilmemiştir. Bununla birlikte Kotel (Ağlama Duvarı) söz konusu alanın bir duvarını teşkil etmektedir. Yani duvarın bir tarafında Müslümanlar öbür tarafında Yahudiler dua etmektedirler. Anlaşma gereğince duvar aradaki sınırı ifade etmekte ve bu sınırı aşmaksızın Yahudilerin de bölgede ibadet etmelerine olanak tanınmaktadır. Bu sebeple Yahudilerin bir kısmı Batı Duvarı'na dua ve ibadet için gelmekle birlikte iç avlu kısmına girmekten sakınmaktadır. Hatta 1967 savaşından sonra İsrail kuvvetlerinin Batı Duvarı'nı ele geçirdiğinde iç avluya girmek yönünde kararlılıkları görülmüştür. Bu konuda Başhaham ve diğer Ortodoks Yahudiler, nesiller boyu Yahudi dini önderlerinin Tapınak Tepesi'nin herhangi bir bölümüne girmemeleri konusunda uyarıda bulunduğu şeklinde ortak bir açıklama yapmışlardır. Bu tutum siyonist olmayan dindar Yahudiler tarafından da benimsenmiştir.²² Bütün bunlar yanında bu tepenin bulunduğu alana dönem dönem özellikle fanatik ve siyonist Yahudiler tarafından girme teşebbüsleri yaşanmaktadır. Son zamanlarda bu insanların güvenliğini sağlamaya çalıştıklarını iddia eden İsrail asker ve polisi de Mescid-i Aksa'ya girenleri protesto eden Filistinlilere çok sert müdahalelerde bulunmakta ve her seferinde bir adım ileri giderek mescidin iç bölgesinde de fiili bir işgal oluşturmanın zeminini hazırlamaktadırlar. Bu tutum da dünya genelinde Yahudiler ve Müslümanlar arasında gerginliklerin artmasına sebep olmaktadır.

Yukarıda Camp David II zirvesinde yer alan bazı hususların belirtilmesinden sonra şunu tekrar söylemek gerekir ki bu zirve ve ardından yaşanan el-Aksa intifadası bazı şeylerin daha açık görülmesine sebep olmuştur. Bilindiği üzere Kudüs, İsraili ve Filistinli müzakereciler için en çetrefilli alanı oluşturmaktadır. Siyasi anlamda İsrail tarafının Kudüs'ü başkent edinme ısrarları Filistinlileri kıskırtırken iki taraf için de şehir, taşıdığı dini önemi itibarıyla vazgeçilemeyecek alanı oluşturmaktadır. Bu da pek çok kutsal mekânın bulunduğu Kudüs üzerindeki iddiaların daha güçlü savunulmasını gerektirmektedir. Aslında 1948'den itibaren İsrail, özellikle Batı

²² Lewis, "Arab-Israeli Conflict", ss. 9-10.

Kudüs'ü fiilen bir başkent haline getirmiş ve önemli birçok bakanlığı ve devlet dairesinin merkezini buraya inşa etmiştir. Yani İsrail, çoktan hedefinin bir kısmını gerçekleştirmiş durumdadır. Lakin Batı Kudüs denilen çoğu kısmı modern zamanlarda inşa edilmiş bir şehrin başkent olması, İsrail gibi bir devlet açısından çok büyük bir anlam ifade etmemektedir. Çünkü İsrail'in tüm dünya Yahudilerinin tam desteğini alabilmek ve Tanrının vaadine Tanrının öngörmediği bir yoldan ulaştıklarını gösterebilmek için son bir şeyi başarması gerekmektedir. O da Tapınak Tepesi'ne ve gerçek Kudüs'e sahip olmak. Bu kendileri için tanrısal bir vaatten çok sembolik bir önem taşımaktadır. Fakat şunu da çok iyi bilmektedirler ki bütün Yahudiler için oranın olmaması demek hep bir yanlarının eksik olması anlamına gelecektir. Dinen ve siyaseten bu böyledir. Oraya sahip olmak, bir Yahudi için özgürlük anlamına gelmektedir. Artık diasporanın –Tanrısal Mesahi bir hareketle olmasa da- bir şekilde bitmesi anlamına gelecektir. Buna karşın Kudüs, hala bütün dünya Müslümanlarının çok büyük bir kısmı için de tam olarak aynı anlamı yani özgürlüğü ifade etmektedir. Bu nedenle Kudüs'e hâkim olmadan İslam dünyasının tam olarak özgürlüğünün ve bağımsızlığının olamayacağına inanılmaktadır.

Dolayısıyla şehirle ilgili sorun salt siyasal, tarihi ve dini sebeplerden kaynaklanmamakta şehrin sembolik ve mitolojik anlamı da insanların algılarının oluşması ve şekillenmesine zemin hazırlamaktadır. Soruna tek taraflı bakan hiçbir yaklaşım tarzı problemi tam olarak çözemeyecektir. Bu anlamda bir kısım araştırmacılar ilk olarak Yahudilerin buraya derin duygularla bağlı olduğunu buna karşın Müslümanlar için merkezi bir ibadet yeri olmadığı, Müslümanların asıl kutsal mabedinin Kâbe olduğu ve tarih boyunca hiçbir Müslüman devlet tarafından da başkent edinilmediği gibi iddiaları dillendirmektedirler.²³ Bu iddia sahiplerine göre Yahudiler haklı tarafı Müslümanlar haksız tarafı temsil etmektedir. Ancak bu yaklaşım iki bin–iki bin beş yüzyıllık bir tarihi yaşanmamış kabul etmek anlamına gelecektir. Müslümanların Kudüs'ü başkent yapmadıkları doğrudur ama Hz. Peygamber de dâhil hiçbir Müslüman devlet Mekke'yi de başkent yapmamıştır. Bu durum orayı kutsal kabul etmemelerinden değil tam tersine oralara duydukları aşırı saygıdan

²³ Daniel Pipes, "The Muslim Claim to Jerusalem", *Middle East Quarterly*, Fall 2001, Volume 8, Number 4, meforum.org/490/the-muslim-claim-to-jerusalem (08.10.2017).

kaynaklanmaktadır. Yönetime duyulan öfke ve saldırının o mekânlarla ilişkilendirilmemesi konusunda gösterdikleri hassasiyetin bir uzantısıdır.

Buraya kadar ifade edilen hususlardan sonra son olarak İsrail'in Kudüs şehri üzerinde tam bir egemenlik elde edemediğini söylemek gerekmektedir. Bununla birlikte İsrail'in Kudüs'le ilgili olarak Tapınak Tepesi denilen bölge üzerindeki hak talepleri çeşitli tartışmaların merkezi kısmını oluşturmaya devam ettiği de belirtilmelidir.

3. Kudüs'le İlgili Kutsallık Algıları ve Tartışma Alanları

Günümüzde İsrail'in Kudüs'e yönelik ilgisini iki açıdan ele almak mümkündür. Yukarıda kısmen ifade ettiğimiz gibi seküler bir devlet olarak kendisine tarihsel bir köken oluşturmak isteyen İsrail, Kudüs'ü olmazsa olmazı olarak görmektedir. İsrail açısından bu, temelde bir meşruiyet problemi anlamına gelmektedir. Meşruiyet sorununun bir tarafında da psikolojik sorun yer almaktadır. Diğer tarafında ise inancın hangi boyutunda olursa olsun bütün Yahudileri ortak bir paydada birleştiren anlatılarla oluşturulan kutsal toprak inancı yer almaktadır. Her ne kadar Tanrı Yehova'nın İbranilerle yaptığı ilk ahitte Avraam'a açıkça Jerusalem'in ismini vermemiş olsa da Yahudiler, bu vaadin merkezinde Kudüs'ün yer aldığına inanmaktadırlar.²⁴

Bununla beraber Yahudilerin şehirle ilgili iddialarının yanında, söz konusu inanışlarının hayatlarına nasıl yansıdığına bilinmesi de önem arz etmektedir. Burada öncelikle yüzyıllar boyunca Kudüs'ü unutmayacaklarına dair verdikleri söz öne çıkmaktadır. Bahsedilen husus çeşitli dualarda yer almakta ve bazı dini etkinliklerde dile getirilmektedir. Örneğin Yahudilerin en çok tekrarladığı dualardan biri "*Eğer seni unutursam ey Yerusâlim (Kudüs) sağ elim hünerini unutsun, eğer seni anmazsam baş sevincimden üstün tutmazsam dilim damağıma yapışsın*", deyişidir.²⁵ Amida duasının orta kısmında da Tanrı'nın İsrailoğullarını sürgünden kurtarması, sürgündekilerin Kudüs'te tekrar bir araya gelmesi, Süleyman Mabedi'nin inşası ve

²⁴ Tekvin, 12: 7; 13: 15; 15: 18-21; 28: 13 (Bu toprakları senin zürriyetine vereceğim, Görmekte olduğun bütün memleketi sana ve senin zürriyetine ebedi mülk olarak vereceğim; Rab Abramla ahdedip dedi: Mısır ırmağından Fırat ırmağına kadar bu diyarı..... senin zürriyetine verdim...).

²⁵ Mezmurlar, 137: 5-6.

ibadetlerin yeniden başlaması istenmektedir.²⁶ Ne olursa olsun Yahudilerin bir gün Kudüs'e geri geleceklerine dair yaptıkları dualar, tarih boyunca yaşadıkları zorluklarda umutsuzluktan kurtulmalarında bir etken olmuştur. Bu açıdan Kudüs, Yahudilerin müşterek tarihinin bir sembolü olmuş, Yahudi halkının özelliklerinin ve değerlerinin tezahürü olarak görülmüştür.²⁷ Ayrıca şehir, Süleyman Mabedi'nin inşasından sonra yılda üç defa ziyaret edilen hac mekânı ve kurban ibadetinin gerçekleştirildiği tek meşru yer kabul edilmesi bakımından da önemlidir.²⁸ Bunun yanında Kudüs ve mabedin yıkılmasından sonra kurban ibadeti askıya alınmış, mabet bulunmadığı için bayramlar da sinagoglarda kutlanmaya başlamıştır. Lakin Kudüs'e hac ziyaretleri devam etmiştir. Buraya hac için gelenler ise mabetten arta kalan yıkıntılar önünde Batı Duvarı'nda/Ağlama Duvarı ağlamaktadırlar. Diğer taraftan Sinagoglar Kudüs'e bakacak şekilde inşa edilmektedir ve dua edilirken Kudüs'e veya Süleyman Mabedi istikametine yönelmektedirler.²⁹

Kudüs'ün Yahudiler için önemini anlaşılması noktasında belirtilen bu hususlardan sonra Kudüs ile ilgili iddialarının neler olduğuna bakacak olursak yaklaşık 3000 yıl önce Kral Davud dönemi ile buradaki varlıklarının başladığını kabul ettikleri görülecektir.³⁰ Yahudiler bu dönemden itibaren buraya yönelik ilgilerini sürdürmeye devam etmişlerdir. Bu dönem günümüzde siyasi tartışmaların odak noktasını oluşturması bakımından da önemlidir. Görüldüğü üzere Yahudiler Kudüs'ün tarihte sadece Yahudi halkına başkentlik yaptı-

²⁶ *Sidur Kol Yaakov*, Liliane Zerbib Kazes (çev.), İstanbul: Gözlem Yayınları, 2006, ss. 878-884 (Tanrımız ve atalarımızın tanrısı, başlıyıcı kral bize acı, iyi olan ve iyilik yapan Tanrı, seni aramamızı sağla. Evini başlangıçta olduğu gibi yeniden inşa et ve mabedini hazır yerinde kur. Onun yeniden inşa edildiğini bize göster ve mükemmelliğinle bizi sevindir. İsrailoğullarının kendileri için ayrılmış olduğu yerde durmalarını sağla ve orada yılda üç defa mabede çıkıp önünde eğileceğiz. Evinde ve kutsallar kut-salında hizmetini yenile. Sürgünde olanlarımızı mabedinin avlusunda bir araya getir ve böylece kurallarına uyalım ve sana hizmet edelim.).

²⁷ *Jerusalem: Israel's Eternal Capital*, s. 8.

²⁸ I. Krallar, 9: 25; Tesniye, 12: 5-7, 13-17 (Fakat kendi ismini oraya koymak için Tanrının bütün sıptlarınızdan seçeceği yeri onun meskenini arayacaksınız ve oraya geleceksiniz... Sakın yakılan takdimelerini gördüğün her yerde arz etme. Fakat yakılan takdimelerini Rabbin sıptlarının birinde seçeceği yerde arz edeceksin ve sana emretmekte olduğum bütün şeyleri orada yapacaksın.).

²⁹ Yusuf Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, İstanbul: Gözlem Yayınevi, 2001, c. 3, s. 727; *The Babylonian Talmud*, (eds.) Isidore Epstein, London: The Soncino Press, 1935, Berakhot, II, 30a.

³⁰ II. Samuel, 5: 5-7; Kollek and Pearlman, *Jerusalem*, s. 27.

ğını iddia etmektedirler. Bu husus, Kudüs üzerindeki tartışmaların önemli bir kısmını oluşturmaktadır.

Yahudilerin Kudüs ile ilgili iddialarında yer alan diğer önemli konu, Kral Süleyman tarafından yapıldığına inanılan ve en önemli ziyaret yeri olan *Süleyman Mabedi*'nin bulunduğu alandır.³¹ Günümüzdeki tartışmaların önemli kısmını Süleyman Mabedi ile ilgili olanlar oluşturmaktadır. Çünkü burası Yahudiliğin en kutsal bölgesi kabul edilmesi yanında, İsraililer burada siyasi olarak da hak iddia etmektedirler. Öte taraftan Müslümanlar için de Kudüs'teki en önemli yer burasıdır. Zira burası bir İslam peygamberi olarak kabul edilen Hz. Süleyman'la ilişkilendirilmekte, Hz. Muhammed döneminde bir süre kible olması ve miraç hadisesindeki rolü yanında birçok peygamber hatırasını barındırması gibi sebeplerle önemli kabul edilmektedir. Söz konusu nedenlerden dolayı Yahudiler ve Müslümanlar arasında en önemli yer Kudüs, en tartışmalı alan da Tapınak Tepesi/Mescid-i Aksa haline gelmiştir.³² Ayrıca Yahudiler, Müslümanların en kutsal bölgesinin Mekke ve Medine olduğunu belirterek Kudüs üzerindeki iddialarının kendileri kadar güçlü olmadığını savunmaktadırlar. Müslümanlar ise bir süre kible olan Kudüs'ün üçüncü kutsal mekânları olduğunu ve bunun Kudüs'e verilen önemi azaltmadığını söylemektedir. Kudüs üzerindeki tartışmalar ve pratik uygulamaların konunun çözümünde yeterli oranda etkili olmadığını söylemek gerekmektedir. Daha önce ifade edildiği üzere bütün tartışmaların yanında günümüzde Kudüs, belediye olarak İsrail yönetimine ait olup Tapınak Tepesi/Mescid-i Aksa ise İslami bir vakıf tarafından idare edilmektedir.³³

Öte taraftan Kudüs probleminde ortada bulunan iki taraf görülmekte ve Karen Armstrong gibi Kudüs üzerine kalem oynatan kimi batılılar ısrarla Hıristiyan dünyasının Kudüs üzerindeki kutsallık iddiasının tamamen eskatolojik olduğunu günümüzle ilgili olmadığını, Kudüs ve Süleyman Mabedi'nin Hıristiyan dünyanın gündeminde olmadığı gibi birtakım iddiaları öne sürmektedirler. Gerçekten de ilk bakışta Batı dünyası her ne kadar İsrail safında yer alan bir tutum izlese de kendileri doğrudan Haçlı seferleri döneminde olduğu kadar Kudüs'le ilgilenmemektedirler. Bu, Hıristiyan

³¹ II. Tarihler, 3: 1.

³² Heyet; *Kudüs Tarihi Belge*, Acar Tanlak (çev.), y.y, İslam Konferansı Teşkilatı Kudüs Komitesi, 1988, s. 29.

³³ www.jewishvirtuallibrary.org/jerusalem-islamic-waqf (15.10.2017).

dünyasının Kudüs'ün kutsallığına dair iddialarından vazgeçtiği anlamına gelir mi? O halde Kudüs toprağında ölmek için akın akın oraya gelen Haçlılar ve Kudüs'e gidemediği için Kudüs'ten gelen bir avuç toprağın serpildiği Çek'teki Sedlec Ossuary'ye defnedilen binlerce insan acaba hangi kutsallığın peşinden koşmuşlardır? Şayet tüm umut ve beklentileri eskatolojik Göksel Kudüs'le ilgiliyse neden hala Kudüs bir hac mekânıdır? Özelde Haçlıların, Tapınakçıların genelde ise Hıristiyan dünyanın Kudüs ilgisi kolay bitecek bir durum değildir. Fakat günümüzde ilgilenmiyor gibi görünmelerinin sebeplerinden birisi İsrail'in onlara ait mekânlar üzerinde doğrudan bir hak iddia etmemesi ve egemenlik kurmamasından kaynaklanmaktadır. Diğer bir faktör ise İsrail, Yahudi tarihine ait Kral Davud ve Süleyman gibi isimlere ait mekânların kullanımı noktasında Hıristiyan dünya gibi farklı eğilimler içine girmemiştir. Daha çok kavganın konusu olan mekânlar Hıristiyanlık öncesi döneme ait olan mekânlardır. Hıristiyanların sonradan inşa ettikleri mekânlar Kıyamet Kilisesi daha çok kendi aralarında yani Hıristiyan gruplar arasında tartışma konusu olmuştur.

Hıristiyan dünyanın eskatolojik beklentilerinin önemli bir kısmında Kudüs çok büyük bir yere sahiptir. Her ne kadar Göksel Kudüs diye bir metafor geliştirilmiş olsa ve bu kimi zaman kilise olarak yorumlanmış olsa da ilk yüzyıllardaki Tertullianus, İreneus gibi pek çok kilise babası, Tanrı tarafından inşa edilmiş bir Kudüs'ün gökten inişine dair çeşitli vizyonlar gördüklerini ifade etmişlerdir. Buna göre İsa Mesih tekrar oraya gelecek, nihai yargılama sahnesi orada gerçekleşecek, diriliş orada gerçekleşecektir. Bu derece önemli görülmesi sebebiyle ve Hıristiyanlık da ahir zamanda yaşanıldığı düşüncesine en başından beri sahip olduğu için tarih boyunca tüm Hıristiyan kiliseler orada bir merkez inşa etme yoluna gitmişlerdir. Bugün dünyadaki bütün Hıristiyan grupların orada bir kilisesi mevcuttur. Kendileri için önemli değilse bunun için neden uğraşmaktadırlar? Aslında tam da eskatolojik sebeplerden ötürü batı dünyası kavganın tarafı olarak görünmemektedir. Nitekim birçok Hıristiyana özellikle de Evangeliklere göre Hıristiyan eskatolojik beklentileriyle Yahudi beklentileri büyük oranda paralel ilerlemektedir. Bu yüzden de –bu bakış açısına göre– Yahudilerin yaptıkları ya da Kudüs'e sahip olma çabaları Hıristiyanlığın aleyhine değil

lehine sonuçlanacak bir durumdur.³⁴ Bu nedenle desteklenmelidir görüşünü savunmaktadırlar.

İslam dünyasında da zaman zaman Kudüs'ün İsrâ ve Miraç hadisesiyle ve ilk kible olarak Kudüs'teki mescitle bir ilgisi olmadığı, tarihen böyle bir irtibatın kurulamayacağı vs. iddia edilmektedir. Tarihen bu hadiselerin nasıl cereyan ettiği ayrı bir tartışmanın konusudur. Lakin Müslümanların Kudüs'e olan ilgisini salt kible ve miraç hadisesine indirgemek hadiseyi çok basite almak ve anlamak anlamına gelecektir. Zira Hz. İbrahim'in bir Yahudi ve Hıristiyan olmadığını söyleyen Kur'an, yeni bir paradigma inşa ederek bu iki monoteist dinde de bulunan birtakım motiflere farklı bir yerden yaklaştığını ifade etmektedir. Bu bağlamda Mescid-i Akşa/Süleyman Mabedi, her ne kadar Yahudi tarihinin zirvesi ve merkezi yapısı olarak kabul edilse de bu yapının Yahudiliğin değil tevhidin yani İslam'ın bir mabedi olduğunu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Hz. Ömer, Kudüs'e girdiğinde orada olmayan bir mabedin yerine sembolik birkaç yapı inşa etmiş ve tarihsel süreçte bu yapılar ilavelerle zenginleştirilerek atfedilen anlam pekiştirilmeye çalışılmıştır. Fakat buradaki amaç bir taş yapıyı yeniden inşa etmek değil deforme olan, dejenere edilen sonrasında da külliye yerle bir edilen bir yapıyı tıpkı daha önce Mekke'de ve Kâbe'de yapılanın bir benzerini yaparak asli formuna, tevhidi bir merkeze dönüştürmektir. Bu yüzden de Müslümanların oraya yönelik ilgisi her daim canlı olmuştur. Ancak Miraç denilen hadisenin olduğu zamanda orada bir mabet olup olmadığı, pencerelerinin bulunup bulunmadığı ve yükselişe (miraç) dair anlatılarda Zerdüştî ya da Grek anlatılar arasındaki paralelliklere odaklanmak her şeyden önce bahsedilen anlatının işaret ettiği şeyi bir kenara bırakıp anlatıya takılmak anlamına gelecektir. Burada yapılması gereken anlatının işaret ettiğini görmektir. Bu hadiseler üzerinden Kudüs'le İslam'ın bağını kurmaya çalışmak ve hadiselerin tarihsel gerçekliğini ortadan kaldırınca İslam'la Ku-

³⁴ Örneğin bu tür hedefler doğrultusunda faaliyet gösteren ve tamamen İsrail'in yaşamasının Hıristiyanlığın lehine olduğunu savunan "Christians United For Israel (İsrail için Birleşmiş Hıristiyanlar)" adlı kurum. Misyonlarının İsrail taraftarı olan milyonlarca Hıristiyanı eğitip, bilinçlendirerek İsrail'in safında daha etkin bir güç haline getirmek olarak açıklamaktadır.

Aynı kurumun şemsiyesi altında faaliyet gösteren yan bir kuruluş da bir kadın örgütü olan "Daughters for Zion (Sion'un Kızları)" dır. Her iki kurum da propaganda faaliyetlerinin yanı sıra belli gülerde İsrail için dua seansları düzenlemektedir. Özellikle Filistinlilere dönük saldırıların olduğu zamanlarda ekstra dua seansları düzenlenmektedir. Bak. <http://cufi.org> ; <http://www.daughtersforzion.org/index.php/>.

düs arasındaki bağı ortadan kalkması gerektiğini düşünmek son derece gariptir. Nitekim kible, Miraç ve Mehdi beklentileriyle ilgili olarak anlatıla gelen anlatılarda yer alan bütün motifler ana paradigmayı süslemek için farklı algılara sahip olan Müslümanların yaptıkları katkılardan ibarettir. Diğer bir ifadeyle büyük anlatının içine yerleştirilen diğer anlatılardır. Aslında Kudüs'ü ve oradaki mabedi vazgeçilmez kılan da budur.

Öte taraftan bugün İslami algıda Kudüs'ün gerçek konumuna ilişkin söylediğimiz şeyleri benzer şekilde Hıristiyanlık ve Yahudilik için de söyleyebiliriz. Yani her iki gelenek için de Kudüs, taşlık kayalık bir bölgeden daha fazlasını ifade etmektedir ve salt tarihsel olaylarla ilgili değildir. Kudüs'ün tarihsel olayları aşan bir anlamı vardır ve asıl kutsallık da tam olarak burada gerçekleşir. İnsanların bir yerin kutsallığına dair inançları tarihsel olaylarla güçlendirilebilir ama tarihsel olaylar bunu oluşturmaz. Kutsallığı kutsala dair anlatılar oluşturur ve bu anlatı tam olarak da "Göksel Kudüs" metaforunda olduğu gibi üst bir yapıyı, bir tür üst metni ifade eder. Bu üst metin –kutsal anlatısı- alttaki fiziksel mekânla bağlantılıdır ama onun çok çok üzerindedir.

Yukarıda bahsedilen tüm bu sebeplerden ötürü Kudüs, tıpkı "Cennetin Krallığı" filminde Selahaddin Eyyubi'ye "Kudüs senin için ne ifade ediyor?" sorusuna karşılık olarak söylettirilen "Hiçbir şey ama aynı zamanda her şey." sözünün ifade ettiği anlama karşılık gelmektedir. Burası aslında bir kayalıktır ve kutsal olan oradaki taş ya da kaya değildir. Bu yönüyle hiçbir şey ifade etmeyen bir yerdir. Tıpkı benzer bir taşlık alan olan Mekke ve Kâbe gibi. Ama aynı zamanda bu kayalıkta bulunan anlam itibarıyla inanan insanlar için her şeydir.

Sonuç

Sonuç olarak Kudüs'ün kutsallığına dair iddialar, her dinin kendi paradigmasına göre aynı oranda değerli ve gerçektir. Böyle olduğu için de tartışma sona ermeyecektir. Bunun farkında olan ve Hz. Ömer'den itibaren burada hâkimiyet kuran Müslümanların hemen hepsi salt kendi paradigmalarını dayatmamışlardır. Yani temelde kendi hakikat iddialarının gerçek olduğunu, mutlak kutsallığı ifade ettiğini söylemişler lakin diğer inançların kutsallık iddialarını da bütünüyle görmezden gelmemiş, tam tersine onların da yaşamasına olanak sağlamışlardır. Bu yüzden Hz. Ömer, Kıyamet Kilise-

si'nde namaz kılması talebine olumsuz cevap vererek ileride buranın mescide dönüştürülme riskinden söz etmiş, oranın öyle kalması gerektiğini belirtmiştir ve öyle de kalmıştır. Yönetimler değişmiş ancak kimse bu kiliseye dokunmamıştır. Bu arada aynı hassasiyetin neden Süleyman Mabedi için gösterilmediği sorulabilir. Müslümanlar oraya girdiklerinde Süleyman Mabedi'nin yerinde bir Roma tapınağının kalıntıları vardır. Yani Müslümanlar oradaki herhangi bir Yahudi yapısını dönüştürmediler, boş olarak bırakılmış ve çöplük haline getirilmiş bir alanı imar ederek asli formuna, kendi inandıkları şekilde dönüştürmeye çalışmışlardır. Bunu yaparken bile Kotel'e dokunmadıkları gibi Kotel'in kullanımını da engellememişlerdir. Ayrıca siyonistlere kadar Yahudiler bu alanla ilgili herhangi bir tasarrufta bulunmayı dinen caiz görmemişlerdir.

Günümüzde Kudüs konusundaki sorunu çözmek için dinlerden birinin kutsallık iddiasının gerçek olmadığını ispatlamak ve ötekini yok etmeye çalışmak problemi içinden çıkılmaz hale getirmekten başka bir işe yaramayacaktır. Tam tersine yapılması gereken burayı isminde olduğu gibi bir barış şehrine dönüştürmektir. Bunun yolu da tarihi iki bin yıl öncesine çevirmeye çalışmak değildir. Bu anakronizmden ve çatışmadan başka bir işe yaramayacaktır.

Kaynakça

- Armstrong, Karen; *Jerusalem One City Three Faith*, United States of America: Ballantine Books, 1996.
- Ataöv, Türkkaya; *Kudüs ve Devletler Hukuku*, Ankara: Yonca Matbaası, 1981.
- Benvenisti, Meron; *City of Stone The Hidden History of Jerusalem*, Maxine Kaufman Nunn (Trans.), Los Angeles: University Of California Press, 1998.
- Besalel, Yusuf; *Yahudilik Ansiklopedisi*, 3 Cilt, İstanbul: Gözlem Yayınevi, 2001.
- Buhl, F.; "Kudüs", *İA*, 13 Cilt, İstanbul: MEB, 1986.
- Heyet; *Kudüs Tarihi Belge*, Acar Tanlak (çev.), y.y, İslam Konferansı Teşkilatı Kudüs Komitesi, 1988.
- Jerusalem: Israel's Eternal Capital*, Jerusalem: Jerusalem Center For Public Affairs, 2005.
- Josephus, Flavius *The Works Of Josephus*, William Whiston (trans.), America: Hendrickson, 1999.
- Kollek, Teddy and Pearlman, Moshe; *Jerusalem, Sacred City Of Mankind A History Of Forty Centuries*, Milano: Librex, 1978.
- Lewis, Eyal; "Arab-Israeli Conflict", *Cogent Social Sciences*, 2, 2016.
- Nicault, Catherine; *Kudüs 1850-1948*, Estreya Seval Vali (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.
- Öke, Kemal; *II. Abdülhamid Siyonistler ve Filistin Meselesi*, İstanbul: Kervan Yayınları, 1981.

- Pipes, Daniel; "The Muslim Claim to Jerusalem", *Middle East Quarterly*, Fall 2001, Volume 8, Number 4, meforum.org/490/the-muslim-claim-to-jerusalem (08.10.2017).
- Sharkansky, Ira; "Policy Strategies of Accomodation or Domination in Jerusalem: An Historical Perspective", *Journal of Conflict Studies*, Volume 15, No: 1, 1995 journals.lib.unb.ca/index.php/jcs/article/view/4596/5437 (08.10.2017).
- Sidur Kol Yaakov*, Liliane Zerbib Kazes (çev.), İstanbul: Gözlem Yayınları, 2006.
- The Babylonian Talmud*, (eds.) Isidore Epstein, London: The Soncino Press, 1935.
- un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/181(II) (09.10.2017).
- un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=S/RES/476(1980) (08.10.2017).
- knesset.gov.il/laws/special/eng/BasicLawJerusalem.pdf (07.10.2017).
- knesset.gov.il/laws/special/eng/HolyPlaces.htm,1967 (07.10.2017).
- www.jewishvirtuallibrary.org/jerusalem-islamic-waqf (15.10.2017).
- http://cufi.org ; http://www.daughtersforzion.org/index.php/ (15.10.2017).



İLÂHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN KOPYA ÇEKME DAVRANIŞLARI -FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ ÖRNEĞİ-

Şuayip ÖZDEMİR*
Tuncay KARATEKE**

Öz

Bu çalışmada, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kopya çekme davranışlarının incelenmesi amaçlanmıştır. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin hangi sıklıkla kopya çektikleri, kopya çekme nedenleri, kopya çekme yöntemleri ve kopya çekme davranışını nasıl tanımladıklarını belirlemek için betimsel tarama yöntemi kullanılmıştır. Araştırmanın örneklemi Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören 216 öğrenciden oluşmaktadır. Araştırmanın verileri anket yoluyla elde edilmiştir. Verilerin analizinde betimsel istatistikler ve ki-kare testi kullanılmıştır. Araştırmada, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin % 89,8'inin ilahiyat öğrenimi sırasında değişen sıklıklarda kopya çektikleri; öğrencilerin % 13,4'nün kopya çekme davranışını bilgi hırsızlığı, % 46,8'nin ahlaki olmayan kötü bir davranış olarak gördükleri belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kopya Çekme, İlahiyat Fakültesi, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği, Sınav.



The Academic Cheating Behaviours of The Students in The Faculty of Theology -The Sample on Fırat University, The Faculty of Theology-

Abstract

In this study, it was aimed to review the academic cheating behaviours of the students in The Faculty of Theology. The descriptive survey model was used to determine on how often the students in The Faculty of Theology cheat, on the methods cheating and how they describe the behaviour to cheat. The sampling

* Prof. Dr., Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı, sozdemir@amasya.edu.tr

** Yrd. Doç. Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı, tkarateke@firat.edu.tr

of research consists of 216 students who receive their education in Firat University, Faculty of Theology. The data of research was obtained via the survey. The descriptive statistics and chi-square test were used in the analysis of data. It was determined in the research that 89,8 % of the students in the Faculty of Theology cheat in the different frequencies during their theology education; 13,4 % of the students sees the behaviour to cheat as plagiarism, 46,8 % of them sees it as the nonethical bad behaviour.

Keywords: Academic Cheating, Faculty of Theology, Teaching of Elementary Education Religious Culture and Moral Knowledge, Exam.

Giriş

Kopya çekme davranışı, eğitim öğretim sürecinin değerlendirilmesine olumsuz etki eden bir problem olmayı sürdürmektedir. Bu davranış ilkokuldan üniversiteye kadar eğitimin her kademesinde görülmektedir. Kopya davranışı görmezden gelinirse ortalama 16 yıl süren eğitim sistemimizde örtük olarak öğrenciye “kötü ve ahlaki olmayan” bir davranış kazandırmaya devam edilecektir. Nitekim Türk Dil Kurumu sözlüğünde “kopya”nın eğitimle ilgili tanımı, “bir sınavda soruları cevaplamak için başka birinden veya yerden yararlanma; yazılı sınavda gizlice bakmak için hazırlanmış kağıt” şeklinde tanımlanırken; “kopya çekmek” ise “yazılı sınavlarda soruları cevaplamak için bir kaynağa gizlice bakmak” şeklinde¹ hep istenmedik olumsuz bir davranış olarak tanımlanmıştır. Fakat kopya çekme davranışını sınav esnasında ortaya çıkan istenmedik bir davranış olarak görmek yeterli değildir. Öğrencilerin kopya çekme davranışı hakkındaki tutumlarının bilimsel metotlarla tespit edilmesine ihtiyaç vardır.

Kopya çekme sorunuyla ilgili yurtdışında birçok araştırma yapılmıştır. Whitley 1970-1996 yılları arasında üniversite öğrencilerinin kopya çekme davranışları üzerine yapılmış 107 araştırmanın sonuçlarını incelemiş ve kopya çekme davranışı ile geçmişte kopya çekmiş olma, olumsuz koşullar altında ders çalışma, kopyaya ilişkin olumlu tutuma sahip olma, sosyal normların kopya çekmeyi desteklemesi, başarı için büyük bir ödül beklentisi arasında güçlü bir ilişkinin olduğunu tespit etmiştir.²

¹ Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, 10. Baskı, Ankara 2009, s. 1215.

² Bernard E. Whitley, “Factors Associated With Cheating Among College Students: A Review”, *Research in Higher Education*, Vol. 39, No.3, 1998, p. 235.

Megehee ve Sapake de 1997-2007 yılları arasında “kopya” ile ilgili yapılmış nitel ve ampirik araştırmaların bulgularını tablolastırmıştır. Bu çalışmalarda elde edilen en önemli bulgular, yüksek akademik performansla dayalı öğrencilerin kopya çekmeye daha az eğilimli olduğu, genç öğrencilerin kopya çekme olasılıklarının daha yüksek olduğu, erkeklerin kopya çekmeye daha yatkın olduğu, kopya çekme davranışının mantıklılaştırılmasının kopya çekmeyi artırdığı, devamsızlık yapmanın kopya çekme davranışını artırdığı, notun kopya çekme davranışını artırdığı, akran davranışının kopya çekme davranışı üzerinde güçlü bir etkisinin olduğu şeklindedir.³

Ülkemizde kopya sorunuyla ilgili çalışmalar yapılmış olmakla birlikte⁴ ilahiyat fakültelerine yönelik yeterli sayıda çalışma yapıldığını söylemek mümkün değildir.⁵

Bu çalışmalarda elde edilen bulguların bir çoğunda öğrenciler kopya çekmenin övülecek bir davranış olmadığını, kısmen haram ve günah olduğunu, kendilerine güvenmeyen kişilerin kopya çektiğini, kopya çekmenin sahtekarlık olduğunu, engellenmesi gereken kötü ve ahlaki olmayan bir davranış olduğunu⁶ ifade etmişlerdir. Öğrencilerin ifadelerinden de anlaşıldığı gibi kopya çekme davranışı, basit

³ Carol M. Megehee- Deborah F. Spake, “The Impact of Perceived Peer Behavior, Probable Detection and Punishment Severity on Student Cheating Behavior”, *Marketing Education Review*, Vol. 18, Num.2, 2008, p. 7-8.

⁴ Kopya sorunuyla ilgili çalışmalar için Bkz. Ziya Selçuk, “Bir Eğitim ve Rehberlik Sorunu: Okullarda Kopya Çekme”, *Eğitim Yönetimi Dergisi*, Yıl: 1, sayı: 3, 1995, ss. 397-418; Çetin Semerci, “Tıp Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekmeye İlişkin Tutum ve Görüşleri”, *Fırat Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi*, c. 18, sayı: 3, 2004, ss. 139-146; Ali Eraslan, “Matematik Öğretmen Adayları ve Kopya: Hiç Çekmedim Desem Yalan Olur!”, *Eğitim ve Bilim*, c. 36, sayı: 160, 2011, ss. 52-64; Mustafa Durmuşçelebi, “Lise Öğrencilerinin ve Öğretmen Adaylarının Kopya Çekme Davranışlarına İlişkin Görüşleri”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, c. 17, sayı: 1, 2011, ss. 77-97; Şeref Tan, “Sınavlarda Kopya Çekmeyi Önlemeye Yönelik Önlemler”, *Eğitim ve Bilim*, c. 26, sayı: 122, 2001, ss. 32-40; Mustafa Akdağ, ve Hasan Güneş, “Kopya Çekme Davranışları ve Kopya Çekmeye Karşı Tutumlar”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, sayı: 31, 2002, ss. 330-343; Mehmet Ali Seven ve Ali Osman Ergin, “Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekmeye Duydukları İhtiyaç ve Kopya Çekme Sebepleri”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 11, sayı:1, 2008, ss. 121-136.

⁵ Bu konuyla ilgili yapılmış iki çalışma bulunmaktadır. Recep Kaymakcan, “İlahiyat Öğrencilerinin Kopya Çekmeye Karşı Yaklaşımları”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 5, 2002, ss. 121-238; Hasan Dam, “Örgün Din Eğitiminde Kopya Sorunu”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 34, 2013, ss. 71-108.

⁶ Kaymakcan, “İlahiyat Öğrencilerini Kopya Çekmeye Karşı Yaklaşımları”, s. 135; Dam, “Örgün Din Eğitiminde Kopya Sorunu”, s. 92; Semerci, “Tıp Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekmeye İlişkin Tutum ve Görüşleri”, s. 142.

bir istenmedik davranış olmanın ötesinde, önemli bir ahlak ve rehberlik sorunudur.⁷

Bu çalışmada basit bir istenmedik davranış olmanın ötesinde, önemli bir ahlak ve rehberlik sorunu olarak görülen kopya çekme davranışının, mezunları imam, vaiz, müftü, din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmeni, İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmeni gibi meslekleri icra edecek olan ilahiyat fakültelerinde görülme sıklığı ve bu davranışın öğrenciler tarafından nasıl tanımlandığının tespit edilmesine çalışılacaktır.

Araştırmanın Amacı

Bu araştırmada İlahiyat Fakültelerinde öğrenim gören öğrencilerin kopya çekme oranlarını ve kopya çekme davranışını nasıl tanımladıklarını belirlemek amaçlanmıştır.

Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

1. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kopya çekme oranı nedir?
2. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kopya çekme nedenleri nelerdir?
3. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kopya çekme yöntemleri nelerdir?
4. İlahiyat Fakültesi öğrencileri kopya çeken öğrenciyi nasıl tanımlamaktadırlar?
5. İlahiyat Fakültesi öğrencileri kopya çekme davranışını nasıl tanımlamaktadırlar?
6. İlahiyat Fakültesi öğrencileri kopya çekmeyi görmezden gelen öğretim görevlilerini nasıl değerlendirmektedirler?

Yöntem

Bu araştırmada öğrencilerin kopya çekme sıklığını, kopya çekme nedenlerini, yöntemlerini ve kopya davranışını nasıl tanımladıklarını ortaya çıkarabilmek için betimsel tarama modeli, veri toplama aracı olarak ise anket kullanılmıştır.⁸

⁷ Selçuk, "Bir Eğitim ve Rehberlik Sorunu: Okullarda Kopya Çekme", s. 407.

⁸ Geniş bilgi için bkz. Şener Büyüköztürk ve diğerleri, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, Pegem Akademi, 13. Baskı, Ankara 2012, s. 14, 22.

Araştırmanın Evreni ve Örneklemi

Araştırmamızın çalışma evreni Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören son sınıf öğrencileridir. Çalışma evrenindeki bütün öğrenciler çalışmaya dahil edilmiştir. Böylece araştırmanın örneklemini İlahiyat Lisans Programı ile İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Programında okuyan öğrencilerden anket formunu doldurmayı kabul eden 216 öğrenciden oluşmuştur.

Araştırmanın Sınırlılıkları

Bu araştırma, 2014-2015 öğretim yılında Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Lisans Programı ile İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Programının son sınıfında okuyan öğrencilerin, anketlere verdikleri cevaplarla sınırlıdır. Örneklemin son sınıf öğrencilerinden seçilmesinin nedeni, üniversite hayatlarının sonuna geldiklerinden ötürü konuya dair, çekinmeden bir kanı oluşturabileceklerinin öngörülmesidir. Böylece ankete verecekleri cevabın daha geçerli olacağı varsayılmaktadır.

Veri Toplama Aracı

Araştırmada, veri toplamak amacıyla araştırmacılar tarafından geliştirilen anket formu kullanılmıştır. Anketin hazırlanmasında daha önce hazırlanmış olan benzer anketlerden yararlanılmıştır. Hazırlanan anket formu öğrencilere 4. sınıf final sınavları sonunda uygulanmıştır.

Verilerin Analizi

Araştırmada anket formu ile toplanan veriler, SPSS programında betimsel istatistik yöntemlerinden frekans (f) ve yüzde (%) alınarak analiz yapılmıştır. Bağımsız değişkenler açısından gözlenen frekanslar arasında anlamlı farklılık olup olmadığını belirlemek için ki-kare testinden yararlanılmıştır.

Bulgular ve Yorum

Bu bölümde, araştırmaya katılan öğrencilere ait bilgilere ve onlardan elde edilen verilerin analizine ait bulgulara yer verilmiştir.

1. Ankete Katılan Öğrencilere Ait Bilgiler

Araştırmaya katılan öğrencilerin bazı değişkenlere göre frekans dağılımı Tablo 1'de gösterilmiştir.

Tablo 1: Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Demografik Dağılımı

Değişkenler	Demografik Özellikler	Öğrenci Sayısı	%
Cinsiyet	Erkek	95	44
	Kadın	121	56
	Toplam	216	100
Bölümü	İlahiyat	110	50,9
	İDKAB	106	49,1
Mezun Oldukları Lise	İHL	156	72,2
	Diğer Lise Türleri	60	27,8

Tabloya göre örneklem grubunu oluşturan 216 öğrencinin % 44'ü (95) erkek, % 56'sı (121) kız öğrenciden oluşmaktadır. Bu örneklem çalışma evreni ve elde edilen veriler üzerinde anlamlı sonuç çıkarmak için yeterli görülmektedir. Tablo 1'de görüldüğü gibi araştırmaya katılan öğrencilerin % 50,9'u (110) İlahiyat Bölümünde öğrenim görmekte iken, % 49,1'i (106) İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümünde öğrenim görmektedir. Mezun oldukları liselere göre anket uygulanan öğrencilerin % 72,2'si İmam Hatip Lisesi mezunu, % 27,8'i ise diğer lise türlerinden mezundur. Anketi cevaplayan öğrencilerin büyük bir çoğunluğu mesleki din eğitimi veren İmam Hatip Lisesi mezunudur.

2. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekme Davranışlarının İncelenmesi

2.1. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekme Davranışları

Tablo 2. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekme Davranışlarına Göre Dağılımı

Kopya Çekme Durumları	f	%
Hiç	22	10,2
Bir kez	38	17,6
Birkaç kez	119	55,1
Birçok kez	37	17,1
Toplam	216	100

Tablo 2 incelendiğinde örneklem grubunu oluşturan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin % 10,2'sinin (22) üniversite sürecinde "hiç" kopya çekmediği, % 17,6'sının (38) "bir kez" kopya çektiği, %

55,1'inin (119) "birkaç kez" kopya çektiği ve % 17,1'inin (37) "birçok kez" kopya çektiği görülmektedir. Veriler İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin % 89,8'nin üniversite sürecinde en az bir kere kopya çektiğini göstermektedir.

Kaymakcan'ın farklı İlahiyat Fakülteleri üzerine yaptığı araştırmada, hiç kopya çekmediğini ifade edenlerin oranı % 36,5 iken, değişen sıklıkta kopya çektiklerini belirtenlerin oranı % 63,5'dir.⁹

Dam'ın örgün din eğitimi kurumlarından İmam Hatip Lisesi, İlahiyat ve İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü örnekleminde yaptığı araştırmada, hiç kopya çekmediğini söyleyenlerin oranı % 23,8, değişik sıklıklarda kopya çektiğini söyleyenlerin oranı ise % 76,2 bulunmuştur.¹⁰

Bozdoğan ve Öztürk'ün öğretmen adayları üzerine yaptığı çalışmada, üniversite sürecinde hiç kopya çekmedim diyenlerin oranı % 27,8, en az bir kere kopya çekenlerin oranı ise % 72,2 olarak bulunmuştur.¹¹

Semerci'nin Tıp Fakültesinde öğrenim gören öğrenciler üzerine yaptığı çalışmada, hiç kopya çekmediğini belirtenlerin oranı % 16,4, farklı sıklıklarla kopya çektiğini ifade edenlerin oranı ise % 83,6 olarak tespit edilmiştir.¹²

Buna göre araştırmamızda kopya çekmediğini söyleyenlerin oranının diğer araştırmalara nazaran düşük olduğu görülmektedir. Ancak bizim araştırmamızda olduğu gibi diğer araştırmalarda da öğrenciler arasında yaygın bir kopya çekme davranışı söz konusudur. Fakat ilahiyat fakültesi öğrencilerinin aldıkları eğitim göz önüne alındığında kopya çekme oranının yüksek çıkması beklenen bir durum değildir.

⁹ Kaymakcan, "İlahiyat Öğrencilerinin Kopya Çekmeye Karşı Yaklaşımları", s. 127.

¹⁰ Dam, "Örgün Din Eğitiminde Kopya Sorunu", s. 85.

¹¹ Aykut Emre Bozdoğan, Çağrı Öztürk, "Öğretmen Adayları Neden Kopya Çeker?" *İlköğretim Online*, c. 7, sayı: 1, 2008, s. 145, (<http://ilkogretim-online.org.tr/index.php/io/article/view/1859/1695>). (09.05.2017).

¹² Semerci, "Tıp Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekmeye İlişkin Tutum ve Görüşleri", s. 144.

2.2. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerine Göre Sınıf Arkadaşlarının Kopya Çekme Davranışlarının Dağılımı

Tablo 3: Öğrencilere Göre Sınıf Arkadaşlarının Kopya Çekme Davranışlarının Dağılımı

Öğrencilere Göre Sınıfta Arkadaşlarının Kopya Çekme Durumu	f	%
Hiçbiri	5	2,3
Bir kısmı	115	53,2
Çoğu	81	37,5
Hepsi	15	6,9
Toplam	216	100

158 | db

Tablo 3'e göre, arkadaşlarının "hiçbiri"nin kopya çekmediğini ifade edenlerin oranı % 2,3'tür. "Bir kısmı"nın kopya çektiğini belirtenlerin oranı % 53,2, "çoğu"nun kopya çektiğini söyleyenlerin oranı % 37,5'dir. Genel olarak baktığımızda İlahiyat Fakültesinde okuyan öğrencilere göre arkadaşlarının % 97,7'si kopya çekme davranışında bulunmuştur. Tablo 2'de hiç kopya çekmediğini belirtenlerin oranı % 10,2 iken, arkadaşlarına göre hiç kopya çekmeyenlerin oranı % 2,3'tür. Dolayısıyla arkadaşlarına göre ilahiyat fakültesinde öğrenim gören öğrencilerin tamamına yakını kopya çekme davranışında bulunmuştur. Tablo 3'teki bulgular Tablo 2'deki bulguları desteklemektedir. Ayrıca öğrencilerin kopya konusunda birbirlerini gözlemledikleri görülmektedir.

2.3. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekme Davranışlarının Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi

2.3.1. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekme Davranışlarının Cinsiyete Göre İncelenmesi

Tablo 3. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekme Davranışlarının Cinsiyete Göre Dağılımı

Cinsiyet	Hiç	Bir kez	Birkaç kez	Birçok kez
Erkek	% 9,5	% 17,9	% 56,8	% 15,8
Kadın	% 10,7	% 17,4	% 53,7	% 18,2

Toplam	% 10,2	% 17,6	% 55,1	% 17,1
p=0,947				

Tablo 3’de görüldüğü gibi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kopya çekme durumları ile cinsiyet arasındaki ilişki incelenmiş ve öğrencilerin cinsiyeti ile kopya çekme davranışları arasında anlamlı düzeyde ilişki görülmemiştir. Dam’ın yaptığı çalışmada da benzer sonuç çıkmıştır.¹³ Fakat Kaymakcan’ın yaptığı çalışmada erkeklerin kopya çekme oranının kızlardan daha yüksek düzeyde olduğu görülmüştür.¹⁴ Benzer sonuçlar Akdağ ve Güneş’in Eğitim Fakültesi öğrencileri üzerine yaptığı çalışmada tespit edilmiştir.¹⁵ Yine yurtdışında yapılan çalışmalarda da erkeklerin kopya çekme oranının fazla olduğu görülmüştür.¹⁶

2.3.2. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekme Davranışlarının Mezun Oldukları Liseye Göre İncelenmesi

Tablo 4. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekme Durumlarının Mezun Oldukları Liselere Göre Dağılımı db | 159

Mezun Olduğu Lise	Hiç	Bir kez	Birkaç kez	Birçok kez
İmam Hatip Lisesi	% 10,9	% 14,7	% 60,3	% 14,1
Diğer Lise	% 8,3	% 25,0	% 41,7	% 25,0
Toplam	% 10,5	% 17,6	% 55,1	% 17,1
p=0,035				

Tablo 4’de İmam Hatip Lisesi mezunu öğrencilerin % 10,9’u “hiç” kopya çekmediğini belirtirken, bu oran diğer lise türünden mezun olan öğrencilerde % 8,3’tür. “Bir kez” ve “birçok kez” kopya çekenler içerisinde diğer lise türünden mezun olanların oranı fazla iken, “birkaç kez” kopya çektiğini belirten öğrenciler içerisinde İmam Hatip Lisesi mezunu öğrencilerin oranı daha fazladır. Genel olarak kopya çekme durumuna bakıldığında diğer lise türünden mezun olan öğrencilerin % 92,7’sinin, İmam Hatip Lisesi mezunu öğrencilerin % 89,1’inin kopya çektikleri görülmektedir. Ki kare

¹³ Dam, “Örgün Din Eğitiminde Kopya Sorunu”, s. 85.

¹⁴ Kaymakcan, “İlahiyat Öğrencilerinin Kopya Çekmeye Karşı Yaklaşımları”, s. 128.

¹⁵ Akdağ ve Güneş, “Kopya Çekme Davranışları ve Kopya Çekmeye Karşı Tutumlar”, s. 337.

¹⁶ Megehee ve Spake, “The Impact of Perceived Peer Behavior, Probable Detection and Punishment Severity on Student Cheating Behavior”, p. 7.

analizi sonucuna göre öğrencilerin mezun olduğu lise açısından anlamlı bir farklılık mevcuttur ($p=0,035$).

Kaymakcan'ın yaptığı çalışmada, İmam Hatip Lisesi mezunu öğrencilerden hiç kopya çekmediğini belirtenlerin oranı % 38,1 iken, diğer lise türlerinde bu oran % 31,9'dur.¹⁷ İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin diğer lise türlerindeki öğrencilere göre ilahiyat fakültesi hazırbulunuşluk düzeylerinin daha yüksek olacağı dolayısıyla kopya çekme oranlarının daha düşük olacağı düşünülse de istatistik olarak çok fark olmadığı söylenebilir.

2.3.3. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekme Davranışlarının Öğrenim Gördükleri Programa Göre Dağılımları

Tablo 5. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Okudukları Programa Göre Kopya Çekme Davranışlarının Dağılımı

Okudukları Program	Hiç	Bir kez	Birkaç kez	Birçok kez
İlahiyat	% 11,8	% 13,6	% 62,7	% 11,8
İDKAB	% 8,5	% 21,7	% 47,2	% 22,6
Toplam	% 10,2	% 17,6	% 55,1	% 17,1
p=0,034				

160 | db

Tablo 5'de görüldüğü gibi İlahiyat bölümü öğrencilerinin % 11,8'i "hiç" kopya çekmediğini ifade ederken, bu oran İDKAB öğrencilerinde % 8,5'dir. "Bir kez" ve "birçok kez" kopya çekenler içerisinde İDKAB öğrencilerinin oranı fazla iken, "birkaç kez" kopya çektiğini belirtenler içerisinde İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin oranı daha fazladır. Genel olarak kopya çekme durumuna bakıldığında İlahiyat bölümündeki öğrencilerin % 88,2'si farklı oranlarda kopya çektiğini ifade ederken, İDKAB'da bu oran % 91,5'dir.

Dam'ın örneklemini içerisindeki 64 İlahiyat Fakültesi öğrencisinden hiç kopya çekmediğini belirtenlerin oranı % 50,7 (34) iken, İDKAB bölümü öğrencilerinde bu oran % 18,3'tür.¹⁸

¹⁷ Kaymakcan, "İlahiyat Öğrencilerinin Kopya Çekmeye Karşı Yaklaşımları", s. 128.

¹⁸ Dam, "Örgün Din Eğitiminde Kopya Sorunu", s. 87.

2.4. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekme Davranışında Bulunma Nedenleri

Tablo 6. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekme Davranışında Bulunma Nedenlerine Göre Dağılımı

Kopya Çekme Nedeni	f	%
Geçerli not	99	45,8
Sorular zor	71	32,9
Yeterli çalışmama	65	30,1
Yüksek not	54	25
Ders gereksiz	25	11,6
Dersin hocasını sevmeme	15	6,9
Sorular kopya çekmeye uygun	14	6,5
Sınavlarda kopyaya müsaade edildiği için	13	6,0
Derse devam etmemek	10	4,6

db | 161

Tablo 6'da görüldüğü gibi, öğrencilere göre “geçerli not almak (% 45,8)”, “soruların zor olması (% 32,9)”, “yeterli ders çalışmama (% 30,1)”, “yüksek not almak (% 25)” gibi faktörler sınavlarda kopya çekme nedenleri olarak belirtilmiştir. Başka araştırmalarda da benzer sonuçların ortaya çıktığı görülmektedir.¹⁹

¹⁹ Krş. Dam, “Örgün Din Eğitiminde Kopya Sorunu”, s. 94; Semerci, “Tıp Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekmeye İlişkin Tutum ve Görüşleri”, s. 144; Eraslan, “Matematik Öğretmen Adayları ve Kopya: Hiç Çekmedim Desem Yalan Olur!”, s. 57; Seven ve Ergin, “Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekmeye Duydukları İhtiyaç ve Kopya Çekme Sebepleri”, s. 134.

2.5. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekmede En Çok Kullandıkları Yöntemler

Tablo 7. Öğrencilerin Kopya Çekmede En Çok Kullandıkları Yöntemlerin Dağılımı

Kopya Çekmede Yöntem	f	%
Sıraya yazma	50	23,1
Arkadaş ile konuşma	48	22,2
Arkadaşının kâğıdına bakma	48	22,2
Kopya kağıdı hazırlama	28	13,0
Kitap-deftere bakma	6	2,8
Ele-kola yazma	14	6,5
Duvara yazma	1	0,5
Cep telefonu kullanma	3	1,4

162 | db

Tablo 7’de görüldüğü gibi, öğrenciler en çok kullandıkları kopya çekme yöntemlerinin “sıraya yazma (% 23’1)”, “arkadaş ile konuşma (% 22,2)”, “arkadaşının kâğıdına bakma (% 22,2)”, “kopya kağıdı hazırlama (% 13)” şeklinde olduğunu ifade etmişlerdir. Öğrencilerin yakalandıklarında cezalandırmaya belge oluşturmayacak yöntemleri tercih ettikleri görülmektedir. Bu bulguları öğrencilerin cezayı yaptırımdan çekindikleri şeklinde yorumlamak da mümkündür.

Diğer araştırmalarda da benzer sonuçların ortaya çıktığı görülmektedir. Kaymakcan’ın çalışmasında, en çok tercih edilen kopya çekme yönteminin “not hazırlama (% 33,6)” ve “arkadaşıyla konuşma (% 30,2)” şeklinde olduğu görülmüştür.²⁰ Dam’ın yaptığı çalışmada, ilk sıralarda “arkadaşına bakma/konuşma (% 67,2)” ve “kopya kağıdı hazırlama (% 48)” gelmektedir.²¹ Semerci’nin çalışmasında, “yakınındaki ile konuşmak (% 41,1)” ve “başkasının kâğıdına bakmak (% 38,4)” en çok kullanılan yöntemler olarak belirtil-

²⁰ Kaymakcan, “İlahiyat Öğrencilerini Kopya Çekmeye Karşı Yaklaşımları”, s. 134

²¹ Dam, “Örgün Din Eğitiminde Kopya Sorunu”, s. 91.

miştir.²² Eraslan'ın yaptığı çalışmada ise, "sıranın üzerine yazmak" ve "arkadaşının kağıdına bakmak" en çok kullanılan yöntemler arasında yer almaktadır.²³ Dirik'in yaptığı çalışmada ise "kopya kağıdı hazırlamak (% 32,4)", "el, kol ve bacaklara yazmak (% 31,1)", "sıraya ve duvara yazmak (% 29,8)" en fazla tercih edilen kopya çekme şekilleri arasında yer almaktadır.²⁴

2.6. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekme Davranışını Değerlendirmeleri

Tablo 8. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekme Davranışını Değerlendirmelerine Göre Dağılımı

Kopya Çekme Davranışını Değerlendirme	f	%
Ahlaki olmayan kötü bir davranış	101	46,8
İyi olmasa da hoşgörülle karşılanmalı	68	31,5
Bilgi hırsızlığı, cezalandırılmalı	29	13,4
Yakalanmadığı sürece iyi	18	8,3
Toplam	216	100

db | 163

Tablo 8'de görüldüğü gibi öğrencilerin % 46,8'i, "ahlaki olmayan kötü bir davranış", % 13,4'ü "bilgi hırsızlığı" cevabını vererek kopya çekme davranışını olumsuz olarak nitelemiştir. Fakat öğrencilerin % 31,5'i "iyi olmasa da hoşgörülle karşılanmalı", % 8,3'ü ise "yakalanmadığı sürece iyi" şeklinde düşüncesini belirtmiştir. Bu veriler ilahiyat öğrencilerinin yarıya yakınının kopya çekmeyi kötü bir davranış olarak gördüğü, fakat hırsızlık gibi kendine ait olmayan, başkasının hakkı olan bir şeyi çalmak gibi algılamadıklarını göstermektedir. Nitekim Kaymakcan'ın yaptığı araştırmanın verileri de bizim araştırmamızı desteklemektedir. Kaymakcan'ın yaptığı araştırmada öğrencilerin % 44,1'i kopya davranışını "engellenmesi gereken kötü bir davranış", % 28,6'sı "iyi olmasa da hoşgörü ile

²² Semerci, "Tıp Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekmeye İlişkin Tutum ve Görüşleri", s. 143.

²³ Eraslan, "Matematik Öğretmen Adayları ve Kopya: Hiç Çekmedim Desem Yalan Olur!", s. 56.

²⁴ M. Zahit Dirik, "Türk Eğitim Sisteminde Sınavlarda Kopya Sorunu-1", *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, c. XI, sayı: 1, s. 246.

karşılmalı”, % 6,4’ü “hırsızlık, cezalandırılmalı”, % 6,7’si “yakalanmadığı sürece iyi” şeklinde nitelemişlerdir.²⁵

Dirik’in Uludağ Üniversitesi’nin Eğitim, Fen-Edebiyat ve Mühendislik fakültelerinin son sınıflarında öğrenim gören 228 öğrenci üzerine yaptığı araştırmada öğrencilerin % 46,49’u “engellenmesi gereken kötü bir davranış” olarak görürken, hırsızlık olarak görenlerin oranı % 3,95’dir.²⁶ Dolayısıyla ilahiyat fakültesi öğrencileri ile farklı fakültelerde öğrenim gören öğrencilerin kopya çekme davranışını tanımlamalarında benzerlik olduğu söylenebilir.

2.7. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çeken Öğrenciler Hakkındaki Düşünceleri

Tablo 9. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çeken Öğrenciler Hakkındaki Düşüncelerine Göre Dağılımı

Kopya Çeken Öğrenciyi Tanımlama	f	%
Fırsatlardan yararlanan öğrenci	95	44,0
Düzenli olarak ders çalışmayan öğrenci	60	27,8
Başarma gücünü çeken öğrenci	40	18,5
Davranış bozukluğu olan öğrenci	17	7,9
Başka	4	1,9
Toplam	216	100

164 | db

Tablo 9’da görüldüğü gibi öğrencilerin % 44’ü sınavlarda kopya çeken öğrencileri fırsatlardan yararlanan öğrenci olarak tanımlarken, % 27,8’i düzenli olarak ders çalışmayan öğrenci olarak görmektedir. Yine öğrencilerin % 18,5’i, kopya çeken öğrencilerin başarı gücünü çeken öğrenciler olduklarını belirtirken, % 7,9’u bu durumu davranış bozukluğu olarak tanımlamaktadır.

²⁵ Kaymakcan, “İlahiyat Öğrencilerini Kopya Çekmeye Karşı Yaklaşımları”, s. 135.

²⁶ Dirik, “Türk Eğitim Sisteminde Sınavlarda Kopya Sorunu-1”, s. 243.

Kaymakcan'ın yaptığı araştırmada ise öğrencilerin yarısı kopya çekenleri düzenli ders çalışmayan öğrenciler olarak tanımlarken, % 24,5'i fırsatlardan yararlanan öğrenciler olarak görmektedir.²⁷

Dam'ın yaptığı çalışmada, öğrencilerin % 35,2'si kopya çeken öğrencileri "çaresizlikten dolayı kopya çeken" olarak tanımlarken, % 28'i ahlaki olmayan bir davranışa başvuran öğrenciler olarak nitelemiştir.²⁸

Dirik'in yaptığı çalışmada ise, öğrencilerin % 47,37'si kopya çeken öğrencileri düzenli çalışmayan öğrenciler olarak görürken, % 28,51'i fırsatlardan yararlanan öğrenci olarak tanımlamışlardır.²⁹

Gerek bizim çalışmamızda elde edilen bulgular gerekse diğer çalışmalarda elde edilen bulgularda öğrenciler, kopya çekme davranışında bulunan öğrencileri fırsatlardan yararlanan veya düzenli çalışmayan öğrenci olarak tanımlamaktadır. Fakat bizim çalışmamızda diğer çalışmalardan farklı olarak kopya çeken öğrenciler en yüksek oranda fırsatlardan yararlanan öğrenci olarak tanımlanmaktadır. Bu durumu sınavlarda gereken önlemlerin alınmadığı ve öğrencilerin bu fırsatlardan yararlandığı şeklinde yorumlamak mümkündür.

2.8. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Sınavlarda Kopya Çekilmesini Görmezden Gelen Öğretim Elemanlarının Davranışları Hakkındaki Görüşleri

Tablo 10. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekilmesini Görmezden Gelen Öğretim Elemanlarının Davranışları Hakkındaki Görüşlerine Göre Dağılımı

Kopya Çekilmeye müsaade	f	%
Olumlu	40	18,5
Kısmen olumlu	105	48,6
Olumsuz	71	32,9
Toplam	216	100

²⁷ Kaymakcan, "İlahiyat Öğrencilerinin Kopya Çekmeye Karşı Yaklaşımları", s. 136.

²⁸ Dam, "Örgün Din Eğitiminde Kopya Sorunu", s. 92.

²⁹ Dirik, "Türk Eğitim Sisteminde Sınavlarda Kopya Sorunu-1", s. 243.

Tablo 10'da görüldüğü gibi öğrencilerin % 18,5'i, sınavlarda kopya çekilmesine göz yuman öğretim elemanlarının bu davranışını olumlu olarak değerlendirirken, % 48,6'sı bu davranışın kısmen olumlu olduğunu belirtmiştir. Öğrencilerin % 32,9'u ise, öğretim elemanlarının, sınavlarda kopya çekilmesini görmezden gelmesini olumsuz bir tutum olarak nitelendirmiştir.

Dam'ın yaptığı çalışmada, öğrencilerin % 21,9'u öğretim elemanlarının kopya çekilmesini görmezden gelmesini olumlu, % 35,5'i kısmen olumlu, % 42,6'sı ise olumsuz bir tutum olarak değerlendirmiştir.³⁰

Buna göre ilahiyat öğrencilerinin yarıya yakınının kopya çekmeyi kötü bir davranış olarak gördüğü, yarıya yakınının kopya çekenleri fırsatlardan yararlanan öğrenci olarak tanımladığı, kopya konusunda yeterli önlemi almayan öğretim elemanlarını çoğunlukla "olumlu" ve "kısmen olumlu" gördüğü anlaşılmaktadır. Bu veriler bir bütün olarak değerlendirildiğinde kopya çekme davranışının diğer öğrenciler gibi ilahiyat öğrencileri arasında da hırsızlık gibi başkasının hakkını almak şeklinde çok kötü bir davranış olarak görülmediği söylenebilir.

Sonuç ve Öneriler

İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören öğrencilerin kopya çekme davranışlarını, betimsel tarama modelinde ele alan bu çalışma neticesinde ulaşılan sonuçlar şunlardır:

1- Kopya çekme sorununun, Yükseköğretimin bir parçası olan İlahiyat Fakültelerinde de önemli bir problem olduğu görülmektedir. Kopya çekmenin sıradan bir istenmeyen davranış olmanın ötesinde ahlaki bir problem olduğu dikkate alındığında, İlahiyat Fakültelerinde böyle bir problemin olmaması veya nadir görülen bir davranış olması beklenebilir. Fakat beklentilerin aksine İlahiyat Fakültelerinde öğrenim gören öğrencilerin % 89,8 gibi büyük bir oranının, değişik oranlarda da olsa kopya çektikleri ortaya konmuştur. Öğrencilerin sadece % 10,2'sinin hiç kopya çekmedikleri görülmüştür.

Kopya çekme oranını etkilediği düşünülen değişkenler açısından bakıldığında; 1- kopya çekme oranı açısından cinsiyete göre bir

³⁰ Dam, "Örgün Din Eğitiminde Kopya Sorunu", s. 93.

farklılaşma görülmemiştir. 2- mezun olunan liseye göre, diğer lise türünden mezun olanların kopya çekme oranının İmam Hatip Lisesi mezunlarından kısmen fazla olduğu tespit edilmiştir. 3- öğrenim görülen bölüme göre kısmen İDKAB bölümü öğrencilerinin İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden daha fazla kopya çektikleri görülmüştür.

Bu sonuçlar dikkate alınarak geleceğin din görevlisi/öğretmeni yetiştiren kurumlarında eğitimin kalitesini olumsuz etkileyen kopya sorununun çözümüne yönelik tedbirler alınmalıdır.

2- İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kopya çekme nedenlerini “geçerli not almak”, “soruların zor olması”, “yeterli ders çalışmama”, “yüksek not almak” gibi gerekçelere dayandırdıkları görülmektedir.

3- İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kopya çekmede en çok kullandıkları yöntemlerin “sıraya yazma”, “arkadaşı ile konuşma” “arkadaşının kâğıdına bakma” şeklinde olduğu görülmektedir.

4- İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin yarıya yakını (% 46,8) kopya çekme davranışını ahlaki olmayan kötü bir davranış olarak algılamaktadır. Öğrencilerin az bir kısmı ise (% 13,4) kopya çekmeyi cezalandırılması gereken hırsızlık olarak görmektedir. Bu veri öğrencilerin kopya çekme davranışını ahlaki olmayan kötü bir davranış olarak algılamakla beraber, hırsızlık gibi hakkı olmayan bir şeyi alma şeklinde görmediğini ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak, kopya sorununun İlahiyat Fakültelerinde yüksek oranda mevcut olduğu görülmüş, fakat öğrencilerin bu davranışı hırsızlık olarak görmedikleri tespit edilmiştir.

Yukarıdaki bulgulardan hareketle şu öneriler getirilebilir.

Eğitim-öğretimin kalitesini olumsuz etkileyen, ölçme ve değerlendirmeyi anlamsızlaştıran kopya sorununu ortadan kaldıracak gerekli adımlar atılmalıdır. Bu bağlamda;

1. Genelde bütün eğitim sistemimizde, özelde ise ilahiyat fakültelerinde öğretim programlarının içeriği öğrenci için anlamlı ve hayata hazırlayıcı şekilde tasarlanmalı; öğrenciyi kopya çekmeye iten nedenler ortadan kaldırılmalıdır.

2. Mezunları imam, vaiz, müftü, din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmeni, İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmeni gibi meslekleri icra edecek olan İlahiyat Fakültelerinde gerek idari gerekse

öğretim elemanları arasında kopya çekme davranışına karşı farkındalık oluşturulmalıdır.

3. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin nitelikli bir şekilde mezun olabilmeleri için sınavlarda gerekli tedbirler alınmalı, öğrencilere kopya çekme davranışına iten fırsatlar oluşturulmamalıdır.

4. İlahiyat fakültelerine öğretim elemanı alımında eğitim formasyonu almış olma şartı getirilmelidir.

5. Kopya çekme konusunda sorumlu olan herkes gerekli tedbiri almalı, kopya çekme davranışının ortaya çıkması durumunda gerekli yaptırım uygulanmalıdır.

Kaynakça

- Akdağ, Mustafa ve Güneş, Hasan, "Kopya Çekme Davranışları ve Kopya Çekmeye Karşı Tutumlar", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, sayı: 31, 2002, ss. 330-343.
- Bozdoğan, Aykut E. ve Öztürk, Çağrı, "Öğretmen Adayları Neden Kopya Çeker?" *İlköğretim Online*, c. 7, sayı: 1, 2008, s. 145, (<http://ilkogretim-online.org.tr/index.php/io/article/view/1859/1695>.(09.05.2017).
- Büyüköztürk, Şener, Kılıç Çakmak, Ebru, Akgün, Özcan Erkan., Karadeniz, Şirin., Demirel Funda, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, Pegem Akademi, 13. Baskı, Ankara 2012.
- Dam, Hasan, "Örgün Din Eğitiminde Kopya Sorunu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 34, 2013, ss. 71-108.
- Dirik, M. Zahit, "Türk Eğitim Sisteminde Sınavlarda Kopya Sorunu-1", *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, c. XI, sayı 1, ss. 235-249
- Durmuşçelebi, Mustafa, "Lise Öğrencilerinin ve Öğretmen Adaylarının Kopya Çekme Davranışlarına İlişkin Görüşleri", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, c. 17, sayı: 1, 2011, ss. 77-97.
- Eraslan, Ali, "Matematik Öğretmen Adayları ve Kopya: Hiç Çekmedim Desem Yalan Olur!", *Eğitim ve Bilim*, c. 36, sayı: 160, 2011, ss.52-64.
- Kaymakcan, Recep, "İlahiyat Öğrencilerinin Kopya Çekmeye Karşı Yaklaşımları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 5, 2002, ss. 121-238.
- Megehee, Carol M.- Spake, Deborah F., "The Impact of Perceived Peer Behavior, Probable Detection and Punishment Severity on Student Cheating Behavior", *Marketing Education Review*, Vol.18, Num.2, 2008, ss. 5-19
- Selçuk, Ziya, "Bir Eğitim ve Rehberlik Sorunu: Okullarda Kopya Çekme", *Eğitim Yönetimi Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 3, 1995, ss. 397-418.
- Semerci, Çetin, "Tıp Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekmeye İlişkin Tutum ve Görüşleri", *Fırat Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi*, c. 18, sayı: 3, 2004, ss. 139-146.
- Seven, Mehmet A., ve Ergin, Ali O., "Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekmeye Duydukları İhtiyaç ve Kopya Çekme Sebepleri", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 11, sayı:1, 2008, ss. 121-136.
- Tan, Şeref, "Sınavlarda Kopya Çekmeyi Önlemeye Yönelik Önlemler", *Eğitim ve Bilim*, c. 26, sayı: 122, 2001, ss. 32-40.

Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, 10. Baskı, Ankara 2009.
Whitley, Bernard E., “Factors Associated With Cheating Among College Students: A
Review”, *Research in Higher Education*, Vol. 39, No. 3, 1998, ss. 235-274



AKSARÂYÎ'NİN KİTABÜ'L-ES'İLE VE'L-ECVİBE'Sİ VE YORUM METODU

Necattin HANAY*

Öz

Cemalettin Aksarayî'nin *Kitabü'l-es'ile ve'l-ecvibe* olarak bilinen *Şerhu müşkilâti'l-Kur'âni'l-Kerim ve şerhu müşkilâti'l-ehâdîsi rasûli Rabbi'l-âlemîn* adlı kitabı bazı ayet ve hadislerdeki müşkilâta dair soru ve cevapları muhtevî Farsça bir eserdir. Anadolu topraklarında beylikler döneminde yaşamış olan Aksarayî, mevcut kitabını Amasya emiri Hacı Şadgeldi Paşa'ya ithafen kaleme almıştır. Ayet ve hadislerde var olduğu düşünülen problemleri gündeme taşıyan Aksarayî'nin naslar karşısında konumlandığı yer, tevilin kendisine sunduğu geniş hareket alanını da etkin bir şekilde kullandığı yorumlama/uzlaştırma zeminidir. Bu zemini ayakta tutan epistemolojik referansı ise çoğunlukla dilbilime dayalı beyânî bilgi sistemidir. Ancak eserde kelimî ve itikadî açıdan problem teşkil eden, örneğin rü'yettullah, hüsun-kubuh, ismet-i enbiya gibi meselelere taalluk eden nasların yorumu Eş'arî düşünce sistemine dayalı teolojiye uygun olarak çözüme kavuşturulmaktadır. Elinizdeki bu çalışma hem eser hakkında bilgi vermekte, aynı zamanda nas-yorum ilişkisini mezkûr eser özelinde ortaya koymaktadır.

Anahatar Kelimeler: Aksarayî, Es'ile, Ecvibe, Müşkil, Te'vil.



Aksarayî's Book Called al-As'ila wa'l-Ajwiba and His Method in Comment

Abstract

The book of Jamaluddin al-Aksarayî which called *Sharhu Mushkilati'l-Quran and Sharhu Mushkilati'l-ahâdith-i Rasulu Rabbi'l-Âlemîn* and knowns as *Kitab al-Asila wa'l-Ajwiba* is a book in Persian which contents question and answers about inconvenient in some verses and hadith. Aksarayî, who lived in the Anatolian territories in period of principalities has wrote his the mentioned book dedicated to Haji Shad Galdi Pasha Amr of Amasya. The place where Aksarayî, who carries the problems that are supposed to be in the verses and hadiths, is located in front of the nass (Quran and hadith) is the interpretation / compromise that he uses effectively the wide movement area offered by him. The epistemological reference that keeps this ground alive is mostly the system of formal information

* Yrd. Doç. Dr. Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, necattinhanay@outlook.com

based on linguistics. However, the interpretation of the nass, which is related to kalam and faith such as ru'yetullah, Husn-kubuh, is resolves in accordance with the theology based on Ash'arite thought system in this book. This paper gives some information about the mentioned work and at the same time reveals the relation between nass and comment.

Keywords: Aksarayî, As'ila, Ajwiba, Mushkil, Comment.

Giriş

Cemaleddin Aksarâyî, Osmanlı devletinin kuruluş devri hükümdarı I. Murad Hüdavendigâr döneminde ve Anadolu topraklarında beyliklerin hâkimiyet sürdüğü asırda yaşamış önemli bir âlimdir. Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) dördüncü kuşaktan torunu olduğu ifade edilmektedir. Aksarayî, ömrünün yirmi yılı aşkın bir süresini Amasya'da geçirmiş ve burada çeşitli görevlerde bulunmuştur. Amasya'da bulunduğu ilk yıllarda Amasya emiri Kutlu Şah'ın oğlu Şemsüddin Ahmed Hacı Şadgeldi (ö. 783/1381) ile birlikte ilim tahsili devam ederken dostlukları ilerlemiştir. Hacı Kutlu Şah'ın vefat etmesiyle yerine gelen oğlu Hacı Şadgeldi Paşa, emirliği döneminde bu büyük âlim ve güvenilir dostu Aksarayî'yi Amasya kadısı ve Dâru'l-ilm müderrisi olarak vazifelendirmiş; Amasya Kazaskeri Pir Nizameddîn Muhammed Cürçânî'nin 768/1366-67 dolaylarında vefat etmesi üzerine kazaskerlik vazifesi de kendisine tevdi edilmiştir. Emir Hacı Şadgeldi Paşa'nın Kadı Burhaneddin'le süregelen mücadeleleri sonucunda baş gösteren bir fitne sebebiyle Aksarayî, Konya'ya gitmek zorunda kalmıştır.¹

Konya'da bir müddet kalan Aksarayî, burada kendisine verilen kadılık vazifesini belli bir süre icra etmesinin ardından Aksaray'a dönerek Zinciriye Medresesi müderrisliği yapmış,engin ilmi onu *Anadolu'nun Fahreddin Râzî'si* seviyesine taşımıştır. Sayısız talebe yetiştiren Cemaleddin Aksarayî, 791/1389 senesinde Aksaray'da vefat etmiş ve Ervah Kabristanlığı olarak bilinen yere defnedilmiştir.²

Cemaleddin Aksarayî tefsir, hadis, fıkıh, ahlak, tıp, dilbilgisi vb. konulara dair pek çok eser kaleme almıştır. Eserlerinden ikisini

¹ Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, Necm İstikbâl Matbaası, İstanbul 1927, c. I, s. 17; c. III, s. 61-62, 76-77.

² Hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi için bkz. İrfan Görkaş, *Cemaleddin Aksarayî'nin Hayatı-Eserleri*, (Basılmamış yüksek lisans tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens. Konya 1995; Mustafa Öz, "Cemaleddin Aksarayî", *DİA*, c. VII, s. 308-309.

Amasya'da bulunduğu dönemde dostu Hacı Şadgeldi Paşa'ya ithafen kaleme almıştır. Biri Hüseyin b. Yahya el-Buharî ez-Zendevistî'ye (ö. 400/1010) ait *Ravzatü'l-ulemâ* adlı Arapça eserin *Teferrücü'l-ümerâ* adıyla Türkçe tercümesi, diğeri ise çalışmamızın medarı olan ve daha çok *Kitabü'l-es'ile ve'l-ecvibe* olarak bilinen *Şerhu Müşkilâti'l-Kur'ân ve Şerhu Müşkilâti'l-Ehâdis* başlıklı eseridir. Bu eserde ayet ve hadislerde yer alan müşkil ve mücmel ifadeler, çeşitli açılardan çözüme kavuşturulmaktadır.

A. Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe'nin Belli Başlı Özellikleri

Tam adı *Şerhu müşkilâti'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Şerhu müşkilâti'l-ehâdisi rasûli Rabbi'l-âlemîn* olan eserin kaynaklarda ve bazı yazma nüshalarda *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, *Es'iletü Aksarâyî*, *Es'ile ve Ecvibe*, *Kitâbü es'ileti'l-Kur'an ve'l-hadîs min kıbeli't-tefsîr*, *Kitâbün fi'l-es'ile ve'l-ecvibe fî 'ilmi't-tefsîr ve'l-hadîs*, *Kitâbü es'ileti Aksarâyî* adlarıyla da zikredilmektedir. Aksarayî'nin *Şerhu müşkilâti'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Şerhu müşkilâti'l-ehâdisi rasûli Rabbi'l-âlemîn* adlı kitabının *Es'ile ve Ecvibe*'den ayrı bir eser olduğu ifade edilse de³ bu bilgi kitabın yazmalarındaki verilerle uyuşmamaktadır. İfade ettiğimiz gibi her iki isim de mezkûr esere aittir.

Ayet ve hadislerde ilk bakışta anlaşılması problemlili ve kapalı gibi gözüken müşkil, müteşabih ve mücmel ifadelerin sentez ve tahlilinin (teelif-tevil) yer aldığı eser soru-cevap şeklinde ve Farsça olarak kaleme alınmıştır. Eserin Amasya'da yazıldığı kesin olarak bilinmesine rağmen ne zaman kaleme alındığına dair elimizde sağlam veri bulunmamaktadır. Ancak bazı karinelerle, miladi 1375 tarihi sonrasında kaleme alınmış olabileceğini ifade edebiliriz. Kitabın mukaddimesinde yer alan "*Uzun bir süreden beri yorgun hafıza ve hastalıklı zihin telif işine yabancılaşmıştır.*" ifadesine bakılacak olursa Aksarayî, mezkûr ifadeleriyle, ihtiyarlık ve devletin resmi işlerinin getirdiği yorgunluğu kendisinde hissettiği bir dönemde olduğunun ve uzun bir süredir de eser yazmadığının işaretini vermektedir. Dolayısıyla telif tarihiyle ilgili verdiğimiz yaklaşık tarih Aksarayî'nin takriben 60-70 arası bir yaşta olduğu döneme rastlamaktadır.

³ Öz, "Cemaleddin Aksarâyî", VII, 309.

1. Eserin Telif Gerekçesi

Cemâleddin Aksarayî, eserlerinin bazılarını döneminin ileri gelen ve aynı zamanda kendisiyle bir şekilde ilişki kurduğu devlet adamlarına ithafen ya da onlardan gelen bir talep üzerine yazdığı bilinmektedir. Örneğin *Şerhu'l-îzah* isimli eseri Karamanoğlu Alaaddin Bey'e, *Ahlâk-ı Cemâlî*'yi Yıldırım Bayezid'e ithaf etmiştir.

Aksarayî *Es'ile ve Ecvibe* adlı eserini de yirmi yılı aşkın bir süre kaldığı Amasya'da kazaskerlik vazifesini icra ettiği bir dönemde, dostu Emir Hacı Şadgeldi Paşa'nın bir ricası üzerine kaleme alarak kendisine ithaf etmiştir. Mezkûr eserin yazma nüshalarının neredeyse tamamında yer alan mukaddimede kitabın telif gerekçesi şu şekilde ifade edilmektedir:

Şerefli ve saygı değer, nimet sahibi, ulemanın sığınağı, fazılların hamisi, mülkün dayanağı, âlemi ıslah eden, Haremeyn'in ziyaretçisi, doğunun ve batının en tanınmış siması, devletin ve dinin keskin kılıcı, mülkün destekleyicisi, muazzam emir Hacı Şadgeldi Paşa'nın -Allah ömrünü uzatsın ve iktidarına zeval vermesin- işaretiyle tefsir ve hadis ilmiyle alakalı bir kaç soru ve cevabı, bölge halkını da dikkate alarak Arap dilinden ve Hicaz ibaresinden daha kolay ve anlaşılır olması sebebiyle Farsça kaleme aldım. Onun ricasına uymayı kendime bir görev telakki ettim ve bu işi kendime bir borç olarak aldım. Çünkü o, güzel ahlakla ve şerefli kimselerin vasıflarıyla bezenmiş büyük bir zattır. Her dereceden insanın övmekten kendini alamadığı, yediden yetmişe herkesin kendisine muhabbet beslediği, lütuf sahibi ve gönlü temiz bir zattır. Güzel ahlak ve vefa sahibi bir şahsiyettir. Sîreti yiğitlik ve âdeti cömertlik olan, akli olgun, görüşü sağlam, huyu güzel, görünüşü sevimli, lütfu bol ve tevazu sahibi bir kimsedir.⁴

Dönemin şartlarına ve toplumsal ihtiyacına uygun olarak eserin Fars lisaniyle kaleme alınması, 14. asrın Amasya'sında halkın Kur'an ve hadisle alakalı meselelere olan alakasının bir neticesi ya da bir devlet politikası olarak görülebilir. Zira Anadolu'da beylikler döneminde yazılan Farsça eserlerin fazlalığı da buna işaret etmektedir.⁵ Aksarayî yukarıdaki gerekçesine ilaveten İslamî ilimlerin

⁴ Cemaleddin Muhammed b. Muhammed el-Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, Süleymaniye Ktp. Ayasofya, no: 71, vr. 2b-a.

⁵ Ahmet Ateş, "Hicrî VI-VIII. (XII-XIV.) Asırlarda Anadolu'da Farsça Eserler", *Türkiyat Mecmuası*, Maarif Matbası, İstanbul 1945, c. VIII, s. 94 vd.

sofrasından faydalanabilmek, Kur'an ve hadislerdeki müşkil ve mücmel ifadelerin inceliklerini öğretmek gayesi güttüğünü de dile getirmektedir.⁶

2. Eserin Yazma Nüshaları

Miladî 14. asırda yazılan eserin tarihi süreçte pek çok nüshasının çoğaltıldığını ve yaygınlık kazandığını görmekteyiz. Bunun sebebinin Cemaleddin Aksarayî'nin ilmî ve manevî otoritesi olduğunu ifade edebiliriz; ancak bunun bazı siyasi nedenlerinin olduğunu da belirtmemiz gerekir.

Osmanlılarda Cemâlî ailesinin etkisinin hissedilmeye başladığı dönem II. Bayezid dönemidir. Bu dönemden sonra gittikçe etki ve yetkileri artan Cemâlî ailesi uzun süre devletin ilmî, idârî ve dinî alanlarında önemli hizmetlerde bulunmuştur. Aksarayî'nin Amasya'da uzun süre kalması ve oradan ayrıldıktan sonra bazı akrabaların burada kalmaya devam etmesi Cemâlî soyu için Amasya'yı vazgeçilmez kılmakla beraber Amasya'nın şehzadeler şehri ve ilim merkezi olması da böyle bir tercihi cazip hale getirmiştir.⁷

db | 175

1454-1481 yılları arasında Amasya'da şehzade vali olarak bulunan ve 1481-1512 yılları arasında da padişahlık yapan II. Bayezid'e tahta geçtiği senelerde Amasya'da bulunan Cemâlî ailesinin önde gelenlerinden –ihtimalki– Cemâl-i Halvetî (ö. 899/1494) tarafından Cemaleddin Aksarayî'nin *Es'ile ve Ecvibe* adlı eseri ile yine Halvetî'nin kendi yazdığı *Şerhu'l-ehâdîsi'l-erba'ini'l-kudsiyye* başlıklı risalesi⁸ takdim edilmiştir. İlme ve âlime oldukça değer veren II. Bayezid'e takdim edilen *Esile ve Ecvibe*'nin sultânî nüshası bugün Ayasofya'da (nr. 71) kayıtlıdır. Oldukça nadide olan bu nüshanın zahriyesinde tezyin edilmiş bir çerçeve içinde eserin adı ve II. Bayezid Han'a takdim yazısı mevcuttur. 15. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar padişahlara özel kütüphane koleksiyonu arasında muhafaza edildiği anlaşılan eserin takdim yazısının kenarında I. Mahmud Han'ın (ö. 1168/1754) mührü ve altında vakıf kaydı mevcuttur. Bunun dışında yine uzun süre sarayda muhafaza edildiği anlaşılan ve bugün Ayasofya'da 70 ile 1033 numaralı olarak kayıtlı iki nüsha

⁶ Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 3b.

⁷ Ramazan Ata, "Osmanlı Devletinde Cemaliler Okulu: Cemal Halvetî ve Zebilli Ali Cemali Efendi", *FÜFD*, 2015, 20:1, s. 76-77.

⁸ Risalenin mukaddime kısmında II. Bayezid'e ithaf edildiğine dair ifade için bk. Cemâl Halvetî, *Şerhu erba'ini'l-kudsiyye*, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi, no: 314/1, vr. 2b.

daha bulunmaktadır. Bunların da zahriyelerinde I. Mahmud Han'ın mührü ve vakıf kaydı aynı şekilde yer almaktadır.

Kaynaklardan edinilen bilgiye göre, I. Mahmud 1733 yılında Topkapı Sarayı içerisinde yer alan Revan Köşkü bölümünü açtırarak son derece değerli kitaplardan oluşan bir vakıf kitaplık oluşturmuş ve bizzat kendisi de buraya pek çok eser vakfetmiştir.⁹ Aynı şekilde Ayasofya, Fatih ve Süleymaniye camileriyle Galata Sarayı'nda kütüphaneler yaptırmış ve sarayda âtil vaziyette duran kıymetli kitapları buralara naklettirmiştir.¹⁰ O dönemde vakfedilen kitaplar arasında mezkûr nüshaların da olduğu anlaşılmaktadır.

Es'ile ve Ecvibe'nin yukarıdaki saray nüshalarına ilave olarak Ayasofya (nr. 69, 72), Carullah (nr. 2058), Fatih (nr. 99), Beyazıd (nr. 5343), Nafiz Paşa (nr. 108), Şehid Ali Paşa (nr. 45 ve 365), Yozgat (nr. 439) yazma eser kütüphanelerinde de kayıtlı nüshaları mevcuttur. Halet Efendi numara 108'de kayıtlı diğer bir nüshadan söz edilse de¹¹ bunun Nafiz Paşa'da kayıtlı nüsha olduğu anlaşılmaktadır. Nüshaların tamamı iyi muhafaza edilmiş olup eksiksiz, okunaklı ve birbiriyle uyumludur. Zikrettiğimiz nüshaların tamamını görme ve inceleme fırsatını bulduk; ancak bunlar içerisinde müellifin bizzat kendi elinden çıkmış bir nüshaya rastlayamadık.

3. Eserin İçeriği, Metodu ve Kaynakları

Her ne kadar Aksarayî'nin eseri *Es'ile ve Ecvibe* olarak bilinse de asıl adı *Şerhu müşkilâti'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Şerhu müşkilâti'l-ehâdîsi rasûli Rabbi'l-âlemîn*'dir. Esasında her iki isim birden kitabın içeriğini doğrudan önümüze koyan bir mahiyet arz etmektedir. Kitapta, müşkil ve mücmel (kısa ve özlü) olduğu ifade edilen Kur'an'daki bazı ayetler ve hadis edebiyatında yer alan birtakım rivayetler soru-cevap usulü çerçevesinde çözüme kavuşturulmaktadır. Mamafih *Es'ile ve Ecvibe*, mevcut halleriyle kullanılmaları ya da yan yana gelmeleri mümkün olmayan ayet veya hadislerin uzlaştırılmasını (telif) yorumlanmasını (tevil) soru ve cevap metodunu kullanarak ortaya koyan, diğer bir ifadeyle problemler gibi gözüken nasları tavzih eden eserler silsilesinin önemli halkalarından biri olarak kabul edilmelidir.

⁹ <http://www.topkapisarayi.gov.tr/tr/content/revan-köşkü> (et. 11/01/2017)

¹⁰ Abdülkadir Özcan, "I. Mahmud", *DİA*, c. XXVII, s. 352.

¹¹ Ateş, "Hicri VI-VIII. (XII-XIV.) Asırlarda Anadolu'da Farsça Eserler", c. VIII, s. 127.

Mukaddimesinde de ifade edildiği üzere biri tefsir diğeri hadis olmak üzere iki ana başlığı içermektedir. Bu bağlamda *Diyanet İslam Ansiklopedisi*nde tefsir, hadis ve fıkıh olmak üzere üç ana başlığı içerdiğine dair verilen bilginin hatalı olduğu anlaşılmaktadır.¹² Aksarayî eserin tefsir ve hadis ilmiyle alakalı bir takım soru ve cevaplar içereceğini ve telif işi fazla uzamasın diye de kitabını oldukça muhtasar tutacağını mukaddimede izah etmektedir.¹³

Eserde 152'i tefsir, 52'si de hadis ilmiyle alakalı olmak üzere toplam 204 soru-cevap başlığı yer almaktadır. Ayrıca bazı soruların içeriğinde 10'a baliğ olan sualin yer aldığı göz önünde bulundurulacak olursa kitaptaki soru-cevap sayısı hayli artmaktadır.

Tefsirle ilgili olan ilk bölümde ayetlerin hangi sure kaçınıcı ayet olduğu belirtilmemektedir. Ancak soruların içeriği Kur'an'daki sure ve ayet sıralamasına göre tertip edilmesine karşılık bu sıralamada bütün sureler yer almamaktadır. Diğer bir ifadeyle her surede yer alan ilgili müşkil, mücmel ya da müteşâbih ayetlerden söz edilmektedir. Az da olsa bazı ayetlerin hadislerle çelişmesi durumu da sorgulanmaktadır. Ayet ve hadislerde gündeme gelen konuların bazıları kalamî-itikadî mevzularla ilgilidir. Bunlar iman-amel ilişkisi, rü'yetullah, ismet-i enbiyâ, kader-kaza, hüsün-kubuh gibi meselelerdir.

Kitaptaki hadis rivayeti sayısı 67 adettir. Hadis ilmine dair elli iki sorunun yer aldığı ikinci bölümde hadislerin senedi ve kaynağı zikredilmemektedir. Rivayetlerin tamamında olmasa da kimi zaman hadisi nakleden sahabenin adına yer verilmektedir. Hadisler iman, oruç, sadaka, dua vb. muhtelif konular içermekte, bir kısmı da yine doğrudan Kur'an'a taalluk eden bir içerik arz etmektedir. Az da olsa kudsî hadislerle ve bunlarda yer alan haberi sıfatların izahına dair soru ve cevap yer almaktadır. Eserde tevil ve/ya telifi yapılması istenen nas, daha doğrusu işkâlin ortaya çıkmasına zemin oluşturan ayet ve hadis metinlerinin tamamı yerine duruma göre ilgili kısım verilmektedir. Söz konusu sorulara verilen cevaplar ise çoğunlukla muhtasardır. Bunlar içerisinde yeterli bulunmayanlar belirtilmekte ve gerektiğinde eleştirilmektedir. Müellifin mevzuyla alakalı kendine özgü bir çözümü varsa, diğer cevapları zikrettikten sonra, "Ben-

¹² Bk. Öz, "Cemaleddin Aksarâyî", VII, 309.

¹³ *DİA*'daki fıkıh ziyadesi Ayasofya numara 1033'te kayıtlı nüshanın zahriyesinde yer alan ve farklı bir eserle ilgili bilgi notunun yanlış anlaşılmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

deniz de bu konuda şöyle der” şeklindeki ifadelerle görüşüne yer vermektedir. Bir örnek sunması bakımından şöyle bir sual ve cevap zikredebiliriz:

Sual: Bir hadiste şöyle buyurulmaktadır: “Üç haslet vardır ki bunlara sahip olan kimse imanın tadına varır: Allah ve Resulü, kendisine onların dışındakilerden (*mimmâ sivâhümâ*) daha sevimli gelen kimse. Sevdiğini sadece Allah için seven. Allah kendisini küfürden kurtardıktan sonra küfre dönmeyi ateşe atılmak gibi çirkin ve tehlikeli gören.”¹⁴ Bu hadiste Hz. Peygamber “*sivâhümâ*” tamlamasında Allah ve resulüne işaret eden tesniye/ikil (*hümâ*) zamiri kullanmıştır. Bir başka rivayette ise “*men etâ‘allahe ve rasûlehû fekad ihtedâ; ve men ‘asâhümâ fekad ğavâ*” şeklinde konuşma yapan bir hatibe “Ne kötü bir hatipsin! [Cümlelerin ikinci kısmını] şöyle getirmeliydin: “*men ‘asallahe ve rasûlehû fekad ğavâ*” (Kim Allah’a ve resulüne isyan ederse yoldan çıkmıştır.) diyerek [Allah ve resulü yerine] tesniye zamiri (*‘asâhümâ*) kullandığı için azarladığı nakledilmiştir. [İki hadisin arasını nasıl uzlaştırmalıyız?]

178 | db

Cevap: Bazı hadisçilere göre mezkûr hatip “*ve men ‘asâhüma*” deyip bir süre sustuktan sonra “*fe kad ğavâ*” demiştir. Hz. Peygamber de iki ifade arasındaki bu suskunluğu sebebiyle kendisini azarlamıştır. Ancak bu görüş zayıftır. Zira kelamın fehvasından azarlanmanın gerekçesinin bu olmadığı anlaşılmaktadır.

Diğer bazılarının göre de Hz. Peygambere itaat ve isyan, Allah’a itaat ve isyana tabidir. “*ve men ‘asallahe ve rasûlehû*” ifadesinin aksine “*ve men ‘asâhüma*” ifadesinden bu anlam çıkmamaktadır. Zira atıfta, sonra gelen kelime (matuf) önce gelene (matufun aleyh) tabi olur. Yukarıdaki ilk hadiste ise tabiiyet söz konusu değildir. Çünkü sevgi, Allah’a olabileceği gibi bağımsız bir şekilde başka bir şeye de olabilir. Bu görüş daha ikna edicidir.

Diğer bazılarının göre ise Hz. Peygamber bize, Allah ve resulü için ikil zamir (tesniye) kullanmayı yasaklamıştır. Bu sebeple bizim böyle bir ifade kullanmamız caiz değildir. Hz. Peygamberin tesniye zamirini kullanması ise ona özgü bir durum olarak değerlendirilmektedir.

Bendeniz de şöyle bir kanaattedir: Hatibin kullandığı ifade biçimine karşın “*men etâ‘allahe ve rasûlehû*” ile “*ve men ‘asallahe ve*

¹⁴ Buhârî, İman 9, 14, İkrâh 1, Edep 42.

resûlehû" ifadeleri arasında [hitabet sanatı açısından] daha fazla bir uyum vardır. Bu da Hz. Peygamberin itirazı için yeterli bir sebeptir. Nitekim yaptığımız izah bedi' ilminde açıklanmaktadır. Diğer hadis için ise böyle bir durum söz konusu değildir.¹⁵

Eserin tamamı müellifin belirlediği amacına uygun olarak ayet ve hadislerdeki müşkil meselelerin tavzihine ve bunlarla alakalı olarak yöneltilen eleştirilerin bertaraf edilmesine ayrılmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, Cemâleddîn Aksarayî'nin eserini üzerine inşa ettiği paradigmanın müşkil ve mücmel ayet ile hadislerin aşağıda belirteceğimiz yöntemlerden birine göre tevîl ya da telif edilebilir olmasıdır.

Aksarayî ayet ve hadislere yöneltilen eleştiri ve iddiaların kime ait olduğuna dair isim vermeden bunları kaydetmekte, dahası akla gelebilecek muhtemel işkâllere (problemlere) veya soru/n/lara da cevaplar vermektedir. Sorulara verilen cevaplar nitelik bakımından dikkate alındığında rivayetten çok dirayet yönünün ağır bastığı açıkça görülmektedir. Bu çerçevede eserde dilbilime ve mantık ilmine dayalı tahliller, kelâmî-itikâdî ve fikhî meseleler, işârî ve ahlakî yorumlara dair açıklamalar yer almakta; fakat tüm bunlara Eş'arî düşünce sistemi hâkim olmaktadır.¹⁶ Buna bağlı olarak şunu net bir şekilde ifade edebiliriz ki Aksarayî için kelâmî-itikâdî meselelerle ilgili açıklamalarda bağlayıcı unsur Eş'arî kelam sistemidir. Aynı zamanda müellif tarafından tatminkâr bulunsun ya da bulunmasın soruna ve/ya konuya diğer bazı âlimler tarafından daha önceden getirilen açıklamalar da aktarılmaktadır. Hatta kimi zaman başka izaha gerek kalmadan sadece bunlarla yetinildiği de görülmektedir. Geline bu noktada eserde ortaya atılan soru(n)ların ve yorum çeşitliliğini içeren cevapların gelenek yoluyla intikal eden ilmî ve fikrî mirasın bir taşıyıcısı olarak görülmesi mümkündür.

Zikrettiğimiz çözüm arama modellerinin eserin rivayetten ziyade dirayetin devreye girdiği bir mahiyetinin olduğuna işaret ettiğini ifade etmiştik. Bu da Fahreddîn er-Râzî'nin nasları yorumlamasında nakilden tamamen soyutlanmamış ve sırtını beyâna, aklî burhâna

¹⁵ Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 62a-63b

¹⁶ Müellifin kelâmî-itikâdî yorumlarındaki hakim unsurun Eş'ari paradigma olduğuna dair örnekler çalışmanın ilerleyen safhalarında gelecektir.

ve tasavvufî irfâna dayayan bilgi sistemini akla getirmektedir.¹⁷ Aksarayî'nin Eş'arîlik ilkelerine bağlı kalarak filolojik tahlillere, aklî prensiplere ve az da olsa tasavvufî irfana bağlı yorumlar sunması da böyle bir düşünceyi haklı çıkarmaktadır. Bu durum eserde farklı düzey ve şekillerde soru ve cevapların yer aldığı anlamına da gelmektedir.

Eserde yer alan soruların gerçekte sorulmuş olup olmaması hususu ise çoğu zaman bunların, Kur'an ve hadis ilmiyle meşgul olan kimselerin aklına gelebilecek kurgusal bir soru tekniğine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum bazı soruların genelde Ehl-i sünnetin özelde ise Eş'arîliğin düşünce sisteminin dışında kalan diğer mezheplerin -Mutezile, Mücessime gibi- görüşlerine bir cevap mahiyetinde kurgulandığı anlamına gelmektedir. Zira bazı soruların özellikle Râzî'nin *Mefâtihu'l-ğayb* adlı tefsirinde aynen yer alıyor olması ve oradan alıntılanması da bu kanaatimizi güçlendirmektedir. Şunu rahatlıkla belirtmeliyiz ki Râzî'nin tefsirinde yer alan pek çok mesele, Aksarayî'nin onu Farsçaya nakletmesi neticesinde dönemin Anadolu insanıyla buluşmaktadır. Fetih suresinin ilk iki ayeti kapsamında "fethin geçmiş ve gelecek günahlar için mağfiret sebebi kılınması arasında nasıl bir ilişkinin olduğu" sorusu; Zariyat 56. ayette cinlerin insanlardan önce zikredilmesindeki nükte ile meleklerin aynı ayette yer almamasının gerekçesinin sorulması ve bunlara verilen cevaplar örnek olarak zikredebileceğimiz onlarca alıntıdan sadece bir kaçıdır.¹⁸ Yine Râzî'nin Aksarayî ve eseri üzerindeki etkisini göstermesi bakımından Müddessir suresinin 30. ayetinde yer alan "on dokuz" ifadesiyle kastedilenin ne olduğuyla ilgili olarak sorulan soruya verdiği cevapların Râzî'nin *Mevâ'iz*'inde aynen yer alıyor olduğunu belirtmesi de önemlidir. Aksarayî, şayet verdiği cevaplar kendisine ait değilse bunu ya "Bazıları şöyle der" veya "Muhakkik âlimlere göre" şeklinde kapalı ya da "İmam Fahreddin er-Râzî'ye göre", "*Keşşâf* sahibine göre", "*Mesâbih* şarihi Muzhiruddin Ahmed der ki" şeklinde açık bir şekilde ifade eder.¹⁹ Bu tavır Aksarayî'nin ilmî hassasiyetinin ve disiplininin bir göstergesi olarak kabul edilmelidir.

¹⁷ Mustafa Öztürk, "Tefsirde Fahreddin er-Râzî", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, Ömer Türker-Osman Demir (ed.), İSAM Yay. İstanbul 2013, s. 285.

¹⁸ Bkz. Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 41a-43b.

¹⁹ Örnek olarak bkz. Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 4a, 16a, 22b, 47b, 52b, 59a, 70b, 78a.

Kitapta yer alan yetmişe yakın hadisin tamamını incelediğimizde bunların *Kütüb-i tis'a*'da geçen rivayetler olduğunu görmekteyiz. Bu sebeple olsa gerek Aksarayî, hadislerin sıhhatine dair hiçbir açıklamaya yer vermemekte ve bunları sıhhat bakımından belli bir düzeyde gördüğü anlaşılmaktadır. Dolayısıyla kitapta ne hadisle alakalı bir metin tenkidi ne de râvi ile alakalı cerh ve tadile yönelik bir değerlendirme görmek mümkündür.

Aksarayî'nin yorumlarını kimi zaman refere ettiği kaynaklara gelecek olursak; Eşârî düşünce sistemiyle bazı noktalarda görüşleri farklılık arz etse de mezkûr ekolün önemli isimlerinden biri olan Fahreddin er-Râzî'nin adeta Anadolu topraklarındaki sesi olan Aksarayî, pek çok meselenin çözüme kavuşmasında dedesi Râzî'nin görüşlerinden istifade etmektedir. İlaveten Kûfe dil okulunun önde gelen âlimlerinden Ferrâ (ö. 207/822), Mutezilî âlim ve *Keşşâf* tefsirinin sahibi Zemahşerî (ö. 538/1144), *Keşşâf* şârihi Şerafüddîn et-Tîbî (ö. 743/1342), muhaddis ve Hanefî fakih Şihabuddin Türpüşti (ö. 661/1363), *Mesâbihu's-sünne* şarihi Muzhiruddin Ahmed (ö. 727/1326) ve belağatta dönüm noktası Sekkâkî (ö. 626/1229) gibi âlimlerin görüşlerine başvurmaktadır.²⁰ Tüm bu âlimler dikkate alındığında Aksarayî'nin kaynaklarının oldukça çeşitlilik arz ettiği söylenebilir.

Mezkûr âlimlerden naklettiği görüşün isabetli bir şekilde meseleyi çözüme kavuşturup kavuşturmadığına dair bir takım değerlendirmelerin eserde yer alıyor olması, yine Aksarayî'nin ihtiyaç hissettiğinde mevzuyla alakalı kendi görüşlerine yer vermesi *Es'ile ve Ecvibe*'yi kıymetli kılan unsurlardan biridir. Meselenin geldiği bu noktada Aksarayî, naslarla ilgili problemler ve çelişki gibi gözükken durumların çözümüne ilişkin zihinlerde soru bırakmayacak şekilde onların müfred ve mürekkep olarak ifade ettiği anlamları tespit etmek ve bu anlamları yanlış anlaşılma mahal vermeyecek şekilde tevîl etmek gayesi gütsen de kitaptaki bazı soru ve cevapların ne kadar ilmî ve derinlikli olduğu hususunun tartışılmaya açık bir mesele olduğunu da özellikle belirtmeliyiz. Bir örnek sunması bakımından Kâfirûn suresiyle alakalı zikredilen bir rivayet hakkındaki yorumunu zikredebiliriz:

²⁰ Bkz. Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 3a, 18a, 24b, 30a, 57a, 64a, 70b, 76a, 77a.

Sual: [Bir rivayette] Kâfirûn suresinin Kur'an'ın dörtte birine karşılık geldiği ifade edilmektedir.²¹ Bunu nasıl anlamalıyız?

Cevap: Allah'ın kelamı nesih olgusu itibariyle dört kısımdır. İlki: lafzı mensuh hükmü sabit, ikincisi: lafzı sabit hükmü mensuh, üçüncüsü: hem lafzı hem de hükmü mensuh, dördüncüsü: hem lafzı hem de hükmü sabit. Bu sure lafzı sabit, hükmü mensuh olan bir suredir. Dolayısıyla sure, bu dört kısımdan biri olmuş olur.²²

Verilen cevabın, tevhid ilkesi kapsamında yapılan değerlendirmelerin aksine,²³ tarihi süreçte usulcülerin belirlediği ilkelere uygun bir mahiyetinin olduğunu belirtmeye gerek yoktur. Bununla birlikte eserde kullanılan üslubun saldırgan ya da kırıncı bir niteliğe sahip olmadığını, gayet düzeyli ve polemikten uzak bir yapı arz ettiğini de ifade etmeliyiz.

B. Nas-Yorum İlişkisi

Birbiriyle problemliliği gibi duran nasları tevil etmek ya bunları uzlaştırmak ya da birini diğerine tercih etmek düşüncesine götürür. Uzlaşma ya da tercihin yapılamadığı noktalarda tevakkuf etmek de bir yorumlama biçimidir. Aksarayî'nin naslar karşısında konumlandığı yer tercihten ziyade tevilin kendisine sunduğu geniş hareket alanını da etkin bir şekilde kullandığı yorumlama/uzlaştırma zeminidir. Bu zemini ayakta tutan epistemolojik referansı ise çoğunlukla dilbilime dayalı beyânî bilgi sistemidir. Ancak eserde aklî prensiplere ve kelâmî kabullere dayalı tevilin de yapıldığını ve fakat bunların birbirinden keskin hatlarla ayrılmadığını, kimi soru ve cevaplarda mezkûr referansların bir tedahülünün söz konusu olduğunu belirtmeliyiz.

Kitapta yer alan sorulardaki temel unsur naslarda yorum ya da uzlaşmayı gerekli kılabilecek bir çelişki ya da yanlış anlaşılmaya götürecek bir kapalılığın olmasıdır. Hal böyleyken müşkil ya da mücmel olduğu gündeme gelen ayet ve hadisler Aksarayî tarafından, yukarıda da belirttiğimiz üzere, gerek dilbilimsel gerekse aklî ve naklî

²¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 19/472.

²² Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 79b.

²³ Mezkûr rivayetin tevhid ilkesi çerçevesinde anlaşıldığına dair yorum örnekleri için bk. Mubârekfûri, *Tühfetü'l-ahvezî bi şerhi câmi'u't-Tirmizî*, Dâru'l-Fikr, ts., 8/203 vd.; Münâvi, *Feyzü'l-kadir şerhu'l-câmi'i's-sajîr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrut 1415/1994, 1/80; Şerafüddin et-Tibî, *el-Kâşif 'an hakâiki's-sünen*, thk. Abdülhamid el-Hindâvi, Mektebetü Nizâr, Riyad 1417/1997, 5/1669.

delillerle çözüme kavuşturulmaktadır. Binaenaleyh Aksarayî'nin eserindeki çözüm yolu ya tarihsel ya da kişisel içtihad ve re'y ile aydınlanmaktadır.

Mezkûr düşünce sisteminin ortaya koyduğu esasların Aksarayî'nin yorumlarına rota tayin etmesine dair örneklere geçmeden önce eserinde sadece bir yerde, biri teklifi öngören diğeri teklifi ortadan kaldıran iki rivayet arasındaki işkâli giderme hususunda *tevakkuf* etmeyi tercih ettiğini belirtmeliyiz. Ebû Hureyre'nin (ra) rivayet ettiğine göre Peygamber (as) şöyle buyurmuştur: “Allah'a ibadet edilecek günler içinde zilhiccenin ilk on gününden daha sevimli günler yoktur. O günlerde tutulan her günün orucu bir senelik oruca, her gecesinde kılınan namazlar da Kadir gecesinde kılınanlara denktir.”²⁴ Hz. Aişe de (ra) şöyle buyuruyor: “Rasulullah'ı (as) zilhiccenin on gününde oruç tutarken hiç görmedim.”²⁵ Mezkûr iki rivayet arasındaki “Hz. Peygamberin muhtemelen oruç tuttuğu ve fakat Aişe'nin bundan haberdar olmadığı” şeklinde uzlaştırmaya çalışan Muzhiruddin Ahmed'in görüşünü “zorlama” olarak değerlendiren Aksarayî, “Hakikati en iyi bilen Allah'tır.” diyerek ihtilafı giderebilmek amacıyla başvurulan metotların sonuncusu olan *tevakkufu* tercih etmektedir.²⁶

1. Beyânî Bilgiye Dayalı Yorum

Ayetlerin ve hadislerin doğru anlaşılması, öncelikli olarak hitabın gerçekleştiği dilin imkânlarının doğru ve yeterli bir biçimde bilinmesiyle mümkün olur. Bu da lafızların manaya delaletlerinin muhatap tarafından bilinmesi anlamına gelmektedir. Bu bilinmediği takdirde problemlerin ortaya çıkması, yanlış anlaşılma ve çelişkilerin kendini göstermesi kaçınılmaz bir hal alır. Lafzın anlamının doğru bir şekilde anlaşılmasının yolu ise Arap dilinin temel unsurlarına dayanan ve muhtelif üslup özelliklerini içeren me'ânî, beyân ve bedi' ilimlerinin bilinmesidir. Cemâleddîn Aksarayî'nin Arap dilinin imkânlarını çok iyi bildiği ve dilde açığa çıkan metnin konuşanın (hatibin) zihninde yer alan niyete uygunluğunu sorgulayabilecek bir kapasiteye sahip olduğu bilinmektedir. Luğavî ve belağî konularda son derece mahir olan Zemahşerî'ye *İtirazât* yazması, aynı zamanda ünlü filolog Sekkâkî'nin *Telhîs*'ini şerh etmesi konuyla

²⁴ Tirmizî, Savm 52; İbn Mâce, Siyâm 39.

²⁵ Müslim, Siyâm 9; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 40/177.

²⁶ Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 76a-77b.

ilgili yetkinliğinin ispatıdır. Eserinde dilbilimin ve buna bağlı olarak beyân dairesi içerisinde yer alan mantık kurallarını işlettiği ve bununla işkâli giderdiği yer sayısı oldukça fazladır.

Örneğin Zuhruf suresinin 18. ayetinde yer alan “[Ey Muhammed!] de ki: Eğer Rahmanın bir çocuğu olsaydı, ona kulluk edenlerin ilki ben olurum.” şartlı önerme cümlesiyle ilgili olarak bir peygamberin çocuğa ibadetinin nasıl tasavvur edilebileceğine dair soruya mantık kuralları çerçevesinde verdiği cevap şöyledir:

Mukaddemi ve talisi yanlış olan bir şart cümlesinin kurulması geçerli [bir önerme şekli]dir. Bu durumda talinin karşıtı (nefyi) mukaddemin karşıtını (nefyini) gerektirir. Durum böyle olunca ayetin anlamı “Şayet onun bir çocuğu olsaydı, ben bir peygamber olarak, ona saygı gösterme hususunda sizden daha önde olurum. Çocuğu olsaydı ona ibadet etmekten de yüz çevirmezdim.” şeklinde olur. Lâzımın olmaması melzumun da olamayacağı anlamına gelir. O halde ilâhın çocuğu olmadığına göre, hakikatte ona ibadet etmek de söz konusu olamaz. Buradaki lâzım [çocuğun varlığı], muhal olan bir şeyin farz edilmesidir. Dolayısıyla [ayetin vermek istediği mesajda] bir problem söz konusu değildir.²⁷

Eserde yer alan pek çok soru ve cevabın da şahitliğiyle Aksarayî için dilde zahir (ilk ve temel) anlamın öncelikli olduğunu ifade edebiliriz.²⁸ Ancak o, nasların beşerî zihin ve dil kodlarına uygun olarak gelmesinden hareketle mecaz, teşbih, temsil, istiare vb. ifade biçimlerini de bünyesinde barındırdığını ve gerektiğinde bunlara hamledilebileceğini beyan etmektedir. Örneğin istiva hakkında “Arşâ istivanın teviline gelince bu, Allah’ın âlemdeki kudretinden ve hükmünün geçerliliğinden kinayedir. Örneğin padişah tahta oturunca emir ve yasaklarını kamuya uygular ve bunları yürütür. Bu benzetmedeki amaç da insanların anlamalarını sağlamaktır. İnsan-

²⁷ Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 39b-a.

²⁸ Zahir anlamın esas oluşu ve belağatın da bu kapsamda değerlendirilmesi ile ilgili olarak bk. Zemaşşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzil*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424, c. III, s. 458; IV, 87; Ebû İshâk İbrâhîm eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât I-VI*, Dâru İbn-i Affân, S. Arabistan 1997, c. IV, s. 208; İsmail Bayer, *Keşşâf Tefsirinde Belağat Uygulamaları*, (Yayımlanmamış doktora tezi) Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2013, s. 31, 56.

ların zihinlerindeki iktidar anlayışı da bu şekildedir.”²⁹ yorumu mezkûr kodları dikkate aldığına işaret etmektedir.

Nassın zahiriyle bağlantılı bu tür anlam açılımlarının kabul edilebilirliği yanında zahirden sapsulara yol açan ve buna hiçbir şekilde uymayan yorumları kabul etmediğinin de altı çizilmesi gerekir. Nassın zahir ve hakiki anlama hamledilmesinin mümkün olmadığı durumlarda zahirî anlama ile dirsek teması olan mecazî veya teşbihî mananın takdiri cihetine yönelmesine örnek olması bakımından Nahl suresinin 120. ayeti zikredilebilir. Hz. İbrahim'in tek başına bir ümmet olduğu belirtilen ayette, sadece bir kimsenin ümmet olarak nitelendirilmesinin nasıl mümkün olabileceğine dair sorulan soruya şu şekilde cevap vermektedir:

Bazılarına göre, kâmil bir kimsenin mecazen ümmet/cemaat olarak nitelendirilmesi caizdir. Nitekim şair şöyle der: “*Allah'ın, âlemi vahdette cem etmesinde yadırganacak bir şey yoktur.*” (*leyse minallahi bi müstenkirin / en yecme'a'l-âleme fî vâhidin*) Bunun, teşbih anlamında kullanıldığı da ifade edilmektedir. Falan, bin kişi gibidir [bin kişiye denktir] denildiği gibi. [Yani İbrahim, âdeti bir ümmet gibiydi/bir ümmete denk idi.]

db | 185

Bazıları da “ümmet” kelimesinin ismi meful (me'mûm) manasında olduğunu belirtir. “Emme” fiili “kastetti/yöneldi” (kasade) anlamında olduğu için kelime “kastedilen/uyulan” (maksûd) anlamındadır. “Nuhbe” kelimesinin ism-i meful (menhûb) anlamında kullanılması gibi. Bu ayette kastedilen ise kendisine tabi olunan/uyulan (ism-i meful) anlamıdır. [Yani İbrahim kendisine tabi olunan bir kimseydi.]

Diğer bazıları da bunun, isim tamlamasında tamlananın (muza-
fın) hafzedildiği bir kullanım şekli olduğunu ve kelimenin takdiri-
nin “*rasûle ümmetin*” (ümmetin elçisi) ya da “*hâdî ümmetin*” (üm-
metin yol göstericisi) şeklinde geldiğini belirtir.³⁰

Nasları doğru anlamak adına lafız-mana arasındaki delalet iliş-
kisinin tespitinde oldukça dikkatli davranan Aksarayî'nin söylenen-
den ziyade kastedilenin ne olduğuna dair çözümler ürettiği de anla-
şılmaktadır. Ancak kitabın genelinde olduğu gibi bunlara yön veren
Eş'arî paradigmadır. Örneğin Zâriyât 56. ayette cinlerin ve insanla-

²⁹ Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 23a.

³⁰ Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 29b.

rın yaratılmaları hususunun gaye içeren bir ifadeye (*liye'büdûn*) bağlanması, Eş'arî kelamına göre Allah'ın fiillerinde bir gayelilik ve sebeplilik aranmayacağı mottosuna uygun düşecek bir biçimde şu şekilde izah edilmektedir:

[*liye'büdûn* ifadesindeki] “*lâm*” harfinin tevili şudur: Allah ayette yaratma eylemini ifade etmektedir. Bu eylemde de [*kulluk etsinler diye*] bir hikmet zahir olup [yaratma eylemi] görünüşte gerekçeli (muallel) bir fiile benzemektedir. Şayet böyle bir fiil Allah'tan gayrısı tarafından [beşer düzeyinde] söylenmiş olsaydı, “bu fiil şu gerekçeyle yapıldı” denilirdi. [Vahiy dilinin beşerin dil kodlarıyla olan] bu benzerliği sebebiyle “*lâm*” harfi mecazen kullanılmıştır.³¹

2. Kelâmî Yorum

Aksarayî'nin Eş'arî düşünce sistemine dayalı teoloji ve yorum ürettiğini yukarıda ifade etmiştik. Özellikle Fahreddin er-Râzî gibi mezkûr düşünce sisteminin önde gelen âlimlerinden birinin neslinden geliyor olması da bunda etkin bir rol oynadığı ifade edilebilir. Böyle bir mensubiyet doğal olarak eserde yer alan tevilleri çevreleyen bir mahiyet arz etmektedir. Diğer bir ifadeyle zahiri ve hakiki manası kelâmî ve itikadî açıdan problem teşkil eden nasların yorumu aynı istikamete bakmaktadır. Örneğin rü'yetullah, kader-kaza, iman-amel ilişkisi, hidayet-dalâlet, e'f'al-i 'ibâd, gaye-illet-hikmet, hüsün-kubuh, haberî sıfatlar, ismet-i enbiya gibi meselelere taalluk eden naslar Eş'arî çizgiye göre yorumlanmaktadır. Bunlarla ilgili birkaç örnek vermek mezkûr konuların Aksarayî açısından ne anlam ifade ettiğini daha belirgin hale getirecektir.

Rü'yetullah

Allah'ın ahirette müminler tarafından görülüp görülme meselesi Mutezilenin imkân dâhilinde görmediği, buna mukabil Ehl-i sünnetin ise müminler açısından öngördüğü bir durumdur. Rü'yetullah meselesi Hz. Musa'nın Allah'ı görme isteğini dile getirdiği ayet,³² yine “Gözler O'nu idrak edemez ancak O ise gözleri idrak eder”³³ mealindeki ayet ve ayrıca “O gün rablerine bakan parlak yüzler vardır” şeklinde çevrilen “*ilâ rabbihâ nâzirah*”³⁴

³¹ Aksarayî, *Kitâbü'l-es'île ve'l-ecvibe*, vr. 41a-42b.

³² A'raf 7/143.

³³ En'am 6/103.

³⁴ Kiyamet 75/22-23.

ayetleri çerçevesinde tartışılmaktadır. Bununla birlikte diğer bazı ayet ve hadislerin de tartışmaya dâhil edildiği bilinmektedir.³⁵

Aksarayî, eserinde üç yerde rü'yet meselesini gündeme taşımaktadır. Mutezilenin görüşünün aksine rü'yetin gerçekleşeceğini ifade ederek, bunu dilbilimsel tahliller ile aklî-burhanî delillerle mantikî açıdan ispata çalışmaktadır. Mevzuyla alakalı üç soru ve bunlara Aksarayî'nin verdiği cevaplar şu şekildedir:

Soru [1]: Allah “Her kim hasene ile gelirse o vakit kendisine daha hayırlısı vardır”³⁶ buyurmaktadır. Hak Teâla'yı bilmek (marifetullah) bir hasenedir. Cennetteki yeme, içme ve nimetlenme marifetullahtan daha iyi mi ki on katı bu olsun?!

Cevap: Allah, “daha hayırlısı verilecek” diye buyurmaktadır. Daha hayırlısından başka bir şey verilmeyecek dememektedir. Cennette Allah'ın görülmesinin (rü'yetullahın) vuku bulması, [marifetullaha nispetle] daha iyisinin verilmesi anlamına gelir. Zira cennette Allah'ı görmek, dünyadaki marifetullahın daha hayırlısına karşılık gelir.³⁷

Soru [2]: Allah kendisi hakkında “Gözler O'nu idrak edemez”³⁸ buyurmaktadır. Bu ayetten [ahirette] Allah'ın görülemeyeceği anlaşılmaktadır. Bu da Ehl-i sünnetin görüşüne aykırıdır. Bunu nasıl tevil etmeliyiz?

Cevap: Âlimler bunu birkaç şekilde yorumlamışlardır.

Birincisi, idrak kelimesi “bir şeyi bütünüyle ihata ederek görmek” anlamındadır. Bu nitelikteki bir görmenin olamayacağını ifade edilmesi [mutlak manada] bir görmenin nefyini gerektirmez.

İkincisi, burada kastedilen umumun nefyidir; nefyin umumu değil. Yani “hiçbir göz O'nu görmeyecek” anlamında değil; “[öyle isteyen] herkes O'nu göremez!” anlamındadır.

Üçüncüsü, ayette geçen “gözler”den kastedilen, bilinen anlamıyla dünyadaki gözlerdir. Zira kelimenin zihinde uyandırdığı ilk anlam budur. Bu nefyiden de ahiretteki gözlerin görmeyeceği an-

³⁵ Temel Yeşilyurt, “Rü'yetullah”, *DİA*, c. XXXV, s. 312.

³⁶ Neml 27/89.

³⁷ Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 33a.

³⁸ En'am 6/103.

lamı çıkmaz. Çünkü ahiretteki gözler dünyadakilerden farklı olacak ve Allah, onları kendisini görebilecek bir donanımda yaratacaktır.

Diğer bazı âlimler, mezkûr ayetin bizzat Ehl-i sünnetin lehine bir delil olduğunu belirtmektedir. Şöyle ki Allah, görülmeme sıfatını medh üzere (kendine bir övgü olarak) zikretmektedir. Gözün idrakinin mutlak olarak nefyi ise bir medh değildir. Çünkü insan tarafından görülmeme özelliği pek çok varlıkta da mevcuttur. Öyleyse bu ayette görülmeme mümkün olmasına rağmen Allah, mahlûkatın acziyetini ortaya koymak için gözlerin bu dünyada, kendisi dilemedikçe idrake kapalı olduğunu ifade etmektedir. Bu da Allah'ın [ahirette] görüleceğini mümkün kılmaktadır.³⁹

Soru [3]: Hz. Musa'nın kıssasında Allah "Musa: "Rabbim" dedi, "Bana kendini göster de seni bir [kez olsun] göreyim." Rabbi ona buyurdu ki; "Beni katiyyen göremezsin! (*len terânî*) Bunun nedenini anlamak istersen dağa bak, eğer [ben tecelli ettiğimde] o yerinde kalırsa, o zaman sen de beni görürsün!" Rabbi dağa tecelli edince onu yerle bir ediverdi, Musa da bayılıp düştü. Aylılıp kendine gelince, "Rabbim! Sen yüceler yücesisin. Tövbe eder, affını dilerim ve ben inananların ilkiyim" dedi."⁴⁰ buyurmaktadır. Bu ayetin zahirine göre Hak Teâlâ'nın görülmeye caiz değildir. Zira ayetteki *len* ön eki ebedilik (te'bîd) ifade etmekte ve Hz. Musa da kendisini görmeyi istemesinden dolayı özür dilemektedir. Bu ayeti nasıl tevîl etmeliyiz?

Cevap: "*len*" öneki te'bîde delalet etmez. Müfessirlerden biri, "*len*"in ebedilik ifade ettiğini iddia etmenin lügat açısından doğru olmadığını ve Kur'an'ın bu iddiayı geçersiz kıldığını belirtir.⁴¹ Nitekim Allah, "Onu [ölümü] hiç bir zaman temenni edemezler"⁴² (*ve len yetemnevhü ebeden*) diye buyurmaktadır. Hâlbuki Yahudilerin kıyamette ölümü temenni edecekleri de nas ile sabittir.

Hz. Musa'nın özür dilemesinin sebebi ise zamansız bir istek olmasından dolayıdır. Çünkü Allah'ın görülmeye için iki ön şart olmasıdır: İlki, gözlere kendini görebilecek bir yeti vermesidir ki bu da

³⁹ Aksarayî, *Kitâbü'l-es'île ve'l-ecvibe*, vr. 21a-22b.

⁴⁰ A'raf 7/143.

⁴¹ "Rü'yetullah"ı kabul etmeyen Zemahşerî de görüşünü "*len*" edatının "*te'bîd*" anlamı üzerine değil "*te'kid*" ifadesi üzerine inşa eder. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 148.

⁴² Bakara 2/95.

dünyada olmayacaktır. İkincisi de O'nu ilk görecek kişi Peygamberimiz (as) olacaktır.

Muhakkik âlimler bu ayetin Allah'ın görülebileceğine iki açıdan delalet ettiğini söylemişlerdir. Birincisi, Hz. Musa'nın "Rabbim! Bana Kendini göster, Sana bakayım" sözü Allah'ın rü'yetini taleptir. Eğer rü'yet mümkün olmasaydı böyle bir talep de gerçekleşmezdi. Zira rü'yetin imkânsız olduğu farz edildiğinde iki ihtimal ortaya çıkmaktadır. Eğer Musa'nın, rü'yetin imkânsız olduğunu bilmediğini söylersek usul meselelerinin esaslarından (*ümmehâti mesâili usûl*) olan böyle bir konuda onun cahil olduğunu ifade etmiş oluruz. Ve hiçbir Müslümanın, Mutezilenin bu konuyu bilip de buna mukabil Hz. Musa'nın bilmediğini söylemeye dili varmaz. Şayet Hz. Musa rü'yetin imkânsız olduğunu bildiği halde onun böyle bir istekte bulunduğunu söylersek, onun abesle iştiğal ettiğini, boşu boşuna dua ettiğini ifade etmiş oluruz.

İkincisi, [ayetteki ifadeye göre] dağın parçalanması Allah'ın tecelli etmesinden sonra gerçekleşmiştir. Şayet parçalanma tecelliden önce gerçekleşmiş olsaydı, bu durumda sonuç (müsebbep) gerekçesinden (sebepten) önce gelmiş olurdu. Oysa bu olay, tecelliden sonra gerçekleşmiştir. Bu da rü'yetin mümkün olduğunu göstermektedir.⁴³

db | 189

İlet-Hikmet

Mutezile'ye göre en uygun (aslah) olanı kulları için yaratması Allah için vacip olmasına karşın açığa çıkan bir tepki olarak Eş'arîlikte dile gelen ilahi fiillerin herhangi bir hikmet ve gayeye bağlı olamayacağı, Allah'ın kendisini bu tür şeylerle sınırlandırmasının mümkün olmadığı düşüncesi Aksarayî'nin ayetleri anlama ve yorumlamasına etki eden unsurlardan bir diğeridir. Böyle bir düşünce sisteminde önemli olan şey, yeter sebep olarak Şâri'in iradesinin devreye girmiş olmasıdır. Bu durum hüsün-kubuh meselesinde de bu şekilde yorumlanır. Buna göre bir fiil Allah tarafından emredildiği için iyi, yasaklandığı için kötüdür.⁴⁴

Eserinde, örneğin Kur'an'da Âdem'in yaratılışıyla ilgili olarak anlatılan kıssada emredilen secdenin⁴⁵ bildiğimiz anlamda bir secde

⁴³ Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 24a-25b.

⁴⁴ İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *DİA*, c. XIX, s. 60.

⁴⁵ Hicr 15/29.

olup olmadığına, aynı şekilde Allah'tan gayrısına secde etmenin nasıl mümkün olacağına ve bunu nasıl anlamamız gerektiğine dair ortaya atılan soruya Aksarayî, bu tür mevzularda şeriatlere göre farklılıkların olabileceğini ve Âdem'e yapılan secdenin bildiğimiz secde olduğunu ifade etmektedir.⁴⁶ Mezkûr ifadeleriyle o, "Allah dilediğini yapar ve dilediği şeye hükmeder. O emretmişse mesele bitmiştir. Allah, o esnada Âdem'e secde edilmesini emretmiştir." görüşünde olduğunu izhar etmektedir.

Aynı şekilde mevzuyla alakalı pek çok örnek zikredilebilir. Bunlardan birini daha, önemine binaen aynen aktarmakta fayda görüyoruz.

Soru: Allah "Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım"⁴⁷ buyurmaktadır. Ayette cinlerin önce zikredilmesindeki nükte nedir? Ayrıca ayette melekler niçin zikredilmemiştir? [Son olarak] Ehl-i sünnet mezhebi Allah'ın fiillerinde bir amacın aranmayacağını belirttiğine göre [ayette yer alan] "*liye'büdûn*"daki "*lâm*"ı nasıl tevîl etmektedirler?

190 | db

Cevap: Bazılarına göre cinlerin önce zikredilmesinin sebebi onların ibadetlerinin gizli olmasıdır. Bu vasıfları sebebiyle onların ilk olarak zikredilmesi daha uygundur. Diğer bazılarına göre de ayetteki hitap, insanlardır. Cinler ise giriş mahiyetinde zikredilmiştir. Zira böyle bir ifade biçimi daha yumuşak ve daha kabul edilebilirdir.

Meleklerin zikredilmemesi ise Hz. Peygamberin (as) meleklerle değil; cinlere ve insanlara gönderilmiş olması sebebiyledir.

"*Lâm*"ın tevili de şudur: Allah, ayette yaratma eylemini ifade etmekte ve bu eylemde bir hikmet (*li ye'büdûn*) zahir olup görünüşte gerekçeli (muallel) bir fiile benzemektedir. Şayet böyle bir fiil Allah'tan gayrısı tarafından [beşer düzeyinde] söylenmiş olsaydı, "bu fiil şu gerekçeyle yapıldı" denilirdi. Bu benzerlik sebebiyle "*lâm*" harfi mecazen kullanılmıştır.⁴⁸

İsmet-i Enbiya

⁴⁶ Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 7b-a.

⁴⁷ Zariyat 51/56.

⁴⁸ Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 41a-42b.

İsmet-i enbiya, peygamberlerin nübüvvet öncesi ve sonrasında ilgili kendilerinden bir günahın sadır olup ol/a/mayacağıyla ilgili bir mevzudur ve Ehl-i sünnet, Mutezile ve Şia tarafından farklı açılardan yorumlanmaktadır. Fakat Peygamberlerin hem nübüvvet öncesi hem de sonrasında küfür ve şirkten korundukları noktasında bir konsensüsün olduğu ifade edilmelidir.⁴⁹

Peygamberlerin masumiyeti meselesine oldukça önem atfeden âlimlerden birinin Fahreddin Râzî olduğu bilinmektedir. O, “Peygamberler peygamberlikle görevlendirildiği andan itibaren büyük veya küçük hiçbir günah sadır olmaz” görüşünü benimseyerek onların asla günah işle/ye/meyeceğini düşünmekte; özellikle peygamberlerin masumiyetine halel getirecek türden rivayetleri reddederek, bunları ağır bir dille eleştirmektedir.⁵⁰

Bahsin mevzusu olan düşüncenin Aksarayî'nin eserinde karşılığının olduğunu belirtmeliyiz. Kitabında peygamberlerin masumiyeti meselesi Hz. Âdem'in yasak ağacın meyvesinden yemesi, Hz. Yusuf'un Züleyha ile kapılar ardında kapalı kalması, Hz. İbrahim'in duası, aynı şekilde “Putları en büyüğü kırmıştır” ifadesi ile “Ben hastayım” sözü, yine Hz. Dâvud ve Hz. Süleyman ile ilgili ayetler ve gelen rivayetler, Hz. Nûh'un kavmine bedduası, Hz. Musa'nın bir kiptîyi öldürmesi hadisesi, Hz. Yûnus'un kavminden uzaklaşarak çekip gitmesi, Fetih suresinin başında yer alan Hz. Peygamberin geçmiş ve gelecek günahlarının bağışlanması ayeti ile Duha sureesindeki “arayış” ifadesi ve son olarak da Hz. Peygamberin günde yüz defa istiğfar dilediğine dair hadis rivayeti çerçevesinde gündeme taşınmaktadır. Bunların tamamındaki odak noktanın ismet-i enbiya fikri olduğunu ifade edebiliriz. Binaenaleyh Aksarayî'nin naslarda yer alan peygamberlere ait yukarıdaki durumlar karşısındaki tavrı şu üç maddede özetlenebilir: 1. Filolojik ve akli deliller marifetiyle tevîl etmek. 2. “İsabetsiz içtihada bir sevap vardır” anlayışına merdiven dayayan bir içtihat hatası olarak değerlendirmek. 3. “İyilerin hasenatı mukarrabûn (Allah'a yakın olanlar) için seyyiattır” kabilinden bir neticeye bağlamak. Ancak burada ayrıca zikre şayan bir husus da Aksarayî'nin mezkûr meselelerle ilgili olarak, katılmasa bile, aksi yorumlara yer veriyor olmasıdır. Geline bu noktada kitapta yer alan bazı örneklerin şahitliğiyle meselenin daha bir netlik kazanması önem arz etmektedir.

⁴⁹ Mehmet Bulut, “İsmet”, *DİA*, c. XXIII, s. 135.

⁵⁰ Öztürk, “Tefsirde Fahreddin er-Râzî”, s. 297

Soru: Allah Kur'an'da Âdem kıssasını farklı yerlerde defalarca zikretmektedir. Bir ayette “Şeytan onların ayaklarını kaydırıp haddi tecavüz ettirdi ve içinde buldukları (cennetten) onları çıkardı.”⁵¹ buyurmakta, başka bir ayette de “Âdem Rabbine âsi olup yolunu şaşırdı.”⁵² buyurmaktadır. Diğer bazı ayetlerde de bu konu geçmektedir. Hâlbuki kelimelerinde sabit olduğu üzere peygamberler masumdur. Bu durumu nasıl yorumlamalıyız?

Cevap: Bazıları bununla ilgili olarak şöyle demektedir: Peygamberlerin nübüvvetten önce küçük günahlar işlemesi mümkündür. Bu olay da Âdem'in nübüvvetinden önce gerçekleşmiş küçük bir günahdır. Nitekim bu olaydan sonra Allah “Sonra Rabbi onu seçti.” (*sümme*tebâhu rabbühû)⁵³ diye buyurmuştur. [Bilindiği üzere] *sümme* lafzı da [Arap dilinde] aşama/sıra/süreç (terâhi) için kullanılır.

Diğer bazılarının göre de bu, küçük bir günah idi ve nübüvvetten sonra gerçekleşmiştir. Bu görüşte olanlar kendi aralarında iki gruba ayrılmaktadır. Birinci gruba göre bu fiil Âdem'den nisan ile sadır olmuştur. Nitekim Allah “O ise ahdimizi unuttu. Biz onda bir kararlılık bulmadık.”⁵⁴ buyurmaktadır. Diğer gruba göre bu, bir içtihat hatası idi. Bu görüş doğruya daha yakındır. Bunun anlamı şudur: Yüce Allah “Bu ağaca yaklaşma!” derken, o ağaç türüne (nev') yaklaşma diyor idi. Nitekim Hz. Peygamber de eline bir parça ipek ve altın alarak “Bu ikisi ümmetimin kadınlarına helal ve erkeklerle haramdır.”⁵⁵ buyurmuştur. Peygamber (as) burada her ikisinin türlerini kastetmektedir. Âdem [şeytanın] vesvesesi sebebiyle yasaklanan ağacın sadece işaret edilen ağaç olduğunu yorumlayarak içtihat etti ve benzer başka bir ağaçtan yedi. Şöyle ki Allah'ın emrine imtisal maslahatı ile şeytanın vadettiği maslahat arasını telif edebileceğini zannederek işaret edilen ağaçtan değil de benzer başka bir ağaçtan yedi. Bu düşüncesinde de hata etti. Âdem'in [Allah katındaki] mertebesi yüksek olduğu için böyle bir cezaya maruz kaldı. Zira mertebesi yüksek olanın azıcık hatası büyük bir cezayı gerektirmektedir. [*Hasenâtü'l-ibrâr seyriâtü'l-mukarrabîn* kabilinden bir durumdur.] Aynı zamanda bu, akıllı insanlara bir uyarı ma-

⁵¹ Bakara 2/36.

⁵² Tâhâ 20/121.

⁵³ Tâhâ 20/122.

⁵⁴ Tâhâ 20/115.

⁵⁵ İbn Mâce, Libâs 19.

hiyetindedir. Âdem bu kadar yüksek bir mertebedekeyken azıcık bir günahdan dolayı cennetten çıktığına göre, insanlar bunca günahlarıyla Allah'ın lütfu olmaksızın cennete nasıl girecektir! İbret alanlar için bu olay, yeterli bir örnektir.⁵⁶

Soru: Allah, Davud (as) hakkında şöyle buyurmaktadır: “Ve Dâvud bizim kendisini sınıdığımızı anladı ve hemen Rabbinden bağışlanma diledi; secdeye kapanıp O'na yöneldi. Biz de onun hatasını bağışladık.”⁵⁷ Bazı kimseler şöyle bir eleştiride bulunmaktadır: “Rivayete göre Davud, Uriya'nın hanımına âşık olur ve onu, öldürürsün diye savaşa gönderir. Uriya savaşta öldürüldüğünde ise onun hanımıyla kendisi evlenir. Bu ayet de mezkûr olaya işaret etmektedir.” Peygamberlerin böyle bir şey yapması nasıl tasavvur edilebilir?

Cevap: Bu rivayet mühlitlerin uydurduğu bir iftiradır. Müminlerin emiri Ali (ra) şöyle buyurmaktadır: “Kim, Dâvud (as) hakkında hikâyecilerin (kussas) rivayet ettiği şeylere göre konuşursa, ona yüz altmış kırbaç uygularım. Bu, peygamberlere iftira etmenin hadididir.”

Olayın aslı şöyledir: Hz. Davud, o kadına evlenme teklifi yaptı. Fakat kendisinden önce Uriya'nın, o kadına evlilik teklif ettiğini bilmiyordu. Davud bunu öğrenince, yaptığı evlilik teklifinin öncesinde kadın hakkında gerekli araştırmayı yapmadığından dolayı istiğfarda bulundu. Ayetteki “onu sınıdık” (*fetennâhu*) ifadesi de buna işaret etmektedir.

İmam Fahreddin Râzî de şöyle demektedir: Allah, Davud (as) hakkında “Seni yeryüzünde halife yaptık”⁵⁸ diye buyurmaktadır. Şayet bu iftiranın aslı olsaydı Davud (as) hilafete layık olmazdı. Binaenaleyh Kur'an da bu rivayeti yalanlamaktadır.⁵⁹

Soru: Allah, Süleyman (as) kıssası hakkında şöyle buyurmaktadır: “Bir ikindi vakti Süleyman'a son derece zarif duruşlu cins atlar gösterildi. Süleyman da güneş batıncaya kadar onları seyretti. [Derken, ikindi ile akşam arasındaki ibadetini aksattığını fark etti ve bu yüzden,] “şimdi ben atları sevmeyi rabbimi zikretmeye tercih etmiş oldum. Getirin bana onları!” dedi. Bunun üzerine atlar getirildi; Süleyman da onların bacaklarını kesip devirerek hepsini bo-

⁵⁶ Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 7a-8b.

⁵⁷ Sâd 38/24.

⁵⁸ Sâd 38/26.

⁵⁹ Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 36a-37b.

ğazladı.”⁶⁰ Süleyman (as) atları seyretmekle meşgul olunca ikinci namazını kaçırdı. Bu sebeple atları öldürdü. Nitekim Allah “Atları bacaklarından ve boğazlarından kesmeye başladı” buyurmaktadır. O hayvanların ne günahı vardı da böyle bir muameleye maruz kaldılar? Yine Süleyman’ın söylediği “Benden sonra hiç kimseye nasip olmayacak bir hükümdarlık lütfet bana.”⁶¹ ifadelerinde de [sanki] bir hased kokusu gelmektedir!?

Cevap: Atları öldürmek yasaktır. Ayrıca ayetteki “*meshen*” ifadesinden de atların öldürülmesi anlaşılmamaktadır. Rivayete göre atlar hazırlanınca Süleyman, bizzat kendi elleriyle, onların yelelerindeki ve bacaklarındaki tozları sildi. [Haliyle ayetteki *mesh* kelimesi “silmek”, “okşamak” anlamındadır.] Çünkü atlar, en iyi savaş aracı olduğu için Süleyman, onları severdi.

Bazılarına göre de [*meshen* ifadesi] savaş atlarının diğer atlardan ayırt edilmesi gayesiyle dağlanması/damgalanması anlamındadır. Şayet bu kelimenin “öldürmek” anlamına geldiğini kabul edersek, bu durumda muhtemelen Hz. Süleyman unutarak da olsa namazını terk etmesinden dolayı, buna kefarete olsun diye ve en iyi mallarını kurban etmek için bunu yapmıştır. Bilindiği üzere peygamberler, zellelerinde sert bir azarlamaya (muahaza) maruz kalırlar.

Soru soranın dile getirdiği “hased” şaibesi ise burada vaki değildir. Çünkü Süleyman (as) [o esnada] sıkıntılı bir durumdaydı. Nitekim ondan umudu kesmişlerdi. Kur’an’da bahsedilen “cesedin tahtın üzerine yığılması”⁶² da buna işaretir. Süleyman (as) sıkıntısı gidince de başkasına devredilebilen dünya mülkünü değil; aksine ilim ve salih amel mülkünü istedi. Nitekim hastalık halinde ölümün eşğindedeydi. [Haliyle böyle bir durumda dünya mülkü istenmez.]

Bazılarına göre Süleyman’ın (as) istediği şey mucize idi. Mucizenin özelliği ise başkalarının ona kadir olamamasıdır. Böyle bir istekte ise haset şaibesi söz konusu olamaz.⁶³

Soru: Allah Teâlâ “Biz sana doğrusu apaçık bir fetih ihsan ettik. Ta ki Allah senin geçmiş ve gelecek günahlarını bağışlasın”⁶⁴ bu-

⁶⁰ Sâd 38/31-33

⁶¹ Sâd 38/35.

⁶² Sâd 38/34.

⁶³ Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 37a-38b.

⁶⁴ Fetih 48/1-2.

yurmaktadır. Fethi mağfiretin sebebi kılınıştır. Böyle bir illiyet ilişkisi nasıl kurulmuştur? Mustafa'nın (as) geçmiş ve gelecek ne günahı vardı?

Cevap: Fetih'ten kastedilen Mekke'nin fethidir. Mekke'nin fethi de [Kabe'nin] putlardan temizlenmesini, Müslümanlar için hac ve umrenin kolaylaştırılmasını ve İslam sembollerinin Mekke'de yerleşmesini kapsamaktadır. Bunlar da bağışlanma sebepleridir. Bazılarına göre fetih cihadı içermektedir ve cihat da bağışlanma sebebidir. Ancak ilk görüş daha isabetlidir. Peygamberin günahından (zenb) maksat, enbiyadan sehven sadır olan küçük günahlardır. Bu görüş, peygamberlerden böyle günahların sadır olabileceğini düşünenlere göredir. Ya da “zenb”den maksat, terk-i evlâdır. [Evla olan amellerin terkedilmesidir.]

Diğer bazılarına göre de [ayette] muzaf (tamlanan) hazfedilmiş, mü'minlerin günahı kastedilmiştir. Yani “senin ümmetinin hatalarını” (*min zenbi ümmetike*)

Ayette geçen “geçmiş” ve “gelecek”ten kastedilen de nübüvvetten öncesi ve sonrası ya da fetih öncesi ve sonrasıdır. “Geçmiş günahattan maksat Âdem'in günahıdır” görüşü ise isabetli bir görüş değildir. Zira Âdem'in günahı “Âdem [rabbinin ilhamıyla] tövbe duaları öğrendi ve bu dualarla af diledi. Allah da onun tövbesini kabul buyurdu.”⁶⁵ ayetine göre Mekke fethinden çok önce affedilmişti.⁶⁶

db | 195

Değerlendirme ve Sonuç

Es'ile ve Ecvibe olarak bilinen *Şerhu müşkilâti'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Şerhu müşkilâti'l- ehâdîsi rasûli Rabbi'l-âlemîn* adlı eserin sahibi olan Cemaleddin Aksarayî, tıp dâhil pek çok alanda eser kaleme almış; bunun yanında oldukça fazla talebe yetiştirmiş bir âlimdir. Naslarla ilgili problemlili ve çelişki gibi gözüken durumların çözümüne ilişkin kaleme alınan İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) *Müşkilü'l-Hadîs'i* gibi Aksarayî'nin mezkûr eseri de Eş'arî ekolün parametrelerini takip eden âlimlerin yazdığı eserlerden biri olarak kabul edilmelidir. Zira Aksarayî, pek çok meseleyi çözüme kavuştururken dördüncü kuşak torunu olduğu dedesi ve Eş'arî âlimlerinin önde gelenlerinden Fahreddîn er-Râzî'nin yolunu takip etmekte ve çoğu

⁶⁵ Bakara 2/37.

⁶⁶ Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 40a-41b.

konuda onun açıklamalarına yer vermektedir. Dahası 14. asrın uğrağında Râzî'nin eserlerinde mevzuyla alakalı ortaya attığı pek çok soru ve cevabı Fars diline aktararak Anadolu'daki insanların gündemine taşımış ve adeta Râzî'nin Anadolu topraklarındaki sesi olmuştur.

Aksarayî ilmî gelenek içerisinde vücuda gelmiş ya da *Es'ile ve Ecvibe*'de kendisi tarafından gündeme taşınmış işkâllere (problemlere) ve suallere (soru/n/lara) cevap ararken başvurduğu en önemli çözüm aparatı dilbilim ile mantık kurallarının hâkim olduğu sentez (telif) ve analiz (tevil) etme metodudur. Detaylara inildiğinde kelâmî-itikadî kabullerin ilgili nasların yorumlanmasında devreye girdiğini, buna hizmet edecek rivayet ve görüşlerin maharetle kullanıldığı görülmektedir. Müellifin fıkhîta Şafîî, kelamda Eş'arî bilgi sistemini benimsemiş olması da sorulan soruların içeriği ile verilen cevapların üzerindeki hâkim paradigmayı imlemektedir. Vakıa, yapılan yorumlar da takip edilen düşünce sistemine bağlı ve onu sarsmayacak bir mahiyet arz etmektedir.

196 | db

Aksarayî'nin düşüncesine göre hitabın delalet ettiği manayı anlayamamak müşkilâtın bahanesi olamaz. Diğer bir ifadeyle ayetlerin ve hadislerin yanlış anlaşılması ya da bunlarda çelişki varmış gibi algılanması ilahî kelâmın ve Peygamberin misyonunun özülle bağdaşmayan bir durumdur. Ezcümle naslardaki ifade biçimlerinin birbiriyle uyumlu olması ve buna uygun olarak tevil/telif edilmesi gereği Aksarayî'deki hâkim anlayıştır.

Aksarayî'nin Mutezilî âlim Zemahşerî dâhil pek çok âlimin görüşünden istifade etmesi onun hakikati arama çabasının bir sonucu olarak görülmelidir. Eserdeki bu tür atıflar, söz konusu tevillerin kaynağına da işaret etmektedir. Ancak kitabın mukaddimesinde ifade edilen eserin muhtasar olacağı kaydı, verilen cevapların ve aktarılan tevillerin enine boyuna tartışılmasına müsaade etmemektedir. Eserin muhtelif yerlerinde bu ilkesini hatırlatan müellif, detaylar için konuyla ilgili eserlere başvurmayı tavsiye etmektedir. Ancak bazı soru ve cevapların ne kadar tatmin edici ve ilmî gerekçelere uygun olduğu meselesi ise ayrıca tartışılmaya değer bir konu olarak kenarda durmaktadır.

Kaynakça

- Aksarayî, Cemâleddin Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, Süleymaniye Ktp. Ayasofya, no: 71.
- Ata, Ramazan, "Osmanlı Devletinde Cemaliler Okulu: Cemal Halvetî ve Zenbilli Ali Cemalî Efendi", *FÜİFD*, 2015, 20:1, ss. 75-98.
- Ateş, Ahmet, "Hicrî VI-VIII. (XII-XIV.) Asırlarda Anadolu'da Farsça Eserler", *Türkiyat Mecmuası*, 1945, c. VIII, ss. 94-135.
- Bayer, İsmail, *Keşşaf Tefsirinde Belağat Uygulamaları*, (Yayımlanmamış doktora tezi) Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2013.
- Bulut, Mehmet, "İsmet", *DİA*, c. XXIII, ss. 134-136.
- Çelebi, İlyas, "Hüsün ve Kubuh", *DİA*, c. XIX, ss. 59-63.
- Görkaş, İrfan, *Cemaleddin Aksarayî'nin Hayatı-Eserleri*, (Basılmamış yüksek lisans tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens. Konya 1995.
- Halvetî, Cemâl, *Şerhu erba'ini'l-kudsiyye*, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi, no: 314/1. <http://www.topkapisarayi.gov.tr/tr/content/revan-köşkü> (et.11/01/2017)
- Hüsameddin, Hüseyin, *Amasya Tarihi*, Necm İstikbâl Matbaası, İstanbul 1927.
- Mubârekfûrî, *Tühfetü'l-ahvezi bi şerhi câmi'u't-Tirmizî*, Dâru'l-Fikr, ts.
- Münâvî, *Fezû'l-kadîr şerhu'l-câmi'i's-sağîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 1415/1994.
- Öz, Mustafa, "Cemaleddin Aksarayî", *DİA*, c. VII, ss. 308-309.
- Özcan, Abdülkadir, "I. Mahmud", *DİA*, c. XXVII, ss. 352-357.
- Öztürk, Mustafa, "Tefsirde Fahreddin er-Râzî", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, Ömer Türker-Osman Demir (ed.), İSAM Yay. İstanbul 2013.
- Şâtibî, Ebû İshâk İbrâhîm, *el-Muvâfakât I-VI*, Dâru İbn-i Affân, S. Arabistan 1997.
- Tîbî, Şerafüddîn, *el-Kâşif 'an hakâiki's-sünen*, thk. Abdülhamid el-Hindâvî, Mektebetü Nizâr, Riyad 1417/1997.
- Yeşilyurt, Temel, "Rü'yetullah", *DİA*, c. XXXV, ss. 311-314.
- Zemahşerî, *el-Keşşaf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzil*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 1424.

GEÇ MODERN ÇAĞDA İSLAMİ VE BAHAI MODERNLEŞMELERİNDEKİ KORKU VE OTORİTENİN ETKİSİ: LİBERAL BİR PERSPEKTİF¹

Geoffrey P. NASH
Çev.: Mustafa Derviş DERELİ*
Abdullah Ömer YAVUZ**

Öz

Geç modern dünyada korku, otoriterleşmenin ve şiddet içeren dini-politik hareketlerin yükselmesinde en büyük faktördür. Bu makale Anthony Giddens ve Charles Taylor'ın seküler çağda benlik kavramsallaştırmalarından yararlanmakta ve bunları Batılı küresel yayılma bağlamında 19. yüzyılın sonunda Doğu'da ortaya çıkan iki modernist dini eğilime uyarlamaktadır. Akılcılığın ve özgür sorgulamaya teşvikin araçlarını benimseme yoluyla İslam'ı moderniteye uyarlama zorluğuyla ilgili çaba sarf ederek, İslami Modernleşme artan bir şekilde mücadeleye dâhil olmuştur. Benzer perspektifler içeren ve İslami bir bağlam dışında gelişen Bahai inancı, İslam'ın reform yoluyla yenilenmesinden daha ziyade teofanik (Tanrı'nın insana görünmesi) bir dönüşümü önerir. İlerlemeye dönük tetikleyici bir etkinin Ortadoğu'ya telkin edilmesi döneminden sonra Bahai inancı, Müslüman ihyacı eğilimlerle benzer şekilde modern dünyanın apokaliptik anlamda suçlanmasını pelesenk ederek kendini modernizme yeniden uyarlamıştır. Bu çalışma geç modernitede ilerlemeci bir dini yaklaşımın sürdürülmesine yönelik bazı tavsiyelerle son bulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Benlik, Akılcılık, Modernizm, Neo-Gelenekçilik, Sekülerlik.



¹ Geoffrey P. Nash, "The Impact of Fear and Authority on Islamic and Baha'i Modernisms in the Late Modern Age: A Liberal Perspective", *Religions*, 2015, 6, pp. 1125-1136.

* Arş. Gör., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, mder-visdereli@erciyes.edu.tr

** Arş. Gör., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, aomeryavuz@erciyes.edu.tr

The Impact of Fear and Authority on Islamic and Baha'i Modernisms in the Late Modern Age: A Liberal Perspective

Abstract

Fear of the late modern world has been a major factor in the rise of authoritarian and violent religio-political movements. This article draws on Anthony Giddens and Charles Taylor's conceptualisation of the self in the secular age, and applies this to two modernist religious trends originating in the East in the later nineteenth century in the context of western global expansion. Endeavouring to rise to the challenge of accommodating Islam to modernity by adopting the tools of rationality and encouraging independent inquiry, Islamic Modernism has become increasingly embattled. The Baha'i faith, a movement that incorporates similar perspectives and also developed out of an Islamic context, proposes a theophanic transformation rather than renewal through reform of Islam. After a period of infusion of a progressive catalytic impulse into the Middle East, the Baha'i faith performed its own recalibration of modernism, enunciating apocalyptic denunciation of the modern world similar to that found in Muslim revivalist trends. The article ends by making some suggestions for continuation of a progressive religious approach in late modernity.

Keywords: Self, Rationalism Modernism, (Neo)-Traditionalism, Secularity.

1. Giriş

Korku ve yabancılaşma geç modern çağda hemen her yerdeki dini topluluklar üzerinde etkilidir. Kökleşmiş materyalizm ve saldırgan, yayılcı ateizm öngörülebilir gelecekte belirgin bir duraksama olmaksızın modern toplumlarda dinle karşı karşıya kalmaktadır. Farklı özelliklerdeki her inanç topluluğu bu eğilimlere Tanrı'dan uzaklaşmış bir dünya (1) olarak bugünün dünyasında görülen birkaç tepkiden daha fazla karşı cevaplar benimser. Tim Winter (2) son dönem birtakım İslami eğilimlerde, inanç tarihinin ve İslam'ın geçmiş medeniyetlerdeki temsilinin inkârına varan ihanet ve güvensizlik duygusunun farkına varmıştır. Köktencilik semptomları ve en kötüsü aşırı şiddet, katı fanatizmin kendisine yapıştığı Müslüman grupları karakterize etmektedir. Tepkisel cevaplar anlaşılabilir; bununla birlikte söz konusu gruplar önceki dönemlerde ilerlemeci önermeler üzerine temellenen dini yönelimlerden ciddi bir geri çekilmeyi temsil etmektedir. Bu makale İslami modernleşme ile Bahai inancı arasındaki kesişme noktalarını irdelemekte ve moderniteyle uzlaşma hikayelerinin onları geç modern dünyaya nasıl uygun hale getirdiği sorusunu sormaktadır. Takip eden tartışmada amaç, modernitenin sorunlarına uygun donanıma sahip olup olmadığı konusunda bir ya da diğer dini inanç sisteminin üstünlüğü-

nü göstermek değildir. Daha ziyade çabamız ilerlemeci dini bir formun geç modern dünyada etkili olabileceği imkân şartlarını serimlemektedir.

2. İslami Modernleşme: Batı'ya Cevap

Rasyonel düşünce aracılığıyla İslam'ı modern dünyaya uyarlama amacını taşıyan “Batı'nın meydan okumalarına” karşı Müslümanların cevap tarzları genellikle “modernist”, “reformist” ya da “modern reformist” terimleriyle kategorize edilir (3-5). *Concise Encyclopaedia of Islam* kitabı Aligarh Hareketini ve Muhammed Abduh'un düşüncelerini özel anlamda sırasıyla “Batılı fikirleri benimseme” ve “Batı'yı taklit etmek isteyenlere çağrı” (6) şeklinde nitelendirir. Azhar İbrahim, Mısır ve Hindistan'da geç kolonyalizm bağlamında ortaya çıkan modernistlerin “Batılı bilgi ve bilimlerle İslamî mirasın en iyi dönemlerini sentezleme” amacını taşıdıklarını ifade eder ki, Seyyid Emir Ali gibi ilk dönem modernistlerin çalışmaları (özellikle geç kolonyal dönemin Batılı takipçilerine referans gösterdikleri zaman) tabiatıyla özür dileme pozisyonundadır (5, s. 285). Mansour Moadel 19. yüzyılın sonlarında başlayan İslami modernleşmeyi “modern akılcı fikirlerle uyumlu bir tarzda İslami teolojii sunan” Batılı kültürel meydan okumaya karşı Müslümanların ilk ideolojik cevabı olarak görür (7, s. 2). Kur'an'ın hermenötiğine girişte Esack (8, s. 22), modernizm ve gelenekselcilik arasında bir savaş olduğu varsayımında bulunur. Bu gelenekselcilik içerisinde yer alan ilk temsilciler, çağdaş bilimsel veri ve sosyolojik bulgular ışığında geleneği Aydınlanma sonrası bir zihniyetle yeniden düşünmeye ve özel anlamda herhangi bir sosyal ya da siyasal hedefe yönelik taahhütte bulunmaksızın bunları kaynaştırmaya isteklidirler.

Bununla birlikte modernistlerin sık sık (özel sömürgeci formlar alan ve Batıların yönlendirdiği modernitenin saldırgan yayılımıyla şiddetlendirilmiş) geleneksel İslam'daki zayıflığı ve çıkmazlığı bir kenara bırakarak, Batılı kökenlere sahip olması da rasyonel yaklaşımları kucaklamaları da şüphe götürmez değildir. Batılı meydan okumalara karşı John Esposito'nun taslağını çizdiği üç Müslüman cevap –itiraz ve geri çekilme; sekülerleşme ve batılılaşma; İslami modernizm– içerisinde yer alan “İslami modernizm, 20. yüzyılda Batı'ya karşı üretilen modern cevapların çoğu gibi, Batı'ya yönelik değişken bir tutum, eş zamanlı sempati ve nefret barındırır (9, s. 55). Hamid İneyet, modernistleri, Batı'nın ahlaki ve manevi çöküntüsünü kınamakla birlikte onun teknolojik ve bilimsel başarılarını

değerlendirmeye Müslümanları çağıran kişiler olarak görmektedir (10, s. 8). İslami eğitime referansla Fazlur Rahman şunu vurgulamaktadır: “Batı’nın siyasal üstünlüğü, ekonomik saldırganlığı ve entelektüel hegemonyasından dolayı hem fikri hem de psikolojik anlamda İslam medeniyeti pek çok dezavantajlı noktada modern Batılı bilimlerle yüz yüze gelmiştir. (...) Günümüzdeki İslami muhafazakarlık büyük oranda kolonyal ara dönem ve geleneksel eğitimi savunanların meydana getirdiği temel psikolojik sıkıntılarla açıklanabilir (11, s. 71-72).

3. Bahai Liderler ve Modernist Müslümanlar Arasındaki İlişkiler

İran merkezli mesiyani bir Şii hareketi olarak 19. yüzyılın başlarında ortaya çıkan Babiliğin kökenleriyle birlikte, Bahai inancı Batı’daki gözlemciler tarafından öncelikle potansiyel modern bir din olarak değerlendirilmiştir (12). Çalışmamızın amacı İslam Tarihinin ve rahatsız edici unsurlar barındıran, şiddetli biçimde eleştirilen Bahai inancının bu özelliklerine dikkat çekmek değildir. Bununla birlikte Bahai inancının İslami olarak nitelendirilmesine dayanak oluşturan özelliklerini tesis etmek amacıyla karşılaştırmalar yapmak önemli gözükmektedir. Örneğin Todd Lawson şunu vurgular:

“Bahai inancı din bilginlerine ve öğrencilerine oldukça yakın gelen farklı İbrahimi mitsel ve dinsel söylemlerin ya da dindarlık biçimlerinin mirasçısıdır. Bahai inancının, kutsal İbrahimi öğretinin belirgin bir şekilde Farsi versiyonunu açığa çıkartan zaman ve yer mefhumundan dolayı bu mirasta İslami bir ton belirginleşmiştir (13, s. 463).”

Şii eskatoloji ve peygamberi tarih içerisindeki Babi-Bahai temellere referansta bulunarak Todd Lawson şöyle devam eder: “Bu, form olarak İslami’dir; fakat Muhammed (s)’den sonra peygamber gelmeyeceğini temellendiren geleneksel İslami inancın sınırlarının ötesine geçerek Bahailik, gündelik hayattaki silikliği aşarak İslam’ın tabiatından kaynaklanan bu yapısal duruma karşı yegâne çözüm ürettiğini iddia eder (13, s. 463).”² Aslında peygamberi otoritenin (Peygamber ve Elçinin “İlahi Tecelli” tarafından yer değiştirildiğine

² Bunun sadece Bahai inancına özgü bir problem olduğunu söylemek doğru olmaz. Zira Bahailik’ten farklı olarak kendisini halen İslam’ın bir parçası olarak görse de Ahmediyye (Kadiyanilik), peygamberlik iddiaları bağlamında benzer bir pozisyon işgal eder.

dayalı yenilenmiş bir terminolojiye rağmen) taklidi ve Tanrı'nın birliğine vurgusundan dolayı Bahai inancı temel İslami hususiyetleri devam ettirir. Üstelik Bahai inancının bilim-din uyumu, eğitimin üstünlüğü, kadın-erkek eşitliği, toplum hayatını öncelemesi gibi diğer merkezi öğretileri İslami bir temele sahiptir (13, s. 467).

Sıklıkla nakledilen ve münakaşa haline getirilen zulüm ve irtidat anlatılarının aksine yukarıda taslağını çizdiğimiz ortak dini yönler; Bahai liderler, Bahaullah ve oğlu Abdalbaha Abbas ile 1870-1913 dolaylarında yaşayan modernist İslami düşünürlerin ilişkilerinde odaklanılan olumlu bir özellik olmuştur. Cole (14), Scharbrodt (15) ve Alkan (16) 19. yüzyıl sonlarından 20. yüzyıl başlarına değin süren Bahai yönelimlerini akıl ve bilimin işlevselliği, hakikati özgür arayış, hoşgörü, ilerleme ve İslami modernizmdeki bunlarla ilişkili her derde deva kavramlara vurgu yaparak açıklarlar. Cole, görüşlerini apokaliptik bir tarzda sunsa da Bahaullah'ın 1860'ların sonu ve 1870'lerin başlarındaki yazılarının Bahai hareketini Orta-doğu'daki ana akım modernist düşünce içerisinde yeniden şekillendirdiğini vurgular (14, s. 68). Alkan, Bahaullah ile Abdalbaha'nın 1870'lerden itibaren Osmanlı yenilikçileriyle irtibat halinde olduğunu vurgulayarak (16, s. 261) Bahai ve Genç Osmanlı düşüncesinin uyumunu ön plana çıkartır. Bahai lider Abdalbaha ve Mısırlı reformist Muhammed Abduh'un son dönemlerinde "geleneksel İslam'ın gerilemesi algısına çelişkili cevaplar ürettikleri" (15, s. 13) gerçeği ortada olsa da Scharbrodt, "İslam'ın mistik ve binyılcı geleneklerinde" göze çarpan ortak temeller içerisinde ikisinin de bulunduğunu söyleyerek ortaklıklarını açığa çıkartır. Ancak Abduh'un mistizime olan ilgisi yazılarında nadiren ortaya çıkmaktadır.

Müslümanlar ve Bahailer değer verdikleri kendi topluluklarındaki rollerine göre farklı modernizm vurgusunda bulunmuşlardır. Müslüman modernistler ıslah, içtihat gibi akılcı vasıtalarla İslam'ı modern dünyaya yeniden uyarlamaya çaba sarf ettiler. Öte yandan Bahailer, kendi dinlerini moderniteye uygun olarak tasarlanmış bir din şeklinde sunarlar. Örneğin Cole, Abdalbaha'nın Kaçar İran'ının reformunu tartıştığı düşsel çalışması olan *The Secret of Divine Civilization*'in (17) "modernitenin temel unsurlarını kusursuzca savunan ve benimseyen, yani bir tür Weberyan akılcılaştırma manifestosu

niteliği taşıyan” bir eser olarak görülebileceğini belirtir (14, s. 85).³ Özellikle Babilik ve Ahmediyye gibi İslam dünyası dışına etki eden diğer binyılcı hareketlerle ortak olarak Baha inancı yalnızca akılcı değişim programlarına ilave olarak değil kurumsal anlamda da peygamberi bir boyut içerir. Bundan dolayı uygulamaları rasyonelleştirmenin Müslüman reformcular ve Bahailer tarafından aynı şekilde gerçekleştirildiği söylenmiş olsa da Bahailer, peygamberlik ve karizmatik liderlikteki yenilenmeye ayrıca vurgu yaparlar.

4. Din, Benlik ve Modernite

Bu yönelimlere rağmen hem Bahai hem de İslam inancı içerisinde moderniteye yönelik gerilimler halen yükseliştir. Bunun sebeplerini modernitenin post-geleneksel düzeni ile bu iki inanç içerisinde temellenen dünyaya geleneksel bakma biçimlerinin bakiyesi arasındaki ontolojik ayrışmanın bir sonucu olarak okuyabiliriz. Weberyen sekülerleşme teorisine göre, ne geleneksel normlara ne de karizmatik coşkunluğa cezbedici gelen hayatın bütün yönlerini hesaplama ve kontrol etmeye yönelik insan kapasitesini artırma “dünyanın büyüden arındırılmasına” eşlik etmektedir (19, s. 122). Giddens’in ifadeleriyle söyleyecek olursak, modernite insanoglunun tahakkümünün sonucu olarak sosyal hayatın dışsal bir fenomeni olan tabiatın bir bakıma “son” a gelindiğini teminat altına alır (20, s. 4). Küreselleşme süreçleri tarafından hızlandırılan “zamanın ve mekânın içinin boşaltılması” ve “toplumsal kurumların yerinden çıkarılması” buna eşlik eder (20, s. 17). Bu iki süreç özellikle de risk ve güvenle alakalı endişelere kişiyi hazırlamak için modernitenin benlik inşasına sırasıyla etki eder. Dolayısıyla baskılar ve gerilimler hem benlik hem de topluluk seviyesinde tesir eder.

“Psikolojik desteklerden ve geleneksel öğretilerin sağladığı güvenlik duygusundan mahrum olduğu bir dünyada birey kendisini terk edilmiş ve yalnız hisseder.

Çocukta güven; uyumluluk, süreklilik ve bağlılığın olduğu bir dünyanın parçası olarak tesis edilir. Bu tür tecrübelerin şiddetli geçmesi durumu yalnızca diğer insanlara değil, içinde yaşadığı dünyaya olan güvenin kaybedilmesi sonucunu doğurur. “Evde olduğumuzu düşündüğümüz dünyada artık yabancı olmuşuzdur. ‘Ben kimim?’ ‘Nereye aitim?’ sorularına vereceğimiz cevapla-

³ Fakat ilave olarak Cole bu çalışmanın “Batılı modernite fenomeninin diğer yönleri konusunda oldukça eleştirel” bir tavır takındığını vurgular.

ra artık güvenemeyiz. Sürekli tekrarlayan güven kaybıyla yabancı bir dünyada kendisine güveni olmayan çocuklar haline geliriz (20, s. 34).”

Giddens bu güven kaybını telafi edebilecek, kendi kendine terapi ve farklı terapileri benimseyerek bireyin kendi çevresine daha uyumlu hale gelmesine yardımcı olabilecek örnekler keşfeder. Muhemel yardım ve destek araçlarına başvurma, seçim ve otorite meselelerini doğurur: “Post-geleneksel düzende yaşama” daha geniş bir dizi seçimler silsilesine sahip olma anlamına gelir. Çoğulcu seçimler dünyasında eylemde bulunmak, geleneğin içi boşaltılarak hazırlanılan kılavuzlar öncülüğünde alternatiflerde karar kılmak demektir (20, s. 82). “Otorite belirsizliğe karşı” başlığı altında Giddens, modern öncesi toplumlardaki geleneksel bakış açısının ayakta tuttuğu başlıca tekil otorite ile modern toplumlarda ortaya çıkan çeşitli ve belirsiz otoriteler arasında ayırımıda bulunur. Modern öncesi zamanlarda “dini otoriteler özel anlamda bireylerin tehditler ve tehlikeler tarafından kuşatıldığı hissini sıklıkla beslemektedir. Dini otorite gizemlere erişme ayrıcalığına sahip olduğunu iddia ederken eş zamanlı olarak bunları meydana getirmektedir (20, s. 195).” Bu yüzden geleneksel din, belirsiz bir dünyada güvenliğin peşinde olan kişiler için temel barınaktı. Modern toplumlarda elbette dinin de dahil olduğu geleneksel otorite formları var olmaya devam etmektedir. Artık bugün geçmişle zıtlık vardır. Geleneksel otorite formları sonsuz bir uzmanlık çoğulculuğunun parçası olarak diğerleri arasında artık yalnızca bir otorite formu haline gelir (20, s. 195).

Modern dünyadaki korkuları dindirmek ve güvenliği elde etmek için dini kesinlik arayışında olanlar Giddens’in işaret ettiği “uzmanlık biçimlerinin çeşitli şüphe kaynaklarıyla bezendiği” bir çevrede ancak etkili olabilir. *Modernite ve Bireysel-Kimlik* isimli eserinde açıkça ifade ettiği gibi bilimsel rasyonalizm Aydınlanmanın destekçileri tarafından ilk kez deneyimlendiği şekilde sorulara çözümler üretmekten ziyade şüphenin parametrelerini genişletme eğiliminde olmuştur. Bilimsel metot yenilenmenin getirdiği hiçbir doğruyu terk etmez. “Modernite ve radikal şüphe arasındaki bütünsel ilişki yalnızca filozofları değil, aynı zamanda sıradan bireyler için de varoluşsal problem kaynağı oluşturabilecek bir meseledir” (20, s. 21). Bu radikal şüphenin üstesinden gelebilmenin bir yolu eğer dini otoriteyi kucaklamaksa, bu tercihi seçmek –her zamankinden daha çoğulcu olan dünyada seçim hemen hemen kaçınılmazdır– sıklıkla alternatif dini otoritelerin de dâhil olduğu diğer

tüm otoritelerin saf dışı bırakılmalarını gerektirir. Bu birtakım şartlar günümüzde köktenci dini formların ilerlemeci dini formlardan daha cezbedici görüldüğü şartları açıklamada kısmen fayda sağlar. Ancak aynı zamanda köktenci ve ilerlemeci dini formların çatışma eğiliminde olmaları, en uç durumlarda birbirlerine zarar vermeye ve hatta öldürmelerine sebebiyet verir. Diğer taraftan Boaz Huss (21) hem dini hem de seküler alana meydan okuma olarak gördüğü “maneviyatçılık” teriminin ışığında *Spiritual but not Religious: Understanding Unchurched America* (22) kitabının yazarı Robert C Fuller’e atıfta bulunur. Söz konusu çalışma Giddens’in tartıştığı şartları kısmen karşıladığı görülen birey merkezli organize olmuş otorite-temelli bir dine işaret etmektedir.

5. Liberalizme Karşı Otorite

Bir yandan gelenekselci ya da köktenci din arasında, diğer taraftan da ‘topla ve karıştır’ olarak nitelendirilebilecek senkretik inanç formları arasında sıkışma durumundan dolayı, ilerlemeci inancın imkân şartları geç modern dünyada çok da iyi görünmemektedir. Bununla birlikte birtakım –günümüzde nispeten daha az– kişiler liberal dini yaklaşımları tercih etmeye devam etmektedir. Winter’in söylediğinin aksine, bahsi geçen kişiler aslına bakılırsa “dini anlamak için psikolojik, felsefi ya da sosyolojik niteliği haiz seküler dünyanın indirgemeci kavramlarını, inancın ya da onun bir kısmının nasıl yeniden iyileştirilebilir olduğunu göstermeye çalışmak için benimsemektedirler” (2, s. 5). Otoritenin çoğulculaşmasına verilen tepkiler, belirsizlik ve korkunun derinleşmesi ve toplumun sekülerleşmesi birbirinden ayrı şeyler olarak görülebilir. Ancak bunlar aynı zamanda genel olarak inancın müntesipleri ve özel olarak da İslam’a ve Bahailiğe inananlar için benzer görünebilir. Müslümanlar arasındaki gelenek-akıl mücadelesiyle ilgili olarak Muktedir Han şunu vurgular:

İçtihat ruhunu kurumsallaştırma ve demokratikleştirme çabaları kitleler arasında korkunun yayılmasına ve *Ulema*’nın kızgınlığına, hıncına ve karşı çıkmasına sebebiyet vermektedir. Akla ve özgür düşünceye yönelik korku aşılama söylemler üreten Ulema, İslam Ümmetinin kendi hukukuna olan güvensizliğini ortaya çıkarmıştır. Ümmetin yalnızca tek yol olarak *Taklid*’i benimsendiği görülmektedir. Cehalet ya da gelişmemişlik şartları *Ulema* arasında o kadar yaygınlaştı ki, bu durum onların kendi akli becerileri konusundaki güvenlerini de sarstı. Bu ay-

nı zamanda İslam'ın ikinci ve üçüncü asırlarında yüceltilmiş elitlerinin dini muhakemelerini Ulemanın sınırlandırmasına sebebiyet vermiş ve dolayısıyla ilim adamları "akli yaklaşım"lardan uzak kalmışlardır (23, s. 2).

Bahai inancı gibi modern-yönelimli dini bir organizasyonun, akılcı ve özgür düşünceye yönelik korkuyla ilgili kendi krizini tecrübe etmeye başladığı tarih, 1978 yazında Birleşik Krallık'ta bir grup genç akademisyenin Cambridge'de düzenlediği bir seminere kadar geriye götürülebilir. 1970'lerin sonlarından itibaren, kabul edilen inanç tarihi anlatısı ile Babilikle ilgili yeni akademik çalışmalar arasındaki gerilim, akademisyenler ile Amerika ve Birleşik Krallık'taki yeni kurulmuş Bahai yönetim düzeni arasında yeni bir form kazandı. Aynı zamanda bilim adamları arasında korkunun yayılması ve onların yeni araştırmalar yapmalarını onaylamama durumu ortaya çıktı. Khan'ın "yeni akademisyenlerin geçmişin tekrarcısı oldukları müddetçe takdir edildiklerini, reform ya da yeni pratikleri kurumsallaştırma arayışında olanların ise birden şüpheyle karşılandıklarını" (23, s. 3) söylemesi Müslümanlardan farksız olarak, onaylanmış dini tarihin resmi söylemlerini yeniden kullanmaya vurgu yapan Bahailer'i de içerdiği görülmektedir. Bahai tarihçi Robert Stockman, bilim adamı ile dinin kurumları arasında sıklıkla gerilim yaşandığını kabul eder. Çünkü bilim adamları temel inançları ve kutsal olayları soruşturarak dini önderleri ve inananları şaşırtacak sonuçlara ulaşabilir. Bahai çalışmaları, bilim adamlarının çalışmalarına yönelik dikte edici bakıştan dolayı 1980'lerde İngiltere ve Amerika'da oldukça zor zamanlar geçirmiştir (24, bölüm 2, kısım 10). Resmi tarihi yeniden yazma ve Bahai kurumsal otoritelerce onaylanmış çalışmaların yayınlanması şeklinde kabul gören yolun dışına çıkıldığından ötürü yükselen düşmanlığın örneği Cole'un *Modernity and Millennium* kitabında karşımıza çıkar. Topluluktan ayrı olarak yapılan bu çalışma, seküler ve dini kural koyucuların kötülüklerini yeniden tekrar etmekten ziyade, Bahai inancının kurucuları ile içinde yaşadıkları 19. yüzyılın ilerlemeci düşünce dünyasını irtibatlandırma konusundaki girişimiyle ezberleri bozmuştur. Ancak şu fark edilmelidir ki Cole söz konusu kitabında en yüksek Bahai kurumu olan Umumi Adalet Evine, Bahai bilim adamlarıyla 1970'lere kadar geriye giden kurumlar arasındaki karşılıklı güvensizlik ve eleştiri atmosferinin zirvesi olarak algılanabilecek tarzda eleştiriler yöneltmiştir.

6. Dini Modernizmin İkamesi

Geç modernite tarafından ilga edilen bir dönemin ürünleri olarak Müslümanların ve Bahailerin de dahil olduğu 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında hakim olan dini modernizmin çeşitli ifadelerini görmek için aslına bakılırsa uygun bir ortam vardır. 1946'da basılan *Moslem Islam in India* adlı çalışmasında Wilfred Cantwell Smith, Seyit Ahmet Han ve Seyit Emir Ali gibi Hintli Müslüman liberal ve modernistlerin ilerlemeci duruşunu oldukça yapay ve tersine çevrilebilir görmektedir (25, s. 166, not 9). Gibb (26), Hourani (27) ve Tibi (28) gibi diğer İslam düşünürleri İslami modernizmin Batı kültürünün tehdidiyle oluşturulduğunu ve katranlaştırıldığını ifade etmektedirler. Dönüm noktasından geçen modernist dini anlayış, Hourani'nin oldukça meşhur şekilde 1939'da gerçekleşmeye başladığını söylediği "liberal çağın" sonucu irtibatlandırabileceğimiz bir sürecin ürünü olarak yeni eğilimlerle sarsılmaya başlamıştır (27). 1940'ların ortalarında Smith, Hintli modernist Müslümanları, Ebu'l-Ala Mevdudi gibi kişilerin benimsedikleri tepkisellik pozisyonuna doğru yol aldıklarını düşünmektedir (29, 149). Bu aynı zamanda Batı kolonyalizminin gerilemesiyle ilişkilendirilebilir. Ram Mohan Roy'un Brahma Samaj, Seyyid Ahmed Han'ın Aligarh İslam okulu ve Ramakrishna Mission'ın "evrensel Hinduizmi" gibi 19. yüzyıl liberal dini oluşumların her biri, Hıristiyan misyoner baskısıyla kolonyal şemsiye altında zenginleşmiştir. Ancak aynı zamanda kolonyalizm, 1875'de oluşan Arya Samaj ve daha sonrasında 1941'de kurulan Mevdudi'nin Cemaat-i İslami'si gibi Batı-karşıtı reformist ve/veya neo-gelenekselci eğilimleri ortaya çıkarmıştır (30, ss. 366-370, 394). Ruthven'e göre "İslam'ın bütünüyle kendi kendisine yettiğini ve başkalarının terimleriyle kendisini açıklamaya ihtiyacı olmadığı" öncülüne sahip olan Cemaat-i İslami "sistematik bir neo-gelenekselciliği" inşa etmektedir (4, s. 327). 1940'ların ortalarında yazan W. C. Smith, Mevdudi'yi şu eğilimin belirtisi olarak görür: "Entelektüel Hint İslamı ciddi bir toplumsal krizden geçmiş ve bu krizin önemli bir kısmı eski bilindik algıda dini olarak kabul edildiğinden, korkunç boyutlarda reaksiyoner bir güç haline gelmiştir (29, s. 152).

Post-kolonyal çağ güç dengesizliğindeki ısrarın sona erişine değil de kolonileştirmenin sembolik bitişine işaret etmektedir. Bunun yerine İslami uyanış Müslüman kimliğinin post-kolonyal tasdiki bağlamında ve Batı kültürünün devam eden saldırılarının yaydığı

korku ve tehdidin altında ortaya çıkmıştır. 1990'larda moderniteye ayak uydurmaya başlayan Müslüman milletlerin bulunduğu bir dünyada bazıları geç modernitenin İslam üzerindeki etkisi konusunda şüpheli yaklaştılar. Dolayısıyla aşırı Müslüman gruplar ve Müslüman devletlerin başarısızlığı üzerine hikâyeler üretmekte mahir olan Batı medyasının pompalamaları sonucu 11 Eylül olayları ve devamındaki "teröre karşı savaş", uluslar arası anlamda İslam'a karşı hayali tehditler oluşturarak Müslüman dünyayı hizaya çekmeye sebep oldu. Fransız sosyolog Olivier Roy (31), geleneksel kültürel kimliklere saldıran geç moderniteyle bitişik, 11 Eylül sonrası küreselleşmiş İslam'ın, yerel dini kurumların oluşturmaya çalıştığı Müslüman kimliğinden uzakta olan ve dijital medyanın yaydığı mesajlardan etkilenen bireyleri içeren yeni yersiz-yurtsuz formlar ürettiğini öne sürmektedir. Anoushiravan Ehteshami'ye (32) göre bu eğilimlerin son ortaya çıkan formu olan DAES, yüksek sofistike postmodern teknolojilerden faydalanarak modern-öncesi süreçte de örneği görülebilen acımasızlığı sergilemektedir. Bununla birlikte tepkisel bir dönüş alan din yalnızca İslam değildir. Aşırı politik pozisyonlar yalnızca Müslümanları değil, Sri Lanka'lı bir Budist grubu olan Bodu Bala Sena'da ya da Bharatiya Janata partisiyle ilişkili olan aşırı Hint milliyetçilerinde görülen şiddet ve hoşgörüsüzlükte olduğu gibi en barışsever gözüken inançları dahi etkilemiştir.

Bu bağlamda Cole (14) ve Alkan'ın (16) inandığı gibi, Birinci Dünya Savaşı'nın çıkışına dek Ortadoğu'daki reformlara yönelik ilerlemeci bir katalizör etkisi sağlayan Bahai inancı, aynı zamanda dini modernizmin yeniden uyarlanması sürecine de maruz kalmıştır. 1921'de Bahailiğin vasisi Şevki Efendi, dedesi Abdu'l-Baha'dan küçük bir topluluk olarak liderliğini miras aldığı Bahailiği, ilahi mesajın hamili oldukları inancı içerisinde bütün insanları birleştirmek için büyük bir arzuyla dünyaya yaydı. 1930 ve 1940'ların karanlık yıllarında değişen şartlardan dolayı Şevki Efendi, 1911-1913 yılları arasında yaptığı Amerika ve Batı Avrupa seyahatleri yoluyla ilan ettiği liberal görünümlü Bahailik'ten uzaklaştı. Modernizmin altın çağında yükselişe geçen aklın ve dinin eşdeğer öneme sahip olduğuna dair methiye düzen hem Abdu'l-Baha hem de Muhammed Abduh'un öne çıkardıkları vahye paralel olarak aklın takdir edilmesinin aksine, iki büyük Dünya Savaşı arasında Şevki Efendi, Tanrı'ya dönme ihtiyacı ve tövbeye yönelik geleneksel çağrılarını seslendirerek, Batı-yönelimli medeniyete karşı güçlü iddialar öne sürdü. Bu durum, ırkçılık, milliyetçilik ve komünizmden oluşan "uç sahte Tan-

rı” üzerinde hâkimiyet kuran ve “Tanrı’dan uzaklaşan dünya” şeklinde ifade edilen apokaliptik bir sonucu tesis eden modern çağın dini çölleşmesine Bahai liderlerin vurgu yapması sonucunu doğurmuştur (1, s. 15).

Liberalizmden uzaklaşmanın iki Dünya Savaşı arasının genel bir özelliği olduğunu öne sürebiliriz. Fakat bu süreçte Bahai inancındaki ilhama yapılan vurgunun arkasındaki tek neden bu değildi. Peter Smith’in ifade ettiği gibi Tanrı’nın insan formunda tecellisini merkeze alan “teofanik motif”e vurgu yaparak, Bahai inancının kurucusu Bahauallah’ın mesiyani otoritesi iddialarının reddedilmesiyle ilgili olarak Şevki Efendi Bahailiği kendi ifadeleriyle yeniden yapılandırdı (33, s. 73).⁴ İnananlarla seçilmiş kutsal liderler arasında var olan ahdin öğretisine vurgu yaparak, Bahai inancının etki uyandırdığı yıllarda Abdu’l-Baha’nın kucaklayıcı duruşu, Leo Tolstoy ve Türk reformist Abdullah Cevdet (16) gibi kişilerce seçkinciliğe dönüştürülmüştür (33, s. 126). Süreç içerisinde her ne kadar insanlığın birliğinin tesis edilmesine ve ırk farklılıklarının üstesinden gelinmesine büyük gayret gösterilse de, liberal görüş büyük ölçüde kurban edildi.

210| db

Bahailiğin modern dünyadan yabancılaşmasıyla Türk-Kürd bir figür olan Bediüzzaman Said Nursi’nin aldığı duruşu kıyaslamak öğretici olabilir. Her ikisi için de modernitenin dinin inkarı yoluyla meydana getirdiği dünya, kendi kendisini ateşe atmıştır. Konuyla ilgili olarak Nursi şöyle söyler: “Bu kötücül uygarlık her şeyden önce bir araya getirdiği acımasızlığı ve günahları kasmaktadır, önceki yüzyılların zalimliğini ve gaddarlığını halen midesinde bulundurmaktadır.” Şevki Efendi’den yirmi yıl önce Nursi, Batı’yla ilgili olarak “ırkçılık” ve başkalarına zarar verme üzerine tesis edilen “negatif milliyetçiliğin” de dâhil olduğu günümüz medeniyetinin “beş negatif ilkesi” üzerinden I. Dünya Savaşından yenik çıkmış Türkiye’de İslam’ın geleceğini resmetmiştir (34, s. 745). Ancak, gerçek inançtan hızlıca uzaklaşan bir medeniyetin karşısında İslam’ın evrensel sahasını canlandırmak için Nursi İslam hukukunun

⁴ Bahauallah’ın “ilahi nurların aynası” ifadesini kullandığı erken dönem Sufi nitelikli görüşlerinden *Kitabu’l-Akdes*’teki ilham yöntemini benimsemesine ve Abdu’l-Baha’nın son dönem modernist tefsirine kadar değişik repertuarları içeren bir dini hareket olarak Bahai inancının gelişimiyle ilgili oldukça farklı bir görüş ortaya koyduğumun farkındayım.

gücüne önem atfederken Bahailer Tanrı'dan insana yönelik yenilenmiş bir ahit ve mesaja adanmış görünmektedirler.

Bahailer çağın kötülüklerinden kendilerini uzakta tutarak geç modern çağda yaşayamaya devam ettiler. Aynı zamanda barış, anti-ırkçılık ya da feminizm gibi çağın dönüştürücü toplumsal ve siyasal hareketlerine aktif ilgiden kendilerini ayırıştırarak, Bahai öğretilerinin ruhuna uygun olan ya da siyasal olarak uzlaşan ilkeli bir duruş aldıklarına inanırlar (33, ss. 146-152). Bununla birlikte bazıları bireyin özgür düşüncesi üzerine kurumsal hâkimiyetin uygulanmasıyla yer değiştiren akılcılık ve özgür sorgulama değerlerine azalmış bir uyumun eşlik ettiği tarafsızlık ve siyasal ilgisizlik içerisinde geri çekilmiş gözükürler (35). Öncekine olan vurgu, "liberal döneme" geçişle ve 20. yüzyılın sonlarındaki muhafazakar eğilimin eşlik ettiği doktrinel disipline geri dönüşle birlikte azalışa geçmiştir. Yukarıda vurgulandığı gibi, önde gelen Müslümanlar ve Bahai liderler, ilahi bir düzenin saygın formülasyonlarına uyarlamak için modernitenin yabancılaştırıcı yargılarına karşılık cevaplar üretmişlerdir. Buna işaret ederken baskı altındaki dini toplulukların bu şekilde davranma sorumluluğu bulunduğunu not etmek önemlidir ki, dünyayı mahkûm etme, modernitenin yabancılaştırıcı özelliklerine karşı savaş açmaktan dolayı oluşan gerilimi azaltmaya yönelik bir rahatlama sağlar.

7. Dini İlerlemecilik ve İnanca Seküler Meydan Okuma

İnanca meydan okuma dinin kamusal alanın dışına taşınmasını merkeze alır. Charles Taylor da modern dünyada "sekülerlik" terimine anlam olarak ilk bunu atfeder. İkinci anlamını ise "dini inanç ve pratikte azalma, insanların Tanrı'dan uzaklaşıp kiliseye artık gitmemesi" şeklinde ifade eder. Ve üçüncüsü: "Seçenekler arasında bir seçeneği, sahiplenmesi kolay olmayacak şekilde tercih etmek durumunda kalan birisi için inancın tartışmalı hale gelmesidir" (36, ss. 2-3). Din-merkezli bir dünyadan seküler dünyaya dönüşümle ilgili bahsi geçen bu tanımlar, şimdiye kadar tartıştığımız çoğu şeyi doğrulamaktadır. Ancak, temel aksiyomlardan biri olarak Taylor, sekülerlik ile ilerlemeci dini dünya-görüşleri arasında potansiyel şekilde var olan bağlantıları *Seküler Çağ* adlı kitabında test eder. İnanan kişi, "insani doygunluğun" dünyada gerçekleşeceği düşüncesi ile "bunun benim ötemde bir güçten kaynaklanacağını" salık veren aşkın boyut arasında denge kurmaya çalışır. Karşıt biçimde, gücün kendi içerisinde saklı olduğunu düşünen inanmayan kişi ise

“içimizdeki bu gücü ne kadar çok fark edersek, ahlakiliğin bağımlı değil özerk olması gerektiğinin o kadar farkına varırız” düşüncesiyle insani olgunluğun arayışında olur. (36, s. 10, 8).” Din merkezli dünya anlayışından insan-merkezli dünya anlayışına geçişin “yaşanmış tecrübelerini” tarihsel terimlerle açıklamaya çalışan Taylor’un sorgulaması, hem insanlık hem de dini modernist konular için değerler oluşturur. Orta Çağların sonlarında rahiplerin ve din görevlilerin kıyamet günü ve büyüünün gücünün azalmasıyla ilgili yaptıkları vaazlar, “bireyselleştirici yeni bir spiritüalitenin” (36, ss. 68-71) doğmasına sebebiyet vermiştir. Bu durum “daha kişisel bir dini hayatı” ve Reformu besleyen “spiritüaliteyi” oluşturmuştur. Fakat gelenekselci ve ihyacı inanç tabiatı gereği insan-merkezçiliğe ya da sekülerliğin “Tanrısızlığına” düşmanca gözükmesine karşın, dini modernistler ve hümanistler, bireysel bilincin ve etiğin gelişmesinin arkasındaki bir itici güç olarak söz konusu bireyselcilikte ortak bir zemin bulabilirler. Onların “serinkanlığın gücü, özgür akıl, dünya ve insan hayatını yanılsamadan uzak tasarlama kabiliyeti ve insan gönencine en faydalı şekilde hizmet edecek berraklıkta davranma” (36, s. 9) gibi ortak ilişkileri de ayrıca önem arz eder. Dini ilerleme, bu-dünya merkezçiliğe ilave olarak aşkın bir amaca inamada ayrıcalıklı insanîyet üzerinde bir etkiye sahip olabilir ya da olmayabilir. Ateistin benliğini de içeren beden ve zihnin hapsedilmesine kıyasla, Taylor dini inancın, toplulukla daha iyi ilişkiler kurmak için sınırların bireylere yardımcı olabilecek geçişkenlikte kalabileceği anlamına geldiğini düşünür. Yine de hem hümanist hem de ilerlemeci dini yaklaşımlar içerisinde inşa olan kavramlar, özdeşünümsellik ve dünyanın problemlerine rasyonel çözümler bulma ihtiyacına yönelik gerekli açıklığı sağlamak yoluyla vesayet-ten insanlığın azade olacağı Aydınlanmacı fikri ayakta tutmaktadır. Modernitenin bu olumlu yönü, modernist Müslümanların ve Bahailerin bireysel sorgulamaya ve akli öncüllemeye değer vermeleriyle ilişkili olabilir.

212 | db

Taylor’dan altmış yıl önce, W. C. Smith din içerisinde ilerlemeci bir yaklaşımın nasıl olabileceğine yönelik bir değerlendirme sunmuştur. Önde gelen liberal Müslümanların inançlarını moderniteye uyarlayışlarını tasvir ettikten sonra şunları söyler:

Liberal evrimden sonraki aşamaya daha ileri bir tasdikle, yani yalnızca toplum ve insan hayatının hızlıca değişmesi değil, aynı zamanda insanoğlunun kendisini etkili bir

şekilde dönüştürmesiyle ulaşılır. Bilimin uygulanması ve insanoğlunun kendi düşüncesini ve eylemini üretmesinden endüstriyel süreçlere, tıpa, savaşa ve sosyolojiye kadar insanlığın hayatı tanımlanamayan yeniliklere doğru değişmektedir. Değişikliklerin kendisi eski metafizik fikirlerin, Tanrı'nın ve kaderin artık eskisi gibi olmayacağı anlamına gelir. Din yalnızca modernize edilmemeli, aynı zamanda yedinci ya da on ikinci yüzyıldan farklı olarak günümüzdeki şartlara uyarlanmalıdır. (Bu liberallerin yapması gereken şeydi.) Din aynı zamanda gelecekte olabilecek durumlardan da farklı olmalı, yani dinamik olmalıdır. *Dinin bütün durumları değil, bir süreci içermesi gerektiğini söylemek daha yerinde olacaktır.* Din yalnızca akıcı olmamalı, bu süreçteki değişiklikler için hazırlıklı olmalıdır. Ahlaki özellikler barındırdığından dolayı süreçte rehberlik etmeli ve değişikliklere kendi kendisine karar vermelidir (29, s. 100).

İlerlemeci geç modern dinin geçerliliğiyle ilgili böyle bir görüşteki ima, dini düşünümSELLİK pratiğini ve belirli şartlardaki kesin durumlara kendisini uyarlaması için ilk prensiplerinden uzaklaşma kapasitesini inananın kendi içerisinde içselleştirmesidir. Çünkü zaman daima hareket halindedir, şartlar değişmektedir, bazı durumlarda yazılı metinlere başvurmak, muhtemelen sınırlı kalacak ve hatta problematik olacaktır. Vahiyden kaynaklanan ruh ahlaki davranma arzusuna yön verir, bunu başarıya motivasyonunu getirir; çünkü otorite dışarıdan empoze edilemez. Uzlaşa en önemli şeydir. Süreç her şeydir. İleriye gitme ve yazınsal literalizmin karargahına geri çekilmeme gücünü veren cesarete rağmen, şimdiye kadar tartıştığımız diğer bir faktör olan korku, artık hüsrana uğramayacaktır.⁵

8. Sonuç

Bu makalede benimsenen liberal yaklaşım, sınırlayıcı Weberyen okumalarda bulunabilecek olan moderniteyi toptan onaylamayı ima etmez. Burada ileri sürülen argümanların daha ileri bir boyutu, modern dini görüşlerin küresel şartlara açık olmasını garanti etmek için, çoklu moderniteleri (Bryan Turner gibi düşünürlerin kılavuzluğunda) desteklemektedir. İlerlemeci yaklaşım, aklın saf dışı bira-

⁵ İlerlemeci Müslümanlar ve Bahailer, vahyin ruhundan uzaklaştırıcı durumları test eden meselelerle yüz yüze geldiler. Müslümanlar için kadın-erkek eşitliği, yeni-gelenekselcilik ile modernizm arasında tartışmalı bir konu haline gelirken Bahailer için kurumsal tolerans ilkesi, eşcinselliğin yasaklanması karşısında yükselişe geçti.

kılmasından ve korkuya ilaç olarak otoritenin benimsenmesinden tatmin olmaz. İhyacı ya da literalci hareketlerin çoğu, detaylar olsa da tek bir farklı görüş üzerinde sabitlenmeye meyillidir. Dogmatizm ya da otorite iddialarını kışkırtan korku, onların saygı gösterdikleri apokaliptik kıyamet senaryoları altında gizlenmektedir. Muhtemelen bunların hepsi gerçekçi değildir. Aksine, bunların hiçbirisi peygamberlik kadar zengin bir yenilik de getiremezler. Bu noktada insan ırkının yeniden tahayyül edilmiş geleceği için büyük yönelimlerin peşinde olma halen devam etmektedir. Modern dünya, insanlığın gelişimine yönelik büyük fırsatlar sunabilecek bir platform sağlayan hukuk ve adalet sistemlerini tesis etmiş; büyük dinlerin altına imza attığı mirasın ürünü olarak insanlığın birliğinin sağlanmasına yönelik çaba sarf etmiştir. Aynı şekilde cinsiyet, ırk, dini ya da ladini arka plandan hareketle her bireyin ortak portresini çizmiş, toplumsal konumlarına aldirmeden onlara adaleti vadetmiştir. Ulusal uyumsuzluklarla ilgili olarak uluslararası hukuku ayakta tutan ve anlaşmazlıkları çözen uluslararası bir düzen kurma ihtiyacını yüksek düzeyde sistemleştirmeye çalışmıştır. Fakat en büyük noksanlık ise, bu vaatlerin uygulanması için hayati niteliğe sahip olan inanç ve iradenin modern dünyada yeterli ölçüde bulunmamasıdır.

Kaynakça

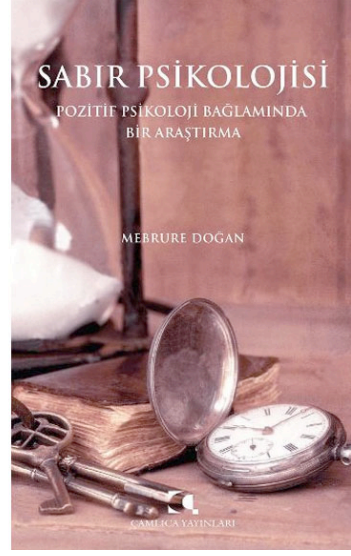
1. Shoghi Effendi. *The Promised Day is Come*. Wilmette: Baha'i Publishing Trust, 1941.
2. Tim Winter. "Muslim Loyalty and Belonging: Some reflections on the psychosocial background." In *British Muslims: Loyalty and Belonging*. Edited by Mohammad Siddique Seddon, Dilwar Hussain and Nadeem Malik. Leicester: The Islamic Foundation, 2002, pp. 3–22.
3. Seyyed Hossein Nasr. *Traditional Islam in the Modern World*. London: Kegan Paul International, 1987.
4. Malise Ruthven. *Islam in the World*, 2nd ed. New York: Oxford University Press, 2000.
5. Azhar Ibrahim. "Contemporary Islamic thought: A critical perspective." *Islam and Christian Muslim Relations* 23 (2012): 279–94.
6. Cyril Glassé. *The Concise Encyclopædia of Islam*, 3rd ed. London: Stacey International, 2008.
7. Mansour Moaddel. *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode and Discourse*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
8. Farid Esack. *The Qur'an: A User's Guide*. Oxford: Oneworld, 2005.
9. John Esposito. *The Islamic Threat: Myth or Reality*. New York: Oxford University Press, 1995.
10. Hamid Enayat. *Islam and Modern Political Thought*. Austin: University of Texas Press, 1982.
11. Fazlur Rahman. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
12. Geoffrey Nash. "Aryan and Semite in Ernest Renan and Matthew Arnold's search for a religion of modernity." *Religion and Literature* 46 (2014): 25–50.

13. Todd Lawson. "Baha'i Religious History." *Journal of Religious History* 36 (2012): pp. 463–70.
14. Juan R. I. Cole. *Modernity and the Millennium: The Genesis of the Baha'i Faith in the Nineteenth-Century Middle East*. New York: Columbia University Press, 1998.
15. Oliver Scharbrodt. *Islam and the Baha'i Faith: A Comparative Study of Muhammad 'Abduh and 'Abdul-Baha 'Abbas*. London: Routledge, 2008.
16. Necati Alkan. "The Young Turks and the Baha'is in Palestine." In *Late Ottoman Palestine: The Young Turk Rule*. Edited by Yuval Ben-Bassat and Eyal Ginio. London: I.B. Tauris, 2011, pp. 259–78.
17. Abd'ul Baha ('Abdu'l-Baha). *The Secret of Divine Civilization*. Translated by Marzieh Gail. Wilmette: Baha'i Publishing Trust, 1957.
18. Seth D. Kunin. *Religion: The Modern Theories*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003.
19. Francis Robinson. *Islam and Muslim History in South Asia*. New Delhi: Oxford University Press, 2000.
20. Anthony Giddens. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. London: Polity, 1991.
21. Boaz Huss. "Spirituality: The emergence of a new cultural category and its challenge to the religious and the secular." *Journal of Contemporary Religion* 29 (2014): 47–60.
22. Robert C. Fuller. *Spiritual but not Religious: Understanding Unchurched America*. New York: Oxford University Press, 2001.
23. Muqtedar Khan. "What is Enlightenment? An Islamic Perspective." *Journal of Religion & Society* 16 (2014): 1–8.
24. Robert Stockman. *The Baha'i Faith: A Guide for the Perplexed*. London: Bloomsbury, 2013.
25. Geoffrey Nash. "W H Quilliam, Marmaduke Pickthall, and the window of British modernist Islam." In *Postcolonialism and Islam: Theory, Literature, Culture, Society and Film*. Edited by Geoffrey Nash, Kathleen Kerr-Koch and Sarah Hackett. London: Routledge, 2014, pp. 157–68.
26. Hamilton Alexander Rosskeen Gibb. *Modern Trends in Islam*. Chicago: Chicago University Press, 1947.
27. Albert Hourani. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*. Oxford: Oxford University Press, 1962.
28. Bassam Tibi. *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific-Technological Age*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1988.
29. Wilfred Cantwell Smith. *Modern Islam in India: A Social Analysis*. London: Victor Gollanz, 1946.
30. Trevor Ling. *A History of Religion East and West*. London: Macmillan, 1968.
31. Olivier Roy. *Globalised Islam: The Search for a New Ummah*. London: Hurst, 2003.
32. Anoushiravan Ehteshami. "Regionalism in the Middle East." Talk delivered at seminar "Syria and Iraq Today: Insights to Help Our Understanding", Durham, UK, 9 May 2015.
33. Peter Smith. *The Babi and Baha'i Religions: From Messianic Shi'ism to a World Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
34. Bediuzzaman Said Nursi. "The Gleams." In *Words: On the Nature and Purposes of Man, Life, and Things*. Istanbul: Sozler Publications, 2008.
35. Juan R. I. Cole. "The Genesis of the Baha'i Faith in Middle Eastern Modernity." *ISIM Newsletter* 2 (1999): 9.
36. Charles Taylor. *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.



Sabır Psikolojisi: Pozitif Psikoloji Bağlamında Bir Araştırma

Mebrure DOĞAN
Çamlica Yayınları, İstanbul 2016, 454 s.



Amerika kıtasında, soğuk rüzgarların olduğu, sert ve verimsiz topraklarda ve aşırı güneş altında yetişen bir bitki mevcuttur. “Sisal” ya da “Agave sisalana” adı verilen bu bitkinin yaprakları çok elyaflıdır ve dokumaya elverişli olması nedeniyle tekstilde kullanılmaktadır. Elyafının kıymeti nedeniyle daha verimli topraklarda da yetiştirilmek istenen bu bitki, çok daha büyük yapraklara sahip bir duruma getirilmesine karşın, yapraklarının içindeki elyaf açısından arzu edilen verim alınamamıştır. Öyle anlaşılıyor ki soğuk rüzgarlar ve sıcak güneşle mücadelesi bitkinin lifli yapısını meydana getirmekte ve aslında yaşadığı elverişsiz ortam onun içindeki cevheri geliştirmektedir.

Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi
Cilt 17, Sayı 2, 2017
ss. 217-220

db17/2

Tıpkı sisal bitkisinde görüldüğü gibi, insanın içindeki cevher de zorluklara katlanma ve mücadele ile gelişmektedir. Bu cevher ise sabırdır. Bilindiği üzere insanın çağlar boyunca aradığı en temel isteği şüphesiz mutluluktur. Tüm çalışmaları bu gayeye ulaşmak içindir ve eski çağlardan bugüne kadar insanın bu isteği değişmeyen bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Mutluluğa ulaşmak için gösterdiği çaba ve bu süreçte yaşadıkları, sıkıntıları, üzüntüleri ve kaybedişlerinin karşısında insanın durumuna dair dinlerin ve felsefi sistemlerin çeşitli açıklamaları olmuştur. Yaşayan tüm dinler sabrı en temel değerlerden biri olarak kabul eder ve inananlarına bu tavrı öğütler. Güçlü bir karakterde bulunması gereken özelliklerden biri olan sabır, hedeflere ulaşmada bir ön gerekliliktir. Sabır bir duygu olduğu gibi davranışa dönüştüğünde ve tutumlaştığında bir karakter gücü olarak karşımıza çıkar. Sabrın, karakter gelişimine olduğu gibi, psikolojik iyi oluşa da katkısı yadsınamaz. Nitekim sabrı bir karakter ögesi haline getirmiş insanların zorluklar ile mücadelesinde daha kararlı, daha umutlu ve daha başarıya inanmış şekilde motive olmuş oldukları söylenebilir.

218| db

Ülkemizdeki literatür incelendiğinde farklı boyutlarıyla sabır konusunu ele alan birtakım araştırmalar karşımıza çıkmaktadır. Nevzat Tarhan'ın *Stres ve Sabır*, Beyazıt Yaşar Seyhan'ın *Dindarlık ve Kişilik Açısından Sabır*, Abdullah el-Müncebî'nin Türkçeye *Sabır ve Rıza* adıyla çevrilen kitabı bu araştırmalar arasında zikredilebilir. Bu doğrultuda tanıtımını yaptığımız Mebrure Doğan'ın *Sabır Psikolojisi*, konuyu doğrudan pozitif psikoloji açısından ele alan en kapsamlı araştırma olarak karşımıza çıkmaktadır. Batı literatüründe de doğrudan sabır psikolojisini ele alan birtakım araştırmalara atıfta bulunmak mümkündür. Bu bağlamda çalışmalarıyla öne çıkan Sarah Schnitker ismine işaret etmek gerekir. *Sabır ve İyi Oluş Üzerine Bir İnceleme* başlıklı doktora teziyle öne çıkan Schnitker, *Teşekkür Ederim (Mutluluğun Anahtarı Şükretmek)* adlı eseri Türkçeye de çevrilen Robert Emmons ile birlikte 2007 yılında yayınladıkları "Bir Erdem Olarak Sabır: Dini ve Psikolojik Bakış Açılı" (Patience as Virtue: Religious and Psychological Perspectives) adlı makalede bir sabır ölçeği ortaya koymuşlardır. Bu ölçek Mebrure Doğan tarafından Türkçeye uyarlanmış ve yürütülen araştırmanın bulguları bu kitapta ortaya konulmuştur.

Sabır Psikolojisi, yazarın 2014 yılında tamamladığı "Dindarlık, Sabır ve Psikoloji İyi Olma Arasındaki İlişkiler" başlıklı doktora tezinin kitaplaştırılmış biçimidir. Sabır konusunun psikoloji literatü-

ründe yeterince ilgi görmüş bir konu olmadığı ve yukarıda bir kısmının ismine işaret ettiğimiz birkaç çalışma dışında psikolojik perspektiften ele alınmadığını belirten yazar, kitabın girişinde söz konusu alandaki boşluğu doldurmak ve yeni araştırmalara kapı aralamak için böyle bir konuyu ele aldığını ifade etmektedir (s. 20).

Araştırmanın örneklemini Erzincan İl merkezinde Milli Eğitim Bakanlığına bağlı çeşitli liseler ile Süleyman Demirel ve Erzincan Üniversitelerinde öğrenim gören öğrenciler ve Erzincan, Erzurum, Isparta il merkezleri ve Ordu'nun Fatsa ilçesinde ikamet eden çeşitli yaş ve meslek gruplarındaki 1007 bireyden oluşmaktadır (s. 281). Araştırmada verilerin toplanması amacıyla Kişisel Bilgi Formu, Sabır Ölçeği, Dindarlık Ölçeği, İçsel Dini Motivasyon Ölçeği ve son olarak Psikolojik İyi Oluş Ölçeği'nin 42 maddelik versiyonuna başvurulmuştur (s. 282).

Kitap araştırmanın amacı, konusu ve önemine değinilen *Giriş* hariç 5 bölümden oluşmaktadır. "Din ve Dindarlık" adlı birinci bölümde dinin ve dindarlığın tanımı yapılmakta, dindarlık tipolojilerine işaret edilmekte ve dindarlığın boyutları ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır (ss. 25-53).

İkinci bölümde sabır kavramı ve tanımı, sabırla ilişkili sebat, azim, metanet, tahammül, şükür ve acelecilik gibi birtakım kavramlar, sabrın çeşitleri, sabrın etkileri ve işlevleri/sonuçları ve son olarak din/dindarlık ve sabır ilişkisi tüm yönleri ile ele alınmaktadır. Sabrın haz geciktirme, içine atma, umutsuzca bekleme ya da sadece olumsuz durumlar için geçerli bir kavram olmadığı, aksine bireyin manevi gelişimi için gerekli bir süreç olarak görülmesi gerektiği vurgulanmaktadır (ss. 63-66). Nitekim Schimmel "Ancak sabırdır meyveyi tatlandıran, sabırdır tohumu uzun kış mevsimi boyunca canlı tutan ve buğday durumuna getiren, buğdayın önce una sonra ekmeğe dönüştürülmesini sabırla bekleyen insanlara dayanma gücü veren yine sabırdır. Sâlikin önünde uzanan uçsuz bucaksız çölleri geçmek ve kendisi ile ilahî maşuku arasında taş yürekli sineler gibi yükselen dağları aşmak için sabır gereklidir." derken sabrın önemli bir motivasyon kaynağı olduğuna vurgu yapmış, sabrın neticesinde bireyin kazanabileceği üstün güzellikleri belirtmiştir.

Kitabın üçüncü bölümünde sabırla ilintili olarak psikolojik iyi oluş üzerinde durulmaktadır. Bu bağlamda iyi oluşla ilgili temel yaklaşımlar, öznel iyi oluş, psikolojik iyi oluşun boyutları ve psikolojik iyi oluşla dindarlık ilişkisi ve sonrasında dindarlık, sabır ve psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkiler ele alınmaktadır. İnsanın mut-

luluk arayışı ve mutluluğa ulaştığı zamanki halinin her zaman aynı kalmadığı gibi, üzüntü yaşadığı anda da her zaman aynı hüznünün kalamayacağını, bu bağlamda psikolojik iyi oluşun hazza yönelik değil, mutluluğa ve daha genel bir duruma eriştiren bir süreci işaret ettiği belirtilmektedir (ss. 266-275).

Araştırmanın amacı dindarlık, sabır ve psikolojik iyi oluş arasındaki karşılıklı ilişkileri tespit etmektir. Bu amaca yönelik olarak dördüncü bölümde araştırmanın yöntemi hakkında bilgi verilmekte ve problem, hipotez (ss. 279-280), evren ve örneklem (s. 281), veri toplama araçları (ss. 282-289), araştırmanın sınırlılıkları (s. 289) ve istatistik veriler (ss. 290-292) detaylı bir biçimde ifade edilmektedir.

Kitabın beşinci ve son bölümünde ise araştırmanın neticesinde ulaşılan bulgular ve yorumlar paylaşılmaktadır. Araştırmanın neticesine göre dindarlıkla psikolojik iyi oluş arasında pozitif bir korelasyon olmasına rağmen, dindarlığın sabırlı olmanın veya psikolojik iyi oluşun zorunlu koşulu olmadığı tespit edilmiştir. Nitekim birey dini inancına bağlı olarak sabır tutumunu geliştirdiği gibi dünyevi hedeflerine ulaşmak için de sabrı tercih edebilmektedir. Dindarlığın da sabırlı olmanın bir koşulu gibi görünmesinden ziyade sabrı kazanmak için bireyi destekler niteliğinde olduğu daha doğru görünmektedir. Dindar olmayan bireylerin de sabır ve pozitif iyi oluşa dair kişilik kazanımları bilinmektedir. Burada dindar olanlarla olmayanların arasındaki tek fark ise dindar olanların iyi oluş ve sabır tutumlarının dindar olmayanlara göre daha kalıcı ve sürdürülebilir olmasıdır (ss. 386-412).

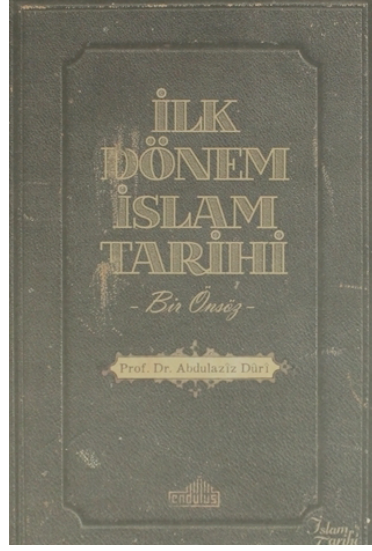
Bu kitap, karakter gelişiminin önemli bir ögesi olan, dinlerin öğütlediği, ayrıca nihai amaca ulaşmada bireyin en akılcı desteği olan sabır konusunda ülkemizde yazılmış en kapsamlı çalışma niteliğindedir. Ülkemizde sabır konusunu ele alan çalışmaların, özel de psikoloji alanındaki araştırmaların azlığı ve yeni çalışmalara olan ihtiyaç göz önünde bulundurulduğunda bu kitabın, yapılacak başka araştırmacılara ışık tutacağı da muhakkaktır. *Sabır Psikolojisi* dindarlık, sabır ve iyi oluş ilişkisi hakkında bilgi sahibi olmak isteyen Türk araştırmacı ve okuyucuların oldukça istifade edebilecekleri bir çalışmadır.

Ervanur Turan

Öğretmen, Rize Şehit Onut Kılıç Kız İHL
RTEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Y. Lisans Öğrencisi

İlk Dönem İslam Tarihi -Bir Önsöz-

Abdulazîz DÛRÎ
Endülüs Yayınları, İstanbul 2016, 175 s.



İslam medeniyetinin önemli fikir hareketlerinin ve akımlarının ortaya çıkmış olduğu ilk dört asırlık dönem çok dikkatli bir şekilde okunmalı ve anlaşılmalı. Bu nedenle İslam tarihinin ilk dört asrında meydana gelen siyasi, sosyal, kültürel, iktisadi ve fikri olayların detaylı bir şekilde tahkik edilmesi gerekmektedir. Abdulâziz Dûrî bu dönemin sağlam bir analize tabi tutulmasının daha sonraki dönemlerin problemlerini net bir şekilde ortaya çıkarabileceğini iddia etmektedir. Dikkatli okuma ve detaylı tahkikten sonraki aşama ise kültür ve medeniyetin kendini yeniden inşası olacaktır.

Bu çalışmada Dûrî İslam tarihinin ilk dört asırlık dönemini açıklamaya çalışmaktadır. Çalışmada Dûrî'nin en önemli tespiti kabilevi akım ile İslami akımın çatışması olarak nitelendirdiği konudur. Burada Dûrî İslam'ın ilk dört asrında meydana gelen büyük değişimlerin incelendiği zaman, dönemin arka planında İslam öncesi sosyo-kültürel yapı ile İslami akımın bulunduğunu iddia etmektedir.

Son dönemin önemli tarihçileri arasında yer alan Abdulâziz Dûrî tarafından kaleme alınan eser farklı konuların işlendiği üç makaleden oluşmaktadır. Dûrî birinci makalesinde tarihin tanımını yaptıktan sonra tarih ilmi için yapılan sosyal, kültürel, siyasi ve sosyal ayrımlardan ve yapılan bu ayrımların içinde bulunduğu sıkıntılardan bahsettikten sonra bu konu ile ilgili İslam Tarihinden örnekler vermektedir. Yazar, tarihin tanımını şu şekilde yapmaktadır; *“Tarih kültürel, sosyal ve ahlaki oluşumda açık rolü olan canlı bir olgudur. Ayrıca tarih mevcut olayların anlaşılması ve gelecekteki yönelim ve gelişmelerin tahmin edilmesinde de etkisi bulunmaktadır. Tarih ise bizzat çeşitli düşünce akımlarından ve genel gelişmelerden etkilenmektedir. Bu nedenle tarih ilmini yorumlanırken dini, felsefi maddi ve bilimsel veriler ışığında yapılmaktadır. Bu da tarih ilminde yorum çeşitliliklere neden olmaktadır.”* Bu tanıma baktığımız zaman Dûrî'nin tarih ilmini hakkında yapılan durağan ve sadece bilgi yığını şeklindeki tanımların aksine farklı bir tarih tanımına sahip olduğunu görmekteyiz. Ona göre tarih insan hayatının ve medeniyetlerin şekillenmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Bu tanımla ile Dûrî Tarihin insanın varoluş şartlarından biri olarak, toplumun anlaşılması ve sorunların çözüme kavuşturulmasında önemli bir rol oynadığını ve bu bağlamda tarihe, felsefenin bakış açısı ile yaklaşmayı amaçlamaktadır. Ona göre tarih geçmiş olayların anlamını inceleyen ve insanın bütün varoluşunu kuşatıcı bir perspektifle ele alan bir disiplindir.

Bu tanımla ile siyasi tarih yazıcılığını değil İslam dünyasında İbn Haldun batıda ise Lucien Febvre, Marc Bloch ve Fernand Braudel gibi tarih devrimin öncülerinin tanımını takip etmiştir. Bu konu bağlamında batıda ortaya çıkan en yenilikçi tarih anlayışı olarak tanımlanan ekol olan Annales'in temel görüşlerine bakmamız gerekmektedir. Annales'i oluşturan temel görüşler, Geleneksel anlatının yerine sorun odaklı analitik tarihi koymak, siyasete odaklanan

tarih yerine insan faaliyetlerini merkeze alan bir tarih anlayışını ikame etmek, bu ikisini gerçekleştirebilmek için disiplinler arası bir tarihçilik yapabilmek şeklinde üç madde halinde sıralanmaktadır. Bakıldığı zaman bu görüşler ile Dûrî'nin tarih tanımının paralel olduğunu görülecektir. Yine İslam dünyasının önemli tarihçilerinden İbn Haldun'un "Umran" kavramı ile uyuşmaktadır. İbn Haldun ortaya koymuş olduğu "Umran" ilmi ile sosyal olayların anlaşılması konusunda daha önceki tarihçilerden ayrılır. Ona göre tarih ilminin zahirine bakmak kişiyi sınırlı bir tarih algısına mahkûm etmektedir. Bu tarz bir anlayış insanları sadece kendi çağlarında meydana gelen olayları tespit etme ve kendi devletlerinin ve şehirlerinin tarihini bilmekle sınırlandırır. Bu metodu takip edenler toplumların değişimlerini görmekten mahrum kalırlar.

Dûrî tarih ilminin bir bilgi yığını olmadığını vurgulamaktadır. O tarih ilminin diğer sosyal ilimler ile iç içe olması ve hatta tarih ilminin bu ilimlerin merkezinde yer alması gerektiğini belirtmiştir. Merkeze konana tarih ile dönemin meydana gelen siyasi, sosyal, kültürel, iktisadi ve fikri olaylarının tarihi arka planı ve gelişimi dikkatli bir şekilde detaylı olarak incelenebilir. Bu nedenle tarih medeniyet inşası noktasında en önemli husulardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yazarın dikkatimizi çektiği bir başka nokta ise tarih ilminin yorumlanması meselesidir. O bu konuda, çoğu tarihçinin tarihte doğal yasalar aradığını, kimisinin determinizm üzerinde durduğunu, kimisinin ise tarihi sürekli bir kaos olarak gördüğünü, bazısının ise tarihten ibret almaya ve fayda sağlamaya çalıştığını belirtmektedir. Bu nedenle tarih ilminin daha çok boş arzulara ve çok az dikkatli araştırmalara sahne olduğunu belirtir. Onun bu açıklaması ile tarih ilmini sadece olayların nakli olarak gören ve faydacı bir yaklaşım sergileyen birçok İslam tarihçisini eleştirmektedir. Daha sonra yazar Arap tarihçiliğinde meydana gelen ayrışmalardan ve Arap tarihçilerinin zaman ve doğal gelişme faktörünü görmemeleri ve bu değişimleri kişilere bağlamaları konusunu değerlendirmektedir. Daha sonra tarihçilerin içinde buldukları hatalar ile beraber Arap tarihinin hâkim aileleri konularını işlemiştir. Burada hakim ailelerin etkisi ile yazılan tarih eserlerinden ve bu eserlerin kapalılıklarından bahsetmektedir. Bölümün sonunda tarihi araştırmaların kaynaklarının anlaşılması ve incelenmesi konusundaki zayıflıktan, kaynak

eleştirisinin öneminden ve mevzu rivayetlerin tarihi nakillerde kullanımından bahsetmektedir.

Yazar ilk dönem İslam tarihçilerine kapsamlı bir bakış başlıklı ikinci makalesinde Arap ülkelerinin coğrafyası ve bunun ülkelerin tarihlerinin gelişimlerine olan etkisini anlatarak başlamaktadır. Bu konu başlığı altında İslam'ın doğuşunun hemen öncesinde sosyal, iktisadi, siyasi ve dini gelişmelerden bahseder. Eyyâmü'l-Arab'ın ortaya çıkmasında o dönem Mekke'nin içinde bulunduğu coğrafyanın büyük etkisinin olduğunu ifade eder. Bu konu bağlamında yazar "Cahiliye" kavramına değinir. Dûrî'ye göre klasikleşen manasıyla cahiliye dönemi anarşinin hüküm sürdüğü, medeni anlamda iflas etmiş bir dönem değil tam aksine köklü bir medeniyet dönemi idi. Dûrî bu görüşünü M.Ö. 3500 yıllarında başlayan ve yazara göre beş dönem halinde meydana gelen Sami göçlerine dayandırmaktadır. Ayrıca Arapların ticaret alanında kendilerini geliştirmesinin ve diğer milletler ile iletişime geçmesinin bunda payının büyük olduğunu ifade eder. Daha sonra yazar Ridde savaşlarının ve İslam Fetihlerinin arka planına farklı bir yaklaşım ile alışıla gelmiş yorumların dışında kendi fikirlerini beyan eder. Dûrî bilinenin aksine Ridde savaşlarının nedenini İslami akım ile Kabilevi akım arasındaki çatışmanın bir tezahürü olarak niteler. Dûrî İslam fetihleri konusunda da aynı metodu takip ederek bizlere farklı bir okuma yapmamıza imkan vermektedir. O İslam fetihlerinin Sami göçleri ile beraber 200 yıl önce başladığını belirtir. Daha sonra İslam'ın Arapları birleştirdiğini ve bu göçlere bir hedef, anlam kattığını ifade eder. Dûrî dönemin şartlarına bakıldığı zaman İslam fetihlerinin arka planında iktisadi düşüncenin görüleceğini iddia etmektedir. Bölümün sonunda yazar Hilafet kurumunun ortaya çıkışında kabilevi ve İslami faktörlerin etkisini halifelerin kendi dönemlerinden örnekler vererek farklı bir biçimde ortaya koymaya çalışır.

Üçüncü ve son bölümde yazar ilk dönem İslam toplumunun gelişimini ve değişimini ele almaktadır. İlk İslam fetihleri ile birlikte Müslümanların hayat standartlarının değiştiğini belirten yazar, Emeviler ve Abbasiler dönemlerinde gerçekleşen fetihlerle beraber Müslümanların değişen hayat standartlarından bahsetmektedir. Konuyu mevali ve ehli zimmet bahsi ile bitirmektedir.

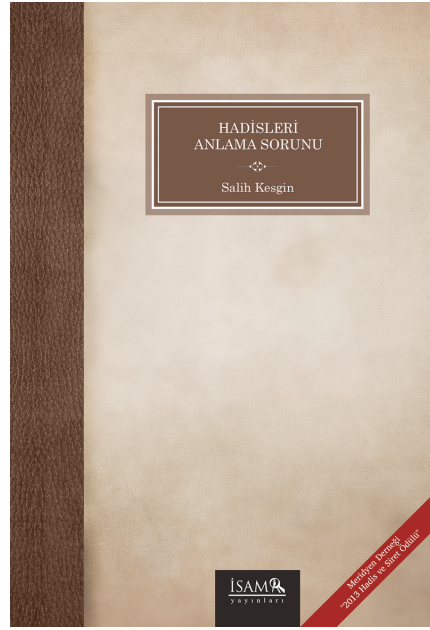
Kitap öncelikle ilk dönem İslam tarihinin ve birikiminin iyi bir değerlendirmeden geçilmesi gerektiği konusunda önemli bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır. İlk dönem İslam tarihine bir önsöz olarak yazılan bu kitap bizlere tarihi olayların arka planını ve dönemin şartlarını dikkate alarak değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Eser özellikle bu dönemde meydana gelen hareketlerin ve ayrışmaların arka planının dikkatli incelenmesi gerektiği üzerinde durmaktadır. Eser bizlere tarihi olaylara farklı bir pencereden bakmamızı sağlamanın yanında metodoloji yönünden de faydalı bilgiler sunmakta ve bizlere yol göstermektedir.

Osman CURUK
Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
İslam Tarihi Anabilim Dalı
osmancuruk42@gmail.com

Hadisleri Anlama Sorunu

Salih KESGİN

İSAM Yayınları, İstanbul 2016, 303 s.



Hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetinin tespiti ve ameli boyutunun değerlendirilmesi tarih boyunca İslam âlimlerinin temel amaçlarından biri olmuştur. Kur'an-ı Kerim'in Hz. Peygamber'i dinin tebliği ve tebyini ile görevlendirmesi hadislerin tespit ve değerlendirilmesinin önemini artıran bir etken olmuş, nesiller boyu aslına uygun bir şekilde aktarılması çabalarına zemin oluşturmuştur.

Tespit ve değerlendirme faaliyetlerinin daha Hz. Peygamber zamanında başladığı söylenebilir de sözün ve makamın sahibinin hayatta olması o zaman diliminde bu anlamda birçok sorunun önüne geçen bir durumdu. Fakat Asr-ı saadetten itibaren giderek artan

Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi
Cilt 17, Sayı 2, 2017
ss. 227-232

db17/2

bir şekilde hadislerin tespitine ve aidiyeti tespit edilen rivayetlerin nasıl anlaşılması gerektiğine dair tartışmalar artarak devam etmiştir. Hadisleri anlama faaliyetleri yüzyıllar boyu kesintisiz sürmüş, bu amaçla tasnif ve şerh çalışmaları, garibü'l-hadis, ilelü'l-hadis ve muhtelifü'l-hadis vb. hadis ilimleri alanında birçok eser kaleme alınmıştır. Günümüzde de anlama ve yorumlama sorunu çerçevesinde hadis rivayetleri gündem olmayı sürdürmekte ve birçok çalışmaya konu olmaktadır. Salih Kesgin'in "Hadisleri Anlama Sorunu" adlı eseri de son yıllarda bu meseleyi farklı bir bakış açısıyla ele alan ve "Meridyen Derneği 2013 Hadis ve Siret Ödülü"ne layık görülen bir çalışmadır.

Sünnetin ve hadisin neliği etrafındaki tartışmalar ve bunların nasıl anlaşılması gerektiği, İslam Tarihi'nde birçok farklı ekolün ortaya çıkmasına zemin hazırlamış ve Hz. Peygamber'in vefatının ardından bir bilgi kaynağı olarak daha fazla önem kazanan hadislerin tespiti ve bu hadislerin ilgili görülen konularda "istihdamı" bir sorun olarak belirlemiştir. Yazar'ın da ifade ettiği gibi hadis ve sünnet eksenli tartışmalar, daha çok aidiyet sorunu ve anlama sorunu etrafında gerçekleşmiştir.

228 | db

İslam Dini'nin anlaşılması noktasında hadislerin sahip olduğu önem, rivayetlerin çok farklı gayelerle istihdamını beraberinde getirmiştir. Fakat rivayetlerin ihtiyaç hissedilen bir konuda kullanılması rivayetin öncelikle Hz. Peygamber'e aidiyetini tespit etmekle mümkün olmaktadır. Tespit aşamasında gündeme gelen içtihadî farklılıklar, hadisin neye delalet ettiği hususunda daha fazla yoğunlaşmakta, bu noktada da ravinin birikimi, metodolojik duruşu ve hadis ve sünneti algılayış tarzı etkili olmaktadır. Yazar'ın ifadeleri ile rivayetlerin istihdamı sürecinde "söz ile otoritenin buluşturulması" ve "metni mevcut ana dair konuşabilir kılmanın" bir sonucu olarak tespit ve anlama faaliyetinin konusu olan hadis metinleri, bu iki aşamada da anlayanın düşünce dünyasına ve sosyo-politik duruşuna göre şekil alabilmektedir.

Hadis araştırmalarının rivayet ve dirayet olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Rivayet, hadislerin ilk raviden son raviye kadar usulüne uygun nakledilmesini ve bunun şartlarını, dirayet ise bu ilk aşamadan sonra nakle değer bulunan rivayetlerin kabul veya ret açısından incelenmesini konu edinmektedir. Aslında bu şekilde ikili tasnifi yapılan hadis tespit ve değerlendirme araştırmalarının birbiriyle ilişkili olduğu da gözden kaçırılmamalıdır. Zira her iki durumda da metnin işlevselliğini sürdürmeyi amaçlayan ravi, sözkonusu

rivayeti içine doğduğu ilmi ve kültürel ortamın karakterine ve kişisel imkan ve yeteneklerine göre nakledecek ve değerlendirecektir. Dolayısıyla rivayet ve dirayet açısından hadis tespit ve değerlendirme sürecini birbirinden ayrı düşünmek pek mümkün görünmemektedir. Bu bağlamda rivayetten dirayete hadisin yorumlanmasında rivayet-ravi-anlam üçlüsü arasındaki ilişkinin iyi okunması ve anlamın raviden bağımsız düşünülmemeyeceğinin dikkatlerden uzak tutulmaması gerekmektedir. Bu, ravilerin hadis metinlerine müdahale ettiği veya anlamını tahrif ettiği manasına asla gelmemektedir. Çünkü anlama faaliyeti, tabiatı gereği farklı bakış açılarına imkan sağlayan ve daha çok içtihat mekanizması üzerinden işleyen bir süreçtir. Dolayısıyla bu süreç Kesgin'in de çok yerinde bir şekilde ifade ettiği üzere her müellifin ışık tutmayı tercih ettiği alana göre hadis metinlerinin değişik şekillerde anlaşılabilmesini mümkün kılacaktır.

Hadislerin anlaşılması sorunu ile ilgili farklı bir bakış açısı sunan eser, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Araştırmanın niteliklerinin ve kapsamının ele alındığı giriş bölümünden sonra yazar, birinci bölümde tespit ve değerlendirme kavramları eşliğinde anlayan-metin etkileşimini ve ön anlama ile ön yargı kavramlarını ve bunların hadislerin tespit ve değerlendirilmesine etkisini ortaya koymaya çalışmaktadır. Hadis usulü ve tarihine başka bir gözle bakmamızı sağlayan eser, aslında tespit ve değerlendirme faaliyetlerini incelediğimizde “anlayan-metin etkileşimi” kavramı üzerinden diyalektik bir sürecin oluştuğuna dikkatlerimizi çekmektedir. Daha açık bir ifade ile otorite kaynağı ve dönüştürücü bir metin olarak beliren hadis/sünnet rivayetleri bu özellikleri ile anlayan zihinleri etkilemekte ve kendine has bir bağlam oluşturmaktadır. Diğer taraftan ise rivayete kendi düşünce dünyasında yer veren ve tabiri caizse anlamı yönlendiren kişi olarak ravi, hadis/sünnet metinlerinin nasıl anlaşılması gerektiği noktasında bir tavır almakta ve bu sürece kendi boyasını vurmaktadır. Yani anlayan konumundaki ravi metni/bağlamı etkilerken, metin/bağlam da aynı şekilde anlayan birey olarak raviyi kuşatmakta ve etkilemektedir.

Anlama sürecinin ön bilgi, ön anlama ve anlama olmak üzere üçlü bir yapıya sahip olduğunu belirten yazar, metinle ilgili daha önceden sahip olunan bilgilerin (ön bilgi) ve bu bilgiler doğrultusunda gelişen ön anlamanın bulunmadığı bir anlama sürecinin mümkün olmadığını belirtmektedir. Doğru ve yanlış olma ihtimali bulunan ön anlamaların, onaylandığı veya reddedildiği üçüncü

aşamada anlamanın gerçekleştiğini ifade eden Yazar, ön anlamalara kesinlik atfedilmesi durumunda ise ön yargıların oluştuğunu vurgulamaktadır. Ön yargıların esas ve tartışılmaz kabul edildiği bir durumda ise anlamayı sağlayacak zemin kaybedilmekte ve aksine anlama ulaşmanın önünde bir engel oluşmaktadır. Çünkü ön yargı, anlama sürecindeki etkileşim kanallarının kapatılması ve anlamın oluşumundaki döngüsellik görmezden gelinmesi anlamını taşır. Bu bağlamda birinci bölümde anlamanın nasıl gerçekleştiği sorusu çerçevesinde; ön bilgi, ön anlama ve ön yargı kavramları merkeze alınarak, anlamanın doğasına yönelik bir perspektif sunulmaya gayret gösterilmektedir.

“Hadis Rivayetlerinin Tespitinde Anlama Sorunu” adlı ikinci bölüm ise, rivayetlerin sıhhatinin tespitinde ve değerlendirilme aşamasında ravinin sahip olduğu ön anlamalar ve ön yargılardan kaynaklanan anlama farklılıklarının ayrıntılı ve bol örnekli bir şekilde ele alındığı bir içeriğe sahiptir. Bu bölümde anlama farklılıkları “metnin aktarım üslubundan kaynaklanan”, “anlayandan kaynaklanan” ve “yöntemden kaynaklanan” farklılıklar üzerinden incelenmiştir.

Yazar, hadislerin sıhhatinin tespit edilmesi için belirlenecek yöntemin ön anlamalar doğrultusunda tercih edileceğini, dolayısıyla metnin aidiyetini tespit amacıyla seçilen yöntemin de metni yorumlamaktan başka bir şey olmadığını vurgulamaktadır. Bu kanaatini “metnin, Hz. Peygamber’e ait olabileceğini düşünen bir zihinle, ona ait olamayacağını düşünen bir zihin arasında metnin kendisine ve aktarım zincirine ilişkin kanaatlerin farklılık arzedeceği aşıkardır” diyerek desteklemektedir.

Ardından yazar, rivayetlerin aktarım üsluplarının tespit ve değerlendirme aşamasındaki etkilerini ele almakta, dolaysız ve dolaylı aktarım üsluplarının hadis metnlerindeki yansımalarını ve bunların anlamaya etkilerini ortaya koymaktadır. Ona göre dolaysız aktarımda konuşan kişi orijinal söz dizimini, kelime yapısını ve vurgusunu samimiyetle muhafaza etmek isterken, sözün herhangi bir değişikliğe uğratılmadan kelimesi kelimesine söylenildiği gibi aktarılmasını hedeflemektedir. Dolaylı aktarımda ise başkasının sözleri aktaran kişi tarafından yorumlanıp birtakım değişimler geçirmekte kişi nakledilen haberi kendi sözleriyle ifade etmektedir. Kesgin, dolaylı aktarıma çoğu zaman hadis metnlerinin fıkhi bir forma büründürülmesi esnasında başvurulduğunu beyan etmekte ve fıkıh ilminin insanların pratik hayatına dönük çözümler ürettiği olduğunu

nı, hadislerin metinleşmesi esnasında fıkhi hüviyete bürünmesinin sebebi olarak görmektedir. Dolaysız aktarım, rivayetin naklinin esas olduğu, sözün, olayın ya da olgunun naklinin amaçlandığı yerlerde, tarihsel bağlamıyla birlikte metnin aktarımını ifade eder. Kesgin, bazı kaynaklarda dolaylı olarak nakledilen rivayetlerin illetli kabul edildiğini belirterek, her iki aktarım üslubuyla nakledilen metnin sıhhat değerinin ne olduğu sorusunu gündeme getirmektedir.

Kesgin, rivayetlerin tespitine ilişkin tarih boyunca oluşan metodolojilerin, üç temel duruşla özetlenebileceği kanaatini taşımakta ve bunları; senet ve metin tenkidinin benimsendiği (Muhaddisler), aklın öncelendiği (erken dönem ve Yeni Mutezili duruş) ve irfani bilginin öncelendiği (Sufiler ve İmamiye Şiası) olarak belirlemektedir. Yazar, bu aşamada, rivayetlerin tespitinde anlama faaliyetinin hangi aşamada başladığı sorusunu gündeme getirmekte ve sıhhat tespiti noktasında ön anlamaların mı yoksa metodolojilerin mi ön planda olduğunu tartışmaya açmaktadır. Yazar, bölüm sonu değerlendirmesinde de ihtilafların ve birbirine aykırı yorumların önünü alabilecek bir metodoloji geliştirilebilir mi sorusunu sorarak, bunun pek de mümkün görünmediğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre her müellif, kendi birikimi, Hz. Peygamber tasavvuru, İslam algısı, siyasi ve sosyal eğilimleri ve kişilik özellikleriyle bir metodoloji belirleyecek tespit ve değerlendirmede bunu esas alacaktır.

“Hadis Rivayetlerinin Değerlendirilmesinde Anlama Sorunu” adlı üçüncü ve son bölümde Yazar, hadis metninin anlayan karşısındaki konumuna değinmiş ve çeşitli ilmi disiplinlerin kendilerine has bakış açılarıyla hadis metinlerini değerlendirdiğini ve bu durumun hadislerin, zaman zaman farklı anlam havuzlarında işlev görmesine sebebiyet verdiğini belirtmiştir. Bu çerçevede hukukun, tasavvufun, kelamın, tefsirin ve tarihin bilgi kaynağı olarak hadislerin nasıl anlaşıldığını incelemiştir. Son olarak Yazar, modern dönemdeki bazı akımların ve ideolojilerin hadis metinlerini kendi kavramlarını ve dünya görüşlerini meşrulaştırma aracı olarak kullanmalarını ve rivayetleri kendi orijinal bağlamından kopararak suiistimal ettiklerini dikkatlerimize sunup, incelemiştir.

Hadisleri anlama sorunu günümüzde de birçok çalışmaya konu olmaya devam etmektedir. Bazı araştırmacılar akademi ve ilim çevrelerinde sıkça tartışmalara yol açan bu meselenin metodolojik bir sorun olduğunu, yeni ve uzlaşılabilir bir metodoloji inşa edilmesiyle bu sorunun üstesinden gelinebileceğini savunmaktadır. Gelenekte İslami ilimleri kapsayıcı bir yöntem olarak kabul edilen fıkıh usulü-

nün de hadis ve sünnet verilerini anlamak için yetersiz kaldığı, hadis usulünün ise delalet/yorum problemi ile ilgilenmediği yönünde görüşler serdedilmiştir. “Hadisleri Anlama Sorunu” adlı kitap ise hadis ve sünnet etrafında yaşanan tartışmaların metodolojik olmaktan çok bir anlama problemi olduğunu, anlama sorununun mahiyetine ve hadis metinlerinin tespit ve değerlendirilmesindeki yansımalarına dair analizler eşliğinde ele almaktadır.

Recep KÖKLÜ

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Hadis Anabilim Dalı
recepkoklu@hotmail.com