

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

XV/II • 2011

ISSN 1301 – 1197

**Cumhuriyet Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi Dergisi**

Sayı: XV/II-2011  
ISSN: 1301-1197

**Sahibi**

Cumhuriyet Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi  
adına  
Prof. Dr. Metin Bozkuş (Dekan)

**Yayın Kurulu**

Prof. Dr. Metin Bozkuş (C.Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Hasan Keskin (C.Ü. İlahiyat Fak.), Doç. Dr. Alim Yıldız (C.Ü. İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Ömer Aslan (C.Ü. İlahiyat Fakültesi), Yrd. Doç. Dr. Necati Demir (C.Ü. İlahiyat Fakültesi), Yrd. Doç. Dr. Yüksel Göztepe (C.Ü. İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Abubekir S. Yücel (C.Ü. İlahiyat Fakültesi),

**Yayın Danışma Kurulu**

Prof. Dr. Hüseyin Akkaya (Cumhuriyet Ü. Fen-Edebiyat Fak.), Prof. Dr. Ramazan Altuntaş (Selçuk Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Selçuk Coşkun (Atatürk Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. B. Ali Çetinkaya (İstanbul Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Mehmet Erdoğan (Marmara Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Saffet Köse (Selçuk Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Ali Yılmaz (Ankara Ü. İlahiyat Fak.), Doç. Dr. H. İbrahim Şimşek (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi).

**Sayı Hakemleri**

Prof. Dr. Ali Aksu, Prof. Dr. Nevzat Yaşar Aşkoğlu, Prof. Dr. M. Zeki Aydın, Prof. Dr. İsmail Çalışkan, Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya, Prof. Dr. Zeki Duman, Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu, Prof. Dr. Sabri Erturhan, Prof. Dr. Dilaver Güreler, Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Prof. Dr. Bilal Kemikli, Prof. Dr. Ramazan Muslu, Prof. Dr. Metin Özdemir, Prof. Dr. Kadir Özköse, Prof. Dr. Zekeriya Pak, Prof. Dr. Abdulvahab Taşdan, Prof. Dr. Halil İbrahim Şimşek, Prof. Dr. Hüseyin Yılmaz, Doç. Dr. Kazım Arıcan, Doç. Dr. Mustafa Çakmaklıoğlu, Doç. Dr. Mustafa Çevik, Doç. Dr. İbrahim Görener, Doç. Dr. Selim Eren, Doç. Dr. Nebi Gümüş, Doç. Dr. Tunçay İmamoğlu, Doç. Dr. H. İbrahim Kaçar, Doç. Dr. M. Doğan Karacoşkun, Doç. Dr. Mustafa Kılıç, Doç. Dr. M. Ali Şimşek, Doç. Dr. Alim Yıldız, Yrd. Doç. Dr. Dursun Ali Aykıt, Yrd. Doç. Dr. Fatih Erkoçoğlu, Yrd. Doç. Dr. Abdullah Pakoğlu, Yrd. Doç. Dr. Durmuş Tatlıhoğlu, Yrd. Doç. Dr. Halise Kader Zengin

**Editör**

Prof. Dr. Abdullah Kahraman

**Editör Yardımcısı**

Doç. Dr. M. Ali Şimşek-Yrd. Doç. Dr. A. Osman Kurt

**Adres**

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-Sivas  
ilahiyyat@cumhuriyet.edu.tr  
Tel: (0346) 219 12 15/16  
Fax: (0346) 219 12 18

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazılar, yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

**Kapak ve İç Düzen**

Doç. Dr. M. Ali Şimşek-Yrd. Doç. Dr. A. Osman Kurt

**Sekreteryaya**

Arş.Gör. Ramazan Çınar

**Basın Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date:**

**Rektörlük Basımevi**

**Sivas, 2011**

## İÇİNDEKİLER INDEX

1. Ahîlikte Ahlâk ve Meslek Eğitimi  
*Ethical and Professional Training in Ahi Institutions*  
**Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE** \_\_\_\_\_ 5-19
2. Dinî Çoğulculuk Paradigması ve Eleştirisi (John Hick Eksenli  
Dinî Çoğulculuğun Eleştirisi)  
*Religious Pluralism Paradigm and It's Criticism*  
**Doç. Dr. M. Kazım ARICAN** \_\_\_\_\_ 21-38
3. Batı Düşüncesinde Dinî Dışlayıcılık/Tekelcilik Paradigması Ve  
Eleştirisi  
*In Western Thought, Religious Exclusivism Paradigm and It's Criticism*  
**Doç. Dr. M. Kazım ARICAN** \_\_\_\_\_ 39-63
4. Dinî Tecrübe Bağlamında Hallâc'ın Ene'l Hakk İfadesinin Tahlili  
*An Analysis on Hallac's Ene'l-Hakk Expression at the Context of Religious  
Experience*  
**Yrd. Doç. Dr. Rıza BAKIŞ** \_\_\_\_\_ 65-77
5. Kuran Nazarında İnsan-Emanet İlişkisi  
**(Ahzâb Suresi 72.-73. Ayetleri Bağlamında Bir Tahlil)**  
*The Relationship of Human and Responsibility in the View of Qoran  
(An Analysis in Scope of the 72nd and 73rd Verses of Ahzab Surah)*  
**Yrd. Doç. Dr. Hüseyin ÇELİK** \_\_\_\_\_ 79-99
6. Din Görevlisinin Toplumsallaştığı Ailede Geleneksel Formlar ve  
Bunların Kendi Aile Yapılarındaki Görünümleri  
(Antalya İli Örneği)  
*Traditional Forms of Religious Officers in the Family That They Socialized  
and Their Reflection in Their Own Family (In the Case of Antalya)*  
**Yrd. Doç. Dr. Şaban ERDİÇ** \_\_\_\_\_ 101-130

7. Din Görevlilerinin Sosyoekonomik Arka Planı  
(Antalya İli Örneği)  
*Socioeconomic Background of Religious Officers*  
**Yrd. Doç. Dr. Şaban ERDİÇ** \_\_\_\_\_ 131-157
8. Belâğatta Nidâ Üslûbu  
*The Style of Nidâ (Exclamation) in Eloquence*  
**Yrd. Doç. Dr. Mustafa KAYAPINAR** \_\_\_\_\_ 159-166
9. Belâğatta Temennî Üslûbu  
*The Style of Temennî (Wish) in Eloquence*  
**Yrd. Doç. Dr. Mustafa KAYAPINAR** \_\_\_\_\_ 167-171
10. Ahmed Sûzî'nin Vasiyetnâmesi  
*Ahmad Sûzî's Will (Vasiyatnâme)*  
**Yrd. Doç. Dr. Meliha YILDIRAN SARIKAYA** \_\_\_\_\_ 173-200
11. Kur'an Kurslarında Toplam Kalite Yönetiminin Temel Amaçlarının Uygulanması  
*Applying of the Aim of Total Quality Management in the Quranic Courses*  
**Dr. Muhammet Fatih GENÇ** \_\_\_\_\_ 201-210
12. Râzî'nin Tefsir-i Kebîr'de Güneş Sistemi İle İlgili Âyetleri Yorumlaması  
*Al-Razi's Interpretation of Verses Related to the Solar System in His Tafsir Al-Kabir*  
**Enver BAYRAM** \_\_\_\_\_ 211-234
13. Hz. Peygamber'in Eğitimde Fiziksel Temas Yoluyla Duygusal İletişim Kurmasının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi  
*Evaluation Of The Prophet's Installation Of Emotional Communication in Education Via Physical Contact From The Angle Of Religious Education*  
**Adem GÜNEŞ** \_\_\_\_\_ 235-253



14. Kur'an'da Büyük Günah Kavramı  
*The Concept Of Cardinal Sin in The Qur'an*  
**Dr. Muhammet YILMAZ** \_\_\_\_\_ 255-276
15. نظرة حول نزعة غازان الشيعية  
*New Analysis from Ghazan's Shiite Tendency*  
**Mehdi ABBADI (مهدي عبادي)** \_\_\_\_\_ 277-286
16. Fârâbî'nin Sisteminde Nübüvvet ve Filozofi  
*Prophethood and Philosophy in Fârâbî's System*  
**Salih AYDIN** \_\_\_\_\_ 287-300
17. Basit (Mutlak) Önermeler Üzerine İbn Rüş'tün İncelemesi  
(Quaesitum)  
*Averroes' Quaesitum on Assertoric (Absolute) Propositions*  
**Yazar: Nicholas RESCHER**  
**Çeviren: Yrd. Doç. Dr. Kamil KÖMÜRCÜ** \_\_\_\_\_ 301-319
18. Gazâlî: Mucizeler ve Zorunlu İlişki Üzerine  
*Ghazâlî on Miracles and Necessary Connection*  
**Yazar: George GIACAMAN ve Raja BAHLUL**  
**Çev. Yrd. Doç. Dr. Yaşar TÜRK BEN** \_\_\_\_\_ 321-335

## AHİLİKTE AHLÂK VE MESLEK EĞİTİMİ\*

Kadir ÖZKÖSE\*\*

### ÖZET

Ahilikte benimsenen eğitim sistemi, bireyin tüm yönlerini olumlu yönde geliştirmeyi hedeflemektedir. Bireyin zihinsel gelişimi yanında sosyal, ruhsal, davranışsal ve bedensel yönlerden de gelişimini sağlamaktadır. Bireyin kişiliğinin bütünlük sağlanmasını ve dengeli bir yapıya bürünmesini öncelemektedir. Bu çerçevede bireyin dinî eğitim, ahlakî eğitimi, tasavvufî eğitim, meslekî eğitim yönünde yetişmesinde hedeflenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Ahilik, meslek eğitimi, iş ahlakı, tekke, Anadolu, Selçuklu, Ahi Evran-ı Veli

### ETHICAL AND PROFESSIONAL TRAINING IN AHI INSTITUTIONS

#### ABSTRACT

Training system of Ahi institutions aim to improve all aspects of the individuals in the different fields of life. As it is well known that Ahi training didn't contribute the individual's mental development only but it encouraged social, psychological, behavioral, and physical development of individuals. No doubt, priority of the Ahi training is providing the stable and mature personality. Finally, it can be said that all above mentioned qualities came to be-

---

\* Bu çalışma, 20-22 Eylül 2011 tarihleri arasında Kayseri'de gerçekleştirilen Uluslararası Ahilik Sempozyumunda sunduğum "Tasavvufî Öğretiler Bağlamında Ahilikte Şahsiyet Eğitimi" başlıklı tebliğimin genişletilerek makale halinde hazırlanmış şeklidir.

\*\* Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.  
kozko@cumhuriyet.edu.tr

ing by Ahi contributions to individual's religious, moral, tasawwufi and profession education. This article is based on tasawwufi principles and master-pupil relation that elaborates growing mode of Ahi personalities.

**Key Words:** Tasavvuf, Ahi, Professional Training, Business ethics, lodge, Anatolia, Seljuks, Ahi Evran-ı Veli

Ahi teşkilatının ortaya çıkış sebebini incelediğimizde, bunun öncelikli olarak Türklerin Anadolu'daki iskân politikası ile doğrudan ilişkili olduğunu görürüz. Zira Asya'dan gelme sanatkâr ve tüccar Türklerin, yerli tüccar ve sanatkâr zümreler karşısında tutunabilmeleri ve onlarla yarışabilmeleri ciddi bir sorundu. Bu hedefin gerçekleşmesi, esnaf ve tüccar Türklerin kendi aralarında bir teşkilat kurmalarına, aralarında güçlü bir dayanışma ruhunu tesis etmelerine bağlı idi. Sağlanacak dayanışma ruhu ile iyi, sağlam ve standart mal yapıp satmaları yerli tüccar ve sanatkârlar karşısında tutunmalarını sağlayabilirdi.<sup>1</sup> Başlangıçta debbağ, saraç ve kunduracıları kapsayan bir teşkilat olarak ortaya çıkan Ahi birlikleri, gelişerek bütün esnafı ve üye olmak isteyenleri bünyesinde toplayan çok yönlü sosyal bir kuruluş haline gelmiştir.<sup>2</sup>

Ahi birliklerinin bir diğer kuruluş sebebi, birbirlerine karşı çatışmacı tavır alan gurupları uzlaştırmak, parçalanmış aşiret bağlarının yerine yerleşik hayat tarzına uygun, koruyucu değerler meydana getirmek, toplum huzurunun sağlanmasına yardımcı olmaktır. Dolayısıyla ahi zaviyeleri, köklü kültür değişimlerinin yaşandığı bir dönemde sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasal boyuttaki etkinlikleri ile dikkat çekmektedir.<sup>3</sup>

Ahi birliklerinin kuruluş etkenlerinden üçüncüsü, tasavvufî fütüvet geleneği ile sûfî şahsiyetlerin öncelikleridir. Paylaşım kültürü, dayanışma ruhu, meslekî donanım, kimlik dokusu, üretim ahlakı, çalışma azmi, saygı ve hürmette öncülük esası gibi temel ahi karakterleri, ahlâkî ve irfânî tasavvufun ahilikteki yansıyan boyutlarıdır. Ahilik doğrudan

<sup>1</sup> Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1989, s. 85.

<sup>2</sup> Yusuf Ekinci, *Ahîlik ve Meslek Eğitimi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1990, s. 23.

<sup>3</sup> Ekinci, *Ahîlik ve Meslek Eğitimi*, s. 21.

bir tarikat uzantısı olmamakla beraber, tarikat yapılanması, terbiyesi ve sülûk eğitimi ile pek çok tarikat çevrelerinden beslenen bir gelenektir.

Makalemizde bilhassa bu üçüncü gerekçeden yola çıkarak tasavvufî düşüncenin ahi zaviyelerindeki yansımalarına, tasavvufî neşve ile gerçekleşen ahlâk eğitimine, ahi zaviyelerinde kazandırılmak istenen ahlâkî değerlerin tasavvufî düşünce geleneğindeki yerine, sûfilerin insan-ı kâmil prototipi ile ahilerin erdemli şahsiyetleri arasındaki ilişkiye ve ahiliğin kurucusu Ahi Evran-ı Veli'nin tasavvufî kimliğine dikkat çekmek istiyoruz.

### 1. Ahi Evran'ın Tasavvufî Kimliği

Tefsir, hadis, kelim, fıkıh, tasavvuf, felsefe ve tıp alanlarında kendini yetiştiren Ahî Evrân-ı Veli (ö. 659/1261), İbn Sina, Sühreverdi-i Maktûl ve Fahreddin-i Râzî'nin eserlerini okumuş, bu şahsiyetlerin bazı eserlerini Farsça'ya tercüme etmiş, İhvânü's-Safâ Risaleleri'nden de geniş ölçüde yararlanmışır.<sup>4</sup> İlk tasavvufî tecrübesini Ahmed Yesevî'nin öğrencileriyle elde eden ve Evhâdüddin-i Kirmânî'ye intisabı ile bu tecrübeyi geliştiren Ahî Evrân, Konya'ya geldikten sonra da Sadreddin Konevî ile bu tecrübeyi zirveye taşımıştır.<sup>5</sup>

625/1227-1228 yılından sonra muhtemelen Sultan I. Alaaddin Keykubad'ın isteği ile Konya'ya yerleşen Ahî Evrân, burada da hem sanatını icra etmeye hem de Hankâh-ı Ziyâ ile Hankâh-ı Lâ'lâ'nın müderrisliğini yürütmeye çalıştı. Hükümdarın destek ve yardımlarıyla iş yerlerinde usta, kalfa, çırak münasebetlerini ve buna bağlı olarak iktisadi hayatı düzenleyen Ahî teşkilatını geliştirmeye devam etti. Hankâh-ı Ziya ve Hankâh-ı Lâ'lâ'nın müderrisliğini yürütürken etrafında çok sayıda seçkin öğrenci zümreleri teşekkül etti.<sup>6</sup>

Ahî Evrân ideallerinin uygulayıcısı olarak devletin himaye ve desteğinde insanları çeşitli sanatlara yönelterek göçebe Türkmenlerin yerleşik hayata geçişlerini sağlamıştır. Bir yandan kendisi de bir sanatkâr olarak dabbağlık mesleğini bizzat icra etmiş, sanatını topluma yaymış, dericilerle birlikte diğer sanat kollarına mensup insanları "Ahilik" adı verilen

<sup>4</sup> Mikail Bayram, *Ahî Evren Tasavvufî Düşüncenin Esasları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995, s. 17.

<sup>5</sup> Seyfullah Kara, *Selçuklular'ın Dini Serüveni Türkiye'nin Dini Yapısının Tarihsel Arka Plânı*, Şema Yayınevi, İstanbul 2006, s. 294-295.

<sup>6</sup> Kara, *Selçuklular'ın Dini Serüveni*, s. 295.

organizasyon içinde toplamış, bir yandan da gerçek bir halk filozofu olarak bu sanat ocaklarında çalışan çırak, yamak, kalfa ve ustaların dinî eğitim ve öğretimleri ile yakından ilgilenmiş ve bu maksatla *Âğâz u encâm*, *Tabsira* ve *Menâhic-i Seyfi* adlarındaki halk tipi eserlerini kaleme almıştır. Bu eserlerden sonuncusu, yani *Menâhic-i Seyfi*, Farsça olup Kırşehir Emiri Seyfeddin Tuğrul'a sunulmuştur. Ahî Evrân bu eser ile Anadolu'da İlmihalcilik geleneğinin ilk başlatıcısı olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>7</sup>

Ahî Evrân-ı Veli insanın farklı ihtiyaçlarının olduğunu ve toplumsal bir işbölümü yapmak gerektiğini düşünmüş ve bu çerçevede çeşitli mesleklere ihtiyaç olduğunu belirtmiştir. Ona göre farklı kesimlerin bir arada çalışması sanatkârlar arasında rekabet ve münazaaya sebep olabilir. Çünkü bunların her biri kendi ihtiyacına yönelince menfaat çatışmaları ortaya çıkar. Karşılıklı hoşgörü ve affetme olmadığı zaman münazaa ve ihtilaf zuhur eder. O halde bu insanlar arasındaki ihtilafı halledecek kanunlar koymak gerekmektedir. Bu kanun şeriata uygun olmalı ki ona uyulsun ve insanlar arasındaki ihtilafın haline vesile olsun. İhtilafsız bir ortam yaratılınca herkes rahatça umduğunu elde eder. İhtilaf zuhurunda ise bir kanuna müracaat ederek ihtilaf ortadan kaldırılabılır. Peygamberlerin şeriat koymaları bundandır.<sup>8</sup>

Ahiliğin kurucusu olarak kabul edilen Ahi Evran (1172-1262), esnaf ve sanatkarları bir birlik altında toplayarak, sanat ve ticaret ahlâkını, üretici ve tüketici çıkarlarını güven altına almak suretiyle, toplumda var olan politik ve ekonomik çalkantılar içinde onların yaşama ve direnme gücüne sahip olmaları sağlanmıştır.

## 2. Ahilik-Fütüvvet ilişkisi

Ahi Evrân-ı Veli'nin şeyhi Evhâdüddin Kirmânî'dir. Kirmânî'nin başlattığı "Evhâdiyye" hareketi XIII. asrın başından itibaren Anadolu'da yayılmaya başlamış, güçlü bir siyasî, fikrî ve tasavvufî oluşum haline gelmiştir. Evhâdiyye tarikatı, özellikle I. Gıyaseddin Keyhüsrev ve oğlu I. Alaaddin Keykûbâd zamanında iktidarın destek ve himayesini kazan-

<sup>7</sup> Mikail Bayram, "Anadolu Selçuklularından Günümüze Din Eğitimi", *Türkiye'de I. Din Eğitimi Semineri*, A.Ü.İlahiyat Vakfı yay., Ankara. 23-25 Nisan 1981, s. 49-50.

<sup>8</sup> Mikail Bayram, "Türkiye Selçukluları Döneminde Bilimsel Ortam ve Ahiliğin Doğuşuna Etkisi", *Türkler*, c. VII, s. 261.

mıştır. Şeyh Kirmânî fütüvvet teşkilatının bir temsilcisi olarak Abbasi Halifeliği tarafından Anadolu'ya şeyhu şuyûhu'r-Rûm olarak gönderilmiştir. Bu bakımdan Evhâdüddîn, fütüvvet teşkilatını Anadolu'da kadrolaştıran ve yöneten kişidir. Bu yönü ile o, Anadolu Ahî teşkilatının ve bu teşkilatın kadınlar kolu olan Bâciyân-ı Rûm teşkilatının teşekkülünde büyük rol oynamış bir isimdir.<sup>9</sup>

Fütüvvet teşkilatı ile ahilik arasında böylesi bir organik bağ yanında ahilikle fütüvvet arasında hem kavramsal hem de içerik bakımından da önemli bir yakınlık bulunmaktadır. Ahi kavramı fütüvvette ikinci makam sahipleri konumundaki halifenin karşılığıdır.<sup>10</sup> Tasavvufî kaynaklar içerisinde değerlendirilen *Fütüvvetnâmeler*, aynı zamanda Ahiliğin temel prensiplerinin kaynağıdır. Fütüvveti tanımlayan ve fütüvvetin gereklerinden olan bazı hususlar, aynı zamanda ahiliğin de prensiplerindedir. Ahilikteki fütüvvet şalvarı giyme, şed bağlama, ahiliğe girişler, terfi ve merasimler gibi şekli unsurlar açısından baktığımızda ahiliğin, tasavvuf kültürünün temelleri üzerine oturtulmuş bir kurum, bir yapılanma olduğu görülmektedir.<sup>11</sup>

Ahiliğin nizamnâmeleri olan *fütüvvetnâmelerde* meslekî becerilerle birlikte dinî, ahlâkî ve tasavvufî bilgiler de yer almaktadır. Diğer yandan *fütüvvetnâmelerde* tasavvufla fütüvvet aynileştirilmiştir.<sup>12</sup> *Fütüvvetnâmeler*, ahilerin günlük hayatlarını ve yaşayışlarını şekillendiren, görüş ve düşüncelerini ihtiva eden eserlerdir.<sup>13</sup> *Fütüvvetnâmeler* ahi zaviyelerinde eğitim gören taliblerin terbiyelerine doğrudan tesir etmiş eserlerdir. *Fütüvvetnâmelerde* öngörülen ilkeler insanların birbirlerine karşı davranış biçimlerinin belirlenmesinde, toplumda sevgi, hoşgörü ve uzlaşma kültü-

<sup>9</sup> Mikâil Bayram, *Şeyh Evhadü'd-dîn Hâmid el-Kirmânî ve Evhadiyye Tarikatı*, Damla Matbaacılık ve Ticaret, Konya 1993, s. IX.

<sup>10</sup> Ali Torun, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-nâmeler Üzerine Bir İnceleme*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmış Doktora Tezi, Ankara 1992, s. 70-86.

<sup>11</sup> Muharrem Çakmak, "Ahiliğin Dinî-Tasavvufî Temelleri", *I. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu*, haz. M. Fatih Köksal, 12-13 Ekim 2004, G.Ü. Ahilik Kültürünü Araştırma Merkezi, Kırşehir, c. I, s. 258-259.

<sup>12</sup> Ali Torun, "Fütüvvet", *Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü*, AKMB Yayınları, Ankara 2003, c. II, s. 519.

<sup>13</sup> Mehmet Şeker, "Ahiliğin Sosyal ve Kültürel Hayatındaki Yeri", *Erdem-Türklerde Hoşgörü Özel Sayısı II*, c. 8, Sy. 23, Ankara 1996, s. 609.

rünün sağlanması, müspet tutum ve davranışların kazandırılmasında doğrudan rol oynamıştır.

*Fütüvvetnâmelerde* sadece insanların birey olarak, fert olarak ruhî hayatlarını, manevî dünyalarını zenginleştirici ve olgunlaştırıcı bilgiler bulunmamaktadır. Zira fetâ sahibi bir kişinin olgun ve kâmil bir kimse haline gelmesi için içinde yaşadığı toplumla barışık olması gerekir. İşte *fütüvvetnâmelerde*, bir kimsenin toplum hayatında dikkat edeceği birtakım kurallara da yer verildiğini görmekteyiz. Hatta bu kimselerin giyim kuşamlarından, gerek fert olarak, gerek toplum içinde bulunduğu zamanlardaki davranışlarına ve yeme içme gibi tabii ihtiyaçlarına kadar bütün hayatı kucaklayıcı hususlarda da bazı bilgilere ve kurallara rastlanmaktadır.<sup>14</sup>

Bununla birlikte Ahiliği fütüvvet geleneğinden farklı kılan birtakım hususiyetler de bulunmaktaydı. Fütüvvet geleneğinde daha çok kişisel erdemlere ve askerî niteliklere önem verilmektedir. Sanatkârlar kavli fütüvveti, askerler seyfi fütüvveti, toplumun diğer kesimleri ise şurubî fütüvveti meydana getirmektedir. Ahi birliklerinde ise meslek dallarına göre bir teşkilatlanma bulunmaktadır. Her şehirdeki saraç, debbağ, terzi ve kuyumcu gibi değişik meslek guruplarının ayrı birlikleri vardır. Bu bakımdan ahi birlikleri, fütüvvetten farklı meslekî ve ahlâkî bir kuruluşlardır. Ahilik fütüvvet geleneğinin haslet ve niteliklerini içerdiği kadar müntesiplerinin bir meslek ve sanat sahibi olması şartını da gerekli görmektedir. Fütüvvet ehli olmak için ise meslek ve sanat sahibi olma şartı yoktur.<sup>15</sup>

#### 4. Ahî Zaviyelerindeki Genel Yapılanma

Tüm şehirlerdeki ahi birliklerinin bağlı olduğu merkez Kırşehir'deki Ahî Evran Zaviyesi idi. Bu zaviyenin başında bulunan Ahî Baba, bütün sanatkârların pîri kabul edilen Ahî Evran Veli'nin halifesiydi. Bütün esnaf birlikleri de ona bağlıydı.<sup>16</sup>

Tasavvufî eğitimde şeyhe intisab etmeden irşadın mümkün olmayacağı gibi ahilikte de üstattan el almadan veya üstadın rehberliği olma-

<sup>14</sup> Şeker, "Ahiliğin Sosyal ve Kültürel Hayatındaki Yeri", *Erdem*, c. 8, Sy. 23, s. 612.

<sup>15</sup> Ekinci, *Ahîlik ve Meslek Eğitimi*, s. 19.

<sup>16</sup> Ekinci, *Ahîlik ve Meslek Eğitimi*, s. 24.

dan bir sanata sahip olmak caiz görülmemiştir.<sup>17</sup> Bu inanç, ahileri sanatlarının gereğine sadık ve mesleğinin bütün kaidelerine bağlı müritler haline getiriyordu.<sup>18</sup>

Mürit-mürşit ilişkisine benzer şekilde usta-çırak ilişkisi ile yapılan ahi zaviyelerinin üyeleri yiğitler, ashâb-ı tarîk, nakîbler, halifeler, şeyhler ve şeyhu'l-meşâyih olarak sıralanmaktadır.<sup>19</sup>

Ahîlerin kendilerine özgü kıyafetleri vardı. Başlarına beyaz keçe külâh giyer, üstüne sarık sararlardı. Ayaklarında şalvar, bellerinde yünden örülmüş bir kuşak bulunurdu. Ayaklarına mest giyer, bellerinde uzun kamalar taşırldı.

Ahi birliklerinde üyeliğe kabul işlemleri ise iki safhada meydana gelmektedir. Teşkilata girmeyi arzu eden tâlib, kendisini kabul edecek ustaya, yani matluba müracaat eder. Usta talibde birtakım vasıfları aramaya başlar. Yakın takip ve tetkikten sonra ahlâk ve terbiyesine kanaat getirilen ve uygun görülen talib, törenle üyeliğe kabul edilir. Talibin iki kalfayı yol kardeşi olarak seçmesi öngörülür. Usta ve iki kalfanın gözetiminde talib çalışma hayatına atılmaya ve eğitim almaya başlar.<sup>20</sup>

Ahi zaviyelerinde "Dâhilîler" ve "Hâricîler" olmak üzere iki tip üye bulunmaktadır. Bilfiil çalışan yamaklar, çıraklar, kalfalar ve ustalar zaviyenin dâhilî üyelerini oluştururken, emekliler, güçsüzler, sakatlar ve hastalar zaviyenin hâricî üyelerini teşekkül ettirmektedir. Bahsedilen bu hâricî üyeler, zaviyenin devam eden üyesiyken herhangi bir sebeple bilfiil çalışmayacak duruma gelen kimselerdir.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Mikail Bayram, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu*, Konya 1991, s. 149.

<sup>18</sup> Evhâdüddin-i Kirmânî yalnız irşad mesleğinde değil her meslek ve sanat dalında o sanat ve mesleği ustalarından öğrenmeyi ve bir üstattan el almayı gerekli görmüştür. Malatya'daki halifesi Şeyh Fahrüddin Hasan, Malatya'da bir zaviye yaptırır. Zaviyeye su temin etmek için de bir kuyu inşa ettirir. Evhâdüddin bu kuyuyu görünce çok beğenir ve kuyuyu yapan ustaya bu sanatı kimden öğrendiğini sorar. Usta da sanatı kimseden öğrenmediğini, kendisinin bu sanatı icat ettiğini ifade eder. Bunun üzerine Evhâdüddin hemen bu kuyunun doldurulmasını emreder. Kendisine bu davranışının sebebini sorarlara, "Bir usta mesleğini ustasından öğrenmemişse, yani intisabı ve icazeti yoksa meydana getirdiği eserde kutsiyet ve haysiyet olmaz" der. Evhâdüddin'in koyduğu bu prensip tarih boyunca Ahi teşkilatının titizlikle riayet ettiği bir kaide olmuştur. Bkz. Bayram, *Şeyh Evhadü'd-dîn Hâmid el-Kirmânî ve Evhadiyye Tarikatı*, s. 80.

<sup>19</sup> Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, s. 122.

<sup>20</sup> Ekinci, *Ahîlik ve Meslek Eğitimi*, s. 25-26.

<sup>21</sup> Mithat Gürata, *Unutulan Âdetlerimiz ve Loncalar*, Tisa Matbaacılık, Ankara 1975, s. 111.



Ahiler çırak-kalfa-usta, talip-yol kardeşleri ve ata-yol hiyerarşisi içinde okul dışı eğitim ile okul içi eğitimi birbirinin tamamlayıcısı olarak görmüşlerdir. Böylece üretim faaliyetlerinin hizmet içi meslek eğitimi ile bütünleşmesini sağlayarak uygulamalı bir eğitim vermiş, diğer taraftan da mensuplarını güçlü iç disiplini ve sosyal baskı sistemiyle kontrol altına almışlardır. Ahi birliklerinde insan bir bütün olarak ele alınıp ahlâkî, meslekî ve genel eğitim birlikte yürütülmüştür. Ahiler çalışanların sadece iyi birer sanatkâr olmalarını değil aynı zamanda iyi bir insan, iyi bir Müslüman ve iyi bir vatandaş olarak yetişmeleri için gayret sarf etmişlerdir.<sup>22</sup>

##### 5. Ahî Zaviyelerinde Gerçekleştirilen Ahlâkî/Tasavvufî Eğitim

Ahiler; insanlara eğitim hizmeti sunma konusunda “yaş”ı bir ölçü olarak almamış, eğitimi beşikten mezara kadar devam eden bir süreç olarak görmüşlerdir. Günümüzde “hayat boyu eğitim” şeklinde tanımlanan eğitim anlayışı yüzyıllar önce ahi birlikleri tarafından uygulanmıştır.<sup>23</sup> Ahi zaviyelerinde çocuklara ve gençlere ilk terbiyeyi veren kişilere “muallim ahi” veya “emir” adı verilmektedir. Ahi zaviyesinde muallim ahiler dışında iş sahibi üstatlar, müderrisler, kadılar, hatipler ve yüksek devlet adamları da düzenli ders vermişlerdir.<sup>24</sup>

Ahi zaviyelerindeki ahlâk ve meslek eğitimi, belli usul ve âdâb kurallarına göre verilirdi. Muhatapların öğrenim seviyelerine ve yaşlarına göre bilgi aktarılırdı. Muhatapın seviyesi artıp olgunlaşması gerçekleştiçe verilen bilgi düzeyleri de tedrici olarak artardı.<sup>25</sup>

Ahi zaviyelerinde öncelikli olarak okuma yazma, Kur’ân bilgisi, toplum içerisinde yaşama kuralları, sosyal kaideler ve davranış kurallarını içeren bilgiler öğretilirdi.<sup>26</sup> Zaviyelerde ikinci aşamada tasavvuf, edebiyat, Türkçe, Farsça ve Arapça dillerinin öğretimi, güzel yazı yazma

<sup>22</sup> M. Akif Kılavuz, “Ahilik Kurumunda Din ve Ahlâk Eğitimi Anlayışı”, *I. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu*, haz. M. Fatih Köksal, 12-13 Ekim 2004, G.Ü. Ahilik Kültürünü Araştırma Merkezi, Kırşehir, c. II, s. 628.

<sup>23</sup> Kılavuz, “Ahilik Kurumunda Din ve Ahlâk Eğitimi Anlayışı”, *I. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu*, c. I, s. 618.

<sup>24</sup> Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, s. 124; Saffet Sarıkaya, *XII-XVI Asırlardaki Anadolu’da Fütüvvetnamelere Göre Dini İnanç Motifleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002, s. 69; Bayram, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu*, s. 150.

<sup>25</sup> Sarıkaya, *Dini İnanç Motifleri*, s. 72; Bayram, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu*, s. 149.

<sup>26</sup> Kılavuz, “Ahilik Kurumunda Din ve Ahlâk Eğitimi Anlayışı”, *I. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu*, c. I, s. 621.

dersleri ve musiki eğitimi verilirdi.<sup>27</sup> Ahiliğin âdâb ve erkânının telkin edildiği Ahi zaviyelerinde, Ahilerin kaçınması gereken tutum ve davranışlar da öncelikle öğretilen bilgiler arasındaydı.

Muallimler, ocaklarda verdikleri eğitim sırasında teşkilat mensuplarını tükürmek, sümürmek, hırsızlık, gıybet, iftira, cimrilik, ayıp veya kusur araştırmak, şehvetle bakmak, emanete hıyanet etmek, yalan söylemek, sözünde durmamak, haset, kin, ihanet, büyülenmek, ikiyüzlülük, zina, içki, kumar ve haram yemek gibi olumsuz davranışlardan uzak durmanın yollarını öğretmişlerdir.<sup>28</sup> Bu olumsuz niteliklerden korunan müntesipler olumlu kazanımlarla kişilik eğitimine tabi tutulmaktaydı.

Kuzey Afrikalı Müslüman gezgin İbn Batuta'nın eserinden öğrendiğimize göre, ahi zâviyelerinde günlük ibadetler müştereken yapılmaktadır. Namazların camide cemaatle kılındığını, çokça Kur'ân okunduğunu, kıraatleri ile tanınan seçkin hâfızların mevcut olduğunu kaydetmektedir. İbn Batuta'nın verdiği bilgilerden, hemen her zaviyede namazdan sonra Kur'an okuma geleneğinin var olduğu anlaşılmaktadır. Ahi Evran-ı Velî'nin Vakfiyenâmesinde belirtildiği üzere, Evhâdüddin-i Kirmânî'nin bir uygulaması olarak sabah namazlarından sonra "Yasin" suresinin okunması âdettendi.<sup>29</sup>

Ahi zaviyelerinde Ahi Evrân-ı Velî'nin eserleri yanında Ahiliğin ahlak nizamnamesi olarak bilinen *fütüvvetnameler* de okutulurdu.<sup>30</sup> Ahiler gündüz çalışır, akşam "tekke'ye" gelip yemeği birlikte yerlerdi. Misâfir ve yolcuların eksik olmadığı Ahi tekkelerinde misafirlere ikramda kusur edilmezdi. Ahiler zalim ve haksızlara karşı amansız bir mücadele verdikleri gibi, kendi aralarında da herhangi bir üye ahîlik prensiplerine aykırı davranıp müşterisini aldatırsa, yalan söylerse derhal "Ahî Baba" tarafından yargılanır ve mutlaka cezalandırılırdı. İşte bundan dolayı ahîlik teşkilâtı İslâmî ticaret anlayışını koruyan, bir iman, yiğitlik, cihad ve ahlâk ocağı idi.

Ahi ocaklarında yetişen gençlere, her şeyden önce, kendisinden önce başkasını düşünme terbiyesi verilir ve insan sevgisi aşılanılırdı. Ahi zâviyelerinde işçi ve çırak konumundaki gençlerden başka, öğretmenler,

<sup>27</sup> Ekinci, *Ahîlik ve Meslek Eğitimi*, s. 37.

<sup>28</sup> Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, Pegem A Yayıncılık, 10. Baskı, Ankara 2005, s. 49.

<sup>29</sup> Bayram, *Şeyh Evhadü'd-dîn Hâmid el-Kirmânî ve Evhadîyye Tarikatı*, s. 81.

<sup>30</sup> Saffet Sarıkaya, "Alevilik ve Bektaşiliğin Ahilikle İlişkisi", *İslâmiyat*, S. 3, 2003, s. 93-110.

müdürrisler, kâdılar, hatipler, vaizler, ustalar ve yöneticiler gibi şehrin ileri gelen olgun ve faziletli kimseleri de bulunurdu. Bunlar hem sohbetleri hem de davranışları ile yetiştirici ve eğitici oldukları gibi, tekkenin mensubu olan gençler aynı zamanda kendilerinden meslekleri ile ilgili bilgiler öğrenirlerdi. Bu arada dolaylı olarak da, iş hayatını ilgilendiren, insanlarla münasebetlerini düzenlemede rol oynayan ve daha açıkçası hayat görüşünü etkileyip belirleyen bilgileri, bizzat görerek öğrenmeleri mümkündür.<sup>31</sup>

Âşıkpaşazâde âhîlerden âlim-i rabbânî ve derviş topluluğu diye söz etmektedir. Bursa'nın fethi sırasında Orhan Gazi'nin görevlendirdiği ahilerden Şeyh Mahmud'la Şeyh Edebalı'nın oğlu Ahi Hasan'dan bahsetmektedir. Düzme Mustafa'nın Bursa'ya yönelmesi üzerine Ahî Yakub ve Ahî Kadem'in bunlara karşı gittiğini, çeşitli hediyeler vererek Bursa'ya bir yağmadan kurtardığını bahsetmektedir.<sup>32</sup> Kayseri'nin Moğol istilasına karşı savunulmasında ahilerin direnişi gerçekleşmektedir.<sup>33</sup> Bu gibi hususiyetleri ile ahilerin mahalli güvenlik birimleri oluşturdukları görülmektedir.<sup>34</sup> Ahilik öyle bir güçlü yapılanma özelliği göstermiş ki, zaman zaman devlet yönetimine alternatif olmuş, "Otuz iki lonca bir olunca, sadrazamı düşürür" tabirini ortaya çıkarmıştır.<sup>35</sup>

Ahilikteki eğitim sistemi ile tarikatlardaki irşat geleneğini karşılaştırdığımızda her ikisinde de edep esastır. Ahilikte de tarikatlarda da âdâb ve erkân asıldır. Çobanoğlu *Fütüvvetnamesi*'nde bu edeplerden 124 tanesi sıralanmaktadır. Her iki sistemde de talib ve müridlerin hizmete alıştırılması söz konudur. Tarikatlarda müride hırka giydirilirken ahilikte şed kuşatılmaktadır. Tekke ve ribatlarda hiyerarşi olduğu gibi ahi zaviyelerinde de herkes konumuna göre huzurda bulunmaya özen gösterir.<sup>36</sup> Zaviyelerde mensup olunan tarikatın gerektirdiği zikir ve semâ merasimleri gerçekleştirilirdi. Ahiliği bir tarikat işlevinde değerlendiren Çobanoğ-

<sup>31</sup> Neşet Çağatay *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik* Ankara 1974. s. 137.

<sup>32</sup> Âşıkpaşazâde, *Osmanoğulları'nın Tarihi*, İstanbul 2003, s. 84, 170-171, 296.

<sup>33</sup> Ali Torun, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvetnâmeler*, Ankara 1998, s. 15.

<sup>34</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu-Karakoyunlu Devletleri*, Ankara 1967, s. 204.

<sup>35</sup> İsmet Çetin, "Bir Fikir Sistemi Olarak Ahilik", *II. Uluslar arası Ahilik Kültürü Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 1999, s. 93. (88-94)

<sup>36</sup> Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, s. 22-29.

lu Fütüvvetnâmesine göre, din kardeşliğini esas alan yiğitlik, ahilik ve şeyhliğin üçü de birdir. Buna göre,

Yiğitlik heves eylemek, ahilik başlamak, şeyhlik tamam eylemektir.

Yiğitlik sakal gelmek, ahilik sakala ak düşmek, şeyhlik tamam pîr olmaktır.

Yiğitlik müminler yolunu tutmak, ahilik evliyanın yolunu tutmak, şeyhlik peygamberlik yolunu tutmaktır.

Yiğitlik şeriat, ahilik tarikat, şeyhlik hakikattir.

Yiğitlik yola gitmeye niyet etmek, ahilik yola girip gitmek, şeyhlik menzile ermektir.

Yiğitlik ana rahminden doğmak, ahilik dünyada dirilmek, şeyhlik imanla ölmektir.<sup>37</sup>

Ahîlikte gerçekleştirilen yedi kez şed bağlama ve açma merasiminde ahinin cimrilik ve tamah kapısını bağlayıp cömertlik kapısını açması, zulmetme kapısını bağlayıp iyilik kapısını açması, hırs ve heva kapısını bağlayıp kanaat kapısını açması, lezzet kapısını bağlayıp riyazet kapısını açması, halktan bir şey umma kapısını bağlayıp sadece Hak'tan bekleme kapısını açması, saçmalıklar söyleme kapısını bağlayıp Allah'ı anıp tatlı konuşma kapısını açması ve şeytanca işler kapısını bağlayıp ilahi işler kapısını açması hedeflenir.<sup>38</sup>

Bütün bu veriler bize, ahilik kültüründe dinî-tasavvufî hayatla, toplumun iktisadî yapısı arasında çok sıkı bir bağlılık olduğunu göstermektedir. Nitekim *fütüvvetnâmeler*de iş ahlâkına dair çok yönlü öğüt ve tavsiyelerle doğrudan insanların iş hayatına yönelik bilgi ve kurallara da yer verildiği görülmektedir.<sup>39</sup>

### 6. Ahî Zaviyelerinde Gerçekleştirilen Meslekî Eğitim

Ahî zaviyelerinde verilen eğitimde insan bir bütün olarak ele alınmış, ona yalnız dinî, ahlâkî ve içtimaî bilgiler değil aynı zamanda meslekî bilgiler de verilmiştir. İş başında yapılan eğitimin, iş dışında yapılan eğitimle bütünleşmesi sağlanmıştır. Ahî zaviyelerinde verilen eğitim ömür boyu süren bir faaliyetti. Zaviyelerde derslerin yetkili kişiler

<sup>37</sup> Cemal Anadol, *Türk-İslâm Medeniyetinde Ahilik Kültürü ve Fütüvvetnâmeler*, Kültür Bakanlığı Yayınları, II. Baskı, Ankara 2001, s. 72.

<sup>38</sup> Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, s. 48-49.

<sup>39</sup> Mehmet Şeker. "Ahiliğin Sosyal ve Kültürel Hayatındaki Yeri" *Erdem-Türklerde Hoşgörü Özel Sayısı II*, c. 8, Sy. 23, Ankara 1996, s. 615.

tarafından verilmesi esastı.<sup>40</sup> Meslek eğitimi ile ahlak eğitiminin bir bütünlük içerisinde verildiği Ahilikte, ahlâk ve âdâb eğitimi ahî birliklerinin tesis ettikleri ahi zaviyelerinde, meslek eğitimi ise atölye ve dükkân gibi işyerlerinde verilirdi. Eğitimin işbaşında ve iş dışında olmak üzere iki ayrı yerde verilmesine karşın, her ikisi de birbirlerini tamamlar mahiyetteydi.<sup>41</sup>

Kendi kendine işleyen ve belirli kurallarla gelişimini sürdüren bir organizasyon olarak Ahilikteki meslekî eğitim, genel eğitim faaliyetleri içerisinde uygulanan bir formasyondur.<sup>42</sup>

Ahi zaviyelerinde bir talibin meslek hayatının ilk kademesi yamaklıktı. En çok 10 yaşında olan çocukların velisi tarafından bir ustaya sanat öğrenmek maksadıyla verilmesi ile yamaklık dönemi başlardı. Esnaf yamaklarının ve çıraklarının okuyup yazmalarına özel önem verilirdi. İki sene ücretsiz yamaklık edenler özel bir törenle çıraklığa yükselirdi. Çıraklık süresi her meslekte değişik zaman zarfında olmakla beraber, genelde 1001 gündü. Kuyumculuk gibi çok maharet isteyen işlerde bu süre 20 yıla kadar çıkardı. Çıraklık süresini doldurup sanatında beceri kazanan, usta ve kalfasının gözetiminde kalfalık imtihanını başaran çıraklar kalfalığa yükselirdi. Kalfalık dönemi tüm meslekler için 3 yıldır. Kalfalar meslekî beceriler kadar kılıç kuşanmaları, ata binmeleri, atıcılık eğitimi almaları gibi sportif faaliyetlere ve askerî eğitime de tabi tutulurlardı. Tüm bu becerileri kazanan kalfa, ustalık imtihanı işlevindeki törene katılırdı. Bu törende kalfa, kendi sanatı ile ilgili ve kendi el becerisi ile yaptığı bir eseri hazırlar, bunları ustalık meclisine sunar. Takdim edilen hüner ustalar tarafından beğenildiğinde ustalığa yükselirdi. Usta olmayan kimseler müstakil bir işyeri açamazdı.<sup>43</sup>

Ahi teşkilatına müntesip kimselerin iş başında aldıkları eğitim geçince, dürüst çalışmaları, müşteriye saygı göstermeleri, başkasını aldatmamaları, dükkânları erken saatte açmaları, üretimi artırmaları, komşu esnaf ve zanaatkârların da kazanmalarını istemeleri, çırakları iyi yetiştirmeleri istenirdi. Menfi davranışlarda bulunan ve müspet vasıflardan

<sup>40</sup> Ekinci, *Ahîlik ve Meslek Eğitimi*, s. 36.

<sup>41</sup> Galip Demir, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu ve Ahîlik*, İstanbul 2000, s. 365.

<sup>42</sup> Yusuf Ekinci, *Ahîlik*, Ankara 1991, s. 85.

<sup>43</sup> Ekinci, *Ahîlik ve Meslek Eğitimi*, s. 37-39.

uzaklaşan isimlere dükkânlarını kapatmak, onlarla selâm ve yardımı kesmek, ikramda bulunmamak, lokma çıkarmaya, ikram yapmaya ve kurban kesmeye zorlamak gibi birtakım müeyyideler uygulanırdı.<sup>44</sup>

İşinde hile yapan, mesleğini kötüye kullanan esnafın ahi teşkilatlarının Osmanlılardaki devamı olan loncadan çıkarılması, “kethüda” ve “ihtiyar heyeti” kararıyla olurdu. Loncadan çıkarılan bir kişi bir daha bu mesleğe dönemezdi. Esnaf yaptığı hile veya pahalıya sattığı maldan dolayı hakkından fazla aldığı ücret oranında ya meslekten çıkarılma ya da falakaya yatırılma cezasına çarptırılırdı.

Sağlıksız mal üretenler, kalite standartlarına uygun imalatta bulunmayan esnaf aynı zamanda “yolsuz” ilân edilirdi. Yolsuz olanlarla, diğer esnaf ve müşteriler alışverişte bulunmazlar, böylece ona uygulanan bu ambargo sonucunda o kişi mesleğinde barınamazdı, tutunamazdı. Nitekim vesikalardan anlaşıldığına göre, bu türlü uygunsuz yola sapan esnafın hak ettikleri cezaları aldıkları görülmektedir. XVIII. Yüzyılda İstanbul’da bir esnaf, kılıç kabzasını abanoz ağacına benzeterek boyadığı ve abanoz ağacından yapılmış gibi gösterdiği için derhal meslekten çıkarılmış ve yolsuz ilan edilmiştir. Sattığı süte su kattığı için sütçünün birinin kuyuya sarkıtıldığını; bozuk kantar kullanan oduncunun altmış okkalık kantarı omzuna yükletilerek çarşı-pazar dolaştırıldığını; kötü pekmez sattığı için bir satıcının da başına pekmez küpünün geçirildiğini tarihi belgelerde görmekteyiz.

Edinilen bilgi birikiminin sanat alanlarında uygulanması ve toplumun ilim ve sanat imkânlarından faydalandırılması, ahiliğin kuruluş amaçlarından birisidir. İş ve sanat alanında ilimden faydalanma ve ilmi işe dönüştürme fikri, ahiliğin temel ilkesi olmuştur.<sup>45</sup> Ahiler ve ahilik, ülkede “halinden memnun, geleceğinden emin, inanmış ve yararlı işlere yönelmiş bahtiyar insanlar” oluşturmayı hedeflemişlerdir. Sanat, ticaret ve iş ahlakı üçlüsünü temellendirmişlerdir. Günümüz kooperatifçilik, sendikacılık, sosyal güvenlik, standart üretim, kalite ve fiyat kontrolü gibi teşebbüsleri asırlar öncesinden tesis etmişlerdir.<sup>46</sup> Ahilik toplam kalite yöntemlerini, sağlıklı çalışma koşullarını, etkili ve üstün performansı,

<sup>44</sup> Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, s. 49.

<sup>45</sup> Bayram, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu*, s. 136-137; *Şeyh Evhadü’-d-dîn Hâmid el-Kirmânî ve Evhadiyye Tarikatı*, s. 76.

<sup>46</sup> Refik H. Soykut, *İnsanlık Bilimi Ahilik*, Türkiye Halk Bankası Yayınları, Ankara 1980, s. 23.

rekabet ortamını, toplumsal sorumluluk anlayışını, müşteri ilişkilerini ve tüketici haklarını önceleyen bir kuruluştur.<sup>47</sup>

### Sonuç ve Değerlendirme

Ahiler insanlara eğitim hizmeti götürme konusunda “yaş”ı bir ölçü olarak almamış, eğitimi beşikten mezara kadar devam eden bir süreç olarak görmüşlerdir. Günümüzde “hayat boyu eğitim” şeklinde tanımlanan eğitim anlayışı yüzyıllar önce ahi birlikleri tarafından uygulanmıştır.<sup>48</sup>

Ahilikteki benimsenen eğitim sistemi, muhatabın bütün yönlerini olumlu yönde geliştirmeyi hedeflemektedir. Kişinin zihinsel gelişimi yanında sosyal, ruhsal, davranışsal ve bedensel yönlerden de gelişimini sağlamaktadır. Bireyin kişiliğinin bütünlük sağlamasını ve dengeli bir yapıya bürünmesini öncelemektedir. Bu çerçevede beden eğitimi ve silah talimi de gerçekleştirilmektedir.

Ahilikte çalışmak, üretici olmak, alın teri ile helâl mal kazanmak, meslek sahibi olmak, işin ehli olmak temel meslekî kazanımlardır. Kendi menfaatinden önce toplumun çıkarlarını düşünmek, kamu menfaatini kollamak, kanaat ve tevazu sahibi olmak, hak ettiğinden fazlasını istememek, kendi yeteneğine uygun bir işle meşgul olmak, birlik ve beraberliğin tesisini sağlamak Ahi ahlakının esaslarındandır.<sup>49</sup>

Ahi birliklerinde verilen eğitim, bireyin çatışmacı değil dayanışmacı bir ruha sahip olmasını, zengin ve fakir, üretici ve tüketici, emekçi ve sermayedar, halk ve idareciler olmak üzere tüm toplum kesimleri ile iyi münasebetler kurmasını, herkesin huzur içinde yaşamasını hedefler.<sup>50</sup>

Karamsarlık değil iyimserliği, dışlamayı değil bütünleştirmeyi ve yıkmayı değil inşa etmeyi öngören Ahilik, evrensel ilkelere bürünmeyi ve

<sup>47</sup> Ali Acar, “Küreselleşme Sürecinde Ahilik Kodları ve Normlarının Yeniden Değerlendirimi”, *I. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu*, haz. M. Fatih Köksal, 12-13 Ekim 2004, G.Ü. Ahilik Kültürünü Araştırma Merkezi, Kırşehir, c. I, s. 13.

<sup>48</sup> Kılavuz, “Ahilik Kurumunda Din ve Ahlâk Eğitimi Anlayışı”, *I. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu*, c. I, s. 618.

<sup>49</sup> Nihat Çalışkan ve Rüştü Yeşil, “Evrensel Değerler Açısından Ahî Evran’ın Didaktik Anlayışı ve Türk Meslekî Eğitim Sistemine Yansımaları”, *I. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu*, haz. M. Fatih Köksal, 12-13 Ekim 2004, G.Ü. Ahilik Kültürünü Araştırma Merkezi, Kırşehir, c. I, s. 264-265. (261-268)

<sup>50</sup> Ekinci, *Ahilik ve Meslek Eğitimi*, s. 22.

yaratılmışlara faydalı olmayı öğütlemekte, birlik, dirlik ve düzenden yana tavır koymaktadır. Dürüstlük, güvenilirlik ve çalışkanlık gibi ahlâkî erdemler kadar iş tutma, sanat ve meslek sahibi olma ve üretkenlik gibi atılımcı ruha sahip olan Ahilik, iman, ilim ve amel birlikteliğini öngörmektedir.<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup> H. Soykut, *İnsanlık Bilimi Ahilik*, s. 17-21.



## DİNÎ ÇOĞULCULUK PARADİGMASI VE ELEŞTİRİSİ (John Hick Eksenli Dinî Çoğulculuğun Eleştirisi)

M. Kazım ARICAN\*

### ÖZET

Dini çoğulculuk paradigması, son yıllarda Batı düşüncesinde ve çağdaş din felsefesi tartışmalarında, üzerinde en çok konuşulan konulardan biridir. Modelin modern Batı felsefesinde birçok savunucusu olmakla birlikte, en önde gelen temsilcilerinden birisi İngiliz din felsefecisi John Hick'tir. Bu makalede, çağdaş Batı felsefesinde dini çoğulculuk algıları, daha özeldir Hick merkezli anlayış ele alınmaya çalışılacaktır. Ayrıca modelin eleştirisi de yapılmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Dinî Çoğulculuk, Nihai Gerçeklik, John Hick

### RELIGIOUS PLURALISM PARADIGM AND IT'S CRITICISM

#### ABSTRACT

In recent years, the paradigm of religious pluralism, on Western thought and contemporary philosophy of religion debate, is one of the most talked-about issues. Although many advocates of this model of modern Western philosophy, one of the most prominent representatives, is British philosopher of religion John Hick. In this article, on contemporary Western philosophy, the perceptions of religious pluralism, more specifically, the understanding of Hick will be discussed. In addition, the model is criticized.

---

\* Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

**Key Words:** Religious Pluralism, Ultimate Reality, John Hick

### Giriş

Dini çoğulculuk paradigması, son yıllarda, felsefi ve teolojik bağlamda üzerinde en fazla durulan bir modeldir. Model, çağdaş Batı felsefelerinde ve özellikle de din felsefesi tartışmalarında ön plana çıkmaktadır. Bu anlamda, dini tekelcilik/dışlayıcılık ve kapsayıcılık modellerine nispetle daha fazla popülerdir. Bir başka ifadeyle, diğer iki modelin günümüz problemleri açısından fazla bir geçerliliği ya da değeri olmadığı ön kabulü nedeniyle, dini çoğulculuk modelinin 'daha toleranslı, liberal ve insani olduğu' algısı ya da yanılığı ortaya çıkmaktadır.

Dini çoğulculuk paradigması söz konusu olduğunda ise daha ziyade ön plana çıkan isim çağdaş İngiliz din felsefecisi John Hick olmaktadır. Dahası, çoğu zaman dini çoğulculuk denildiğinde John Hick; John Hick denildiğinde ise dini çoğulculuk akla gelmektedir. Söz konusu modelin en önemli teorisyenlerinden birisi ve önde geleni Hick'tir.

Genellikle Hick kaynaklı dini çoğulculuk modeline, hem Batı düşünce geleneğinde hem de kendi düşünce geleneğimizde, güncel bir tabirle, bir anlamda 'güzellemeler' yapılmaktadır. Söz konusu modelin hem felsefi hem teolojik açıdan ciddi sorunlar taşıdığı kuşkusuzdur. Bu hususa işaret eden hem Batıdan hem kendi geleneğimizden düşünürler söz konusudur. Dolayısıyla bu yazımızda, adı geçen paradigmanın felsefi ve teolojik açıdan problematik yönü ele alınacak ve bu bağlamda eleştirisi yapılacaktır.

### Hick ve Dinî Çoğulculuk

Çoğulculuk denildiğinde, birçok çoğulculuk çeşidinden, örneğin siyasi, kültürel, sosyal ve dinî gibi farklı çoğulculuk türlerinden söz edilebilmektedir. Bunlar arasından dinî çoğulculuk ise, daha ziyade, 'kutsal'la ilişkili olarak kendi inanç ve uygulamalarını temsil eden pek çok dinî geleneğin varlığına vurgu yapmaktadır.<sup>1</sup> Özellikle çağdaş din felsefesinde dinî çeşitlilik konusundaki en yaygın ve tartışmalı yaklaşımların başında 'dinî çoğulculuk' gelmektedir. Ancak dinî çoğulculuğu, 'dinî

<sup>1</sup> Ruhattin Yazoğlu, 'John Hick'in Dinî Çoğulculuğunun Arka Planı', *Dinî Çoğulculuk: John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, Derleyen ve Çeviren: Ruhattin Yazoğlu, Hüsnü Aydeniz, İz Yay. İst. 2006, içinde, s. 27.

çokluk' ya da 'dinî çeşitlilik' kavramlarıyla karıştırmamak gereklidir. 'Dinî çokluk' veya 'dinî çeşitlilik' dinî inançların mevcut farklılığını ifade ederken, dinî çoğulculuk söz konusu farklılığı açıklamaya ve değerlendirmeye çalışan bir yaklaşımdır.<sup>2</sup>

Dinî çoğulculuk, özellikle küreselleşme sürecinde ön plana çıkan din anlayışı olarak gözükmektedir. Bu bağlamda dinî çoğulculuk, bütün dinleri, bilhassa yaşayan büyük dinleri, Tanrı'ya eşit seviyede ulaştıran yollar olarak kabul eden modelin adı olup hakikat değeri açısından aralarında ayırım yapmayı reddetmektedir. Dinî çoğulcu açısından Tanrı'ya ulaştıran pek çok dinî yol bulunmaktadır. Dinî çoğulculuk, günümüzün hâkim anlayışları olan çok kültürlülük, görecelilik ve postmodernizm gibi olgularıyla uyum içinde olup, çeşitli dinlerin hakikat iddiasında bulunmaları sorununun da 'demokrasi' aracılığıyla çözebileceğini kabul etmektedir. Ayrıca dinî çoğulculuk ve kültürel çoğulculuk arasında önemli bir farklılık olduğuna işaret edilmelidir. Çeşitli dinlerini serbestçe ifade edebilmelerine imkân tanımaya 'kültürel çoğulculuk' denilirken, dinler arasında hakikat değeri açısından fark görmeyen, her dinin hakikat iddiasını eşit seviyede ve eş zamanlı olarak doğru kabul eden anlayışa da 'metafizik çoğulculuk' denilmektedir. Bu bağlamda birincisinin doğru olması, ikincisinin de mantıken doğru olmasını gerektirmeyecektir.<sup>3</sup>

Şu halde dinî çoğulculuğu kısaca ifade etmek gerekirse, bütün dinlerin ya da büyük dinlerin inançlarının aynı gerçekliğe delalet ettiğini ve böylece her birinin insanları eşit ölçüde kurtuluşa götürebileceğini ileri sürerek dinî inançlar arasındaki farklılıkların aşılabileceğini ileri süren bir yaklaşımdır.<sup>4</sup> Buna göre her dinî gelenek, kendi taraftarlarını kurtuluşa ulaştırma noktasında eşit geçerliliğe sahip olmaktadır.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> M. Sait Reçber, 'Dinî Çeşitlilik', *Din ve Ahlak Felsefesi*, Ed. Recep Kılıç, Ankuzem Yay. Ankara 2006, içinde, s. 159.

<sup>3</sup> Recep Kılıç, 'Küreselleşme ve Din Üzerine', *Dinî Anlamak Üzerine*, Ötüken Neşriyat, İst. 2004, s. 62; Recep Kılıç, 'Dinî Çoğulculuk Mu Dinde Çoğulculuk Mu?', *Dinî Araştırmalar Dergisi*, sayı:19, 2004, s. 14.

<sup>4</sup> Reçber, 'Dinî Çeşitlilik', s. 159.

<sup>5</sup> Mahmut Aydın, 'Dinsel Çoğulculuk Üzerine Bir Müslüman Mülâhazası', *Hristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Derleyen: Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yay., Ank. 2005, s. 87.

Çağdaş din felsefesinin bir sorunu olarak dinî çoğulculuğu ele alan filozofları iki kategoride değerlendirmek mümkündür. John Hick, Wilfred Cantwell Smith ve Ninian Smart gibi bir kısım düşünür dinî çoğulculuk sorununu felsefi platformda; Paul Knitter ve John Cobb gibi konu hakkında fikir ileri sürenler de teolojik düzeyde ele almışlardır.<sup>6</sup>

Batı düşünce geleneğinde çoğulcu modelin en önemli ilk temsilcisi olarak, Alman Liberal Protestan teologu Ernst Troeltsch gösterilmektedir. Onun, 1923'de '*Dünya Dinleri Arasında Hristiyanlığın Yeri*' (*The Place of Christianity Among the World Religion*) isimli makalesinde ilk kez çoğulcu paradigmayı savunduğu dile getirilmektedir. Aynı dönemde Amerikalı filozof William Hocking de, 1932'de '*Misyonları Yeniden Düşünmek*' (*Rethinking Missions*) adlı makalesinde çoğulcu paradigmayı gündeme getirmektedir. Her iki düşünür ve teolog da, dinlerin tarihi ve kültürel rölativizminin farkında olarak Hristiyanlığın diğer dinlere oranla hiçbir zaman özel bir statü iddia edemeyeceğini savunmuşlardır.<sup>7</sup> Bu paradigma, daha sonra İngiliz tarihçisi Arnold Toynbee tarafından da dile getirilmiştir. Modele asıl ününü sağlayan Wilfred Cantwell Smith ve John Hick olmuştur.<sup>8</sup> Ancak dinî çoğulculuğun esas itibarıyla John Hick tarafından global bir din kuramı ve akımı olarak geliştirilmeye çalışıldığı ifade edilebilir. Bu paradigma aynı zamanda Hick'in genel din felsefesinin bir parçasıdır.<sup>9</sup>

Dinlerin tekeli ya da inhisarcı tutumuna karşı Cantwell Smith, alternatif bir anlayış geliştirmektedir. Ona göre tekeli tarzda anlaşılan dinî anlayış, insanlığın gerçek dinî hayatını olduğu gibi tanımaya engel teşkil ettiği için tamamen terk edilmelidir. O, Batılı entelektüellerin İslam, Hinduizm ve Budizm gibi dinleri, kendi kültür dünyalarında ürettikleri kavramlarla tanımaya çalışmalarının sakıncalarına işaret etmiş ve onları, bu

<sup>6</sup> Adnan Aslan, 'Dinî Çoğulculuk Problemine Yeni Bir Yaklaşım', *İslami Araştırmalar Dergisi*, Sayı 4, 2000, s. 18.

<sup>7</sup> Adnan Aslan, 'Batı Perspektifinde Dinî Çoğulculuk Meselesi', *İslam Araştırmalar Dergisi*, Sayı 2, s. 154; Yazoğlu, 'John Hick'in Dinî Çoğulculuğunun Arka Planı', s. 28.

<sup>8</sup> Aslan, 'Batı Perspektifinde Dinî Çoğulculuk Meselesi', s. 154.

<sup>9</sup> Kürşat Demirci, *Yahudilik ve Dinî Çoğulculuk*, Ayışığı Kitapları, İst. 2000, s. 18; Ruhattin Yazoğlu, 'Giriş', *Dinî Çoğulculuk: John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, Derleyen ve Çeviren: Ruhattin Yazoğlu, Hüsnü Aydeniz, İz Yay. İst. 2006, içinde, s. 11; Yazoğlu, 'John Hick'in Dinî Çoğulculuğunun Arka Planı', s. 28.

dinleri toplumda yaşayan halleriyle tanımaya ve takdir etmeye çağırmıştır. Onun bu çağırısı, dinleri birer fenomen olarak görmeyi ve aynı zamanda birer değer olduğu fikrini edinmeyi gerektirmiş, böylece dinî çoğulculuk modelinin temelleri atılmıştır.<sup>10</sup>

Dinî çoğulculuk modelinin ve bilhassa John Hick'in dinî pluralizm hipotezinin oluşturulmasında en büyük katkısı sağlayan Smith, bu hususta din, tarih ve kültür ilişkisine dikkat çekmektedir.<sup>11</sup> Smith, bir dinin tarihinde olan ve gözlemlenebilen bütün verileri, söz konusu toplumun dinî hayatının tarihi, ibadethaneleri, kutsal kitapları, kelamî sistemleri, ibadet biçimleri, hukuk ve sosyal müesseseleri, ahlak kodları ve mitlerini; kısacası nesilden nesile taşınabilecek ve tarihçinin konusuna giren her şeyi, birikimsel ya da büyüyen gelenek (*cumulative tradition*) olarak nitelendirilmektedir.<sup>12</sup>

Smith, dinî hayatla ilgili olguları 'iman' olarak adlandırmaktadır. Hick, dinî çoğulculuk hususunda kendisini etkileyen Smith'in 'iman' kavramına yüklediği anlama katılmakla birlikte kendi tarihsel araştırmalarına dayanarak 'iman' sözcüğünün, geleneksel Hind dinleri ailesinden ziyade sadece semitik çevrede kullanılmasından dolayı, ideal bir kavram olmadığını belirtmektedir. Bu bağlamda o, Smith'in manevi statüye işaret eden 'iman' terimini, bir kişinin 'Nihai Tanrısal Gerçeklikle' kurduğu ilişki olarak tanımlamaktadır.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> John Hick, *Problems of Religious Pluralism*, St. Martin's Press, New York 1985, s. 31; John Hick, 'Hepsi Doğru Olduğunu İddia Eden Birçok İnanç', Çev. C. Sadık Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, (Ed.) Cafer Sadık Yaran, Etüt Yay. Samsun 1997, içinde s. 199 vd.

<sup>11</sup> W. Cantwell Smith'in dinî çoğulculuk anlayışı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, Foreword by John Hick, Fortress Press, Minneapolis 1991, s. 51 vd.; Mahmut Aydın, 'Küresel Bir Teolojiye Doğru: Wilfred Cantwell Smith'de Dinsel Çoğulculuk', *Hristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Derleyen: Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yay., Ank. 2005, s. 235-277; Mehmet Demirtaş, Wilfred Cantwell Smith'in Din Anlayışı, DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir 2001, s. 54 vd.; Eugene Thomas Long, 'Cantwell Smith's Proposal For A World Theology', *Faith and Philosophy*, Vol. 4, No. 1, 1987, s. 3-11.

<sup>12</sup> Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, Foreword by John Hick, Fortress Press, Minneapolis 1991, s. 139, 140, 141.

<sup>13</sup> Hick, *Problems of Religious Pluralism*, s. 30.

Bundan dolayı Gerçeklik'in farklı şekillerde algılanması olağan bir durumdur. Aynı kültürel ve tarihsel alt yapıya sahip insanlar dahi, psikolojik yapı, zihni yetenek ve estetik hassasiyet bakımından tamamen farklı olabilmektedir.<sup>14</sup> Böylece Hick'e göre tarihsel olarak Nihai Gerçek, farklı dinî tecrübe akımlarında Yahve, Brahma, Vişnu, Şiva, Allah, Göksel Baba, Dharma, Tao ve Nirvana olarak somutlaşmıştır. Dolayısıyla dünyanın çeşitli ve değişik dinî gelenekleri gerçeğe mukabele etmek için farklı kanaat ve tecrübeler çerçevesinde, mitler ve semboller vasıtasıyla değişik teoloji, felsefe, kutsal tören, sanat formu, ahlak ve yaşam tarzları geliştirmişlerdir.<sup>15</sup>

Yukarıdaki ifadelerle anlatılmak istenen şey; insanoğlunun söz konusu farklı psikolojik ve zihni yapısı, değişik dinî anlayışların ve tecrübelerin oluşmasına imkân vermektedir.<sup>16</sup> Söz gelişi Tevrat'ın Yahve'si, Yahudi tarihinin bir parçasıdır ve Yahudi halkıyla belli bir ilişki içerisindedir. Bir manada her dinin ulûhiyet anlayışı kendi tarihiyle bütünleşerek, o toplumun geçmiş dinî hayatı ile ilgili tarihi birikimin ayrılmaz bir parçası olmuştur.<sup>17</sup>

Şu halde sözü edilen Nihai Gerçeklikle ilgili farklı tecrübe tarzları W.C.Smith tarafından birikimsel gelenek olarak adlandırılmaktadır. Bu gelenekler, tutarlı olarak iç ve dış unsurların zengin bileşimini oluştururlar ki, bu bileşim, onların yaşam tarzlarını, inanç yapılarını, bir takım kuralları ve yorumları, törenleri, mitleri, müzikleri, sanat formlarını, tarihi anmalar ve kahramanları içermektedir. Zira gelenekler, kendi sosyal ve kurumsal özellikleri ve eşsiz tarihleri ile dinî kültürleri oluşturmaktadır. Aynı zamanda bu tür geleneklerin her biri, insanoğlunun kendi ta-

<sup>14</sup> William Chittick, *Hayal Âlemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, çev. Mehmet Demirkaya, Kaknüs Yay., İstanbul 1999, s. 74.

<sup>15</sup> Hick, *Problems of Religious Pluralism*, s. 104; John Hick, 'Religious Pluralism and Rationality of Religious Belief', *Faith and Philosophy*, Vol. 10, No. 2, 1993, s. 246, 248.

<sup>16</sup> Mustafa Eren, *Felsefi Bir Problem Olarak John Hick'in Dinî Pluralizme Bakışı*, DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir 2001, 43.

<sup>17</sup> Hanîfi Özcan, *Maturidi'de Dinî Çoğulculuk*, MÜİF Vakfı Yay., İstanbul 1995, s. 16.

savvurunu da meydana getirmektedir.<sup>18</sup> Kısacası insanlar, büyük oranda sahip olduğu kültür tarafından şekillendirilmektedir.<sup>19</sup>

Böylece Hick, Smith'in 'birikimsel gelenek' ve 'iman' arasında var olduğunu belirttiği ilişki sorusuna verilebilecek en iyi cevabın çoğulcu bakış açısı olduğunu savunmaktadır. Çünkü ona göre 'kurtuluş ve özgürleşmenin' bütün geleneklerde oluşabileceğini kabul ediyorsak, niçin insanın 'Nihai Gerçeklik'le olan ilişkisinde de çoğulculuğun olması gerektiği söz konusu edilmesin? Bu anlamda Hick'e göre çoğulculuk, insan varoluşunun benmerkezcilikten gerçeklik merkezine olan manevi dönüşüm sürecidir ki, bu dönüşüm farklı şekillerde tüm önemli dinî gelenekler içinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla kurtuluş ve özgürleşmenin tek bir biçimi olmayıp çoğulcu birçok şekilleri bulunmaktadır.<sup>20</sup>

Hick, 'Diyalogdan Sonraki Adım' adlı makalesinde, bu adımı, kendi inançlarının gerçekten tek ve yegâne doğru inanç olduğu tarzındaki anlayıştan, yani onun imasıyla dinî tekelci ya da dışlayıcı tutumdan dinlerin çoğulluğu veya çeşitliliğine dayanan bir anlamda dinî çoğulculuğa geçiş olarak ifade etmektedir. Bu, ona göre farklı dinlerin yeni bir çeşit küresel din oluşturmak için birleşerek tek bir inanç meydana getirmesi değildir. Çünkü onun anlayışına göre insan olmamızın bir sonucu olarak dünya ölçeğinde oluşan büyük kültürler ve dinlerin oluşturduğu çeşitlilik, ortadan kaldırılması gereken bir şey değil, kutlanması ve anlaşılması gereken bir durumdur.<sup>21</sup>

Bazı yorumculara göre dinî çoğulculuk ile dinî farklılık arasında bir ayırım yapmak gereklidir. Farklılık, farklı geleneklerin yan yana bir arada bulunmasını ifade etmektedir. Bununla birlikte farklılık, aynı toplum içinde soyutlamacılıkla ya da görmezden gelmeyle veya korkuyla örtüşebilmektedir. Farklı geleneklere mensup bireyler, birbirlerine karşı kayıtsız kalabilir ya da birbirinden kopuk olabilirler. Oysa çoğulculuk,

<sup>18</sup> Bkz. Smith, *The Meaning and End of Religion*, s. 154 vd.; Hick, *Problems of Religious Pluralism*, s. 31.

<sup>19</sup> John Hick, *İnançların Gökkuşluğu Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar*, çev. Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, içinde, s. 43.

<sup>20</sup> Hick, *Problems of Religious Pluralism*, s. 34.

<sup>21</sup> John Hick, 'Diyalogdan Sonraki Adım', çev. Mahmut Aydın, *Tek Dünya, Çok İnanç: Diyaloga Farklı Yaklaşımlar*, (Ed. Mahmut Aydın, Süleyman Turan), Ufuk Kitapları, İst. 2007, s. 303, 304.

kayıtsız kalmanın antitezidir. Bu nedenle bu tutum, bir kişiden bir başka inanca/imana sahip bir komşusunu bilmeye, onunla yakınlaşmaya ve ilişkiler inşa etmeye girişmesini istemektedir. Dolayısıyla farklılıktan çoğulculuğa yönelmek, Tanrı'nın, ait olunan dinî toplulukların sınırlarının da ötesinde bilinebileceğini ve sadece normatif teolojik iddiaların sınırlandırılmayacağını keşfetmeyi de desteklemektedir.<sup>22</sup>

Benzer şekilde şayet dinî farklılıktan dinî çoğulculuğa doğru giden bir hareket, Tanrı'nın tek bir gelenek tarafından tekilde tutulan bir eşya ya da obje olmadığı düşüncesine hâkim olursa veya Tanrı'nın, bir başka ifadeyle mutlak varlığın tüm beşeri tanımlama ve tasvirin de ötesinde olduğuna inanırsa, bu durumda mevcut model için yani dinî çoğulculuk için Hinduizm geleneği, zengin bir kaynaktır.<sup>23</sup>

Dinî çoğulculuk paradigması ve tartışmaları, son dönem modern batı teolojisinin ve din felsefesi çabalarının bir ürünü ve bilhassa Hıristiyan teolojisinin bir problemi olarak ortaya çıkmış gözükmektedir. Onun ortaya çıkış sebepleri arasında, çoğulculuk olgusunun Hıristiyan imanının hakikatiyle ilgili teologların güven kaybına bir işaret olabilir.<sup>24</sup> Bu anlamda dinî çoğulculuk, 'fenomenolojik olarak, dinler tarihinin, geleneklerin ve bunların her birindeki farklılıkların çeşitliliğini gösterdiğine; felsefi olarak ise, geleneklerin farklı ve birbirleriyle rekabet eden iddialarıyla birlikte, bunlar arasındaki ilişkiyle ilgili belirli bir teoriye işaret eder'.<sup>25</sup>

Son zamanlarda dinî çoğulculuk günlük hayatın o kadar içine girmiştir ki bilhassa siyasi açıdan, hiç kimse farklı dinlere mensup kimselerin dinî inançlarını hesaba katarak onları karşısına almak istememektedir. Söz gelişi Avrupa ve Amerika toplumları gibi çok kültürlü toplumlarda, bir dini diğer dinlere karşı savunmak önemsiz, hatta gereksiz bir

<sup>22</sup> Anantanand Rambachan, 'Hinduizm ve Diğer Dinlerle Karşılaşma', çev. Mustafa Alıcı, *Tek Dünya, Çok İnanç: Diyaloğa Farklı Yaklaşımlar*, (Ed.) Mahmut Aydın, Süleyman Turan, Ufuk Kitap, İst. 2007, s.130.

<sup>23</sup> Rambachan, 'Hinduizm ve Diğer Dinlerle Karşılaşma', s. 131.

<sup>24</sup> Mevlüt Albayrak, 'Çoğulculuğa Yönelik Serüven', *tabular rasa-felsefe&teoloji*, Eylül-Aralık 2003, Yıl:3, Sayı:9, s. 18.

<sup>25</sup> John Hick, 'Religious Pluralism', *The Encyclopedia of Religion*, (Ed.) Mircae Eliade, New York 1987, s. 331; Özcan, *Maturidi'de Dinî Çoğulculuk*, s. 11; Yazoğlu, 'Giriş', *Dinî Çoğulculuk: John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, s. 11.



durum olarak görülmektedir. Bu bağlamda günümüzde yaygın bir kanaat olarak dinî çoğulculuğu reddetmek sanki bir toleranssızlık olarak algılanmaktadır. Bilhassa liberal siyasi görüşte olanlara göre çok kültürlü bir toplumda dinlerin gerçeklik iddialarında bulunmalarını istemeyerek, tüm dinlere aynı ve eşit bir şekilde davranılması gerekmektedir.<sup>26</sup> Bir başka açıdan Hick'in dinler arasındaki hakikat iddialarıyla ilgili olarak toleranslı bir agnostisizmi önerdiği dile getirilmektedir.<sup>27</sup>

Hick, dinî çoğulculuk tezi ile hem dinî tekellilik hem de dinî kapsayıcılık modeline alternatif bir tutum önermektedir. Özellikle çalışmamızın ana konusunu oluşturan dinî tekellilik, en fazla çoğulcular ve daha özelde de Hick tarafından kritik edildiği için, burada dinî çoğulculuğa ya da Hick'in savunduğu anlamdaki dinî çoğulculuğa yöneltilen eleştirileri kısaca görmek uygun olacaktır.

#### **Hick Merkezli Dinî Çoğulculuğun Eleştirisi**

Öncelikle belirtmek gerekir ki genel olarak çoğulcu modele yöneltilen en keskin ve sürekli tekrar edilen eleştirilerden biri, çoğulcu modelin son tahlilde akıllıca kamufle edilmiş sömürgeci bir batılı dayatma olduğu iddiasıdır.<sup>28</sup>

Çoğulcu modelin eleştirisi gündeme geldiğinde esasen ilk akla gelen husus, Hick'in ileri sürdüğü çoğulcu hipotezin eleştirisi anlaşılmaktadır. Zira Batı literatürü mevzu bahis olduğunda, çoğulculuk konusunda daha ziyade Hick'in ortaya koyduğu tutum dikkate alınmaktadır. Biz de, bu model hakkında bilgi verirken, çoğulculukla Hick merkezli bir anlayışı baz aldığımız gibi, söz konusu modelin eleştirisinde de yine onun hipotezini merkeze almış olacağız.

Bu noktada önemle vurgulanmalıdır ki Hick, çoğulcu hipotezinde her ne kadar İslam sufi geleneğinin önde gelen simalarından Mevlana

<sup>26</sup> Mustafa Köylü, 'Dinsel Dışlayıcılık (Eksklusivizm)', *İslam ve Öteki: Dinlerin Doğruluk Kurtarıcılık ve Birarada Yaşama Sorunu*, (Ed.) Cafer Sadık Yaran, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001, içinde, s. 30.

<sup>27</sup> Sumner B. Twiss, 'Dinî Çoğulculuk Felsefesi: John Hick ve Onu Eleştirenlerle İlgili Eleştirel Bir Değerlendirme', *Dinî Çoğulculuk: John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, Derleyen ve Çeviren: Ruhattin Yazoğlu, Hüsnü Aydeniz, İz Yay. İst. 2006, içinde, s. 143.

<sup>28</sup> Paul F. Knitter, 'Çoğulcu Model Batı Kaynaklı Bir Dayatma mı? Beş Kesimin Sesiyle Yanıt', *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Derleyen: Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yay., Ank. 2005, s. 173.

Celaleddin Rumî'nin 'Lambalar farklıdır, fakat ışık aynıdır' sözünden hareket ediyorsa da,<sup>29</sup> onun ortaya koyduğu çoğulcu anlayışla İslam düşünce geleneğine mensup gelenekselci ekolün çoğulcu tutumu birbirinden büsbütün farklıdır. Söz gelişi Rene Guenon, Frithjof Schuon ve Seyyid Hüseyin Nasr gibi geleneksel ekolün temsilcilerine göre, 'Mutlak Hakikat' tektir ve değişmezdir. Ancak O, kendini farklı zamanlarda ve farklı kültürlerde farklı formlarda ifade etmektedir.<sup>30</sup> Buradan hareketle geleneksel ekolün dinleri sadece birer form olarak kabul ettiği de ileri sürülemez. Çünkü onlar, formların ötesinde bir ilahi özün varlığından söz etmektedirler. Bu nedenle söz konusu ekol, dinlerin birliğinin zahirde değil, batında aranması gerektiğini ve tüm ilahi dinlerin bir bütün olarak kabul edilmesini düşünür.<sup>31</sup>

Öyleyse Hick'in çoğulcu hipotezi ile geleneksel ekolün çoğulcu modeli arasında mühim bir farklılık söz konusu olmaktadır. Hick, farklılığın kaynağını, insan faktöründen hareketle insani tecrübede bulup, çoğulculuğa tümevarımsal bir yöntemle ulaşırken; geleneksel ekol, felsefi olmaktan ziyade dinî olan çoğulculuğun kaynağına 'Mutlak Hakikati' koymakta ve mevcut tüm farklılığı da Mutlak Hakikatin kendisini farklı formlarda ifşa etmesi olarak kabul etmektedir.<sup>32</sup>

Bir başka açıdan da, Hick'in 'Nihai Gerçeklik'le ilgili çoğulcu modeli, konu üzerinde yazılar kaleme alan bazı yorumcular tarafından 'politeizm' olarak nitelendirilmektedir. Bu anlamda o, Batı felsefesinde politeizmi en iyi savunan kişi olarak kabul edilmektedir.<sup>33</sup> Hick'e göre bütün isimler ve sıfatlar Nihai Gerçeklik'in farklı tezahürleridir. Kant'ın ifade siyle numenal gerçekliğin fenomenal tezahürleridir. Bu çerçevede oluşan tüm Tanrı tasavvurları ve bu bağlamdaki dinlerin her biri doğru kabul edildiği için, bunlardan herhangi birine inanan ya da mensup olanlar da

<sup>29</sup> John Hick, *Interpretation of Religion Human Responses to the Transcendent*, Macmillan, London 1991, s. 233.

<sup>30</sup> Bkz. Aslan, 'Batı Perspektifinde Dinî Çoğulculuk Meselesi', s. 153, 157.

<sup>31</sup> Frithjof Schoun, *Dinlerin Aşkın Birliği*, çev. Yavuz Keskin, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1992, s. 31, 32.

<sup>32</sup> Eren, *Felsefi Bir Problem Olarak John Hick'in Dinî Pluralizme Bakışı*, s. 68.

<sup>33</sup> Bkz. George I. Mavrodes, 'Polytheism', *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, (Ed.) Philip L. Quinn & Keven Meeker, Oxford University Press, New York, Oxford 2000, s. 139, 160.

kurtuluşa kavuşacaktır. Görüldüğü üzere Hick, Kant'ın meşhur numen/fenomen ayrımını dinî çeşitlilik problemine ya da dinî çoğulculuk hipotezine uygulamaktadır. Zira Kant eşyanın hakikatini temsil eden ve bilinemez olarak kalan 'numen' ile eşyanın bize görünen ve bilinebilen yönünü temsil eden 'fenomen' arasında nasıl bir ayrım yaptıysa, Hick de, hakikati bizim için bilinemez olarak kalacak Tanrı'nın gerçekliği (ilahî numen) ile Tanrı'nın tarafımızdan tecrübe edilen gerçekliği (ilahî fenomen) arasında benzer bir ayrım yapmaktadır. Dolayısıyla Hick için mevcut değişik dinler, ilahî numen'in (bilinemez Tanrı'nın) farklı bir yönünü temsil etmektedir. Bu açıdan dinler arasında da hakikat değeri açısından bir ayrım yapmak doğru olmayacaktır.<sup>34</sup>

Johnson, Hick'in dinî çoğulculuk konusunda bazı çelişkilerden kurtulmak için mitolojik ve literal hakikatle ilgili bir söylem geliştirdiğini, bunun da onun paradigmasında bir tutarsızlığa neden olduğunu beyan etmektedir. Çünkü ona göre, Hick, zaman zaman realizme kaymaktadır. Realizm ise çoğulculukla bir arada bulunamamaktadır. Öte yandan Hick'in kullandığı kurtuluş/özgürlük kavramının dindarların büyük bir çoğunluğu tarafından kabul edilmesinin mümkün olmadığı belirtilmektedir.<sup>35</sup>

Salamon, 'John Hick'in Dinî Çoğulculuk Felsefesi-Eleştirel Bir İnceleme' isimli makalesinde, dinî çoğulculukla ilgili tartışmaların Hıristiyanlık eksenli olarak başlamış olduğunu ve bu tartışmanın Hıristiyanlığın diğer büyük dinlerle ilişkisini ele aldığını söyleyerek başlamaktadır. Ona göre bu tartışma, Hick tarafından geleneksel anlamından çok farklı bir

<sup>34</sup> Recep Kılıç, 'Küreselleşme ve Din Üzerine', *Dinî Anlamak Üzerine*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2004, s. 63; Kılıç, 'Dinî Çoğulculuk Mu Dinde Çoğulculuk Mu?', s. 14; Gavin D'Costa, 'Dinlerle İlgili Çoğulcu Bakış Açısının İmkansızlığı', *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Derleyen: Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2005, s. 199; Ruhattin Yazoğlu, 'John Hick'de Farklı Dinlerin Çatışan Hakikat İddialarının Dinî Çoğulculuk Hipotezi İle İlişkisi', *Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 5, Sayı 34, Haziran 2005 Erzurum, s. 162, 163.

<sup>35</sup> Yazoğlu, 'Giriş', *Dinî Çoğulculuk: John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, s. 17; Keith E. Johnson, 'Karşılaştırmalı Dinler: Bütün Yollar Aynı Hedefe Götürürler mi?', *Dinî Çoğulculuk: John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, Derleyen ve Çeviren: Ruhattin Yazoğlu, Hüsnü Aydeniz, İz Yay. İstanbul, 2006, içinde, s. 81-84.

boyuta taşınarak, her dinî geleneğin aynı Nihai Gerçeklik'e yönelik farklı cevaplar olduğu şeklinde bir yönelime sahip olmuştur.<sup>36</sup>

Hick'in ortaya koyduğu dinî çoğulculuk paradigması, bu yönüyle Guy Axtell tarafından 'Dinî Çoğulculuk ve Tatminsizlik' adlı makalesinde eleştirilmektedir. Ona göre Hick, dinî çoğulculuğu, tekellilik, dışlayıcılık ve non-realizm gibi aşırı görüşlerin yanında 'orta bir yol' olarak görmektedir. Ancak böyle bir şeyi ifade etmek için, yeterli bir teorik felsefi temel bulunmamaktadır.<sup>37</sup> Axtell, çoğulculuğun deskriptif olmaktan ziyade normatif veya buyruksal özellik taşıyan bir tez formunu yansıttığını ileri sürmektedir.<sup>38</sup> O, Hick'in aşırı olarak nitelendirdiği görüşler karşısında eleştirel bir realizmi savunduğuna işaret eder. Bu eleştirel realizm ise, Gerçek'in asla doğrudan tecrübe edilemeyeceğini, ancak dilin yardımıyla her zaman tarihsel şartlı ve sınırlı şekillerde algılanabileceğini kabul ederek salt realizme; dinî algı ve kavramların çokluğu için mutlak bir referans iddiasında bulunarak da şüpheli non-realizme karşı çıkar.<sup>39</sup>

Şu halde Hick, dinin merkezine teolojik doğruları değil, dinin birey ve toplum hayatında yol açtığı ahlakî dönüşümleri esas almaktadır. Yani o, dinin teolojik doğrularından ziyade, varoluşsal ya da hayatı dönüştüren yönüyle ilgilenmektedir. Ona göre, önerme formundaki bunca dinî doğruya rağmen, Tanrı'nın aşkın gerçekliği, bilinemez olarak kalmaya devam etmektedir. Böylece dinî çoğulculuğu, felsefi açıdan temellendirmeye çalışan Hick'in hipotezinin merkezinde, 'din' değil 'Tanrı' bulunmaktadır. Tanrı bilinemez olarak kaldığından, dinler arasında karar verme konusunda, dinin insan ve toplum hayatında ortaya çıkardığı

<sup>36</sup> Janusz Salamon, 'John Hick'in Dinî Çoğulculuk Felsefesi –Eleştirel Bir İnceleme', *Dinî Çoğulculuk: John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, Derleyen ve Çeviren: Ruhattin Yazoğlu, Hüsnü Aydeniz, İz Yay. İst. 2006, içinde, s. 95-112; Yazoğlu, 'Giriş', *Dinî Çoğulculuk: John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, s. 19.

<sup>37</sup> Guy Axtell, 'Dinî Çoğulculuk ve Tatminsizlikleri', *Dinî Çoğulculuk: John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, Derleyen ve Çeviren: Ruhattin Yazoğlu, Hüsnü Aydeniz, İz Yay. İst. 2006, içinde, s. 113-136; Yazoğlu, 'Giriş', *Dinî Çoğulculuk: John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, s. 21.

<sup>38</sup> Bana göre, buyruksal/ideolojik/dogmatik ya da normatif bir söylem, öncelikli olarak tekellilik ve dışlayıcı olarak tanımlanmalıdır. Dolayısıyla dinî çoğulculuk da bu yönüyle tekellilik ve dışlayıcı olarak nitelendirilebilir.

<sup>39</sup> Axtell, 'Dinî Çoğulculuk ve Tatminsizlikleri', s. 116, 117; Yazoğlu, 'Giriş', *Dinî Çoğulculuk: John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, s. 21.

ahlakî dönüşümlere bakmak dışında bir ölçüt de kalmamaktadır. Bazı açılardan kabul edilebilir gözüken söz konusu anlayışın ciddi manada şu dinî ve felsefî problemleri ihtiva ettiği göz ardı edilmemelidir:<sup>40</sup>

1. Dinde, özel bir bilgi kaynağı olarak vahye yer verilmemektedir. Çünkü vahiy, dinde özel bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmediği zaman, dinin teolojik doğrularının belirleyici bir öneminin kalmayacağı aşikârdır. Şayet dinin temelinde, Tanrı'nın özel bir yöntemle, önerme formunda, lâfzî olarak bildirdiği hakikatlerden oluşan 'vahyi' bulunursa, dinin merkezini, yol açtığı 'ahlâkî dönüşüm' değil, 'dinî doğrular' oluşturacaktır. Bu durumda ise Tanrı, dine/vahye rağmen bilinemez olarak kalmayacaktır. Dolayısıyla dinlerin varoluş nedenlerinin başında Tanrı hakkındaki 'bilinmezliği'n sona erdirilmesi gelmektedir. Öyle anlaşılmaktadır ki, Hick'in dinî çoğulculuk bağlamında savunduğu din, İslam da dâhil 'özel vahiy' merkezli dinlerden 'mahiyet itibariyle' oldukça farklı gözükmektedir. Nitekim Hick'in ileri sürdüğü üzere Tanrı, şayet dinlere rağmen hâlâ 'bilinemez' olarak kalıyorsa, bu durumda Tanrı'nın bizzat kendisinin var olduğuna nasıl hükmedilebildiği ya da hakkında nasıl konuşulabildiği soruları cevapsız kalacaktır.<sup>41</sup>

2. Dinî çoğulculuk, dini ahlaka indirgemektedir. Dinin ahlâkî hedeflerinin olduğu doğru olmakla birlikte dini ahlâka indirgemek, teistik dinler açısından mümkün değildir. Zira Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi teistik bir din, sadece ahlâkî değil aynı zamanda gerçekliğin nihâî tabiatı hakkında da metafizik iddialarda bulunmaktadır. Ahlak, ancak doğruluğunu sınamak gayesiyle dinin söz konusu metafizik hakikatlerine müracaat edebilmektedir.

3. Hick'in savunduğu çoğulcu anlayış ahlakî iyi'yi metafizik gerçek'ten kopuk düşünmektedir. Bu ise felsefî anlamda tutarlı bir yaklaşım değildir. Birey veya toplum hayatında ahlâkî dönüşümü gerçekleştirmek

<sup>40</sup> Kılıç, 'Küreselleşme ve Din Üzerine', s. 62, 63; Kılıç, 'Dinî Çoğulculuk Mu Dinde Çoğulculuk Mu?', s. 14, 15.

<sup>41</sup> Kılıç, 'Küreselleşme ve Din Üzerine', s. 63, 64; Kılıç, 'Dinî Çoğulculuk Mu Dinde Çoğulculuk Mu?', s. 15.

dinlerin öncelikli hedefi olmakla birlikte, bu ahlâkî dönüşümün hakikat üzerine temellendirilmesi gerektiği de göz ardı edilmemelidir.<sup>42</sup>

4. Hick'in geliştirdiği dinî çoğulculuk hipotezi, farklı dinleri 'hakikat' değeri karşısında eşit seviyede doğru görmek, temel mantık ilkelerine de aykırı görünmektedir. Söz gelişi Hz. İsa ya Tanrı'dır ya da değildir; Hz. İsa'nın hem Tanrı olduğunu hem de olmadığını aynı anda savunabilmek, mantıken kabul edilebilir gözükmemektedir.

Özet olarak vurgulamak gerekirse, küreselleşme sürecinde geçerli bir din anlayışı olarak takdim edilen dinî çoğulculuk, söz konusu tüm temel mantık hatasını yapan dinle, bu hataları yapmayan dinler arasında her hangi bir ayırım yapılmaması gerektiğini ileri sürmektedir. Bu nedenle İslam dini gibi 'önerme formunda lâfzen bildirilen özel vahiy' merkezli bir din için uygun gözükken din anlayışı, 'dinî çoğulculuk' modeli değil, 'dinde çoğulculuk' tutumu olabileceği için, bu iki tavır birbirine karıştırılmamalıdır.<sup>43</sup>

Ayrıca dinî çoğulculuk, Hıristiyanlık da dâhil, dinlerin hepsinin mükemmel olmadığını, zira bunların hepsinin de mükemmel olmayan insan kültürleri içerisinde şekillendiğini ve hiç birisinin mutlak gerçeğe sahip olduğuna dair bir iddiada bulunulamayacağını ileri sürmesi de hem Hıristiyan tekelcilerce ya da dışlayıcılarca hem de kapsayıcılarca kabul edilemez. Eğer İsa Mesih tanrıysa ve yeni bir din kurduysa, o zaman bu din (Hıristiyanlık), Tanrı tarafından kurulan tek ve mükemmel dindir; dolayısıyla diğer hepsinden üstün olmalıdır.<sup>44</sup> Nitekim Hick, kendisiyle yapılan bir mülakatta şöyle demektedir: 'Bir Hıristiyan olarak Hıristiyanlığın kendisinin tek hakikat olmadığı şuuru ile yaşamamın zor olduğunu kabul ediyorum'.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Kılıç, 'Küreselleşme ve Din Üzerine', s. 64; Kılıç, 'Dinî Çoğulculuk Mu Dinde Çoğulculuk Mu?', s. 16.

<sup>43</sup> Kılıç, 'Küreselleşme ve Din Üzerine', s. 65; Kılıç, 'Dinî Çoğulculuk Mu Dinde Çoğulculuk Mu?', s. 16, 17.

<sup>44</sup> Şinasi Gündüz, *Küreselleşme ve Din*, Ankara Okulu Yay., Ank. 2005, s. 93, krş. John Hick, 'The Latest Vatican Statement on Christianity and Other Religions', *New Black*, 79: 934, 1998, s. 541, 542.

<sup>45</sup> Adnan Aslan, 'Dinler ve Mutlak Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr'la Bir Mülakat', *İslami Araştırmalar Dergisi*, Sayı 1, 1997, s. 178.

Bu bağlamda çoğulculuğa yöneltilen bir diğer eleştirisi; bu bakış açısının, dinin hakikat iddiasını tahrip ettiği, buharlaştırdığıdır. Başta Hıristiyanlık olmak üzere her dinî gelenek bağlularına kişiyi kurtuluşa ya da İslam dininde olduğu üzere hidayete iletecek olan bir hakikat öğretisi sunmakta ve bunun mutlaklığını ve mükemmelliğini vurgulamaktadır. Çoğulcu teorinin bir şekline göre ise, dinlerin hakikat içerdiği kabul edilmekle birlikte, her bir dinin hakikat iddiasının kendi içinde doğru olduğu, fakat hiçbirinin bir başına hakikatin tam ve mükemmel ifadesi olmadığı savunulmaktadır. Bu paradigmanın söz konusu yaklaşımı bununla yalnızca kişinin kendi dininin nihai hakikat iddiasıyla ilgili düşüncesini reddetmekle kalmamakta, diğer taraftan başka dinlerin hakikat iddiasını da tahrip etmektedir. Bir başka ifadeyle çoğulcu, yalnızca Hıristiyanlığın hakikat ve kurtuluş iddiasının son/nihai gerçek olmadığını ifade etmekle kalmamakta, diğer dinlerin her birinin benzer iddialarını da reddetmektedir. Çoğulcuların bu yaklaşımı, Hıristiyanlık, İslam, Yahudilik ve benzeri dinlerin temel iddiası olan 'hakikatin mükemmel ifadesi' olma realitesiyle çatışmakta ve mutlak hakikat konusunda dindar kişiyi bir belirsizlik ve bilinemezliğe (agnostisizme) itmektedir.<sup>46</sup>

#### **Dinî Çoğulculuğun Dinî Tekelcilik Bağlamında Eleştirisi**

Dinî çoğulculuğun önde gelen savunucularından kabul edilen Hick'in İsa Mesih'in biricikliğine ve yegâneliğine ilişkin argümanları da aslında bir yönüyle tekelci ve dışlayıcı paradigmanın içeriğini oluşturmaktadır. Zira Hıristiyan tekelciliğinde ya da dışlayıcılığında İsa Mesih'in biricik yol ve yegâne kurtarıcı olması anlayışı temel anlayışlardan-  
dır. Dolayısıyla Hick'in çoğulculukla eş zamanlı olarak İsa Mesih'in yegâneliğini ve biricikliğini savunması, onun kendi felsefesi açısından da paradoksal olsa gerektir. Nitekim Gavin D'Costa, 'Dinlerle İlgili Çoğulcu Bakış Açısının İmkânsızlığı' başlıklı makalesinde çoğulculuğun mantıksal olarak tekelciliğin veya dışlayıcılığın bir şekli olduğunu ve çoğulculuk diye bir şeyin aslında olmadığını ileri sürmektedir.<sup>47</sup> Esasen o, kapsayıcı-

<sup>46</sup> Gündüz, *Küreselleşme ve Din*, s. 93, 94; krş. Hick, 'The Latest Vatican Statement on Christianity and Other Religions', s. 543.

<sup>47</sup> D'Costa'nın bu iddiasına yönelik John Hick'in itirazı için bkz. John Hick, 'Dinsel Çoğulculuğun İmkânı: Gavin D'Costa'ya Yanıt', *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden*

lığı da buna dâhil etmektedir. Çünkü çoğulculuğun ve kapsayıcılığın mantığı, tekelciliğin ya da dışlayıcılığın mantığından hiç de farklı değildir. Daha açıkçası ona göre çoğulculuk diye bir şey aslında mevcut değildir. O sadece olsa olsa tekelciliğin veya dışlayıcılığın başka bir şeklidir. Öyleyse kendilerini dinî çoğulcu olarak adlandıranlar aslında tekelci ve dışlayıcıdır. Fakat onlar tekelci ve dışlayıcı olduklarını bilmemektedir. Bu nedenle onlar 'isimsiz dışlayıcı'lardır.<sup>48</sup>

Unutulmamalıdır ki çoğulcu paradigma için söz konusu edilen hususlar, kapsayıcı paradigma için de söz konusu olabildiği gibi, özellikle dışlayıcı anlayış için de geçerli olabilir. Kısacası bu modelleri, kesin sınırlarla birbirinden ayırmak çok mümkün gözükmemektedir. Bu anlamda tüm paradigmlar, tekelci ya da dışlayıcı paradigma merkezli bir çıkış sağlamaktadır. Yani kapsayıcılık ılımlı tekelcilik/dışlayıcılık, çoğulculuk ise liberal ya da rölâivist tekelcilik/dışlayıcılık olarak tanımlanabilmektedir. Buna göre, herkes için geçerliliği olacak ve herkesi kayıt altına alacak genel bir doğru bilgi var olmayacaktır. Her şeyin ölçüsü insan olacak ve farklı bir tekelci ya da dışlayıcı mantık tezahür etmiş olacaktır. Örneğin Gavin D'Costa gibi Alvin Plantinga da çoğulculuğu, bir tür tekelcilik ve dışlayıcılık savunması olarak değerlendirmektedir.<sup>49</sup> Her savunma bir nevi tekelci ve dışlayıcı nitelik taşımaktadır. Ya da her olumsuzlama bir olumsuzlamadır.

Bu itibarla, bir kimsenin başkalarının inandığı şeylere inanmaması, kendi başına ahlakî bir eksiklik olarak görülmemelidir. Zira herkes başkasının inanmadığı birçok şeye inanmaktadır ve bu da son derece tabiidir. Dahası bir kimsenin hiçbir gerekçeye dayanmadığı halde karşısındakinin inancını kabul etmemesi de kendi başına bir baskı olarak görülmemelidir. Tekelci ya da dışlayıcı bir inancın başkasına karşı baskı olarak

*Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Derleyen: Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yay., Ank. 2005, s. 207-213.

<sup>48</sup> Gavin D'Costa, 'Dinlerle İlgili Çoğulcu Bakış Açısının İmkansızlığı', *Hristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Derleyen: Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yay., Ank. 2005, s. 195, 196, 197, 206.

<sup>49</sup> Bkz. Alvin Plantinga, 'Pluralism: A Defence of Religious Exclusivism', *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, (Ed.) Philip L. Quinn & Keven Meeker, Oxford University Press, New York 2000, s. 176-178; David Basinger, *Religious Diversity A Philosophical Assessment*, Ashgate, New York 2002, s. 55.



kullanılabilmesi, onun kendi başına baskıcı bir inanç olduğu anlamına gelmemelidir. Diğer taraftan tekelci ve dışlayıcı bir tutum içinde olmak için, bir kimsenin inancından vazgeçmesi de bir çözüm gibi görünmemektedir. Şayet bir kimsenin tekelci ve dışlayıcı olmaması için inancını terk edip başka inançlara inanması gerekiyorsa, bu durumda aynı şekilde onun yeni inancına inanmayan pek çok kimse olacaktır. Böylece değişen bir şey olmayacaktır. Kaldı ki bu noktada gerçek anlamda tarafsız bir tutum da pek mümkün olmayacaktır. Nitekim dinî tekelciliğin ya da dışlayıcılığın yerine dinî çoğulculuğu koyduğumuzda da değişen bir şey olmayacaktır. Çünkü çoğulculuğun da benimsediği ve benimsemediği inançlar olacaktır. En azından çoğulculuğun benimsediği sürece 'çoğulculuk' inancı herkes tarafından benimsenmediği sürece 'çoğulcu' yaklaşımı benimsemeyenler bu şekilde dışlanmış olacaktır. Zira çoğulculuğu savunan birisi de gizli ya da açık bir şekilde çoğulculuğun doğru olan bir tutum olduğunu ve ona inanmayanların da bir şeyleri kaybettiğini ima veya ifade etmektedir. Böyle bir durumda ise bir çoğulcu kendi kendisiyle çelişmektedir. Dolayısıyla çoğulcu da çoğulcu olmayanların inanmadığı bir şeye inandığını biliyorsa tekelci veya dışlayıcı olmamak için inancından vazgeçmek durumundadır.<sup>50</sup>

### Sonuç

Dinî çoğulculuğun önde gelen savunucularından kabul edilen Hick'in İsa Mesih'in biricikliğine ve yegâneliğine ilişkin argümanları aslında bir yönüyle tekelci ve dışlayıcı paradigmanın içeriğini oluşturmaktadır. Zira Hıristiyan tekelciliğinde ya da dışlayıcılığında İsa Mesih'in biricik yol ve yegâne kurtarıcı olması anlayışı temel anlayışlardan biridir. Dolayısıyla Hick'in çoğulculukla eş zamanlı olarak İsa Mesih'in yegâneliğini ve biricikliğini savunması, onun kendi felsefesi açısından paradoksal bir durum olsa gerektir. Nitekim bazı yorumcuların vurguladığı üzere, çoğulculuğun mantıksal olarak, tekelciliğin veya dışlayıcılığın bir şekli olduğu ve çoğulculuk diye bir şeyin aslında olmadığı tezi dikkat çekicidir. Bu anlamda söz konusu bakış açısına sahip olan yorumculara göre çoğulculuk diye bir şey aslında mevcut değildir. O sadece olsa olsa

<sup>50</sup> Bkz. Plantinga, 'Pluralism: A Defence of Religious Exclusivism', s. 176, 177, 178; Reçber, 'Dinî Çeşitlilik', s. 154, 155.

tekelciliğin veya dışlayıcılığın başka bir versiyonudur. Öyleyse kendilerini dinî çoğulcu olarak adlandıranlar aslında tekelci ve dışlayıcıdır. Fakat onlar tekelci ve dışlayıcı olduklarını bilmemektedirler. Bu nedenle kendisini dini çoğulcu gören herkes, bir anlamda 'isimsiz dışlayıcı'dır.

Öte yandan dinî çoğulcuların bir kısmı, hakikat ve kurtuluş konusunda her dinî geleneğin kendi anlayışıyla çelişik global bir perspektif çizmektedir. Her dinî geleneğin hakikatin bir boyutunu ifade ettiğini ancak tek başına hakikatin tam ve mükemmel ifadesi olmadığını savunan yaklaşım, zımnın de olsa dinlerin kendi gelenekleri içerisinde tam olarak algılayamadıkları hakikat ya da gerçeği çoğulcunun kendisinin kavradığını ima etmektedir. Bu durum çoğulculara, Hıristiyanlık da dâhil bütün dinlere ve bunların hakikat-kurtuluş öğretilerine tepeden bakan kişiler olma niteliğini kazandırmaktadır ki bu aslında emperyalistik bir tavırdan başka bir şey değildir.

Bu bakımdan, 'dinlerin hepsinin mükemmel olmadığı' ve 'mükemmel olmayan insan kültürleri içerisinde şekillendiği' tarzındaki bir dinî çoğulculuk tutumu, hem dinin ateistçe bir ele alınışını hem de dinin insan ürünü olduğunu ortaya koyan bir yaklaşımdır. Yani böyle bir çoğulculuk yorumu, tüm dinlerin mükemmel olmadığını iddia eden ve ciddi problemler içeren bir bakış açısıdır. Her ne kadar hiçbir dinin mutlak gerçeğe sahip olmadığını buna gerekçe gösterse de, bu konuda çoğulculuğun tezini doğrulayacak veriler de güvenilir olmayabilir. Yani hangi gerekçe, argüman ve temellendirme ile tüm dinler, genellemeci bir tavırla mutlak hakikate ve gerçeğe sahip olmamakla itham edilmektedir? Ayrıca dinî çoğulculuğun burada söz konusu olan yorumu acaba bir çeşit din eleştiriciliği işlevini bu modelin adı altında mı yapmaktadır?

## BATI DÜŞÜNCESİNDE DİNİ DIŞLAYICILIK/TEKELCİLİK PARADİGMASI VE ELEŞTİRİSİ

M. Kazım ARICAN\*

### ÖZET

Dini tekelcilik paradigması Batı düşüncesinde ortaya çıkmıştır. Modelin dayandığı din de doğal olarak Hıristiyanlıktır. Bu paradigma, 'Kilise Dışında Kurtuluş Yoktur' ilkesine dayanmaktadır. Modelin Batı düşüncesinde çok farklı versiyonları söz konusudur. Ancak bu çalışmamızda biz, sadece, dini tekelciliğin Batı felsefesindeki eleştirileri üzerinde durmaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Dini Tekelcilik, Kurtuluş, Üstünlük, Hakikat, John Hick.

### IN WESTERN THOUGHT, RELIGIOUS EXCLUSIVISM PARADIGM AND IT'S CRITICISM

### ABSTRACT

Religious exclusivism paradigm has emerged in Western thought. Naturally, the model is based on religion, Christianity. This paradigm, 'there is no salvation outside the Church' is based on the principle. In Western thought, the model has many different versions. However, in this study, we only try to get back on criticism of the religious exclusivism in Western philosophy.

**Key Words:** Religious Exclusivism, Salvation, Superiority, Truth, John Hick

---

\* Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

### Giriş

Dini tekelcilik/dışlayıcılık paradigması, dini çeşitlilik modellerinden bir tanesidir. Ne var ki hem dini kapsayıcılık hem de dini çoğulculuk modeline kıyasla, üzerinde çok fazla durulmayan bir modeldir. Batı düşüncesinde model üzerinde çok farklı ve geniş tartışmalar bulmak mümkündür.<sup>1</sup> Ancak biz, bu çalışmamızda bu farklı dini tekelcilik ya da dışlayıcılık anlayışlarına girmeyeceğiz.

Bu çalışmayla biz, hem model üzerinde sadece önem arz eden noktaları bağlamında ve genel mahiyeti itibariyle durmaya hem de modele yöneltilen eleştirileri sunmaya çalışacağız. Özellikle modele ciddi eleştiriler yönelten İngiliz Din Felsefecisi John Hick'in eleştirilerini ele alacağız ve ayrıca onun bu eleştirilerine karşı geliştirilen savunmaları da irdelemeye çalışacağız.

Şu halde, öncelikli olarak dini tekelciliğin genel mahiyeti üzerinde durmak, ardından modelin genel bir eleştirisi ve daha sonra Hick bağlamında eleştirisini ele almak istiyoruz.

### Dinî Tekelcilik

Batı düşüncesinde dinî tekelcilik ya da dışlayıcılık söz konusu olunca, tabii olarak söz konusu din de Hıristiyanlık olmaktadır. Model kendisini teolojik bağlamda Kitab-ı Mukaddes'teki metinlere dayandırmaktadır. Bu model tarihi olarak en eski ve en çok taraftarı olan bir anlayıştır. Katolik Kilisesi bu modeli, 'Kilise dışında kurtuluş yoktur' (*Extra Ecclesiam Nulla Salus/Outside the Church no salvation*) şeklinde formüle etmiştir.<sup>2</sup> Aynı zamanda 'Kilise dışında kurtuluş yoktur' ifadesi, Katolik Kilisesi İlmihali'nin (*Catéchisme de l'Eglise catholique*) 846. paragrafının ilk

<sup>1</sup> Dini tekelcilik/dışlayıcılık paradigmasının felsefi ve teolojik bir tarzda daha geniş incelemesi için bkz. M. Kazım Arıcan, *Dini Tekelcilik Din Felsefesi Açısından Bir Çözümleme*, Otto Yayınları, Ankara 2009.

<sup>2</sup> Molly Truman Marshall, *No Salvation Outside the Church: A Critical Inquiry*, The Edwin Mellen Press, Lewiston 1993, s. 11; daha geniş bilgi için bkz. John Hick, *İnançların Gökkuşuğu Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar*, çev. Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s. 115 vd.; Jacques Dupuis, *Toward A Christian Theology of Religious Pluralism*, Orbis Books, New York 1997, s. 84 vd.

cümlesidir.<sup>3</sup> Dolayısıyla II. Vatikan Konsil'ine kadarki resmî Katolik öğreti bu yöndedir ve temelde Hıristiyan olmayanların kurtuluşunu da mümkün görmemektedir.<sup>4</sup> Esasen Kilise dışında kalanların kurtulamayacağına bir doktrin haline getiren ise, Kartaca piskoposu Aziz Kiprianus (M.S. 200-258) olmuştur. O, Kilisedeki bölünmeler karşısında, 'Kilise dışında kurtuluş yoktur' dogmasını ilk formüle eden Kilise Babası'dır.<sup>5</sup>

Türkçeye 'tekelcilik' veya 'dışlayıcılık' olarak tercüme edilen model bağlamında konuşulduğu zaman doğal olarak *exclusivism* (dışlayıcılık/tekelcilik), *particularism* (hususiyetçilik), *absolutism* (mutlaklık) ve *restrictivism* (kısıtlayıcılık) gibi farklı yaklaşım ve anlama biçimlerinden bahsetmek kaçınılmaz olmaktadır.<sup>6</sup> Bazı yorumcular dinî çeşitliliğin diğer paradigmalarını da tekelcilik ya da dışlayıcılık merkezli tanımlamaktadırlar. Yani dinî tekelcilik/dışlayıcılık, katı tekelcilik/dışlayıcılık (*hard exclusivism*); kapsayıcılık, ılımlı tekelcilik/dışlayıcılık (*soft exclusivism*); çoğulculuk ise aşırı ılımlı tekelcilik/dışlayıcılık (*extrasoft exclusivism*) olarak ifade edilmektedir.<sup>7</sup> Buna göre tüm paradigmalar her halükarda tekelci/dışlayıcı bir özden hareket etmektedir. Diğer paradigmaların da, mutlaka, bir şekilde tekelci/dışlayıcı forma sahip olduğu kabul edilmektedir.

Bu çerçevede dinî tekelcilik, doğruluğu ve kurtuluşu tek bir dinî gelenekle sınırlandıran; yalnızca tek bir dinî geleneğin doğru olduğunu

<sup>3</sup> Michael L. Fitzgerald, 'Katolik Kilisesi İlmihali'nde Diğer Dinler', Çev. Kemal Polat, *Dinî Araştırmalar*, Cilt: 10, sayı: 29, 2007, s. 289.

<sup>4</sup> Mikka Ruokanen, *The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions According to The Second Vatican Council*, E.J.Brill, Leiden 1992, s. 10. (Mahmut Aydın, *Monologdan Diyaloga: Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Hıristiyan-Müslüman Diyalogu*, Ankara Okulu Yay., Ank. 2001, s. 76); John Hick, 'Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları', *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Derleyen: Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yay., Ank. 2005, s. 56, 57.

<sup>5</sup> Baki Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinler*, Pınar Yayınları, İstanbul 2002, s. 78, 81.

<sup>6</sup> Bkz. Mustafa Köylü, 'Dinsel Dışlayıcılık (Eksklusivizm)', *İslam ve Öteki: Dinlerin Doğruluk Kurtarıcılık ve Birarada Yaşama Sorunu*, (Ed.) Cafer Sadık Yaran, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001, içinde, s. 29.

<sup>7</sup> Bkz. David Basinger, *Religious Diversity A Philosophical Assessment*, Ashgate, New York 2002, s. 5 vd.; M. Kazım Arıcan, 'Religious Diversity A Philosophical Assessment (Dinî Çeşitlilik: Felsefi Bir Değerlendirme)', David Basinger, Ashgate, New York, 2002', (Kitap Tanıtımı), CÜİF Dergisi, cilt X/1, 2006, s. 287, 289.

ve kurtuluşa götüren yolun da sadece mensup olunan dinî geleneğin gösterdiği yol olduğunu ileri süren modelin adı olmaktadır.<sup>8</sup> Buna göre dinî tekelcilik, en genel anlamıyla, 'doğru olan yegâne anlayış ve kavrayış benimkidir'<sup>9</sup> demektir. Dolayısıyla tekelcilik sadece tek bir dinin mutlak hakikate sahip olduğunu, bununla uyuşmayan diğer dinlerin ise yanlış olduğunu savunan ve mutlak hakikati içinde barındıran dinin mensuplarının nihai kurtuluşlarını sağlayacağını ileri süren paradigma olarak tanımlanmaktadır.<sup>10</sup>

Bir başka ifadeyle dile getirmek gerekirse, sadece tek bir doğru din vardır ve bu tek doğru dinin dışında olan tüm dinî gelenekler ve inançlar yanlıştır. Dolayısıyla bu tek doğru dinin temel hedefi, uzlaşmaz bir tutumla diğer dinlerin taraftarlarıyla karşı karşıya gelip onları sahip oldukları dinî geleneklerden vazgeçirerek kendi dinî geleneğine döndürmektir. Yani kendi dışındaki diğer bütün dinî geleneklerin yerini almaktır. Demek oluyor ki sadece bu tek doğru din sayesinde insanlar Tanrı tarafından kabul edilebilir hale gelir ve neticede de kurtuluşa ulaşırlar. Çünkü bu tek doğru dinin dışında kalan dinlerin mensupları ne kadar dindar, ahlaklı ve yüce şahsiyetler olursa olsunlar ve ne kadar kendi buldukları dinin geleneklerini yerine getirirlerse getirsinler yine de kurtuluşa ulaşmaları mümkün değildir. Onların dinleri tek doğru ve mutlak dine göre eksiktir ve bu nedenden dolayı da taraftarlarını Tanrı'ya ve dolayısıyla da kurtuluşa ulaştıramazlar. Bu nedenle Tanrı tarafından kabul edilmek ve kurtuluşa erişmek için tüm insanların bu tek doğru dini benimseyip onun gereklerini yerine getirmeleri gerekir.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> John Hick, *Problems of Religious Pluralism*, St. Martin's Press, New York 1985, s. 31; David Basinger, 'Religious Diversity: Where Exclusivist Often Go Wrong', *International Journal For Philosophy of Religion*, 47, 2000, s. 43; Philip L. Quinn, 'Religious Diversity and Religious Toleration', *Issues in Contemporary Philosophy of Religion*, (Ed.) Eugene Thomas Long, Kluwer Academic Pub., London 2001, s. 57.

<sup>9</sup> Hanifi Özcan, *Maturidi'de Dinî Çoğulculuk*, MÜİF Vakfı Yay., İstanbul 1995, s. 11.

<sup>10</sup> Adnan Aslan, 'Batı Perspektifinde Dinî Çoğulculuk Meselesi', *İslam Araştırmalar Dergisi*, Sayı 2, s. 146, 147; Ruhattin Yazzoğlu, 'Giriş', *Dinî Çoğulculuk: John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, Derleyen ve Çeviren: Ruhattin Yazzoğlu, Hüsnü Aydeniz, İz Yay. İst. 2006, içinde, s. 9.

<sup>11</sup> Mahmut Aydın, 'Sunuş', John Hick, *İnançların Gökkuşağı Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar*, çev. Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, içinde, s. 22.

Öyle anlaşılmaktadır ki, dinler tabii olarak kendilerinin eşsiz, biricik ve evrensel olduğu iddialarına yer vermektedirler. Bu bağlamda büyük dünya dinleri olarak adlandırılan dinlerden her biri, kendinin yegâne doğru din olduğu ve kurtuluş için en doğru yolu insanlara öğreten vahye sahip bulunduğu iddiasındadır. Kendisinin dışında başka doğru din ve kurtarıcı vahiylerin de olduğu şeklindeki ifadeler, bu dinî geleneklerin kendi mutlaklık iddialarıyla tezat teşkil etmektedir.<sup>12</sup>

Buna göre dinî tekellilik, hakikat ya da gerçeğin yalnızca bir dinî geleneğe ait olduğunu ve ancak bu dinî inanç sistemine bağlı insanların kurtulabileceğini savunan ve diğer dinlerin, insanların kurtuluşu açısından olumlu bir anlam ifade etmediğini ya da bunların kesinlikle insanı kurtaramayacağını ileri süren dışlayıcı, partikularist ve kurtuluştaki tekeli anlayışın adı olmaktadır.<sup>13</sup> Bu anlayışa muzafferiyetçi tutum da denilebilmektedir. Buna göre 'ben doğrudum, sen yanlışsın, haydi doğru cehenneme' formülü ile özetlenen muzafferiyetçinin dini tek hakiki ve mükemmel din olmaktadır. Diğer tüm dinler ise en iyi ihtimalle ya eksik veya daha kuvvetli bir ihtimalle sahte ve kötüdür.<sup>14</sup>

Doğruluğu, dolayısıyla üstünlüğü yalnızca kendi geleneğine inhisar eden diğer bir anlamda, kendi geleneğini üstün görerek başka gelenekleri dışlayan tutuma 'tekeli veya dışlayıcı' model denilmektedir.<sup>15</sup> Çağdaş Batı düşüncesinde tekellilik ya da dışlayıcılık söz konusu edildiğinde ise, çok tabii olarak bu modelin arka zemininde bulunan inanç ya da din Hıristiyanlık olmaktadır.

Tekeli paradigma, özellikle Hıristiyanlığın yaklaşımını yansıtmakla birlikte, bütün dinî gelenek mensuplarının büyük bir çoğunluğu

<sup>12</sup> Mahmut Aydın, 'Paradigmanın Yeni Adı: Dinsel Çoğulculuk', *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, der. Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005, içinde, s. 15.

<sup>13</sup> Şinasi Gündüz, *Küreselleşme ve Din*, Ankara Okulu Yay., Ank. 2005, s. 83.

<sup>14</sup> Bernard Lewis, 'Ben Doğrudum, Sen Yanlışsın, Haydi Doğru Cehenneme' Medeniyetlerin Buluşması ve Dinler', çev. Mahmut Salıhoğlu, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi III* (2003), Sayı: 4, s. 133.

<sup>15</sup> John Hick, 'Religious Pluralism', *The Encyclopedia of Religion*, (Ed.) Mircea Eliade, New York 1987, s. 331.

tarafından kabul edilmektedir.<sup>16</sup> Alan Race'a göre ise, dinî tekelciliğe, Yeni Ahitte en çok Pavlus'un mektuplarında rastlanmaktadır.<sup>17</sup>

Tekelcilik, tek ya da belirli bir dinin argüman ve kavramlarına dayanan bir modeldir. Bütün inanç ve dinleri dışlayarak, sadece tek bir dinin tek kurtuluş yolu olduğunu ve bundan başka kurtuluş imkânı bulunmadığını kabul etmektir. Dolayısıyla bu modele göre yeryüzünde sadece kişinin kendi inandığı din biricik doğru dindir ve bunun dışındakilerin tamamı batıldır. Söz gelişi tekelci tutumla Hıristiyanlığa bakılacak olunursa, Hıristiyanlık, Hıristiyanlarla sınırlı tek ve biricik iman ve kurtuluşun olduğu bir inanç olarak tanımlanacaktır. Hıristiyan tekelcilere göre cennet de sadece Hıristiyan olanların gireceği bir yerdir. Dolayısıyla orası Hıristiyanların tekelindedir. Bu anlayış yüzyıllardır özellikle Hıristiyanlar tarafından savunulmuş ve bazı resmi kayıtlarla da kutsallaştırılmıştır. Nitekim Floransa Konsil'inde söz konusu tekelci ve dışlayıcı tutum en katı bir tarzda ifade edilmiştir: 'Katolik Kilisesi dışında, sadece paganlar değil Yahudiler, heretikler ve bölücüler de dâhil hiç kimse kurtulamaz; Kilisenin dışında kalanlar şeytanın ve onun yardımcılarının hazırladığı sonsuz ateşte kalacaklardır. Ancak hayatları sona ermeden Kiliseye katılırlarsa kurtuluşa hak kazanırlar'.<sup>18</sup> Dolayısıyla bu modelin ilk savunucularına göre, ilahi realiteye gerçek anlamda cevap veren tek ve yegâne din Hıristiyanlıktır. Sonuç olarak bu tutumun temel anlayışını, insanlığın kurtuluşundaki Tanrı'nın rolü oluşturmaktadır.<sup>19</sup>

Daha açık ifadesiyle tekelcilik, kurtuluşun Hıristiyanlığa özgü olduğunu ileri sürmektedir. Daha özelde ise geleneksel Katolik dogmaya göre Kilise dışında kurtuluş yoktur. Söz konusu tekelci tutum, zımnen II.

---

<sup>16</sup> Köylü, 'Dinsel Dışlayıcılık (Exclusivism)', s. 59.

<sup>17</sup> Alan Race, *Christians and Religious Pluralism Patterns in the Christian Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1982, s. 40.

<sup>18</sup> William L. Rowe, *Philosophy of Religion, An Introduction*, California: Wadsworth Publishing Company, Belmont 1993, s. 176.

<sup>19</sup> Richard H. Drummond, *Toward A New Age in Christian Theology*, Orbis Books, New York 1985, s. 20; R. Douglas Geivett, W. Gary Phillips, 'A Particularist View: An Evidentialist Approach', *More Than One Way?* (Ed. Dennis L. Okholm, Timothy R. Phillips, Zondervan Publishing House, Michigan 1995, s. 214; Paul F. Knitter, *Theologies of Religions*, Orbis Books, New York 2002, s. 19 vd.



Vatikan Konsili'nde ve keza Papa II. John Paul'ün ilk genelgesi olan *Redemptor Hominis*'de tekrar edilmiştir. Bu genelgeye göre Papa 'hiçbir istisna olmaksızın herkesin İsa tarafından kurtarıldığını' söylemektedir. Böyle bir tekeli kurtuluş anlayışında bazı son derece muhafazakâr Katoliklerle bazı Protestan kökten dinciler kalmıştır. Bunlara göre de İncil'le karşılaşmayan ya da onu kabul etmeyen insanlığın çoğunluğunu, Tanrı ebedi cezaya çarptıracaktır.<sup>20</sup>

Bu bağlamda tekellilik, fundamentalist Katoliklerin bir kısmı tarafından güçlü bir şekilde savunulurken, bilhassa Katolik olmayan birçok fundamentalist Protestan tarafından daha fazla benimsenmekte ve savunulmaktadır. Hıristiyan teolojisinde hâlâ çok canlı ve aktif olan tekeli tutumunun amacı, İsa'yı bilmeyen başka dinden olan insanlara tarihsel olarak hâkim Hıristiyan imanını kabul ettirmektir, denilebilir. Bu karakterdeki tekellilik, detayları daha sonra tekrar ele alınacak olan öğretisel/doktrinal, kurtuluşçu/soteriolojik ve tecrübî/experimental tekellilik ya da dışlayıcılık şeklinde üç tarzda değerlendirilebilmektedir.<sup>21</sup>

Tekeli modelin son dönemlerdeki en önde gelen temsilcileri; Karl Barth, Emil Brunner, Alister E. McGrath ve Hendrik Kraemer'dir. Bu dört teologun görüşlerinden etkilenen başka tekelliler olmakla birlikte bilhassa Kraemer'in fikirlerinden beslenerek tekeli tutumu benimseyen ve savunan Hıristiyan teolog ve düşünürler de söz konusudur. Bunlar arasında dikkat çekenler ise Protestan mezhebine mensup Stephen Neill, Leslie Newbiggin ve Norman Anderson; Katolik Cizvit Misyoner Henricus van Straelen, teolog Hans von Balthasar ve oryantalist Poul Hacker'dir.<sup>22</sup>

### **Dinî Tekelliliğin Eleştirisi**

Dinî tekelliliğe ya da dışlayıcılığa, teolojik, epistemolojik ve ahlakî olmak üzere üç açıdan itiraz yöneltilmektedir. 'Bir dinin müntesibi kendi dininin hakikatlerini nasıl ikrar etmeli ve diğer dinlerin doğruluk iddialarına nasıl yaklaşmalıdır?' sorusu *teolojik* itirazın en temel noktasıdır.

<sup>20</sup> Hick, *İnançların Gökkuşuğu Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar*, s. 54.

<sup>21</sup> Mevlüt Albayrak, *Felsefe ve Din, Din Felsefesine Giriş*, Asil Yayınları, Ankara 2007, s. 282.

<sup>22</sup> Mustafa Çakmak, *John Hick'in Din Felsefesinde Dinsel Dışlayıcılığa Yöneltilen Eleştiriler*, OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Samsun 2002, s. 40, 41.

‘Bir dinin müntesibine nasıl yaklaşmalıdır?’ sorusu yerine ‘bir başkasının bağlı olduğu şeye nasıl yaklaşmalıdır?’ sorusu epistemolojik itirazı dile getirmektedir. Yani, ‘diğer dinlerdeki doğruluk iddialarına nasıl yaklaşmalıyız?’ sorusu epistemolojik bir sorudur. Öte yandan diğer insanlara nasıl yaklaşılacağına ilişkin sorular ise ahlakî itirazın temel argümanıdır.<sup>23</sup>

*Teolojik* açıdan denilmektedir ki, birçok kimse, diğer dinlerin inanlarının sırf belirli bir dinin müjdesini işitmemiş ve kurtuluşu da emredilen tarzda aramamış olduğu için mahkûm edilmesini anlamlı bulmamaktadır. *Epistemolojik* olarak da, bazı insanlar bu dünyadayken hak dinle karşılaşmamış olabilir. Bundan dolayı Tanrı’nın muradı olan hakiki öğretiyi elde edememiş olanlar bulunabilir. Dolayısıyla hangi inanları kabul etmenin aklı olduğuyula ilgili ya da muhtelif dinlerdeki doğruluk iddialarını tetkik etmeyle alakalı sorgulamalar epistemolojik karakterlidir. *Ahlakî* açıdan ise, ahlaken dürüst ya da son derece erdemli hayat süren Tanrı’ya adanmış kimseler her dinde oldukça fazla bulunmaktadır. O halde, belli bir dinin aracılığını kabul edemeyen, öğretilerini ve adetlerini takip edemeyen ve bu nedenle de Tanrı’yı hususi bir tarzda tasavvur imkânı bulamayanlar acaba başarısız mı olmuşlardır? Kurtuluş için gerekli olan hiçbir şeyi duymamış ve bunları anlamaktan aciz olan kimseleri mahkûm etmek acaba Tanrı için bir adaletsizlik olmaz mı?<sup>24</sup>

Her ne kadar dinî tekelcilik tabii bir tutum olarak görülse de özellikle dinî çoğulculuğu savunanlar tarafından makul olmayan, haklı bir gerekçeye dayanmayan ve hatta entelektüel açıdan bencil ya da kibirli bir anlayış olarak görülmekte ve eleştirilmektedir. Dinî tekelciliğe bu bağlamda yöneltelen eleştiriler ahlakî ve epistemik itirazlar şeklinde tezahür etmektedir. Zira dinî tekelcilik ahlakî anlamda keyfi, bencil, kibirli ya da

<sup>23</sup> Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 1991, s. 221; Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *Akl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, ter. Rahim Acar, Küre Yay., İst. 2007, s. 382.

<sup>24</sup> Peterson, vdi., *Reason and Religious Belief*, s. 223, 224; Peterson, vdi., *Akl ve İnanç*, s. 385.

tek taraflı bir tutum mudur? Şüphesiz herhangi bir inanç gibi dinî tekelcilik de böyle bir tutuma dönüşebilir, ama böyle olmak zorunda değildir.<sup>25</sup>

Dinî tekelciliği ahlak noktası üzerinden eleştirenler arasında Hick de önemli bir yer tutar. Ona göre kurtuluşa kavuşacak insanların en önemli özelliği ahlaklı olmalarıdır. Dolayısıyla Hick açısından, bilhassa Hıristiyan dışlayıcılarının ya da tekelcilerinin öteki din müntesiplerinin hiçbir özelliğine dikkat etmeden ve onları hiçbir şekilde anlamaya çalışmadan Hıristiyanlık dışındaki ahlaklı ve iyi olsunlar veya olmasınlar tüm dinî geleneklerin müntesiplerinin söz konusu erdemli yönlerini yok saymaları ya da görmezden gelmeleri ciddi bir yanıldır. Zira ona göre dinlerin en temel gayesi iyi ve ahlaklı insanlar yetiştirmekse, bu durum niçin sadece Hıristiyanlıkla sınırlı olsun? Esasen o, büyük dinlerdeki ahlak öğretilerinin paralelliğine işaret ederek, aralarında herhangi bir farklılık olmadığına vurgu yapmaya çalışmaktadır.<sup>26</sup>

W.C.Smith'e göre de, imanı başkalarını dışlayıcı bir iddiaya çevirmek, hem küstahlık hem de Tanrı'nın Mesih'teki davranışlarının gerçekten ne anlama geldiğine dair en iyi anlayışı saptırmaktır. Ona göre bilhassa Hıristiyan dışlayıcılığı veya tekelciliğini destekleyen klasik Hıristiyan doktrinleri, 'uyum' değil, insanlar arasında derin ve nihai ayrılıklar oluşturmaktadır. Dolayısıyla, bunun sonucunda, Mesih bize, birbirimize karşı tevazu ile davranmamızı öğretirken, bizim dışlayıcılığımız ya da tekelciliğimiz karşı yaklaşımla sonuçlanarak Hıristiyan kibrinin ahlak dışı tutumunu doğurmuştur.<sup>27</sup>

Özetle, eğer Hıristiyanlık hak din ise,<sup>28</sup> niçin dünyanın geri kalanının kesin bir şekilde Hıristiyanlığı reddettiği, tek bir dinin hak olup di-

---

<sup>25</sup> Alvin Plantinga, 'Pluralism: A Defence of Religious Exclusivism', *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, (Ed.) Philip L. Quinn&Keven Meeker, Oxford University Press, New York 2000, s. 174, 175.

<sup>26</sup> John Hick, 'A Pluralistic View', *More Than One Way: Four Views on Salvation in Pluralistic World*, (Ed.) Dennis L. Okholm and Timothy R. Phillips, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan 1995, s. 29, 32.

<sup>27</sup> Jane I. Smith, 'Wilfred Cantwell Smith: İnanç Dünyalarını Anlamak', çev. Ömer Karamollaoğlu, *İslâmiyât III*, sayı 4, 2000, s. 95, 96.

<sup>28</sup> Dinî tekelciliğin ve dışlayıcılığın temelde Hıristiyan teolojisinden ya da inanç ve kültür arka zemininden doğduğu dikkate alınmalıdır.

ğlerinin batıl olduğu iddiasını sürdürmenin teolojik ve ahlakî açılardan ne kadar meşru olduğu soruları ciddiye alınması gereken sorulardır.<sup>29</sup>

Bu sorulara cevap olarak denilmektedir ki tekelcilerin veya dışlayıcıların tamamına yakını, Tanrı'nın bu dünyadayken hak dinle hiç karşılaşmamış olanları mahkûm etmeyeceğini düşünmektedir. Her ne kadar bazı dışlayıcı ve tekelci Hıristiyanlar kabul etmese de,<sup>30</sup> bir kısım dışlayıcılar ve tekelciler, seven ve adil olan bir Tanrı'nın insanlara ölümden sonra kurtulma fırsatını vereceğine ve sonuçta herkesin kurtuluş için eşit fırsata sahip olacağına inanmaktadır.<sup>31</sup> Dışlayıcılığa ya da tekelciliğe göre ise, kurtuluş için mesaja erişebilmek ve onunla karşılaşmış olmak değil, kişinin bilerek ve isteyerek onu kabul etmesi gereklidir. Tanrı'nın bu fırsatı tanıdığı kimseler hâlâ hakikati inkâr etmeye devam ediyorlarsa, Tanrı'nın hükmü vaki olacaktır.<sup>32</sup>

Dinî tekelciliğe itiraz edenlerin bir diğer gerekçesi de şöyledir: Tüm beşeriyetin kendisini bilmesini, sevmesini ve kendisine ibadet etmesini murat eden bir Tanrı, niçin vahyini belirli bir zamanla, yolla, kişiyle,

<sup>29</sup> Harold A. Netland, *Dissonant Voices Religious Pluralism and The Question of Truth*, Regent College Pub., Vancouver, Canada 1991, s. 8, 34. Bu sorulara verilen cevaplarla bir Hıristiyan dinler teolojisi gelişmiştir. Hıristiyan dinler teolojisi, kısaca Hıristiyan misyonerlik faaliyetlerine rağmen dünyadaki dinî çeşitliliğin var olmaya devam etmesi karşısında, Hıristiyan teologlarının bu çeşitliliği teolojik olarak izah etme girişimi olarak tanımlanabilmektedir. Bu cevaplar da kendisini tekelci/dışlayıcı, kapsayıcı ve çoğulcu teori şeklinde göstermektedir. Race, *Christians and Religious Pluralism Patterns in the Christian Theology of Religions*, s. 2; Rahim Acar, *Dinî Çoğulculuk İdealler ve Gerçekler*, Elis Yayınları, Ankara 2007, s. 22. Bu durumu John Hick de 'Hıristiyan dinler teolojisi' olarak mütalaa ettiği tutumla izah etmeye çalışmaktadır. Ona göre 'günümüz için' teoloji, büyüyen ve gelişen bir organizmadır. Öyle ki bugün ve yarın için olan uygun bir teolojik yapı 1000 yıl öncesindeki bir teolojik yapıdan hatta kültürel değişimin hızla artmasından dolayı 100 yıl ya da bir nesil öncesinde uygun olan bir teolojik yapıdan farklılık gösterebilir. Hick, *İnançların Kökkuşuğu Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar*, s. 47, 48.

<sup>30</sup> Ronald H. Nash, *Is Jesus the Only Savior?*, Mich.: Zordrvan, Grand Rapids 1994, s. 150-158; Peterson ve diğerleri, *Akıl ve İnanç*, s. 409.

<sup>31</sup> Jerry L. Walla, *Hell: The Logic of Dammetion*, Ind.: University of Notre Dame Press, Notre Dame 1992; Peterson, vdi., *Reason and Religious Belief*, s. 224, 225; Peterson, vdi., *Akıl ve İnanç*, s. 385.

<sup>32</sup> Peterson, vdi., *Reason and Religious Belief*, s. 224, 225; Peterson, vdi., *Akıl ve İnanç*, s. 385.

cemaatle veya kültürle sınırlandırmamaktadır? Zira farklı vahiyler farklı temel nitelikler ve düşünceler içereceklerdir.<sup>33</sup>

Bununla birlikte bazı düşünörlere göre çağdaş müminin yüz yüze kaldığı en dramatik durumlardan biri de rakip dinlerin varlığıdır. Buna göre marksizm ve seküler hümanizm gibi akımlar bir kenara bırakılsa bile, insanlar hâlâ milyonlarca müntesibi bulunan Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam, Hinduizm ve Budizm gibi aktif inançlara sahiptir. Buradan hareket eden yorumcular, bir taraftan çağdaş insanın kendini bu dinlerden sadece birine teslim etmesinin makul olup olmadığını sorarken, diğer taraftan da son doğruluğı tek bir dinin içerip içermediğini sormaktadırlar.<sup>34</sup>

Bütün itirazlar dikkate alındığında sorulması gereken soru şu olmaktadır: Tekelciler kendi görüşlerinin tek doğru görüş olduğunu savunmakta acaba haklı olabilirler mi? Diğer bir ifadeyle dışlayıcılık ya da tekelcilik bir kibir alameti midir? Öyle anlaşılmaktadır ki hassas bir dışlayıcı veya tekelci kimseyi duraklatan şey, farklı görüşlerin var olması değil, ciddi görünen durum, hem kendi dinlerini hem de başkalarının dinlerini özenle mülahaza etmiş kimselerin kendi inançlarını gerekçelendirmiş inanan kimseler olarak farklı dinî bakış açılarını müdafaa etmeleridir.<sup>35</sup>

Kısacası bu itirazlar karşısında artan sayıda insanın, en azından iki sebepten dolayı dinî dışlayıcılığı ya da tekelciliğı makul görmediğı belirtilmektedir. Birincisi, hoşgörü ve kibir problemi vardır. Kendi dinlerinin en son doğruluğı içerdiğini iddia etmeleri öteki inançlara hoşgürsüzlük değil midir? Böyle bir iddia kibir değil midir? Bu sorular karşısında birçok teolog, misyonerlik faaliyetinin ve kendi dinine çekmeye çalışmanın yerini diyalog ve karşılıklı saygının alması gerektiğini belirtmektedir. İkincisi, tek bir dinin en son doğruluğı içine aldığına dair görüş, dar

---

<sup>33</sup> Peterson, vdi., *Reason and Religious Belief*, s. 225; Peterson, vdi., *Akıl ve İnanç*, s. 385.

<sup>34</sup> C. Stephan Evans, 'Tek Bir Din Doğru Olabilir Mi?', çev. Cafer Sadık Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, (Ed.) Cafer S. Yaran, Etüt Yay. Samsun 1997, içinde, s. 211.

<sup>35</sup> Peterson, vdi., *Reason and Religious Belief*, s. 225, 226; Peterson, vdi., *Akıl ve İnanç*, s. 386.

düşünceli bir görüştür. Buna karşı çıkanlara göre elbette Tanrı, vahyini tek bir coğrafi bölge ve etnik grupla sınırlamamıştır.<sup>36</sup>

Bu sorunlar karşısında C.Smith'e göre 'Hangi din doğrudur?' diye sormamıza gerek yoktur. Çünkü ona göre 'doğru yaşam'lara neden olabilmeleri anlamında, tüm dinler doğru olabilir. Ayrıca o, dinlere rakip teoriler olarak bakmanın da bir hata olduğunu ileri sürmektedir. Dinler arasındaki çatışmayı ortadan kaldırmaya yönelik bir diğer strateji de Hick'ten gelmektedir. O, dinlerin nesnel doğruluk iddialarında bulduklarını ve bu iddiaların en azından görünürde çatıştıklarını kabul etme noktasında Smith'ten ayrılmaktadır. Bununla birlikte o, farklılıkların sadece görünüşte olabileceklerini öne sürmektedir. Onun temel fikri, 'kendinde' Tanrı'nın, sonsuz gerçeklik olduğu 've böyle olması nedeniyle de insan zihninin kavrayış kapasitesini aştığı' düşüncesidir.<sup>37</sup>

#### **Dinî Tekelciliğe Hick'in (Çoğulcu) Eleştirisi**

Hick'in eleştirisine göre, dışlayıcıların ya da tekelcilerin bütün halkları bir dine döndürme ya da hepsini bir dinin hâkimiyeti altına sokma teşebbüsleri dinin özünü yakalamakta başarısızdır.<sup>38</sup> Buradan o, 'tek bir doğru ve mutlak din' yoktur sonucuna ulaşmaktadır. Böylece Hick, en azından semavî dinlerin geleneksel olarak ileri sürdükleri 'hak din' olma iddialarına karşı çıkmaktadır. Ona göre din, insan hayatının ve dilinin kurulu bir formudur. Yemek yemek, su içmek ne kadar tabii ve gerçekse, din de doğru ya da yanlış olarak değil, bir hayat formu olarak kabul edilmelidir. Wittgensteinci bir ifadeyle burada bir dil oyunu oynamaktadır. Dolayısıyla Hick'e göre din, bir yaşam formu olarak kendi ayakları üzerinde durmakta ve herkes ona katılıp katılmamakta hürdür. O, dinin bir yaşam formu olduğunu da, 'bilinçli tecrübe etme biçimi olarak' (*experiencing-as*) ifadesini kullanarak temellendirmeye çalışmaktadır.

---

<sup>36</sup> Evans, 'Tek Bir Din Doğru Olabilir Mi?', s. 211.

<sup>37</sup> Evans, 'Tek Bir Din Doğru Olabilir Mi?', s. 212, 213; ayrıca bkz. Hick, *God and the Universe of Faith*, s. 138.

<sup>38</sup> Peterson, vdi., *Akil ve İnanç*, s. 391.

Bu kavramı Hick, Wittgenstein'in 'olduğu gibi görme' (*seeing-as*) ifadesini baz alarak ortaya koymaktadır.<sup>39</sup>

Benzer şekilde Hick, daha önce işaret edildiği gibi Hume'un 'din konusunda, farklı olan karşıt olandır ve antik Roma, Türkiye, Tayland ve Çin dinlerinin hepsinin sağlam bir temel üzerine kurulmuş olması imkânsızdır'<sup>40</sup> düşüncesinden yola çıkarak, her ne kadar her biri kendisinin doğru olduğunu iddia etse de, farklı dinlerin hepsinin doğru olamayacağı ya da büyük bir ihtimalle hiçbirinin doğru olmadığı düşüncesine ulaşmaktadır. Hick, aynı mantıksal çıkarımla, belirli bir dinin doğru olduğunun herhangi bir nedenini, öteki bütün dinlerin yanlış olduğuna inanmanın bir nedeni olarak görmektedir. Buna göre, herhangi bir belirli din için her zaman onun doğru olduğuna inanmanın nedenlerine oranla yanlış olduğuna inanmanın çok fazla nedeni olacaktır. Bu, ona göre çeşitli dünya inançlarının çatışan doğruluk iddialarından çıkan kuşkucu kanıttır.<sup>41</sup>

Dinî tekelciliğe ya da dışlayıcılığa en ciddi eleştirileri yönelten Hick'e göre bu model, dört açıdan reddedilmelidir: Birinci eleştiri açısından tek bir dinin doğru ve kurtuluşa götüren yolun sadece bu model olduğu, diğerlerinin ise kesinlikle yanlış ve asla kurtuluşa götüremeyeceği kabul edilemez. Hick'e göre özellikle Hıristiyan dışlayıcılığı ya da tekelciliği açısından İsa Mesih'in yolunun biricik kurtuluş yolu olduğunu savunmak, diğer yolların kurtuluş için yeterli olmayacağı anlamına gelmektedir. Bu nedenle onun bakış açısına göre tek bir dinin doğruluğu üzerine kurulu bir tutum bu çağda artık geride kalması gereken bir anlayıştır.<sup>42</sup> Hick, bu noktada, 'kutsal gerçeklik tekse niçin birden çok dinî

---

<sup>39</sup> John Hick, *God and the Universe of Faiths: Essays in the Philosophy of Religion*, Macmillan, London 1989, s. 37; John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses To The Transcendent*, Yale University Press, New Haven 1989, s. 140; John Hick, *The Rainbow of Faiths, Critical Dialogues on Religious Pluralism*, SCM Press Ltd., London 1995, s. 24; Hick, *İnançların Gökkuşluğu Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar*, s. 59.

<sup>40</sup> David Hume, 'Of Miracles', *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, (Ed.) Pihhip L. Quinn&Kevin Meeker, Oxford University Press, Oxford 2000, içinde, s. 32.

<sup>41</sup> John Hick, 'Hepsi Doğru Olduğunu İddia Eden Birçok İnanç', Çev. C. Sadık Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, (Ed.) Cafer Sadık Yaran, Etüt Yay. Samsun 1997, içinde, s. 196, 197.

<sup>42</sup> Hick, *God and the Universe of Faiths*, s. 120.

gelenek vardır ve bu dinî gelenekler niçin birbirlerinin zıddı olan şeyler söylemektedir?',<sup>43</sup> 'tüm dinî gelenekler köken olarak aynı kutsal gerçekliğin yansımaları ise dünyada niçin kutsal kitaplar vardır?', 'niçin İslam ya da Hıristiyanlık tek bir tanrı fikrine sahipken Hinduizm veya Budizm böyle bir Tanrı fikrine sahip değildir?', 'Hıristiyanlığın ortaya koyduğu doğrular Hinduizm açısından büyük ölçüde yanlış değil midir?' ve yine 'bazı dinî gelenekler niçin Tanrı'yı bir kişi olarak algılarken bazıları böyle algılamamaktadır' şeklinde uzayıp giden soruları ciddi bulur. Bu sorulara o, meşhur fil hikâyesinden hareketle cevap vermektedir. Buna göre hiç fülle karşılaşmamış birkaç kör ile bir fil yan yana getirilir. Körlerden biri filin bacağına tutar ve bu büyük bir sütundur, bir diğeri hortumundan tutar ve bu büyük bir yılan der.<sup>44</sup> Hick'e göre bu körlerin tasvirleri yanlış değildir. Onlar filin tuttıkları bölümlerini tanımladıkları için bunun dışına çıkamamışlardır. Bu nedenle onların her biri kendi açısından haklıdır. Dolayısıyla Hick, farklı dinî gelenekleri de körlere benzetmektedir. Onların her biri kutsal gerçekliğin dokundukları yönlerini ifade etmeye çalışmıştır. Şu halde bu anlayışlardan her biri kendi perspektifinden haklı olsa da asla tek doğru anlayışın kendi tutumu olduğunu iddia edemez. Zira tikel olarak her bir yaklaşım öznel doğrulardır. Yoksa bunlar tümel gerçekliğin tamamını ifade eden doğrular değildir.<sup>45</sup>

O halde, Hick'e göre ya da onun çoğulcu modeline göre dünya dinleri, aynı kutsal gerçekliğin farklı tecrübe edilmiş şekilleridir. Hatta bazı dinî geleneklerin mensuplarının dile getirdiği ifadeler birbirlerine olduk-

---

<sup>43</sup> Hick, *God and the Universe of Faiths*, s. 139.

<sup>44</sup> Kör ile fil hikâyesinin başka bir versiyonunu Hans Küng şöyle dile getirmektedir: Hikâyeye göre kralın biri kendisini eğlendirmek için doğuştan kör olanları bir araya getirir ve içlerinden kendisine fili en güzel şekilde tarif edene ödül vereceğini deklare eder. Bir araya toplanan körlerden ilki filin bacağına tutar ve 'bu tam bir ağaç gövdesidir', ikincisi kulağından tutup 'bu bir hurma yaprağı' ve diğer geri kalanlar da benzer tanımlamalarda bulunurlar. Dolayısıyla birbiriyle örtüşmeyen benzetmeler ortaya çıkar ki bu hikâyeye anlatılmak istenen gerçeği Buda'nın bildiğidir. Mustafa Köylü, *Dinler Arası Diyalog*, İnsan Yayınları, İstanbul 2001, s. 25'den naklen Hans Küng, 'The World Religions in God's Plan of Salvation', *Christian Revelation and World Religion*, (Ed.) Joseph Neuner, Compass Books, London 1967, s. 54.

<sup>45</sup> Bkz. Hick, *God and the Universe of Faiths*, s. 140.



ça benzerdir.<sup>46</sup> Söz gelişi ona göre Hıristiyanların 'God', Musevilerin 'Yahve' ve Müslümanların 'Allah' olarak adlandırdıkları varlık teist inanç sisteminin birbirine benzerliğini göstermektedir. Teist bir inanca sahip olmayan Budizm ya da Hinduizm'in yüce varlık anlayışı hususunda ise Hick, onların iki yönlü anlayışa sahip olduğunu belirtir: '*Saguna God*' ve '*Nirguna God*'. Bunlardan ilki Tanrı'nın kişisellik yönünü ifade ederken, ikincisi de Tanrının sevgi, merhamet ve yaşam kaynağı olan kişisel olmayan yönünü ortaya koymaktadır. Dolayısıyla ona göre dolaylı da olsa tüm dinî geleneklerde ortak yönler, kavram ve yaklaşımlar bulunmaktadır.<sup>47</sup> Diğer bir ifadeyle ona göre yüce varlık, Hıristiyan Kilisesinde 'God', Yahudi sinagoglarında 'Adonai', Müslüman camisinde 'Allah', Sih tapınağında 'Param Atma', Hindu tapınağında ise 'Rama' ve 'Krişna' diye isimlendirilmektedir. Ona göre her ne kadar yüce varlığın adlandırılması farklı olsa da yapılan ibadetin gayesi temel olarak aynıdır. Buradan hareketle o, dinî dışlayıcılığın ya da tekkelciliğin gereksizliğini dile getirmektedir.<sup>48</sup> Buna ilave olarak o, her ne kadar Hıristiyanlığın tek kurtuluş reçetesi olduğunu iddia etmenin sağlam bir iddia olmadığını kabul etse de, Hıristiyanlığın gerçekliğinden ve otantikliğinden kuşku duymaz. Ona göre burada sorun teşkil eden durum, Hıristiyanlığın kurtuluş için alternatif yollardan biri değil tek geçerli yol kabul edilmesidir. Bir başka ifadeyle milyonlarca mensubu bulunan diğer dinî gelenekleri, gerçek dışı ve otantiklikten uzak olarak suçlamak ve reddetmektir. Söz gelişi ona göre Hıristiyan teolojisi açısından, Musevilere, Müslümanlara, Budistlere, Hindulara ve Sihlere, 'siz kurtuluş yolu üzerinde değilsiniz, bu nedenle kurtuluşa kavuşmak istiyorsanız mutlaka Hıristiyan olmalısınız' demek, duygusal dayanaktan başka hangi dayanağa sahiptir? O, böyle bir yaklaşımın duygusal bağlanmadan başka felsefi veya teolojik dayanağının olmadığına inanmaktadır.<sup>49</sup>

<sup>46</sup> Bkz. Hick, *God and the Universe of Faiths*, s. 143.

<sup>47</sup> Bkz. Hick, *God and the Universe of Faiths*, s. 146.

<sup>48</sup> John Hick, 'Whatever Path Men Choose is Mine', *Christianity and Other Religions*, (Ed.) John Hick and Brian Hebblethwaite, Fortress Press, Philadelphia 1988, s. 174, 177; John Hick, 'Is There Only Way To God?', *Theology*, vol. XXXV, num. 703, January 1982, s. 5.

<sup>49</sup> John Hick, 'Is There Only Way To God?', *Theology*, vol. XXXV, num. 703, January 1982, s. 4, 5.

Diğer taraftan Hick, Rahner'in 'Gizli Hıristiyan' yöntemiyle geliştirdiği kapsayıcı modelin de klasik dışlayıcı ya da tekeli anlayıştan farklı olmadığını iddia etmektedir. Çünkü ona göre kapsayıcı model de son tahlilde kurtuluş için Hıristiyan olmayı gerekli görmektedir. Yani kişi kurtuluşa erişebilmek için mutlaka İsa Mesih'e teslim olmalıdır. Ayrıca diğer dinî geleneklere mensup olup iyi işler yapan ve ibadetlerini yerine getirenler, bunu İsa Mesih sayesinde yapmaktadırlar. Bunun farkına varanlar Hıristiyanlığı kabul etmekte, farkına varamayanlar ise 'Gizli Hıristiyan' olarak kalmaktadırlar. Dolayısıyla Hick'e göre Rahner'in geliştirdiği 'Gizli Hıristiyan'lık modeli, 'Kilise dışında kurtuluş yoktur' anlayışından çok da farklı bir yaklaşım değildir.<sup>50</sup> Bununla birlikte şayet böyle bir yaklaşım doğru kabul edilecek olursa, bir Müslümanın bazı Hıristiyanlar için 'Gizli Müslümanlar', bir Yahudinin bazı Hıristiyan ve Müslümanlar için 'Gizli Yahudiler' ya da bir Hindunun ise Hindu olmayanlara 'Gizli Hindular' demesi söz konusu olabilecektir. Zira böyle bir tutum nihayetinde, sübjektif bir değer yargısının sonucudur.<sup>51</sup>

Dinî tekellülüğe ya da dışlayıcılığa yönelik ikinci eleştiriyle Hick, Tanrı'nın sevgi ve merhameti ile ötekini topyekûn helakinin nasıl bağdaşacağını sorgulamaktadır. Buna göre, şayet tek bir dinî gelenek doğruysa ve söz konusu dinî gelenek dışındaki kimseler acı bir sonla karşılaşacaklarsa, üstelik bunların sayısı kurtuluşa erişeceklerin sayısından daha fazlaysa, böylesi bir durum 'sevgi ve merhamet sahibi bir Tanrı' anlayışıyla nasıl bağdaşacaktır? Böylece Hick, sevgi Tanrısı olarak inanılan bir Yüce varlığın, nasıl olup da insanlığın büyük bir bölümünü sadece Hıristiyan olmadıkları için ebedî olarak cehenneme koyacağını sorgulamaktadır.<sup>52</sup> Hick, kendisinin de önceden benimsemiş olduğu Hıristiyanlığın dışlayıcı bu katı tutumunu 'dinî emperyalizm' olarak nitelendirmekte ve artık bu düşüncelerin değiştirilmesi gerektiğini savunmakta-

<sup>50</sup> Hick, *God and the Universe of Faiths*, s. 127.

<sup>51</sup> Gavin D'Costa, *John Hick's Theology of Religions*, University Press of America, Lanham 1987, s. 43.

<sup>52</sup> Bkz. Hick, *God and the Universe of Faiths*, s. 122; John Hick, 'A Pluralistic View', *More Than One Way: Four Views on Salvation in Pluralistic World*, (Ed.) Dennis L. Okholm and Timothy R. Phillips, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan 1995, s. 29-32; Hick, 'Whatever Path Men Choose is Mine', s. 173.

dır.<sup>53</sup> Hatta bazı yorumculara göre Hick'i, dinî çoğulculuk hipotezini oluşturmaya sevk eden saiklerin başında, adil ve merhametli bir Tanrı anlayışıyla dinlerin dışlayıcı ya da tekeli tutumlarının bağdaştırılmaması olgusu yatmaktadır.<sup>54</sup> Bazı yorumculara göre de, Hick'in dile getirdiği eleştiriler bağlamında, acaba 'Evrensel Sevgi Tanrısı' noktasındaki bir anlayış, zorunlu olarak çoğulcu bir modelin doğrulunu gerekli kılar mı?<sup>55</sup> Fakat her şeye rağmen D'Costa'ya göre Hick'in dikkat çektiği, 'Sevgi Tanrısı' ile kurtuluşa erişecek olan insanların sayısının azlığı arasındaki paradoks, onun teolojisindeki 'Kopernik devrimi' modelinin anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Zira Hick'in anlayışına göre bir konudaki büyük bir çelişki, ancak büyük ve değişik yeni bir paradigmayla çözülebilir.<sup>56</sup>

Hick, bu husustaki sorgulamasına şu şekilde devam etmektedir: Bizler, Hıristiyanlar olarak Tanrı'nın herkesi sevdiğini ve tüm insanlığın yaratıcısı ve Babası olduğunu, dolayısıyla da en nihayetinde herkesin iyiliğini ve kurtuluşunu murad ettiğini savunmaktayız. Bununla birlikte geleneksel söylem gereği kurtuluşa ulaştıran yegâne yolun da Hıristiyanlık olduğunu ileri süreriz. Ancak üzerinde biraz kafa yordüğümüzde ise, daha önce yaşamış ve hâlâ yaşamakta olan insanlığın büyük bir kısmının Hıristiyanlığın kapsamı dışında kaldığını müşahede ederiz. İşte tüm bunları dikkate alarak, Tanrı'nın tüm insanlığı sevdiğini ve herkesin eşit derecede kurtuluşunu murad ettiğini, fakat sonunda yalnızca çok sınırlı sayıda bir azınlığın söz konusu kurtuluşa nail olacağı bir dünya düzeni oluşturduğunu nasıl iddia edebiliriz? Diğer bir ifadeyle, 'Evrensel Sevgi Tanrısı'nın sadece Hıristiyan Kiliselerine mensup kimseler için kurtuluş arzu ettiğini ileri sürmek ne derece mümkündür? Böylece Hick, bir taraftan Hıristiyanlığın 'Evrensel Sevgi Tanrısı' ile kurtuluşun yegâne vasıtası olan Hıristiyanlık dışındaki geleneklerin söz konusu varlık tarafından kurtuluştan yoksun bırakılmasının çelişkili bir durum olduğuna dikkat

<sup>53</sup> Köylü, *Dinler Arası Diyalog*, s. 51.

<sup>54</sup> Adnan Aslan, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy The Thought of John Hick Seyyed Hossein Nasr*, Curzon Press, 1998, s. 104.

<sup>55</sup> Bkz. D'Costa, *John Hick's Theology of Religions*, s. 93, 94.

<sup>56</sup> D'Costa, *John Hick's Theology of Religions*, s. 47.

çekmekte,<sup>57</sup> öte taraftan da, bu şekildeki bir iddianın sadece saçma değil, aynı zamanda 'Evrensel Sevgi Tanrısı'na yönelik büyük bir saygısızlık ve haksızlık olduğuna işaret etmektedir. Böylesi bir Tanrı anlayışı, ona göre, Hıristiyanlığın Tanrı inancını da bütünüyle inkâr etmektedir.<sup>58</sup>

Hick'e göre bir başka açıdan, yukarıda sorgulanan dışlayıcı ve tekelci yaklaşım biçimi ya da Hıristiyan dışlayıcılığı, Tanrı'nın egemenliğine, O'nun mükemmel ve sevgi dolu oluşuna gölge düşürmekte ve leke sürmektedir. Zira ona göre, dışlayıcı anlayışla insanlığın büyük bir kısmının cehenneme gideceği sonucuna ulaşıldığında, Hıristiyan olmayanlar için cehennemde öngörülen sonsuz acı çekme, şeytanın ve kötülüğün sonsuzluğu anlamına gelecektir. Bu da, kabul edilemez bir şekilde, bireyleri, Tanrı'nın yarattığı insanların tamamının değil, sadece küçük bir kısmının kurtuluşunu murad ettiği, bundan dolayı da Onun iyi ve merhametli olmadığı şeklindeki bir anlayışa sevk edecektir.<sup>59</sup> D'Costa'ya göre de Hick'in dikkat çektiği noktalar bağlamında, şayet inanılan Tanrı 'Evrensel Sevgi ve Merhamet Tanrısı' ise, yalnızca çok sayıda insanın değil tek bir insanın bile cehenneme gidecek olması, söz konusu Tanrı'nın sevgi dolu ve merhamet sahibi olmasıyla çelişki arzedecektir. Diğer bir açıdan da, şayet Tanrı, tüm insanlığın Tanrı'sı ise, Onun kendisini Hıristiyan olmayan insanlığın tamamına bir şekilde göstermesi gerekir ve bunun sonucu olarak dinî tecrübelerin ve yaşamların tamamı, Tanrı'yla daima ilişkili evrensel hayatlar kabul edilmelidir.<sup>60</sup> Fakat her şeye rağmen D'Costa'ya göre kurtuluşun tek bir dinî gelenekle sınırlı olmasının 'Evrensel Sevgi Tanrısı' anlayışıyla çelişik olduğunu kolayca iddia etmek mümkün müdür?<sup>61</sup>

Hick'in üçüncü eleştirisi, din seçiminde doğumun belirleyiciliği ile Tanrı'nın adaleti noktasındadır. Yani kişilerin sahip oldukları din, büyük ölçüde onların yaşadıkları toplumun sahip olduğu dinî gelenek oluyorsa,

<sup>57</sup> Bkz. Hick, *God and the Universe of Faiths*, s. 122; Hick, 'Is There Only Way To God?', s. 6; John Hick, 'Jesus and the World Religions', *The Myth of God Incarnate*, (Ed.) John Hick, SCM Press, London 1977, s. 172 vd.

<sup>58</sup> Hick, 'Is There Only Way To God?', s. 6.

<sup>59</sup> John Hick, *Evil and The God of Love*, Macmillan Press, London 1979, s. 197.

<sup>60</sup> D'Costa, *John Hick's Theology of Religions*, s. 93.

<sup>61</sup> D'Costa, *John Hick's Theology of Religions*, s. 94.

bu durumda kurtuluşa götürdüğü varsayılan dinî geleneğin bilinmediği ve yaşanmadığı bir ortamda doğan ve yetişen insanın, bütünüyle kendisinin belirleyemediği böylesi bir vakıdan dolayı kurtuluştan mahrum olması, acaba Tanrı'nın adaletiyle ne derece örtülecektir?<sup>62</sup> Zira Hick'e göre insanların hangi dine inanıp, hangi dini yaşadıkları, çoğunlukla nerede ve nasıl bir aile içinde doğduklarına bağlıdır. Söz gelişi Mısır ya da Pakistan'da Müslüman aile içinde dünyaya gelmişse büyük bir ihtimalle Müslüman; Sri Lanka'da Budist aile içinde dünyaya gelmişse büyük ihtimalle Budist; Hindistan'da Hindu aile içinde dünyaya gelmişse büyük ihtimalle Hindu; Avrupa ve Amerika'da Hıristiyan bir aile içinde dünyaya gelmişse çok büyük ihtimalle Hıristiyan olurlar.<sup>63</sup>

Keza, Hick'e göre dinî kimliğin oluşmasında 'doğuştan getirilen dindarlığa' (*innate religious tendency*), yani fıtrat faktörüne dikkat çekmektedir. Hick, fıtrî dindarlığın evrensel olduğuna inanmaktadır ve insanı tabiatı itibarıyla 'ahlaklı bir hayvan' ve 'ibadet eden hayvan' olarak tarif etmektedir.<sup>64</sup> Böylece ona göre doğuştan olan fıtrî dindarlık, ferdi, modern dünyada, tam olarak dinî bir kimlik edinmeye zorlamasa da belki kısmen dine meylettiren bir saiktir.<sup>65</sup> Öyle anlaşılmaktadır ki Hick'in bu düşünceleri, fıtrat ve ailenin dinî tercihte belirleyici iki önemli faktöre işaret etmektedir.<sup>66</sup> Esasen bu durum, inançların oluşmasında aile, toplum ve bireylerin yaşadıkları coğrafya gibi çeşitli çevresel faktörlere en önemli örneklerdir.<sup>67</sup>

Dinî tekelciliği ya da dışlayıcılığı dördüncü olarak Hick, Hıristiyanlıktaki inkarnasyon<sup>68</sup> inancı bağlamında eleştirmektedir. Bu eleştiri-

<sup>62</sup> Çakmak, *John Hick'in Din Felsefesinde Dinsel Dışlayıcılığa Yöneltilen Eleştiriler*, s. 70.

<sup>63</sup> John Hick, *God Has Many Names*, Macmillan Press, London 1980, s. 44.

<sup>64</sup> John Hick, *Faith and Knowledge*, Cornell University Press, Glasgow 1978, s. 136.

<sup>65</sup> Hick, *God Has Many Names*, s. 137.

<sup>66</sup> Aslan, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy The Thought of John Hick Seyyed Hossein Nasr*, s. 102.

<sup>67</sup> Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, MÜİF Vakfı Yay., İstanbul 1992, s. 28.

<sup>68</sup> Hick, inkarnasyon doktrini Tanrı'nın İsa'da ete kemiğe bürünmesi olarak tanımlar ve İsa'nın bir beşer olarak Tanrı ile ilişkisini ifade eden bu hususu üç açıdan yorumlamaktadır. 1. İsa Tanrı'nın iradesine tabii olduğu müddetçe ve O'nun iradesinin yeryüzünde faaliyette bulunup gerçekleşmesi hususunda, Tanrı, İsa'nın hayatına metaforik manada hulul etmiştir. 2. İsa, Tanrı'nın iradesini tahakkuk ettirmekle Tanrı ile yakın ilişkide olan insan idealini tecessüm ettirmiştir. 3. İsa, kendi nefsinin feda eden aşkı bir hayat ya-

nin nirengi noktası, Teslis'in<sup>69</sup> ikinci ögesi olan İsa Mesih'in geleneksel algılanmasında odaklanmaktadır. Zira Hick'e göre teslis inancı ve onun uzantısı olan inkarnasyon doktrini,<sup>70</sup> bireyleri Hıristiyan dışlayıcılığına veya tekelciliğine ulaştırır. Buna göre İsa, Tanrı'nın insan bedenine hulul etmesi olarak düşünüldüğünde, Tanrı'nın kendisinin kurmuş olduğu bir din olan Hıristiyanlık dışındaki dinî geleneklerin mensuplarının kurtuluşundan acaba söz etmek mümkün olabilecek midir?<sup>71</sup>

---

şadığı için, nefsinde sonsuz ilahî aşkı, kendisi sonlu da olsa tecessüm ettirebilmiştir. John Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, SCM Press, London 1993, s. 105.

<sup>69</sup> Hick, Hıristiyanlıkta tek bir Teslis algılaması olmadığını dile getirmektedir. Söz konusu teslis anlayışlarından ilkinde göre teslis, üç şahsiyeti birleştirmektedir. Buna göre İlahi Baba, Oğul ve Kutsal Ruh aynı ilahi tabiatı paylaşmaktadır. İkinci tür teslis anlayışına göre ise Tanrı bir olarak kabul edilmekte ve Onun üç farklı yolla bilineceği savunulmaktadır. Yani Tanrı, yaratan (Baba Tanrı), acıları dindiren ve kurtaran (Oğul Tanrı), günahları bağışlayan (Kutsal Ruh) şeklinde üç yolla anlaşılmaktadır. Hick, bize göre garip ve anlaşılmasız bir şekilde, teslisin ikinci algılanma biçimiyle İslam dinindeki Allah'ın doksan dokuz isimle anılmasını benzeştirmektedir. Bkz. Aslan, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy The Thought of John Hick Seyyed Hossein Nasr*, s. 181; bkz. John Hick, 'Trinity and Incarnation in the Light of Religious Pluralism', *Three Faiths-One God: A Jewish Christian and Muslim Encounter*, (Ed) John Hick and Edmund S. Meltzer, Macmillian, London 1989, içinde, s. 199, 200, 201. Hick'in bu benzetmesi ve analogisi Muzammil H. Siddikî tarafından eleştirilmektedir. Ona göre İslam'da Allah'ın doksan dokuz isminin olması bir doktrin ya da Allah'a inanmanın bir parçası değildir. Oysa teslis anlayışı, Hıristiyan teolojisinin en temel doktrinlerinden biridir. Üstelik İslam'daki doksan dokuz isim bir sınırlamadan ziyade bir sonsuzluk algılamasıdır. Muzammil H. Siddiqi, 'A Muslim Response to John Hick: Trinity and Incarnation in the Light of Religious Pluralism', *Three Faiths-One God: A Jewish Christian and Muslim Encounter*, (Ed.) John Hick and Edmund S. Meltzer, Macmillian, London 1989, s. 211, 213.

<sup>70</sup> Hick'e göre Teslis doktriniyle inkarnasyon düşüncesinin yakın bir ilişkisi söz konusudur. Zira İsa'nın tecessüm etmiş Tanrı olduğu fikri, dolaylı da olsa, Tanrı'nın bir içinde üç olduğu, yani teslis inancına sebebiyet verdiği sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Buna göre İsa yeryüzündeki Tanrı ise, gökte de bir Tanrı olması gerekmektedir. Dolayısıyla Hıristiyanlık, zorunlu olarak ikinci bir unsura ulaşmakta ve son olarak bu iki unsura farklı bir unsur olan Kutsal Ruh da eklenince, iki unsurlu Tanrı fikri üçlü bir inanca dönüşmekte ve teslis inancı bu şekilde meydana gelmektedir. Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, s. 152.

<sup>71</sup> Bkz. Hendrik Wroom, *No Other Gods, Christian Belief in Dialogue with Buddhism, Hinduism and Islam*, Grand Rapids, Cambridge 1996, s. 142; Çakmak, *John Hick'in Din Felsefesinde Dinsel Dışlayıcılığa Yöneltilen Eleştiriler*, s. 74.

Hick, kendi felsefesinde de inkarnasyon problemi üzerine önemle eğilmektedir. O, Tanrı'nın İsa'nın bedenine hulul ettiği tezini savunan inkarnasyon doktrinini ciddi olarak ele alarak, bunun lafzi anlamdan ziyade metaforik anlamda kabul edilebilecek bir öğreti olduğunu temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre bu öğreti, Hıristiyanlığın insan-Tanrı tarafından kurulan biricik din ve bundan dolayı da diğer tüm dinlerden üstün olması gerektiği prensibine dayanmaktadır. Şu halde bu doktrin ona göre şu prensiplerden hareket etmektedir: 1. Her şeyden önce inkarnasyon doktrinini İsa Mesih'in ortaya koyarak inanılmasını talep ettiği bir ilke değildir. Hick'e göre İsa Mesih, kendisinin Tanrı olduğunu ileri sürmemiş,<sup>72</sup> bilakis bu, daha sonraki dönem insanların bir eklemesi olarak Hıristiyan doktrinleri ya da inanç esasları arasına girmiştir. 2. Hıristiyanlığın diğer doktrinleri dikkate alındığında anlamlandırılması ve temellendirilmesi en güç olan doktrindir. 3. İnkarnasyon doktrinini lafzî anlamdan ziyade metaforik anlamda anlamaya çalışmak Hıristiyanlığın inanç esasları açısından daha doğrudur. Zira bunu, lâfzî anlamda anlamak, Hıristiyanlık açısından içerisinden çıkılmaz sorunlar yumağı oluşturacaktır. Söz gelişi Tanrı'nın bir insan bedenine hululünün nasıl olduğu ile ilgili soruların ve cevabı güç sorgulamaların başlaması kaçınılmaz olacaktır. 4. Şayet bu doktrin, İsa Mesih'in 'insan biçimine bürünmüş tanrı' anlayışından ziyade Tanrı'ya giden yollardan birinin aydınlatıcısı olarak algılanırsa, Hıristiyanlar açısından daha doğru bir tutum ortaya konmuş olacaktır. Yani, Hick'e göre Hıristiyanlar Tanrı'yı doğru anlar, İsa Mesih'i Onun elçilerinden biri olarak yorumlayıp, onu kurtuluş yollarından sadece birisinin kılavuzu kabul ederlerse, kendileri açısından anlaşılması ve kabul edilmesi daha kolay bir doktrin ortaya koymuş olacaktırlar.<sup>73</sup>

Şu halde Hick'e göre, İsa'nın Tanrı'nın oğlu ya da Oğul'a hulul eden Tanrı olduğu inancı, yeniden yorumlanmalıdır. Çünkü ona göre

<sup>72</sup> Hick'e göre Hıristiyanlık tarihinde İsa hakkında iki tür algıdan söz edilebilir. İlki, Nasıralı İsa, ikincisi ise Kilisenin Paskalya (İsa'nın yeniden dirildiği iddia edilen gün) sonrası gelişmelere dayanarak oluşturduğu İsa'dır. Dolayısıyla ona göre Hıristiyan teolojisindeki birçok problem, bu iki İsa'yı bir birine karıştırmaktan doğmaktadır. Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, s. 15.

<sup>73</sup> Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, s. ix (Preface).

İsa'nın bizatihi kendisi, kendini Tanrı ya da Tanrı'nın hulul ettiği Oğul olarak görmediğini savunmaktadır. Şayet İsa hayattayken kendisine bu tür nitelemeler yapılmış olsaydı, Hick'e göre o, bunlara karşı çıkmakla birlikte bunların tamamını küfür ve sapıklıkla itham ederdi. Zira Hick, o dönem tarihçilerinin verilerine dayanarak, İsa'nın kendini asla, insan bedenine bürünmüş Tanrı olarak görmediği sonucuna varmaktadır.<sup>74</sup> Bundan dolayı Hick, İsa'nın şahsiyeti ile alakalı tarihi verilerin, bilgi ve bulguların çözümlenerek, bunların yeni analizler sonucunda çağdaş teolojik çalışmalara ışık tutmasına ve kültürel şartların Yeni Ahit üzerindeki etkisine işaret edecek tespitlere destek verilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Söz gelişi, ona göre 'Tanrı'nın oğlu' ifadesi, Yeni Ahit'in yazıldığı dönemde imparatorlar, kahramanlar ve krallar için sık sık kullanılmaktadır. Bu nedenle Hick'e göre bu kavramın, İsa için de, aynı anlama gelmek üzere ya da metaforik anlama gelecek şekilde kullanıldığı gerçeği gün yüzüne çıkacaktır.<sup>75</sup>

Diğer yandan Hick, 325'de toplanan İznik Konsilinin, İncillerde ifade edilmeyen *ousia*, yani İsa'nın insan şekline bürünmüş Tanrı ve *homoousios to patri*,<sup>76</sup> yani Baba ile aynı özden olduğu anlayışlarını, Yunan kültüründen ödünç alınan kavramlarla Kilise tarafından resmileştirildiğine işaret etmektedir. Ona göre böylece İncillerdeki metaforik 'Tanrı'nın oğlu' ifadesi, metafizik anlamda Oğul-Tanrı'ya ya da Teslisin ikinci şahsiyetine dönüşmüştür. 451 yılındaki Kadıköy Konsilinde ise bu görüşler daha ileri götürülerek İsa'nın aynı anda hem tanrılık hem de insanlıkta kâmil bir bütün; anlaşılabilir bir ruha ve bedene sahip gerçek anlamda hem Tanrı hem de insan; İlahlık bakımından Baba ile aynı öze, insanlık açısından aynı insani maddeye sahip bir kişi olduğu dile getirilmiştir.<sup>77</sup> Hick'e göre bu tür anlayışlar, Hıristiyan dışlayıcılarının ya da tekelcilerinin kendi teolojik dayanaklarını tahrip etmektedir. Zira İsa'nın bir taraf-

<sup>74</sup> Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, s. 27.

<sup>75</sup> Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, s. 41, 42.

<sup>76</sup> Bkz. Harry Austryn Wolfson, *Religious Philosophy A Group of Essays*, Harvard University Press, Massachusetts 1961, s. 118 vd.

<sup>77</sup> Aslan, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy The Thought of John Hick Seyyed Hossein Nasr*, s. 180.



tan insan, diğer yandan da ilahi vasıflarla donatılmış biri olduğunu iddia etmek, içinden çıkılması güç bir takım çelişki ve zorlukları meydana getirecektir. Bu durumda hangi ilahi vasıflar İsa'ya nispet edilecek, hangileri edilemeyecektir? İsa'nın bir taraftan her şeyi bildiği ve her şeye gücü yettiği ifade edilirken diğer taraftan onun insan olduğunu ileri sürmek mümkün olabilecek midir? İnciller İsa'nın ilahi vasfı olduğunu iddia etmezken, Hıristiyanların onun bir takım ilahi sıfatlara sahip olduğuna inanmaları ciddi bir çelişki değil midir?<sup>78</sup>

Böylece Hick, inkarnasyon doktrininin yeniden yorumlanması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre, bu doktrine inanmanın kötü sonuçlarını bilmek için, tarihi derinlemesine bilmeye gerek yoktur. En basitiyle haçlı seferlerinin sebep ve sonuçlarının, bu doktrin sonucunda oluşan dışlayıcı modelden kaynaklandığını görmek için çok derin analiz, inceleme, araştırma ve yorumlara ihtiyaç duyulmamaktadır. Zira bilinmektedir ki Tanrı'nın İsa Mesih'le kendini açığa vurduğu inancı, Hıristiyan teolojisinde felsefi ve teolojik açıdan sadece basit bir hatayı değil, aynı zamanda Hıristiyan dünyada üstünlük kompleksi, anti-semitizm ve III. dünya ülkelerinin sömürülmesi gibi birçok ahlakî problemi doğurmuştur.<sup>79</sup>

Tüm bu eleştirileriyle Hick, dışlayıcı ve tekeli modeli savunan Hıristiyan teolojisinin değiştirilmesi ve düzeltilmesi gerektiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Hatta o, bir Hıristiyan olarak Hıristiyan düşüncesinin değişmesi noktasında bir sorumluluğu olduğuna inanmaktadır. Ona göre 'Kimse Tanrı'ya benim yolumun dışında bir yolla ulaşamaz' anlayışı, her inancın kendi perspektifi açısından doğru olabilecektir. Söz gelişi böyle bir anlayış Hıristiyan için doğru iken, Hıristiyanlık dışındaki tüm dinler için doğru değildir.<sup>80</sup>

Bu eleştirilere karşı şu sorunun da dikkatten uzak tutulmaması gereklidir: Muayyen bir dine inanmış bir kimse için, tüm dinleri aynı ve eşit

---

<sup>78</sup> Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, s. 62.

<sup>79</sup> Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, s. 80.

<sup>80</sup> Adnan Aslan, 'Dinler ve Mutlak Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr'la Bir Mülakat', *İslami Araştırmalar Dergisi*, Sayı 1, 1997, s. 184.

derecede görmek ya da diğer dinlerde de aynı ve eşit derecede kurtuluşun olabileceğine inanmak mümkün müdür?<sup>81</sup>

### Sonuç

Ahlakî ya da epistemik anlamda haklı sayılabilecek tekerci veya dışlayıcı bir tutum içinde olabilmek için, bir kimsenin kendi inancının doğruluğunu ya da haklılığını bir şekilde ortaya koyabilmesi gereklidir. Diğer taraftan aynı şekilde böyle bir kimsenin kendi inancıyla bağdaşmayan başka inançlar hakkında yeterli bir bilgiye sahip olup, onları reddetmek için birtakım gerekçelere sahip olması gerekli görünmektedir.<sup>82</sup> Dolayısıyla dinî çeşitlilikle yüz yüze gelmek ya da farklı inançlarla karşılaşmak bir kimsenin inançlarından vazgeçmesine değil, ancak sahip olduğu inancını gözden geçirmesine neden olabilir. Bir başka ifadeyle başka inançlarla karşılaşmak bir kimsenin kendi inancının doğruluğunu daha iyi kavramasına ve böylece ona daha sıkı bir şekilde bağlanmasına da neden olabilir.<sup>83</sup> Tüm bunların olabilmesi için bir kimsenin evvela kendi inancı ile diğer inançların entelektüel değer ve dinamiklerinden haberdar olması gerekir. Bu açıdan bir inanç böyle bir temel üzerinde kendini güçlendiremiyor ve aynı şekilde karşı kanıtlara yönelik de kendini savunamıyorsa haklı bir tekerci tutum içinde olamaz. Sonuçta dinî tekercilik bir yerde tabii bir tutum olmakla birlikte her dışlayıcı tutum tabii değildir. Hangi temele ya da gerekçeye dayanılarak tekerci ve dışlayıcı bir tutum sergilendiğinin ortaya konulması, söz konusu tutumun keyfilikliğini ortadan kaldıracaktır. Böylece dinî tekercilik en temelde hangi tekerci ve dışlayıcı tutumun doğru ya da rasyonel, hangisinin ise yanlış ya da irrasyonel olduğu sorusunu beraberinde getirmektedir.<sup>84</sup>

Buraya kadar anlattıklarımızdan hareketle son tahlilde sorulması gereken bir başka soru da şu olmalıdır: Acaba dinî tekercilik ya da dışlayıcılığı savunmak, toleranssız, bağnazca ya da çelişik bir tutum mudur?

---

<sup>81</sup> Köylü, 'Dinsel Dışlayıcılık (Eksklusivizm)', s. 30.

<sup>82</sup> Bkz. Plantinga, 'Pluralism: A Defence of Religious Exclusivism', s. 176; M. Sait Reçber, 'Dinî Çeşitlilik', *Din ve Ahlak Felsefesi*, Ed. Recep Kılıç, Ankuzem Yay. Ankara 2006, içinde, s. 155.

<sup>83</sup> Bkz. Plantinga, 'Pluralism: A Defence of Religious Exclusivism', s. 189, 190.

<sup>84</sup> Reçber, 'Dinî Çeşitlilik', s. 156.

Elbette dinî tekelciliği benimseyenlerin belirttiği gibi, tekelci ve dışlayıcı modeli savunmak bir toleranssızlık veya bağnazlık anlamına gelmemelidir. Meseleyi sadece bir inanç meselesi olarak görmek daha uygundur. Çünkü bir kimse 'tek doğru din benim dinim' derken, diğer dinler ve mensuplarına karşı hoşgörüsüz davranmıyor ve onları sosyal, kültürel, siyasal ve ticari hayattan dışlamıyorsa, teolojik anlamda 'yok sayma' söz konusu denemez. Bu nedenle meseleye çok da menfi bakmamak gereklidir. Nitekim her din mensubu için kendi dini en yüce, en doğru ve yegâne kurtuluş yoludur. Böyle algılanmasa, o dine kalpten inanmanın ve o dinin mensubu olmanın da bir anlamı kalmaz. Bu tutumda önemli olan husus, kendi dinini en mükemmel ve üstün bir din kabul ederken, diğer din mensuplarına da aynı hakkı tanıyarak kendi dinî çevresi içinde yaşamaya devam ettirmektir. Öteki inanç mensuplarının ya da farklı doğruluk iddialarını savunanların ortaya attıkları kurtuluş meselesini Tanrı'ya bırakmak (uhrevî alana bırakmak) daha makul olsa gerektir.<sup>85</sup> Yani uhrevî boyutu olan kurtuluş meselesini, teolojik bir tartışmanın dışına da taşımak çok anlamlı gözükmemektedir. Temel bazı prensipler dışında kurtuluşun eskatolojik boyutunu Tanrı'nın iradesine bırakmak en doğru yol gibi gözükmemektedir.

---

<sup>85</sup> Cafer Sadık Yaran, 'Giriş', *İslam ve Öteki Dinlerin Doğruluk, Kurtarıcılık ve Bir Arada Yaşama Sorunu*, (Ed.) Cafer S. Yaran, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001, içinde, s. 13, 14.

## DÎNÎ TECRÜBE BAĞLAMINDA HALLÂC'IN ENE'L HAKK İFADESİNİN TAHLİLİ

Rıza BAKIŞ\*

### ÖZET

*Dînî tecrübe* delili Tanrı'nın varlığı lehine getirilen delillerden biridir. Bu delil, dış âleme dayalı birtakım gözlemlere ya da rasyonel bazı çıkarımlara değil de bizzat kişinin kendi tecrübesini temel alan bir yaklaşıma dayanır. Bu tecrübenin anlatılabilmesi için doğrudan bir dil kullanabilmek zordur. Kişinin yaşamış olduğu bu tecrübe, ancak onun bazı ifadesi, işareti ve îmâsına dayalı olarak anlaşılabilir. Hallâc'ın *ene'l- hakk* ifadesini biz, bir halin yansıması, mahrem olarak yaşanan tecrübenin tezahürü olarak ele alınması ve bu çerçevede *dînî tecrübe* bağlamında yorumlanması gerektiğini düşünmekteyiz. Onun için *ene'l- hakk* ifadesini çeşitli perspektiflerden ele alıp *dînî tecrübe* bağlamına uyup oymadığı yönleriyle tartışmak istiyoruz.

**Anahtar Kelimeler:** *dînî tecrübe, tecellî, aşk, benlik, vecd ve sekr*'dir.

### AN ANALYSIS ON HALLAC'S ENE'L-HAKK EXPRESSION AT THE CONTEXT OF RELIGIOUS EXPERIENCE

#### ABSTRACT

The proof of *religious experience* is one of the evidences proving the existence of the God. This proof is based on the experiences of an individual rather than some observations of the outer world or rational deductions. It

---

\* Yrd. Doç. Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü,  
rbakis@kilis.edu.tr

is difficult to use a direct language to express this experience. This experience of the individual can be understood only by some of the expressions, signals and implications. We think that Hallâc's *ene'l- hakk* expression should be regarded as the reflection of this state and manifestation of a secret experience, and in this respect, it should be interpreted within the context of religious experience. We would like to consider the expression *ene'l- hakk* from various points of view and discuss whether it fits the concept of *religious experience*.

**Key Words:** *religious experience, self-revelation,, love, ego, vecd and sekr*

### Giriş

244–309 / 857-922 yılları arasında yaşamış olan Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc<sup>1</sup>, düşünce tarihimizde önemli yeri olan ve sembol haline gelmiş bir sûfidir. Onu sembolleştiren ise, *Ene'l-Hakk* ifadesi ve bunun neticesinde siyasi birtakım mülahazalarla idam edilmesi olmuştur.

Geçen zaman içerisinde, *Ene'l-Hakk* ifadesi çok tartışılmıştır. Tasavvuf, kelam ve fıkıh disiplinleri içerisinde, bu ifadenin anlamı ve atıflarına dönük tartışmalarda çoğu zaman ifrat ve tefrit içerisinde kalındığı görülmektedir. *Ene'l-Hakk* ifadesini yorumlayanlardan bazıları, bu ifadenin telaffuz edildiği hali de göz önünde bulundurarak, doğru anlaşılması gerektiğini savunarak çeşitli yorumlara gitmiş<sup>2</sup>, bazıları ise, hukukî ve

<sup>1</sup> Bkz; Hatib el- Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Dârü'l-Kutübî'l-İlmiyye, Beyrut, trz, C.VIII, ss. 112- 140; İmam Şa'rani (ö.1565), *Tabakâtu Şa'rani*, Beyrut, trz, C. I, ss. 126- 128; İbn Kesîr, *el- Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut, 1992, C.VI, ss. 141- 154; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, Beyrut, 1992, C. XIII, ss. 201–206; Ebu Abdirrahman es- Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, ss. 307–311; L. Massignon, *Passion*, I / 21; İbn Teymiye, *Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc*, (Tercüme ve Araştırma, Mikail Bayram), Konya, trz, s. 64; Öztürk, Yaşar Nuri; *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri Kitâbu't-Tavâsîn*, 2. Baskı, İst., 1996. Hallâc'ın Hayatı ile ilgili geniş bilgi için ayrıca bakınız, Rıza Bakış, *Hallâc'a Göre Varlık ve Dînî Tecrübe*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kayseri 2010.

<sup>2</sup> Bu anlamda Hallâc'ın görüş ve düşüncelerini destekleyenler olarak, doğrudan karşı olmadığını da dikkate alarak, Cüneyd-i Bağdâdî'yi, Hallâc'ın öldürülmesine karşı çıkan Kadı İbn Süreyc'i, Hucvurî'yi, Mevlâna'yı, Feridüddin Attar'ı, Şehâbeddîn Sühreverdî'yi, İbn Tufeyl'i ve Molla Sadra'yı zikredebiliriz. Bektâşî geleneğinde Hallâc'ın *Dâr'a* çekilmesi özel bir yer tutar. Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*'de, Yunus Emre şiirlerinde Hallâc'ı, açık bir dille *Ene'l-Hakk* ifadesinden dolayı destekler. Son dönem Türkiye'sinde L.

akîdevî kimi kaygılardan hareketle dile getirilmesini eleştirmiş ve şiddetle karşı çıkmıştır.<sup>3</sup>

Son dönem din felsefesi araştırmalarında gerek batıda gerekse doğuda *dînî tecrübe* içerikli çalışmaların artış gösterdiğini söylemek mümkündür. Biz de bu çerçevede, Hallâc'da *Ene'l-Hakk* şeklinde tezahür eden halin *dînî tecrübe* bağlamında tartışılması gerektiğini düşünmekteyiz.

#### A-Dînî Tecrübenin Mahiyetine Dair

Tanrı'nın varlığı fikri, felsefenin en merkezi problemlerinden biri olagelmıştır. Felsefe tarihinde Tanrı'nın varlığı yönündeki düşünceyle hemen hemen çoğu filozofun bir şekilde alakadar olduğunu ve meseleyi çeşitli bağlamlarda tartıştığı bilinmektedir. Bu tartışmalar zaman içerisinde Tanrı'nın var olduğu yönündeki kanaatleri ele almak adına çeşitli şekillerde formüle edilip delil şeklini almıştır. İşte Tanrı'nın varlığı lehine getirilen bu delillerden<sup>4</sup> biri de *dînî tecrübe* delilidir. Bu delil, Mutlak'ı bütün içkinliği ve aşkınlığı ile ele alır.<sup>5</sup> Diğer taraftan "Dînî Tecrübe" ifadesi, sûfilerin, *zevk* ve *vecd* halinde yaşadıkları tecrübeyi de dile getirir<sup>6</sup> ve bu tecrübenin konusu kutsal ya da ilahî kudrettir. Kutsal ya da ilahî olanın tecrübe edilmesi halini de sadece öne çıkan birtakım kavramlar içine de sıkıştıramayız. Onun tezahürü için birçok hali zikredilebilir; dua, ibadet, huşu, haşyet ve tevbe gibi. Ayrıca kişinin yaşamış olduğu çeşitli yoğun duygulanım halleri de bunun içine dâhil edilebilir. Bir inanç temelinde bu hali anlamak istersek, kişinin kutsal ya da ilahî olanı tecrübe edebilmesi yani dînî bir tecrübe yaşayabilmesi için o kişinin Tanrı'nın varlığına inanmış olması gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle, dînî tecrübeyi yaşayan kişinin bu tecrübesi, hali hazırda kavranacak bir şeyin bulun-

---

Massignon'un Hallâc düşüncesinin bir takipçisi olarak gördüğü Nureddin Topçu'yu da bu silsileye eklemek mümkün. Yine Necip Fazıl Kısakürek'i de Hallâc'ı destekleyenler arasında zikretmek gerekir.

<sup>3</sup> Davud ez-Zahirî (ö.909) Hallâc'a şiddetle karşı olanlar arasında yer alır. Ebu Ali Cübbâî(ö.916), İbn Nedim(ö. 995), İbn Teymiye'yi(ö.1328) Hallâc'ın karşıtları arasında görmekteyiz. Hatta bunlardan İbn Teymiye Hallâc'ı açıkça tekfir etmektedir. Bkz, *Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc*, (Tercüme ve Araştırma, Mikail Bayram), Konya, trz. 64.

<sup>4</sup> Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, 3. Baskı, Ankara, 1988, s. 81.

<sup>5</sup> H. Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, (I-II), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Yay., Ankara, 1963, II / 231.

<sup>6</sup> Mehmet S. Aydın, *age*. s. 81.

duğu şeklindeki kanaatle de doğrudan ilişkilidir.<sup>7</sup> Yaşanan tecrübe, bir bakıma insanı kendi varoluş sınırlarının ötesine taşıyarak bir başka varlığın, ilahî olanın huzuruna getirir. Bu hal üzere olan, Tanrı'nın varlığını tecrübe eder ve O'nun kesin bir gerçeklik olduğuna inanır. Böyle bir tecrübe anında Tanrı, bir iç huzur içerisinde, karşı konulmaz bir şekilde kendi varlığını insana kabul ettirir.<sup>8</sup> Bu yönüyle dînî tecrübe bireyde varoluşsal bir dönüşüm de gerçekleştirir.<sup>9</sup>

Genel olarak *dînî tecrübe* taklit düzeyindeki dînî hayattan başlayarak, her türlü dînî duygu, düşünce ve tutumu içine alan bir özellik arz eder. Onu öteki tecrübelerden ayıran yön ise, dînî bir bağlamda vuku bulmasıdır.<sup>10</sup> Dînî tecrübe ile bu tecrübenin yorumu arasında da bir ayırım yapmak gerekmektedir. Çünkü tecrübe aynı; fakat yorumlar farklı olabilmektedir. Bu hal üzere iken kişi, ilahî olanla bir olduğu duygusunu hisseder. Şunu da ifade etmek gerekir ki, bu ve benzeri içerikteki tecrübelerin yorumları, dile getirilip ifadeye kavuşturulması kültürlerle göre de değişmektedir.<sup>11</sup> Bu ise, ortak bir sonuca varmayı zorlaştırmaktadır.

W. James ve W. Stace, bu tecrübeyi çok özel bir tecrübe çeşidi olarak ele alırlar. Bu tecrübenin diğer insanî tecrübelerden farklı olduğunu da özellikle belirtirler. W. James, dînî tecrübenin merkezinin, şuurun mistik halleri içinde aranması gerektiğini belirtir.<sup>12</sup>

Mahiyetine kısaca temas etmiş olduğumuz dînî tecrübe halini, bu tecrübe konusuna özel bir önem atfeden Muhammed İkbâl'in, *İslam'da Dînî Düşüncenin Yeniden Doğuşu* adlı eserinde geniş yer vererek tartıştığını görmekteyiz. Hallâc'ın durumuyla ilgili olarak ise Muhammed İkbâl, *Ene'l-Hakk* ifadesini, yaşanan dînî tecrübenin bir yansıması olarak değer-

<sup>7</sup> T. Koç, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1995, s. 196.

<sup>8</sup> H. Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993, s. 124.

<sup>9</sup> E. Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, (Çev: H. Katipoğlu), M.E.B.Y., Ank., 1988, s. 348, 360.

<sup>10</sup> T. Koç, *Din Dili*, s.193.

<sup>11</sup> W. T. Stace, "The Teachings of Mystics", *Readings in The Philosophy of Religion*, (ed. Baruch A. Brody), New Jersey, 1974, s. 505.

<sup>12</sup> W. James. "Mysticism" *Reading in The Philosophy of Religion*, (ed. Baruch. A. Brody), New Jersey, 1974, ss. 476-477.

lendirmektedir.<sup>13</sup> Bu yüzden *Ene'l-Hakk* ifadesini, hakikat tecrübesinin işareti olması gerçeğinden hareketle, dinî bir tecrübe olup olmadığı, eğer bu içerikte bir tecrübe ise dinî tecrübenin kavramsal içeriğine uyup uy-  
madığı yönleriyle tartışmak gerekir.

### B- Hallâc'ın *Ene'l-Hakk* İfadesinin Tahlili

#### I-*Ene'l-Hakk* İfadesinin *Tecellî*, *Sunulma* ve *Aşk* Bağlamında Tahlili

Kimi sûfiler, *Ene'l-hakk* ifadesini *şathiye* olarak değerlendirmiş ve cezbe durumunun ifadesi olarak görmüşlerdir. Bu yaklaşım, kimi zaman *Ene'l-Hakk* sözünün üzerinde durulmadan geçiştirilmesine de sebep olmuştur. Bu tür ifadelerin yoğun bir psikolojik hal içerisinde söylendiğinin göz ardı edilmesi, hiçbir anlamının olmadığı ve dikkate alınmaması gerektiği yönündeki kanaati güçlendirmektedir. Netice itibari ile bu, yaşanan tecrübeyi, tecrübeye konu olan aşkın varlığı ve kişilerin bu varlığa karşı tutumlarını hafife almak gibi bir sonuca götürmektedir. Halbuki *Ene'l-Hakk*'ın bir varoluş düzeyini yansıttığı ve varlığı bir tür algılayış şeklinin tezahürü şeklinde değerlendirilmesi gerekmektedir.

Dinî tecrübe anında, aktif olarak kişiye kendisini açan bir varlığa muhatap olması halinden ve tecrübeyle kişiye sunulmakta olan bir varlıktan söz edilir. Tanrı'nın kendini kişiye sunması şeklindeki yaklaşımı öne çıkaran P. Alston'dur. Alston'a göre bu hal üzere iken, kişi veya kişiler bir objenin veya bir şeyin varlığından haberdar olmaktadır.<sup>14</sup> İşte bu durum, *dinî tecrübe* olgusunun odağında doğrudan ve duyuşal olmayan bir sunumun olduğuna ve soyut bir akıl yürütmenin olmadığına işaret eder.<sup>15</sup> Tasavvuf literatüründe bu *sunulma* hali *tecellî* kavramıyla ifade edilmektedir. Fahreddin er-Râzi (ö.606/1209), Allah'ın üç mertebede tecellî ettiğinden bahseder; ilk önce Allah'ın fiilleri ve ona delalet eden alâmetleri, ikinci mertebede sıfatlar ve üçüncü mertebede ise zâtı iledir.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Muhammed İkbâl, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (Çeviren: Ahmet Asrar), Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 135.

<sup>14</sup> W. P. Alston, "Tanrıyı Algılamak", (Çeviren: Ramazan Ertürk), *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 8, Kayseri, 1999, ss. 299–300.

<sup>15</sup> M. S. Reçber, *Tanrıyı Bilmenin İmkan ve Mahiyeti*, Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2004, s. 89.

<sup>16</sup> Fahreddin er-Râzi, *Tefsîru'l- Kebîr*, (I-XXXIII), Daru'l-Kitabi'l-İlmiye, Beyrut, 1990, I-II /231.



Sülemî (412/ 1021), sûfînin kalbindeki tecellîyi Allah'ın isim ve sıfatları aracılığı ile gerçekleşen tecellî olarak değerlendirir.<sup>17</sup> Sehl et-Tüsterî (ö.283/896), zâtın tecellîsi ânında sûfînin kalp gözünün açıldığından bahseder.<sup>18</sup> Bu tecellî ya da sunuluşun belirlenebilmesi, kişinin çabasının çok ötesindedir. Bir bakıma kişiye sunulan bu durum, onun varoluş düzeyine karşılık geldiği şeklinde de değerlendirilmektedir.

Alston'un *sunulma* kavramıyla izah ettiği durumda, Tanrı herhangi bir aracı, bir sebep olmadan kendisini insanın tecrübe alanına doğrudan sunmaktadır. Tanrı'nın kendini sunması olarak da ifade edilen tecellînin zâhirî âleme ve gönül ya da kalplere dönük olan yönünden söz edilmektedir. İki şekilde olan bu tecellî, Hallâc'ın ifadelerinde şu şekilde açığa çıkar: "Ey her canlımın vehmine gizli kalacak kadar dakik olan sırların sırrı, hem zâhir olarak hem bâtın olarak her şey ile her şeye tecellî ettin."<sup>19</sup> Başka bir ifadesinde ise, "Allah'ım her şeyden arınmış olarak Sen, her yönden tecellî edersin." şeklindedir.<sup>20</sup> Hallâc âleme yönelik tecellîyi, "İlminle her şeyi kuşattın, her nereye baksam Seni görüyorum"<sup>21</sup> şeklinde dile getirirken, kendi şahsına olan tecellîyi ise, "Bütünümlle bütün sevgini sardım, sanki içimdesin ey mukaddesim (haveyte bikullî kulle kulleke yâ gudsî)"<sup>22</sup> diye ifade eder. Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Hallâc, yaşadığı tecrübeyi kalıba sığmayan bir örnek biçiminde, manayı da adeta altüst edercesine *ene'l-hakk* ifadesiyle bize aktarmaktadır. Bu ifadenin yalnızca bir tecrübenin yansımaları olmadığı, aynı zamanda bir varlık boyutunun bulunduğunu ve bilgi açısından değer ifade ettiğini de vurgulamak gerekir.<sup>23</sup> Fakat biz bu konuları başka bir başlık altında ele alıp tartışmanın uygun olacağını düşünerek, Hallâc'ın ifadelerinin bir dînî tecrübe örneği olup olmadığı yönünden ele almaya devam edelim.

<sup>17</sup> Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri*, (Tercüme: Süleyman Ateş), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1981, s. 87.

<sup>18</sup> Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Taarruf*, (Hazırlayan: Süleyman Uludağ), İstanbul, 1992, s. 180.

<sup>19</sup> Hallâc *Dîvânı'l-Hallâc*, (Tashih ve Neşr: Kamil Mustafa eş-Şeybî), Bağdat, 1974, s. 64.

<sup>20</sup> Hallâc, *Ahbârü'l-Hallâc*, (Derleme ve Neşr: L. Massignon), Paris, 1957, ss. 7-8.

<sup>21</sup> Hallâc, *Dîvân*, s. 26.

<sup>22</sup> Hallâc, *Dîvân*, s. 40.

<sup>23</sup> Rıza BAKIŞ, *Hallâc'a Göre Varlık Ve Dînî Tecrübe*, ss. 33-74, 102-133.

Yaşamış olduğu yoğun hali Hallâc, tecellînin kendi üzerindeki etkisiyle şöyle dile getirmektedir:

Bende öyle tecellî ediyorsun ki, her şeyin Sen olduğunu sanıyorum, kimi zaman da kendini o kadar gizliyorsun ki, Senin yokluğuna tanıklık etmeye başlayacak bir hale geliyorum.<sup>24</sup>

Hallâc, tecellînin ya da sunulmanın etkisini en açık “Benim bu halime yardım edecekler ne olur yardım edin”<sup>25</sup> ifadesiyle dile getirmiştir. Başta *Ene'l-Hakk* sözü olmak üzere yaşadığı bu tecrübî hali dile getirirken Hallâc, bu benzeri sözlerinin tecrübî bağlamına dikkat çekmek ve kendini eleştirenlere kendisi hakkında doğru değerlendirme yapabilmelerine ışık tutmak, muhatap olacağı eleştirilere cevap vermek adına, içinde bulunduğu hali şu şekilde izah etmeye çalışır:

Ey Rabbim, eğer bana gösterdiğini, onlara da göstermiş olsaydın, onlar da aynen benim yaptığımı yaparlardı. Eğer onlardan gizlediğini benden de gizlemiş olsaydın ben de onlar gibi olurum.<sup>26</sup>

Hallâc, *sunulma* ya da *tecellî* anında kendisinin belirleyici olmadığını ve bu ân içerisinde kendi acizliğini ise şöyle ifade etmektedir:

Ey insanlar! Beni Allah'tan kurtarın. O beni benden aldı götürdü; bana geri vermiyor. Ben ise götürüldüğüm yerin gereklerine riayet edemiyorum. Ayrılıktan mahrum bırakılmış bir kayıp adam olmaktan da korkuyorum. Yazıklar olsun huzurdan sonra gaybete, vuslattan sonra ayrılığa düşen kişiye.<sup>27</sup>

Bunları söylerken esasında yaşadığı tecrübeden de şikâyetçi olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu düşüncesini de şöyle dile getirmektedir: *O'ndan O'na şikâyet mi edeyim, asla.*<sup>28</sup>

Hallâc, yaşadığı halden memnundur ve bunun devamından yanadır; bununla ilgili olarak da bir duasında şöyle seslenmektedir:

Sana yakarıyorum, üzerime kadar indirdiğin bu kutsal sahipleniş aşkına ve Sen'den istediğim daha yüksek dereceler adına, beni böyle kendimden alıp götürdükten sonra tekrar bana geri verme. Düşmanları-

<sup>24</sup> Hallâc, *Ahbâr*, s. 14.

<sup>25</sup> Hallâc, *Dîvân*, s. 15.

<sup>26</sup> Hallâc, *Ahbâr*, ss. 7-8.

<sup>27</sup> Hallâc, *Ahbâr*, ss. 25-26.

<sup>28</sup> Hallâc, *Dîvân*, s. 20.

mın sayısını çoğalt şehirlerinde. Müminler içerisinde ölümümü isteyenleri de artır.<sup>29</sup>

Bu ifadeler Hallâc'ın yaşadığı tecrübenin içeriği ve boyutlarına ışık tutmakta; onun duygu ve tecrübelerini yansıtmaktadır. Alston'un sunulma diye ifade ettiği ve tecellî olarak nitelenen hal, yukarıdaki ifadelerden de anlaşılmaktadır ki gerçek anlamda bir tecrübeyi yansıtmaktadır. Bizim bu ifadeleri yalanlama imkânımız yoktur; çünkü ortada kritik etme anlamında, kavramlara dökülmesi oldukça güç olan bir tecrübenin varlığından söz edilmektedir.

Tanrı'nın kendisini kişiye açması ya da sunması, ona sevgisini, kudretini, iyiliğini, hidâyetini göstermesi, bu tecrübenin muhatabı olan kişinin de bunları bu çerçevede doğrudan algılaması şeklinde gerçekleşen sunulmayı, Hallâc başka bir ifadesinde; "*Bende bir kalp var, gözünde hep sen,*"<sup>30</sup> şeklinde dile getirir. Alston, Tanrı'nın birtakım ses, parlak ışık gibi duyusal niteliklerle kendisini gösterebilmesi imkânını kabul etmekle birlikte, daha çok onun duyusal olmayan, sevgi, iyilik gibi manevî niteliklerle algılanışı üzerine odaklanır.<sup>31</sup>

Tanrı'nın kendisini sunmasına, yani tecellîsine en bilinen örneklerden biri de Hz. Mûsâ'nun yaşadığı tecrübe gösterilir. Tanrı'nın tecellîsi bu anlamda, aynı zamanda hem ontolojik, hem epistemolojik; hem objektif, hem de sübjektiftir. Zîrâ Allah kendisini hem bilgide, hem de âlemde izhâr eder. Bu *tecellî* ile Tanrı kendini bir şekilde, bizim algı ve idrakimizin sınırlı imkânına açmış olmaktadır.<sup>32</sup>

Tasavvufî tecrübenin, değişik boyutlarda gerçekleşen tecellîleri kapsadığı, bunları ifade edebilmek için zengin bir literatüre sahip olduğu aşikardır. Bunlardan diğer bazıları, *tefrika veya fark, cem, cemü'l-cem, fenâ, bekâ, hakka'l-yakîn* gibi haller şeklinde ifade edilir. Sühreverdî (ö.632/1234), Hakk'ın fiillerini görmeyi *tefrika*, sıfatlarını görmeyi *cem*, zâtını görmeyi

<sup>29</sup> L. Massignon, *Passion*, I /278.

<sup>30</sup> Hallâc, *Dîvân*, s. 64.

<sup>31</sup> W. P. Alston, "Tanrıyı Algılamak", (Çeviren: Ramazan Ertürk), *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 8, Kayseri, 1999, ss. 299–300.

<sup>32</sup> Kur'an, 7/143.

de *cemü'l-cem* olarak niteler.<sup>33</sup> Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909) *fenâ* halini, beşerî ve nefşânî sıfatların bütünüyle susturulması, tüm varlığın Cenab-ı Hakk'la meşgul olması şeklinde tanımlar.<sup>34</sup> Bütün bu hallerin akabinde hedeflenen ise, *hakka'l-yakîn*, yani varlığın birliğine ve onun bilgisine ulaşma arzusudur.

Yaşanan dînî tecrübe ya da sunuluş anı sûfinin iradesine bağlı olmaksızın gerçekleştiği için bu hal üzere iken kişi pasif konumda kalır. Bu durum, sûfinin tecrübesini kendi iradesiyle şekillendirmesi şöyle dursun, onun ifadesi üzerinde bir belirlenmişlik durumunun olduğunu göstermektedir. Başında pasif durumda olan sunuluş, daha sonra sunulan obje ya da olguyu idrak etme faaliyetinde aktif konuma geçer.<sup>35</sup> İşte böyle bir an içerisinde Hallâc'ın, "*Ben, sen oldum tıpkı muradım ve ünsiyetim gibi*" dediği görülür.<sup>36</sup>

Tecellîyi ya da sunulmayı sadece olumlu bir boyut içinde görmek, onu tek taraflı yorumlamak olur. Nitekim Hallâc, tecellînin olumsuz denebilecek yönünü de önemsemektedir. O, ölümü şiddetle isteyen bir arzu içerisinde ve şiirlerinde bunu açık bir şekilde dışa vurur. Öte yandan fukahanın kendisi için haksız gerekçelerle ve siyasi mülahazalarla ölüm fermanı düzenlemelerini de reddeder. O ölümü şiddetle arzulamaktadır; fakat Hallâc'ın itirazı, birtakım ayak oyunları diyebileceğimiz, tamamen saray ve siyaset entrikasıyla tezgâhlanmış, kendinin din dışı bir nitelemeyle, zındık kabul edilerek kanunun helal görülmesinedir. Hallâc'ın, "*Öldürün beni ey dostlarım, çünkü benim ölümümde de benim için bir hayat vardır.*"<sup>37</sup> "*İstiyorum, sadece rahmeti değil, gazabı da istiyorum.*"<sup>38</sup> derken bunları mâruz kaldığı tecellî ya da sunulmanın etkisiyle söylemekte ve ölümü de bu yüzden arzu etmektedir. Mevlâna'dan yıllar önce, Hallâc'ın ölümü bir kavuşma olarak gördüğü bu ifadelerinden de anlaşılmaktadır; hatta kendisi için ölümün hayattan daha değersiz olmadığını da vurgu-

<sup>33</sup>, Ebu Hafs Şihabeddîn Ömer Sühreverdî, *Avârifü'l Meârif*, (Tercüme: H. Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz), Vefa Yayıncılık, İstanbul, 1990, s. 653.

<sup>34</sup> Sühreverdî, *age*, s. 647.

<sup>35</sup> Ramazan Ertürk, *Sufî Tecrübenin Epistemolojisi*, Fecr Yayınları, Ankara, 2005. s. 108.

<sup>36</sup> Hallâc, *Dîvân*, s. 30.

<sup>37</sup> Hallâc, *Dîvân*, s. 24.

<sup>38</sup> Hallâc, *Dîvân*, s. 68.

lamış bulunmaktadır. Nitekim son anlarında, maruz kaldığı tecellînin de etkisiyle, yapılacak muameleden korkmadığını haykırırcasına şöyle seslenir:

Ey Allah'ım, şu an lütuflar, nimetler yurdundayım, hayranlık verici güzelliklere bakıyorum. Ey Allah'ım Sen ki sana haksızlık edene bile dostluk gösterirsin, nasıl olur da Sen'in yüzünden haksızlığa uğrayan bana dostluk göstermeyesin.<sup>39</sup>

Hallâc, mâruz kaldığı durumun kendi elinde olmayan bir halin neticesinde olduğunun farkındadır. Onun için, kendine gösterilecek olan dostluktan da bir şüphesi yoktur. Hallâc, bu ifadelerle azabın da aynı derecede bir değere sahip olduğunu vurgulamış olmaktadır.

Hallâc'ın, şiir ve çeşitli ifadeleri içerisinde *âşık*, *aşk*, *maşuk* kavramları sıkça yer almaktadır. Bu sebepten onun için kullanılacak en önemli vasıf "âşık" kabul edilir; çünkü duygularının kaynağında aşk vurgusu öne çıkmaktadır. Bu sebepten dînî tecrübe, salt aklın fonksiyonları arasında yer almadığı için, en yüksek ve en güzel şekli ile irade ve vicdanın mazharları arasında olan aşkla ilişkilendirilmiştir. Bu açıdan bakıldığında dînî tecrübenin dilinin sevgi dili olduğu da söylenebilir. Tasavvufta *ilahî aşka* ilişkin olarak buna benzer sayısız örnekler vardır. Sûfînin, tecrübesini dile getirirken zaman zaman ikilem içerisinde kaldığı görülmektedir. Zîrâ o, bu tecrübe anında o halin zevki ve sarhoşluğu içerisinde kendinde değildir; zevk hali sona erince de zevki ve gördükleri geride kalmıştır;<sup>40</sup> ama etkisi devam etmektedir. Hallâc'da ise bu sürekli bir hal olarak yaşanmaktadır. O kendi durumunu ise şu şekilde ifade etmektedir:

Kalbim bazen gayrına yönelir, korkuyla titrerim ve sesim tutulur. Ürpererek tekrar sana dönerim, anlarım ki sen yoksan ben kimsesiz kaldım.<sup>41</sup>

## II- Ene'l-Hakk'ın Birlik Boyutu

<sup>39</sup> Hallâc, *Ahbâr*, s. 42; L. Massignon, *The Passion of Hallaj, Mystic and Martyr of Islam*, (Translated from the Faranch: Herbert Mason), Princeton University Press, New Jersey, 1982, I/16.

<sup>40</sup> İbrahim Emiroğlu, *Sûfî ve Dil (Mevlânâ Örneği)*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2002, s. 107.

<sup>41</sup> Hallâc, *Dîvân*, s. 41.

Yaşanan dînî tecrübenin içerisinde birlikten, *bir olmaktan* söz edilebilir. Sûfî bu hal üzere iken Tanrı'yla bir olduğu duygusunu hisseder. Bu birlik ontolojik anlamda bir birlik değildir. Teistik bir kabule dayanmayan mistik anlayışlarda kutsalla ya da Tanrı'yla her anlamda birlik düşüncesinden söz edilebilir belki; ama *müteâl* yönü olan bir Tanrı tasavvurunu kabul eden teistik dinler açısından bu şekilde bir birlikten söz edebilmek mümkün değildir.

Birlik tecrübesinde, Tanrı'yla kulun birliği ve özdeşliği savunulur. Bu tecrübede *benlik* ya da kişilik yok olur ve kişinin gayreti ile gerçekleşir. Teistik dînî tecrübede ise, Tanrı'yla kulun ayrılığı söz konusudur. Bu tecrübede *benlik* ya da kişilik vardır ve tecrübe *müteâl* varlığın tecellisi ile gerçekleşir ve genellikle yaşanan tecrübe çok sınırlı da olsa anlatılabilir.<sup>42</sup>

Bu çerçevede, Hallâc'ın *ene'l-hakk* tecrübesinin teistik içerikli bir tecrübe olduğunu söylemek mümkündür. Sûfîlerin hâl diye adlandırdıkları ve "Kulun Rabbi ile yahut sınırlının sınırsız ile bağlantı kurduğu ruhi merteye" olarak da nitelenen bu ve benzeri haller, yaşanan tecrübenin tezahürüdür. Sûfîler bunu, *işrakîn* hâsıl olduğu, tecrübe edilerek elde edilen bir bilginin kendilerine akıtıldığı durum olarak tanımlarlar. Diğer taraftan bu hâli, kavrayış yetisi akıldan da ayırmazlar.<sup>43</sup>

W. James, R. Otto, Zahner gibi düşünürler de *dînî tecrübeyi* bu anlamda "birlik" veya "birleşme" tecrübesi olarak ele alırlar. Teistik dinlerde ise, öne çıkan vurgu Tanrı'nın aşkınlığıdır. R. Swinburne, William P. Alston'un ise kişiden bağımsız bir Tanrı'nın ve eylemlerinin, tıpkı bir masayı algılamada olduğu gibi doğrudan algılanabilir olduğunu savunarak teistik bir dînî tecrübe modeli geliştirmeye çalışmaktadırlar. Bu tecrübede Tanrı'nın kendisini bir bilince sunması, kişinin de o Tanrıyı algılaması durumu söz konusudur. Teistik tecrübenin Tanrısı, *monistik* ya da *panteistik* tecrübenin Tanrısı gibi, kişilik özellikleri olmayan bir Tanrı değil, seven, kudret sahibi, koruyan, bağışlayan bir Tanrıdır. Ayrıca teistik tecrübe için, diğer *mutlak birlik* tecrübeleri gibi anlatılamaz ve paradoksal olmak gibi bir durumdan da söz edilemez.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Abdullatif Tüzer, *Dînî Tecrübe ve Mistisizm*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2006, s. 181.

<sup>43</sup> Afifi, Afîfî, Ebu'l-Ala, *Tasavvuf: İslam'da Manevi Devrim*, (Tercüme: H.İbrahim Kaçar-Murat Sülün), Risale Yayınları, İstanbul, 2004s. 24.

<sup>44</sup> Abdullatif Tüzer, *age*, s. 92.

### III- Ene'l-Hakk'ın Benlik Boyutu

Tanrı'yla 'bir olma' arzusunun bir benlik düzeyine işaret ettiği de dikkatlerden kaçmamalıdır; çünkü 'Ben' terimi kalıba tam uymamakla birlikte adeta özel bir isim gibi işlev görmektedir. Dahası dînî boyutu kavrayışımız bir bakıma kendimizin farkında olmamızı sağlamaktadır.<sup>45</sup> Hallâc, Tanrı ile *birlik, ittisâl* düzeyine ulaşan kişinin benliğinin maşûk anlamında "O" olduğunu söyler ve bunu "Rabbimi kalb gözüyle gördüm, dedim kimsin, dedi "Sen'im ben."<sup>46</sup> Şeklinde ifade ederek kendi varlığı ile O'nun varlığı arasında bir ayrımın kalmadığını savunur.

Bu nedenle, *Ene'l-Hakk* ifadesini, Hallâc'ın benlik tasavvuru, insan beninin bir noktada kendi benliğinden *fânî* olup Tanrı'nın varlığında *bekâ* bulması anlamında ele almak gerekir. Bu ifadenin Tanrı'yla "bir olma", O'nda var olma iddiası içerdiği söylenebilir. Bunun için Hallâc'ın, kendini aşırı ve sıkı bir riyâzâta tabi tuttuğu anlaşılmaktadır. Bu hali Cüneyd, tevhîd şeklinde izah etmekte ve *mîsâka* atfı yaparak açıklamaktadır. İki ben arasındaki ilişkiyi daha sonraki dönemlerde yaşamış mutasavvıflarda da görmekteyiz. Yunus'un "Bir ben vardır bende benden içeri"<sup>47</sup> şeklinde dile getirdiği gerçeği, benzer şekilde ondan yaklaşık dört asır önce yaşamış olan Hallâc, "Ey zanlara tutsak olan! Beni ben sanma! Ben ben değilim. Ben, ben olmadım, ben ben olmayacağım" diyerek dile getirmektedir.<sup>48</sup> Her iki ifadenin, benzer varlık tasavvuru ve algısını dile getirdiği söylenebilir. Üstelik varlığı tecrübe etme konusundaki bu benzerlik, ifadelerin benzerliğinde de kendini açık bir şekilde ele vermektedir.

### Sonuç

*Sunulma, tecellî, aşk, benlik* kavramları bağlamında ele alıp tartışmaya çalıştığımız ve *ene'l-hakk* tecrübesi diyebileceğimiz bu halin, bugüne kadar kimi kaygıların bağlamından çıkarıp biraz da bu yönüyle, yani *dînî tecrübe* zemininde tartışılması gerektiğini düşünmekteyiz. Çünkü Hallâc'ın yaşamış olduğu bu hal, onun *ene'l-hakk* ifadesi başta olmak üzere, tasavvufî gelenekte önemli bir yeri olan ve şathiyat olarak ifade edilen bu sözler, normal bilinç halleri içinde karşılığı olmayan, herhangi bir *imâ*

<sup>45</sup> Turan Koç, *Din Dili*, s. 37.

<sup>46</sup> Hallâc, *Dîvân*, s. 45.

<sup>47</sup> Yunus Emre, *Dîvân*, (Neşreden: Burhan Toprak), İstanbul, 2004, s. 177.

<sup>48</sup> Hallâc, *Kitâbu't-Tavâsîn*, (Tahkik ve Neşr, L. Massignon), Paris, 1913, s. 18.

ve *işâreti* içermediği şeklindeki değerlendirmelerin eksik kaldığını düşünmekteyiz. Bu çerçevede Hallâc'ın, *ene'l-hakk* ifadesi ve onun benzer diğer ifadelerini bir bütünlük içinde tekrar ele almayı ve bunun da *dînî tecrübe* hali içerisinde yeniden gündeme getirilmesini doğru buluyoruz; çünkü bu ifadeler yaşanan bir tecrübenin varlığına işaret etmekte ve aynı zamanda *dînî tecrübe* halinin içeriğine de uygun düşmektedir. Anladığımız kadarıyla tasavvufî gelenek, bu ve benzeri teşbîhî ifadeleri bazen kullandıkları dönemin de etkisiyle çok fazla sahiplenmemiştir; ama tamamen de reddedememiştir. Sonraki dönemlerde ise, Hallâc'ın *Ene'l-Hakk* sözünün ve diğer pek çok ifadesinin birçok ulemâ, sûfî ve şair tarafından çeşitli şekillerde gündeme getirildiği görülmektedir.



## KURAN NAZARINDA İNSAN-EMANET İLİŞKİSİ (AHZÂB SURESİ 72.-73. AYETLERİ BAĞLAMINDA BİR TAHLİL)

Hüseyin ÇELİK\*

### ÖZET

Bu makalede Ahzâb suresi 72. Ve 73. Ayetlerinde ifade edilen, insanın nitelikleri ve onun sorumlu olması olayı ele alınmaktadır. Allah her varlığı farklı fitrat (özellik ve istidat) ile yaratmış ve onlardan fitratlarının gereğini yerine getirmelerini istemiştir. Ahzâb suresi 72. Ve 73. Ayetlerinde diğer varlıklara sunulup da onların yüklenmekten kaçındıkları ama insanın yüklendiği emanet "akıl"dır. Kur'an'ın anlatımına göre, kendisine verilen akıl, ilahi emirler doğrultusunda kullanan insan, emanetin gereğini yerine getirirken, kendi istek ve arzuları doğrultusunda kullanmayan insan ise kendisine verilen emanete ihanet ederek zalim olmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Emanet, İnsan, Akıl, Sema, Zalim, Halife

### THE RELATIONSHIP OF HUMAN AND RESPONSIBILITY IN THE VIEW OF QORAN (AN ANALYSIS IN SCOPE OF THE 72ND AND 73RD VERSES OF AHZAB SURAH)

#### ABSTRACT

In this article human charactersitics and his responsibility, mentioned in 72nd and 73rd verses, is going to be handled. God has created every single creature with a different disposition (feature and capability) and asked for

---

\* Yrd. Doç. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Eğitim Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Bölümü Öğretim Üyesi, hcelikenes@hotmail.com

them to implement what it requires. In the 72nd and 73rd verses of the Allies Sura it is said that the thing that has been offered to the other creatures but not accepted by them and accepted by only humanbeing is "intelligence". According to Qoran, while human using his intelligence with respect to divine orders does the necessities of his responsibility, on the other hand the one using his intelligence as regard to his own desires and wishes becomes cruel as he betray the trust that was given to him.

**Key Words:** Trust, human, intelligence, sky, cruel, khalifah,

## GİRİŞ

"Emanet" kavramı, Kur'an'da toplam altı yerde geçmekte olup, bunlardan; "Birbirinize bir emanet bırakırsanız, emanet bırakılan kimse emaneti sahibine versin"<sup>1</sup>, "Allah size, mutlaka emanetleri ehli olanlara vermenizi emreder"<sup>2</sup>, "Ey İman edenler! Allah'a ve Peygamber'e hainlik etmeyin. (Sonra) bile bile kendi emanetlerinize hainlik etmiş olursunuz"<sup>3</sup>, "Yine onlar (o müminler) ki, emanetlerine riayet ederler"<sup>4</sup>ayetlerindeki emanetler, hem maddi hem de manevi boyutta değerlendirilebilir. Ahzâb suresi 72. Ayetteki emanet kavramı ise, diğerlerinden daha farklı anlamlara gelebilmektedir. İnsanın yaratılış ve yaratılış süreci sonrası ile ilgili olması hasebiyle bu ayeti müstakil olarak incelemeyi uygun gördük. Ayetin metni ve manası şöyledir:

أَنَا عَرْضْنَا الْإِمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا. لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا

*"Doğrusu biz emaneti göklere, yere ve dağlara arz ettik. (Onlar) bunu yüklenmekten kaçındılar ve on(un getireceği sorumluluk)tan korktular da, onu insan yükledi. Şüphesiz o (insan) çok zalim, çok cahildir. (Allah bu emaneti insana vermek suretiyle), münafik erkeklerle, münafik kadınlara, Allah'a ortak koşan erkeklere Allah'a ortak koşan kadınlara azap edecek, mümin erkeklerle*

<sup>1</sup> Bakara (2): 283.

<sup>2</sup> Nisâ (4):58.

<sup>3</sup> Enfâl (8): 27.

<sup>4</sup> Mü'minûn (23):8; Meâric (70):32.

*mümin kadınların tevbelerini de kabul edecektir. Allah çok bağışlayan, çok merhamet edendir.”<sup>5</sup>*

Önceki ayetlerde Allah, müminlerden peygamberlerine karşı saygılı olmalarını, ona itaat etmelerini ve Musa (as)’ı kavminin incittiği gibi onu da incitmemelerini istemektedir. Peygamberlere itaatsizlikler örnek olarak verildikten sonra, inanlardan doğru sözlü olmaları ve Allah’a karşı saygılı olmaları emredilmekte ve akabinde de insanlara yüklenilen bu emanetten bahsedilmektedir. Adeta önceki ümmetlerin peygamberlerine karşı gelerek, yalan söyleyerek yüklenmiş oldukları emanete ihanet ettikleri gibi sizlerde öyle yapmayın. Allah’a ve peygamberine itaat edip yüklenmiş olduğunuz emanetin gereklerini yerine getirerek zalimlerden ve cahillerden olmayın mesajı verilmektedir.

Ayetin anlamının ve özellikle de emanetin ne olduğunun anlaşılması, şu soruların cevaplarının aranması ve bulunması ile mümkündür:

1. Göklere, yere ve dağlara arzın anlamı
2. Emanetin tanımı
3. Yüz çevirmekten maksat
4. İnsanın yüklenmesi
5. İnsandan maksat nedir
6. Emaneti yüklendikten sonra insanın hali
7. Müşriklere ve münafıklara zulmetmek ve müminlerin tövbesini kabul etmek

Diğer varlıkların yüklenmekten kaçındığı ama insanın yüklendiği “emanet”in ne olduğu ve bu yüklenmeden sonra onu diğer varlıklar içerisinde ayrıcalıklı konuma getiren şeyin ne olduğunu daha iyi anlayabilmek için yukarıda zikredilen konuları ayrı başlıklar altında incelemeyi uygun gördük.

### I. GÖKLERE, YERE VE DAĞLARA ARZIN ANLAMINI

Göklere, yere ve dağlara yapılan arzdan maksadın ne olduğunu açıklamadan önce “arz” kelimesinin ne anlama geldiğine bir göz atalım. عرض bir şeyi açığa çıkarmak, görünmek, geniş, genişlik<sup>6</sup>, bir şeye bakmak<sup>7</sup>,

<sup>5</sup> Ahzâb(33): 72-73

<sup>6</sup> İbn-i Manzur, Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanü'l-Arab*, İran, 1405, V,168; el-İsfahânî, Ebu'l-Kasım Huseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an*, Kahire,

على harfi ceri ile teftiş etmek<sup>8</sup>, bir şeyin haline, durumuna bakmak<sup>9</sup>, bir şeyi diğer bir kimsenin seçmesi veya kabul etmesi için sunmaktır.<sup>10</sup>

Ayette عرض fiili على harfi ceri ile kullanıldığından “arz etmek” manası taşır.<sup>11</sup>

Semalara, yerlere ve dağlara arz etmekten maksadın ne olduğu konusundaki görüşleri ise şu şekilde sıralayabiliriz:

1.Allah bu varlıklarla konuşacağı zaman onlara akıl, anlama ve konuşmalarına karşılık verebilecek konuşma kabiliyeti verdi ve onlara emaneti teklif etti, ama onlar bundan yüz çevirdiler.<sup>12</sup>

1961, s.330; Komisyon, *el-Müncid fi'l-Lügati ve'l-E'lâm*, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1973, s. 497

<sup>7</sup> İbn-i Manzur, *a.g.e.*, V,167

<sup>8</sup> Mutçalı, Serdar, *el-Mu'cemu'l-Arabiyyü'l-Hadîs*, Dağarcık, İstanbul, 1995, s. 560

<sup>9</sup> Komisyon, *Ehter'ü-Kebîr*, Matbat-ü Âmire, İstanbul, 1310, II, 42

<sup>10</sup> İbn-i Aşûr, Muhammed Tahir, *Tefsîrü't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Daru't-Tûnisîyyetü, Tunus, 1984, XXII, 125

<sup>11</sup> el-Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîrü'l-Merâğî*, Dar-u İhyâu't-Turâs, Beyrut, Tarihsiz, XXII, 45.

<sup>12</sup> el-Kelbî, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ahmed b. Cüzeyy, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, Daru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut, 1995, II, 198; en-Nahhâs, Ebu Cafer, *Meâni'l-Kurânü'l-Kerîm*, Câmiat'ü Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1988, V, 385; el-Begâvî, Muhammedu'l-Huseyn b. Mesûd el-Ferrâ, *Tefsîrü'l-Beğâvî (Meâlimu't-Tenzîl)*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1987, III, 546; er-Razî, Muhammed, *Tefsîrü'l-Fahri'r-Râzî*, Daru'l-Fıkr, Beyrut, 2005, XXV, 207; el-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemalüddîn Abdurrahman bin Ali bin Muhammed, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmü't-Tefsîr*, el-Kütübü'l-İslâmî, Beyrut, 1984, VI, 428; el-Hâzin, Alaâddin Ali b. Muhammed b.İbrahim el-Bağdadî, *Tefsîrü'l-Hâzin (Lübâbü't-Te'vîl fi Meâni't-Tenzîl)*, Midyat, Tarihsiz, III, 480; el-Halebî, Ahmed b. Yusuf, *ed-Dürrü'l-Mensûn fi Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, Daru'l-Kalem, Dimeşk, Tarihsiz, IX, 145; es-Seâlebî, Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf Ebî Zîr, *Tefsîrü's-Seâlebî (Bil Cevâhiri'l-Hisân fi Tefsîri'l-Kur'an)*, Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyyi, Beyrut, 1997, IV, 361; eş-Şîrbînî, a.g.e., MuhammedAhmed el-Hatîb, *Tefsîrü'l-Hatîbi's-Şîrbînî*, Daru'l-Kutubi'l-İlmîyye, Beyrut, 2004, III, 343; Bursevî, İsmail Hakkı b.Mustafa, *Ruhu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kurân*, Daru'l-Kutubi'l-İlmîyye, Beyrut, 2009, VII, 250; Alusî, Şihabuddin es-Seyyid Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'an'ı-l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî*, Daru'l-Fıkr, Beyrut, 1993, XII, 140; eş-Şengîfî, Muhammedü'l-Emîn b. Muhammedü'l-Muhtârü'l-Ceknî, *Edvâu'l-Beyân fi İdâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an*, Dar-u Alemi'l-Fevâid, Cidde, Tarihsiz, VI, 666; es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr*, Dersaâdet, İstanbul, Tarihsiz, II, 540

2. Buradaki arz ve o varlıkların yüz çevirmesi, hakiki anlamdadır ama onların hakikatini bizler idrak edemeyiz. <sup>13</sup> Bunun örnekleri de Kur'an'da çoktur.

İkinci mana ile ilgili olarak Kuran, bazı taşların Allah korkusundan yuvarlanarak düştüğünü<sup>14</sup>, her şeyin Allah'ı tesbih ettiğini ama insanların onların tesbihlerini anlayamadığını<sup>15</sup>, Davut (as) ile beraber bazı dağların tesbih ettiğini bildirir.<sup>16</sup>

3. Allah'ın göklere, yere ve dağlara arz etmesinden maksat, bizzat o varlıklara arz etmesi olmayıp oralarda bulunan meleklere arz etmesidir. "(İstersen) içinde bulunduğun şehre sor"<sup>17</sup> ayetinde olduğu gibi.<sup>18</sup>

4. Burada bir çeşit mecaz vardır. Göğe, yere ve dağlara arz etmekten maksat emanetin durumunun büyüklüğünü açıklamak içindir. Adeta şöyle söylenmiştir: Eğer biz onu göklere, yere ve dağlara yükleydik ağırlığından dolayı onu yüklenemezler ve bundan kaçınırlardı.<sup>19</sup> İnsanların gözlerinde en büyük varlık olan şeylerin bu emaneti yüklenmekten kaçınmış olduklarının zikredilmesi emanet edilen şeyin büyüklüğünü ortaya koymaktadır. "Eğer biz bu Kur'an'ı bir dağa indirseydik, muhakkak ki onu, Allah korkusundan baş eğerek, parça parça olmuş görürdün."<sup>20</sup> Bu ayette de söz konusu durum vardır.<sup>21</sup>

<sup>13</sup> İbn-i Atıyye, Ebu Muhammed Abdu'l-Hak b. Galip b. Atıyye el-Endülüsî, **el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz**, Daru'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, IV, 402; Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endülüsî, **Tefsîrû'l-Bahri'l-Muhît**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, VII, 243; Bursevî, **a.g.e.**, VII, 250; eş-Şengîfî, **a.g.e.**, VI, 666

<sup>14</sup> Bakara (2): 74

<sup>15</sup> İsrâ(17): 44

<sup>16</sup> Enbiya (21): 79

<sup>17</sup> Yûsuf(12): 82

<sup>18</sup> en-Nahhâs, **a.g.e.**, V, 383; el-Beğâvî, **a.g.e.**, III, 546; İbn-i Atıyye, **a.g.e.**, IV, 402; el-Cevzî, **Zâdü'l-Mesîr**, VI, 429; er-Razi, **a.g.e.**, XXV, 20; el-Hâzin, **a.g.e.**, III, 480; es-Seâlebî, **a.g.e.**, IV, 361, eş-Şirbînî, **a.g.e.**, III, 343; Konevî, Isâmüddîn b. İsmâil b. Muhammed, **Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri li İmamı'l-Beydâvî**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, XV, 432; Alusî, **a.g.e.**, XII, 140

<sup>19</sup> el-Kelbî, **a.g.e.**, II, 198; en-Nahhâs, **a.g.e.**, V, 385; Ebu Hayyân, **a.g.e.**, VII, 244; es-Sâbûnî, **Safvetü't-Tefâsîr**, II, 540

<sup>20</sup> Haşr(59): 21

<sup>21</sup> Kurtûbî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, **el-Camî li-Ahkâmi'l-Kur'an**, Daru'l-Fıkr, XIV, Beyrut, 1987, 255; İbn-i Aşûr, **a.g.e.**, XXII, 125-126

5. İnsana sunulan hitab icbarî olurken, diğer varlıklara sunulan hitap ihtiyaridir.<sup>22</sup> Çünkü bu hitaptan sonra onlar, "emanet" in ne olduğunu sordular, Allah da : "Yaptığımızda mükâfat, terk ettiğinizde de azap göreceğiniz şeydir" buyurunca,<sup>23</sup> onlar: "Ya Rabbi! Biz sevap veya azap istemiyoruz, bizler senin emrine müsahharız" diyerek bundan kaçındılar. Eğer arz ilzami olmuş olsa idi seçme hakları kalmazdı.<sup>24</sup>

6.Göklerden maksat nefisler, yerden maksat kişiler, dağlardan maksat ise aileleridir.<sup>25</sup>

7.Semâ, istidatları ve kabiliyetleri yüce, arz süflî, dağ ise ikisi arasında olanlardır.<sup>26</sup>

Ayette geçen sema, yer ve dağ kavramlarından kastedilen manayı nefis, kişi, aile veya kabiliyet gibi değişik manalara hamletmek lafızları hiç olmayacak manalara hamletmektir.

Buradaki "arz" kelimesini "على" harfi ceri ile kullanılmış ve anlamı ise "bir şeyin haline, durumuna bakmak, arz etmek" anlamına gelmektedir. "Biz emaneti göklere, yere ve dağlara arz ettik" derken de, yani bu varlıklar içerisinde fitratı bu iş için en uygun olanını seçtik ve ona arz ettik demektir.

İnsan dışındaki diğer varlıklara sunulan arzı mecazi anlamda anlayabilirken, insana sunulan arzın ise hakiki manada olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü böyle bir şeyi yüklenmeden sonra insan Allah'ın emirlerine muhatap olmakta ve birtakım şeylerle mükellef kılınmaktadır. Eğer insana yapılan teklif icbarî olsa veya o istemediği halde zorla ona yüklenseydi bu durumda insanın sorumlu tutulmasının bir anlamı olmazdı. Allah diğer varlıklar içerisinde insana daha farklı bir fitrat verdi. İnsan-

<sup>22</sup> el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI, 429; *Kurtûbî*, a.g.e., XIV, 255; el-Halebî, a.g.e., IX, 145

<sup>23</sup> Ebu Zemenîn , Ebu Abdullah Muammed b. Abdulah, *Tefsîrü'l-Kur'anı'l-Azîm*, el-Faruku'l-Hadîs, Kahire, 2002, III, 415; es-Sâvî, Şeyh Ahmed, *Haşiyetü's-Sâvî alâ Tefsîri'l-Celâleyn*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1998, V, 83; Alusî, a.g.e., XII, 142

<sup>24</sup> el-Beğâvî, a.g.e., III, 546; eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethü'l-Kadîr el-Câmiu beyne Fenniyi'r-Rivayeti ve'd-Dirayeti minIlm't-Tefâsîr*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 2007, 1186; Alusî, a.g.e., XII, 140

<sup>25</sup> Bursevî, a.g.e., VII, 250

<sup>26</sup> el-Geylânî, Muhyiddün Abdulkadir, *Tefsîrü'l-Geylânî*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009, IV, 107

nun fitratı emaneti yüklenebilecek özellikte yaratılmış ve bunu yüklenmesi içinde kendisine bu arz işlemi yapılmıştır.

## II. EMANETİN TANIMI

Emanet, امن fiilinden mastar olup nefsin itminan bulması, korkunun gitmesi,<sup>27</sup> eminlik, hıyanetin zıddı ve doğrulamak<sup>28</sup> gibi anlamlara gelir.

Bu ayette, emanetin anlamı konusunda otuza yakın rivayet vardır. Onları maddi ve manevi olmak üzere iki başlık altında toplayabiliriz:

### A. Emanetin Maddi Boyutu

Emanetin maddi boyutunu şu maddelere ayırabiliriz:

1. İnsanların birbirlerine emanet olarak bıraktıkları şeylerdir. İnsanların birbirlerine korumaları için bırakmış oldukları şeyler olup onların muhafaza edilip, ihanet edinilmemesidir.<sup>29</sup>

2. İnsanın kendi bedeni ve azalarıdır. İnsanın bedeni, gözü, kulağı, eli, ayağı, nefsi ve kalbi hepsi insana emanet olup, yaşamı boyunca bunları Allah'ın istediği doğrultuda kullanılmalıdır.<sup>30</sup>

3. Kadındır. Ubey b. Ka'b; buradaki emanetin, namusunu koruması karşılığında kocasına bırakılan kadın olduğunu söylemiştir.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Isfahânî, a.g.e., 25

<sup>28</sup> İbn-i Manzur, a.g.e., XIII, 22-23

<sup>29</sup> el-Kelbî, a.g.e., II, 198; et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, **Tefsîrû't-Taberî (Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kurân)**, Daru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, X, 341; es-Sülemî, Ebu Abdurrahman b.el-Huseyn b. Musa el-Ezdî, **Tefsîrû's-Sülemî**, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, II, 150; el-Beğâvî, a.g.e., III, 546; İbn-i Atıyye, a.g.e., IV, 402; el-Cevzî, **Zâdü'l-Mesîr**, VI, 428; Kurtûbî, a.g.e., XIV, 254; el-Hâzin, a.g.e., III, 480; eş-Şirbînî, a.g.e., III, 343; es-Sâvî, a.g.e., V, 83; Alusî, a.g.e., XII, 140; Es-Sâbûnî, **Safvetü't-Tefâsîr**, II, 540

<sup>30</sup> es-Sülemî, a.g.e., II, 152; el-Beğâvî, a.g.e., III, 546; er-Razi, a.g.e., XXV, 206; Kurtûbî, a.g.e., XIV, 254; el-Hâzin, a.g.e., III, 480; es-Suyûtî, Abdurrahman Celâlüddîn, **ed-Dürrü'l-Mensûr fî't-Tefsîri'l-Me'sûr**, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1993, VI, 671; eş-Şirbînî, a.g.e., III, 343; es-Sâvî, a.g.e., V, 83; eş-Şevkânî, a.g.e., s. 1186; Alusî, a.g.e., XII, 140

<sup>31</sup> es-Sanânî, Abdurrezzak b. Hemmâm, **Tefsîrû'l-Kurân**, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, Tarihsiz, II, 125; Taberî, a.g.e., X, 340; İbn-i Atıyye, a.g.e., IV, 402; Kurtûbî, a.g.e., XIV, 254; Ebu Hayyân, a.g.e., VII, 243; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâismâil, **Tefsîrû'l-Kur'ânı'l-Azîm**, Mektebet-ü Darü't-Türâs, Kahire, Tarihsiz, III, 522; es-Suyûtî, a.g.e., VI, 671; eş-Şevkânî, a.g.e., s. 1186

4. Adem (as)'ın halifesidir. İbni Kuteybe; Adem (as)'ın vefatı yaklaşınca, "Ey Rabbim! Benim halefim kim olacak?" diye Allah'a nida ettiğini, Allah'ın da, "Ey Adem! Bütün yaratıklara teklif et, kim yüklenirse o olsun" dediğini, onun da önce göklere, ardından sırası ile yere ve dağlara teklif ettiğini ama onların kabul etmeyip oğlu Kâbil'in kabul ettiğini rivayet etmiştir.<sup>32</sup>

5. Adem (as)'ın oğlu Habil'dir. Süddî'ye göre, Allah Adem(as)'dan hac yapmasını isteyince, oğlu Habil'i emanet edebileceği bir şey aradı ve önce göklere, yere ve dağlara teklif etti ama onlardan hiç biri buna yanaşmayınca oğlu Kabil'e teklif etti. O da, "Git haccını yap, döndüğünde oğlunu istediğin şekilde bulacaksın" dedi ama sözünde durmayarak Habil'i öldürdü.<sup>33</sup>

6. Atılmış Bir Taştır. İbni Mesud'dan; emanetin atılmış bir taş şeklinde olduğu, göklerden, dağlardan ve yerden onu yüklenmeleri istediği ama onların, "Biz buna güç yetiremeyiz" diyerek bundan kaçındıkları, Adem (as)'ın kendisine emredilmediği halde, taşı hareket ettirecek, "Eğer benden bunu taşımam istenseydi taşıyabilirdim" dediği, bunun üzerine ona; "yüklen" denildiği, onun da onu yüklenerek dizlerine kadar kaldırdığı, onun tekrar; "Eğer istenseydi daha fazla kaldırabilirdim" dediği ve sonunda boynuna kadar kaldırdığı ve bu aşamadan sonra "O senin ve zürriyetinin boynunda kıyamete kadar yük olarak kalacaktır" şeklinde rivayet edilmiştir.<sup>34</sup>

İnsanların birbirlerinin yanına bırakmış oldukları şeyler ve insanın kendi azaları emanetin maddi boyutu içerisinde değerlendirilebilir. Ama emaneti, kadın, atılmış bir taş, Adem (as)'ın halifesi ve oğlu olduğu şeklinde tanımlayan rivayetler ise gerçekte uzaktan yakından ilgisi olmayan, hiçbir sağlam kaynağa dayanmayan, Kur'an'ın ruhuna ters ve israiliyat özelliği taşıyan rivayetlerdir.

### B. Emanetin Manevi Boyutu

<sup>32</sup> et-Taberî, a.g.e., X, 341, en-Nahhâs, a.g.e., V, 383; el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, V, 383; Kurtûbî, a.g.e., XIV, 255

<sup>33</sup> et-Taberî, a.g.e., X, 341; Kurtûbî, a.g.e., XIV, 254; eş-Şevkânî, a.g.e., s.1186

<sup>34</sup> el-Begâvî, a.g.e., III, 547; Kurtûbî, a.g.e., XIV, 257; eş-Şirbînî, a.g.e., III, 343; Bursevî, a.g.e., VII, 252; Alusî, a.g.e., XII, 142



Emanetin manevi boyutunu ise kendi içerisinde şu başlıklar altında toparlayabiliriz:

1. İman ve imanla ilgili hususlardır. Emanet; Allah'ın insandan yerine getirmesini istediği bir ahit olmasından dolayı iman,<sup>35</sup> kelime-i tevhid,<sup>36</sup> ferdiyet yolunda Allah'ı birlemek<sup>37</sup>ve Allah'ın Rububiyetinin delillerini izhar eylemektir.<sup>38</sup>

2. Din ve dinî hükümlerdir. Emanet; bizzat dinin kendisi,<sup>39</sup> dinin hududları<sup>40</sup>, farzlar,<sup>41</sup> Namaz, oruç, hac, zekât, doğru sözlülük gibi dinin hükümleri,<sup>42</sup> gusül,<sup>43</sup> Kulun Allah'a karşı yapması gereken itaatlerin tamamı<sup>44</sup>ve bunlardan birine hasretmeksizin din içerisinde var olan her türlü emir, yasak ve muamelelerdir.<sup>45</sup>

<sup>35</sup> İbn-i Aşûr, a.g.e., XXII, 127

<sup>36</sup> er-Razi, a.g.e., XXV, 206; Alusî, a.g.e., XII, 140

<sup>37</sup> es-Sülemî, a.g.e., II, 151

<sup>38</sup> En-Nisâburî, Mahmud b. Ebu'l-Hasan, *Îcâzü'l-Beyân an Meâni'l-Kur'an*, Daru'l-Garbi'l-Islamî, Beyrut, 1995, II, 676; eş-Şevkânî, a.g.e., s. 1186

<sup>39</sup> es- Suyûtî, a.g.e., VI, 671

<sup>40</sup> eş-Şirbînî, a.g.e., III, 343

<sup>41</sup> İbn-i Abbas, *Tefsîr-ü İbn-i Abbas (el-Müsemmâ: Sahîfet-ü Ali b.Ebî Talha an İbn-i Abbas fi Tefsîri'l-Kur'anı'l-Kerîm)*, Eda Neşriyat, İstanbul, 1994, s. 407; es-Sanânî, a.g.e., II, 125, et-Taberî, a.g.e., X, 339; en-Nahhâs, a.g.e., V, 384; el-Beğâvî, a.g.e., III, 546; İbn-i Atıyye, a.g.e., IV, 402 ; el-Cevzî, *Tezkiretü'l-Erib fi Tefsîri'l-Garîb*, s. 304; el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI, 427; er-Razi, a.g.e., XXV, 206; Kurtûbî, a.g.e., XIV, 25; el-Hâzin, a.g.e., III, 480; İbn-i Kesîr, a.g.e.,III, 522; es- Suyûtî, a.g.e., VI, 668; eş-Şirbînî, a.g.e., III, 342; eş-Şevkânî, a.g.e., s. 1186; Alusî, a.g.e., XII, 139

<sup>42</sup> es-Sanânî, a.g.e., II, 125; el-Beğâvî, a.g.e., III, 546; Kurtûbî, a.g.e., XIV, 254; el-Hâzin, a.g.e., III, 480; İbn-i Kesîr, a.g.e., III, 522; es- Suyûtî, a.g.e., VI, 671; eş-Şirbînî, a.g.e., III, 343

<sup>43</sup> el-Kelbî, a.g.e., II, 198; et-Taberî, a.g.e., X, 340, İbn-i Atıyye, a.g.e., IV, 402; Kurtûbî, a.g.e., XIV, 254; Ebu Hayyân, a.g.e., VII, 243; İbn-i Kesîr, a.g.e., III, 522; eş-Şevkânî, a.g.e., s.1186; Alusî, a.g.e., XII, 140

<sup>44</sup> et-Taberî, a.g.e., X, 340; en-Nahhâs, a.g.e., V, 384; Ez-Zemahşarî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 2005, III, 547; Neseî, Abdullah b.Ahmed b. Muhammed, *Tefsîrü'n-Neseî*, Pamuk Yayınları, İstanbul, Tarihsiz, III, 315; Beydâvî, Nasuruddin Ebu Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, Dar-u Sâdr, Beyrut, 2001, II, 843; Ebu Hayyân, a.g.e., VII, 244; İbn-i Kesîr, a.g.e., III, 522; eş-Şirbînî, a.g.e., III, 343; Alusî, a.g.e., XII, 139; Ed-Dimeşkî, Muhyiddîn, *I'râbu'l-Kur'anı'l-Kerîm ve Beânühû*, Daru'l-Yemâme, Beyrut, 2009, VI, 207

<sup>45</sup> el-Kelbî, a.g.e., II, 198; et-Taberî, a.g.e., X, 340; en-Nahhâs, a.g.e., V, 385;

3. Marifetullah ve feyzi ilâhîdir. Emanet; marifetullah,<sup>46</sup> ilahi aşk ve feyzi ilahidir ki İnsan bunu vasıtasız olarak kabul edecek şekilde yaratılmıştır.<sup>47</sup>

4. Ruhlar Âleminde verilen sözdür. İnsanın ruhlar âleminde iken, Allah'ın ruhlara hitaben "Ben sizin rabbiniz değimliyim?" sorusuna verdiği "belâ" cevabıdır.<sup>48</sup>

Ruhlar âleminden kasıt ruhların bulunduğu veya ruhlardan oluşan âlem demektir. Fakat buradaki ruhlar âleminden kastın ne olduğu konusunda karşımıza iki farklı görüş çıkmaktadır. Birilerine göre ruhlar âleminden maksat, bedenler yaratılmadan önce ruhların yaratılıp, içerisinde buldukları ve Allah'ın kendisinin rablığı konusunda onlardan söz aldığı âlem<sup>49</sup> olurken diğerlerine göre ise "ruhlar alem"inden maksat, ölümle birlikte bedenlerden ayrılan ruhların iyilik veya kötülüklerine göre bir araya gelerek oluşturmuş oldukları alemdir.<sup>50</sup> Çünkü insanın bedeni ruhundan önce yaratılmıştır.<sup>51</sup>

el-Beğâvî, a.g.e., III, 546; Kurtûbî, a.g.e., XIV, 253; el-Hâzin, a.g.e., III, 480; İbn-i Kesîr, a.g.e., III, 522; es- Suyûtî, a.g.e., VI, 668; eş-Şirbînî, a.g.e., III, 343; es-Sâvî, a.g.e., V, 83; Alusî, a.g.e., XII, 140; eş-Şengîti, a.g.e., VI, 666; el-Merâğî, a.g.e., XXII, 45; Vehba ez-Zuhaylî, **et-Tefsîrü'l-Vasît**, Daru'l-Fikr el-Muâsıra, Beyrut, 2006, III, 2092; Es-Sâbûnî, **Safvetü't-Tefâsîr**, II, 540; Es-Sâbûnî, Muhammed Ali, **Tefsîr-ü Ayâtî'l-Ahkâm mine'l-Kur'an**, Dersââdet, İstanbul, Tarihsiz, s. 1228

<sup>46</sup> er-Razi, a.g.e., XXV, 207; Alusî, a.g.e., XII, 147

<sup>47</sup> Bursevî, a.g.e., VII, 252; Alusî, a.g.e., XII, 147

<sup>48</sup> Konevî, a.g.e., XV, 431

<sup>49</sup> es-Semerkindî, Ebu'l-Leys, **Ebu'l-Leys es-Semerkindî Tefsirinin Tercümesi**, Sezgin Neşriyat, İstanbul, 1983, I,552; Vehbi, Mehmed, **Hülâsatü'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'an**, Üç Dal Neşriyat, İstanbul, 1976, V, 1800; Hilmi, Hasan; Tahir, Muhammed, **Tefsîrî Tıbyân**, İstanbul, 1317, II, 89; Hasan Han, Sıddîk, **Fethu'l-Beyân fi Makâsıdı'l-Kur'an**, kahire, Tarihsiz, III, 455; Kaan, Mustafa Ertuğrul, **İslam Mutasavvıflarına Göre Ruh ve Ölüm Ötesi**, İstanbul, 1954, s. 9; Uludağ, Süleyman, **Tasavvuf Terimler Sözlüğü**, Marifet Yayınları, İstanbul, 1999, s. 441; Işık, Şemsettin, **İlk Ahit**, İstanbul, 2003, s.115

<sup>50</sup> Çelik, Hüseyin, **Kur'an'da Ruh**, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2004, s. 188

<sup>51</sup> el-Cevziye, İbn Kayyım, **Kitabu'r-Ruh**, Daru'l-Hadis, Mısır, 1989, s. 166; Erkenci, Hüseyin, **Ruh Risalesi**, (sadeleştiren; Mustafa TÜRKÖĞLU), Elazığ, 2000, s. 23; Karabulut, Ali Rıza, **Ruhlar Alemi İslamda Vasiyet ve Iskat Meselesi**, İstanbul, 1984, s. 26

Bizde ruhlar âleminden maksadın ölümden sonra ruhların bulunacağı alem olduğu görüşünü kabul ettiğimizden dolayı, bu görüşe katılmıyoruz.

5. İnsanın fitratında olan şeylerdir. İnsanlara ilk yaratılış anlarında verilen özelliklerdir. Her insanın fitratında emaneti yerine getirme duygusu vardır ama bu kişiden kişiye farklılık gösterir.<sup>52</sup> Emaneti kabul edip etmemek, yüz çevirip çevirmemek ise onların istidatlarına uygun olup olmamasına bağlıdır. “Kabul etti” derken, istidadına uygun olduğu, “yüz çevirdi” derken de istidadına uygun olmadığı kastedilmektedir.<sup>53</sup>

6. Akıldır. Burada göklere, yerlere ve dağlara sunulan emanet akıl olup,<sup>54</sup> insan onu yükledikten sonra “şöyle yap veya böyle yapma” şeklindeki emirler karşısında seçme hürriyetini elde etti.<sup>55</sup> Eğer bu akıl gökler, dağlar, yıldızlar ve gezegenler gibi diğer varlıklara da verilmiş olsa idi şuanda mevcut olan düzen ve ahenk bozulurdu.<sup>56</sup>

8. Allah’ın halifesi ve vekili olmaktır. Emanet, Allah yeryüzünde yaratacağını söylediği halifesi olup, bunu da varlıkların zahirdeki istidatlarına ve yaratılıştaki kabiliyetlerine arz etti ve onların hepsinde bunu yüklenmekten kaçındılar ama insan onu yükledi.<sup>57</sup>

9. Niyettir. İnsan diliyle iman ettiğini söyleyip farzları yerine getirse de onun içerisindeki niyeti kimse bilmez. İnsanın içerisinde olan bu niyet, Allah’ın kendisine yüklemiş olduğu emanettir. Dili ile ikrar etmiş oldukları imanlarını kalpleri ile de doğrulayanlar emanetin gereğini yerine getirmiş olurlarken, söylediklerini kalpleri ile doğrulamayanlar, özlere ile özleri uyuşmayanlar emanete ihanet etmiş olmaktadır.<sup>58</sup>

<sup>52</sup> Konevi, a.g.e., XV, 430; İbn-i Aşûr, a.g.e. XXII, 12

<sup>53</sup> Beydâvî, a.g.e., II, 843; Konevî, a.g.e., XV, 434; Alusî, a.g.e., XII, 143

<sup>54</sup> İsfahânî, a.g.e. s.25; Beydâvî, a.g.e., II, 843; Bursevî, a.g.e., VII, 250; Konevî, a.g.e., XV, 434; İbn-i Aşûr, a.g.e., XXII, 129; Toksarı, Ali, **Emanet**, İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1995, II, 80; Küçükece, Hüseyin, **İslam’ın Temel Kavramları**, Beyan Yayınları, İstanbul, 2000, s. 164

<sup>55</sup> Eş-Şa’râvî, Muhammed Mütevellî, **el-Fetâvâ’l-Kebîr**, el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut, 2007, s. 17

<sup>56</sup> Alusî, a.g.e., XII, 143; İbn-i Aşûr, a.g.e., XXII, 127

<sup>57</sup> El-Geylânî, a.g.e., IV, 106; İbn-i Aşûr, a.g.e., XXII, 126

<sup>58</sup> İbn-i Manzûr, a.g.e., XIII, 24

Ayeti incelediğimiz zaman, insana verilen emanetin, ona sorumluluk yükleyen, onu diğer varlıklar karşısında sorumlu kılan bir şey olduğunu anlamaktayız. Bu da diğer bütün emanetleri kapsayıcı nitelikte olan *akıldır*. Allah, insanı emir ve yasakları ile mükellef kılmak, onu kendisinin yeryüzünde vekili yapıp hilafet görevi ile görevlendirmek için ona akıl vermiştir. “Biz emaneti göklere, yere ve dağlara arzettik” derken; “Onların istidatlarını, fıtratlarını bu işi yüklenecek şekilde yaratmadık” demektir. “insan onu yükledi” derken de insanı bu istidat üzerine yarattık ve onu akıl sahibi varlık kıldık demektir.

### III. YÜZÇEVİRME DEN MAKSAT

Gökler, yer ve dağlara emanet arz edildikten sonra, فابین ان يحملنها و اشفقن منها “(Onlar) bunu yüklenmekten kaçındılar ve on(un getireceği sorumluluk)tan korktular” buyrulurken onların bundan kaçındıklarından haber verilmektedir. Onların yüzçevirmelerinden maksadın ne olduğu ile ilgili olarak da şu hususları zikredebiliriz:

1. İstidatlarına uygun olmadığı anlamındadır: Göklerin, yerlerin ve dağların yüz çevirmesinden maksat; onların istidatları, teklifleri kabullenme, emirleri yerine getirme ve yasaklardan kaçınmaya uygun değildir.<sup>59</sup>

2. Mecazî bir ifade vardır: “Katra yük vurdum ama o bundan yüz çevirdi yani taşımadı veya taşıyamadı” ifadesinde olduğu gibi burada mecazi bir ifade vardır. Eğer dağların iradesi olup konuşabilseler ve onlara bu emanet sunulsaydı, o güçlerine rağmen bunu kaldıramazlardı demektir.<sup>60</sup> Yani burada mecazî bir durum vardır.

3. Kabullenmeme ve kaçınma vardır: “İster isteyerek gelin isterse-niz de zorla gelin.”<sup>61</sup> emrine karşı onlar طائعين اتينا “İsteyerek geldik” diyerek istenilen şeye icabet etmişlerken, Ahzâb suresinde ise muhayyer bırakıldıkları şeyi kabullenmeyip, ondan kaçınmaları vardır.<sup>62</sup>

<sup>59</sup> el-Merâğî, a.g.e. XXII, 46

<sup>60</sup> İbn-i Atıyye, a.g.e. IV, 403; Beydâvî, a.g.e. II, 843; Konevî, a.g.e. XV, 430; Alusî, a.g.e. XII, 139; Es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, II, 540; Ed-Dımeşkî, a.g.e. VI, 207

<sup>61</sup> Fussilet (41):11

<sup>62</sup> Es-Seâlebî a.g.e. IV, 361

4. Kendini küçük görerek kaçınma vardır: Buradaki yüz çevirme İblis'in kibir ve gururundan kaynaklanan ve farz olan secdeden yüz çevirmesi gibi bir yüz çevirme değildir. Burada zorunlu olmayan ve ihtiyari olan bir arz (teklif) karşısında, Allah'ın emirlerini yerine getirememesi endişesinden kaynaklı ve kendi zafiyetini de göz önünde bulundurarak bir kaçınma vardır.<sup>63</sup>

5. Kalple ve nefisle yüklenme: Emanet yaratıklara ve cansız varlıklara arz edildiği zaman onlar emanetin nefislerle yüklenilebileceğini zannettiklerinden dolayı onu ağır bulup kaçındılar. İnsana ise emaneti yüklenmenin nefisle değil de kalple olacağı gösterildiğinden ve kalbinin de nazargahı ilahi olmasından dolayı o yüklendi.<sup>64</sup>

6. Âdem'e lezzetli geldiği için yüklendi: Denildi ki; Adem'e arz edilince o ona çok lezzetli geldi ve bu lezzetinden dolayı ne olduğuna bakmaksızın onu yüklendi.<sup>65</sup>

"Ondan yüz çevirdiler" ifadesinden maksat; biz gökleri, yerleri ve dağları ihtişamlı ve kuvvetli yapılarına rağmen teklifleri kabul edecek, emirleri yerine getirecek ve yasaklardan kaçınabilecek istidat ile yaratmazken, insanı zayıf yaratılışı ve yapısına rağmen bunları kabul edecek şekilde yarattık demektir. Yani onun istidadı bu emaneti yüklenmeye elverişli demektir.

#### IV. İNSANIN YÜKLENMESİ

وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانَ "İnsan onu yükledi" den maksadın ne olduğu ile ilgili olarak da şu görüşleri zikredebiliriz:

1. Emanetin gereklerini yerine getirmeye söz verdi: İnsan onun gereklerini yerine getireceği konusunda söz vererek emaneti yüklenmiş ama kâfir ve münafıklar vermiş oldukları bu söze sadık kalmayarak emanete ihanet etmişlerdir.<sup>66</sup>

<sup>63</sup>- en-Nahhâs, a.g.e. V, 383; es-Sülemî, a.g.e., II, 152; er-Razi, a.g.e., XXV, 207; Kurtûbî, a.g.e. XIV, 255; Ebu Hayyân, a.g.e. VII, 244; es- Suyûtî, a.g.e. VI, 668; Konevî, a.g.e. XV, 432; es-Sâvî, a.g.e. V, 83

<sup>64</sup> es-Sülemî, a.g.e. II, 153

<sup>65</sup> es-Sülemî, a.g.e. II, 152-153

<sup>66</sup> -İbn-i Attye, a.g.e. IV, 402

2. Emanetin yüceliği ve onun gereklerinin yerine getirilmesinin zorunluluğu içindir: Önceki ayetlerde müminlerin peygambere eziyet etmemeleri ve Allah'ın emirlerine karşı gelmemeleri zikredildikten sonra "biz emaneti arz ettik" ve "insan onu yükledi" buyurulması insanın yüklenmiş olduğu teklifin büyüklüğünü, yüceliğini belirtmek ve onun gereklerinin yerine getirilmesinin zorunluluğu anlatmak içindir.<sup>67</sup>

3. Yüklenmeden maksat ona ihanet edip, günaha girmek kastedilmiştir: "Emaneti yükledi" ifadesi, "yüklediği emanetin gereklerini yerine getirmedi, ona ihanet etti"den kinayedir.<sup>68</sup> "Filan emaneti yükledi" derken, "borç yükledi" demek gibi olup, o kişinin emaneti yerine getirmediği anlamı çıkar.<sup>69</sup>

Diğer varlıklar için "yüklenmekten kaçındılar" derken ona ihanet etmedikleri ve Allah'a itaat edip, O'na isyan etmeyerek emanetin gereklerini yerine getirdikleri ifade edilmek istenmiştir.<sup>70</sup>

4. İnsanın ücret aldığı kastedilmiştir : "İnsan onu yükledi" derken o, bu yüklenmeden dolayı bir ücret hak etmiştir demektir. Emanete riayetin ücreti ise buna dâhil değildir. Eğer emanete riayet ederse riayet etmenin ücretini ayrı alacaktır.<sup>71</sup>

5. İnsan İstidadının Gereğini Yerine Getirmiştir : Allah, insanın istidadını bu emaneti kabul edebilecek şekilde yaratmış ve burada da "emaneti yükledi" derken bu istidadının gereğini yerine getirmiş ve ona uygun hareket etmiştir demektir.<sup>72</sup>

İnsan yaratılış itibari ile bir takım görev ve sorumlulukları kabul edebilecek bir fıtrat ile yaratılmış olduğundan bahsetmiştik. Yine insanın emaneti yüklenmesinden, onun fıtratında kendisine yapılan teklifleri kabul edip etmeme özelliğinin de var olduğunu anlamaktayız. Burada da

<sup>67</sup> Ebu Hayyân, a.g.e. VII, 243; Alusî, a.g.e. XII, 141

<sup>68</sup> - en-Nahhâs, a.g.e. V, 387; el-Begâvî, a.g.e. III, 547; Bursevî, a.g.e. VII, 254

<sup>69</sup>- el-Cevzî, Zâdü'l-Mesîr, VI, 429; Nesefî, a.g.e. III, 315; el-Hâzin, a.g.e. III, 481; Bursevî, a.g.e. VII, 254; Konevî, a.g.e. XV, 430

<sup>70</sup>- el-Cevzî, Zâdü'l-Mesîr fî İlmî't-Tefsîr, VI, 429; el-Hâzin, a.g.e. III, 481

<sup>71</sup> er-Razi, a.g.e., XXV, 209

<sup>72</sup> - el-Merâğî, a.g.e. XXII, 46; Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed, El-Ammâdî, Tefsîr'ü Ebîs'-Suûd (İrşâdü'l-Aklî's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kur'ânî'l-Kerîm, Daru İhyau't-Turâsî'l- Beyrut, 1990, Arabiyye, VII, 118; Konevî, a.g.e. XV, 434; Alusî, a.g.e. XII, 139

insanın o fitratına uygun şekilde hareket ettiğinden bahsedilmektedir. Ayetin devamına bakıldığı sanki emaneti yüklenen insanın kınandığı gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Oysaki insanın burada emaneti yüklemesi insan için olumsuz bir durum değil aksine olumlu bir gelişmedir. Çünkü bu emaneti yüklenmesi ile yaratılış bakımından mükemmel seviyeye çıkmakta, Allah'ın övgüsüne mazhar olup, O'nun halifesi olma vasfına ulaşmaktadır. Zalimlikle nitelendirilen kimseler emanetin gereklerini yerine getirmeyen kimselerdir.

#### V. İNSANDAN MAKSAT NEDİR

Buradaki emaneti yüklenen insandan maksadın ne olduğu konusunda da karşımıza dört değişik görüş çıkmaktadır:

1. Adem (as) dır: Aralarında İbni Abbas'ın da bulunduğu cumhura göre buradaki insandan maksat bizzat Hz. Adem (as)'ın kendisidir.<sup>73</sup>

2. Adem (as)'ın oğlu Kabil'dir: İbn Mesud'a dayandırılan bir rivayete göre Adem (as) Allah'tan gelen bir emir üzere hac yapmak için Kabe'ye gitmiş, giderken de oğlu Habil'i Kabil'e emanet etmiş ve o gittikten sonra Kabil Habil'i öldürmüştü.<sup>74</sup>

3. Kâfir ve münafıklardır: Buradaki insandan maksat kâfir ve münafıklardır.<sup>75</sup>

4. Bütün insanlardır: Buradaki insandan maksat insan nevidir ve bu teklif Allah'ın âlemi yaratmasının başında, hakikatini bizim bilmediğimiz şekilde olmuştur. Ayetin zahirine bakıldığı zaman buradaki mura-dın Adem, olduğu gibi olsa da, "O zalim ve cahildi" ifadesinden insan nevi olduğu anlaşılmaktadır.<sup>76</sup>

<sup>73</sup> - el-Kelbî, a.g.e. II, 198; Ebu Zemenîn , a.g.e. III, 415; es-Sülemî, a.g.e. II, 152; el-Beğâvî, a.g.e. III, 546; el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI, 429; El-Hâzin, a.g.e. III, 480; Ebu Hayyân, a.g.e. VII, 244; es-Seâlebî, a.g.e. IV, 361; es-Suyûtî, a.g.e. VI, 669; eş-Şirbînî, a.g.e. III, 343; eş-Şevkânî, a.g.e. 1186; Alusî, a.g.e. XII, 141; Vehba ez-Zuheylî, a.g.e. III, 2093

<sup>74</sup> el-Kelbî, a.g.e. II, 199; İbn Atıyye, a.g.e., a.g.e. IV, 402; el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmu't-Tefsîr*, VI, 429; Kurtûbî, a.g.e. XIV, 258; Ebu Hayyân, a.g.e. VII, 244

<sup>75</sup> el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI, 429; Kurtûbî, a.g.e. XIV, 255; Ebu Hayyân, a.g.e. VII, 244

<sup>76</sup> İbn-i Atıyye, a.g.e. IV, 402; el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI, 429; Kurtûbî, a.g.e. XIV, 258; Seâlebî, a.g.e. IV, 361; Bursevî, a.g.e., a.g.e. VII, 250; Alusî, a.g.e., a.g.e. XII, 139; eş-Şengîfî, a.g.e., a.g.e. VI, 667; İbn-i Aşûr, a.g.e. XXII, 125; es-Sâbûnî, *Tefsîrû Ayâtî'l-Ahkâm mine'l-Kur'an*, s.1228

Yukarıdaki görüşleri bir arada değerlendirdiğimizde, insandan maksadın Hz. Adem ve diğer insanlar olduğu görüşünün dışındaki görüşlerin doğru olmaktan son derece uzak görüşlerdir. Ama biz buradaki insandan kastın Hz. Âdem olduğu görüşündeyiz. Çünkü buradaki emanetten kastın *akıl* olduğunu ve onun yaratılış aşamalarından en sonuncusu olduğunu zikretmiştik. Toprak, çamur, kurutulmuş çamur ve ruh üflenmesi ile devam eden yaratılış süreci emaneti yüklenmekle de kemalle ulaşmıştı. Yine Adem (as)'ın bu emaneti yüklendikten sonra cennetteki yasak ağaca yaklaşip ondan yemeleri ve cennetten çıkarılmış olması da bu görüşümüzü desteklemektedir.

Hz. Adem'in ilk insan olup, onun kendi cinsinden eşinin ve onlardan da insan neslinin yaratılarak devam etmiş olması hitabın bütün insanlar için umum olmasını gerekli kılmaktadır. Yani "zikrül cüz iradetül kü'l" kabilinden, Allah Hz. Adem (as)'dan bahsederek bütün insan nevini kastetmiştir.

#### VI. EMANETİ YÜKLENDİKTEN SONRA İNSANIN HALİ

Adem (as)'ın emaneti kabul ettikten sonra fazla bir zaman geçmeden yasak meyveyi yediği ve cennetten çıkarıldığı zikredilmektedir. Emaneti yüklenmesi ile cennetten çıkarılması arasında geçen sürenin bir gündenden az,<sup>77</sup> iki saat kadar,<sup>78</sup> sabahtan ikindiye kadar,<sup>79</sup> öğle ile ikindi arası kadar,<sup>80</sup> ikindiden geceye kadar,<sup>81</sup> öğleden geceye kadar<sup>82</sup> olduğu rivayet edilmektedir.

Adem (as)'ın yasak meyveyi yedikten sonra geçen sürenin ne kadar olduğu konusunda ortak bir görüş olmasa da cennetten çıkartıldığı konusunda fikir birliği vardır.

#### VII. İNSANIN ZALİM OLMASINDAN MAKSAT

Emaneti yüklendikten sonra insanın halini anlatırken *انه كان ظلوما جهولا* "Şüphesiz o (insan) çok zalim, çok cahildir." Buyrulurak onu zalim ve

<sup>77</sup> İbn-i Atıyye, a.g.e. IV, 402; es-Seâlebî, a.g.e. IV, 361

<sup>78</sup> en-Nahhâs, a.g.e. V, 384

<sup>79</sup> İbn-i Atıyye, a.g.e. IV, 402; Kurtûbî, a.g.e. XIV, 254

<sup>80</sup> el-Beğâvî, a.g.e. III, 547; Kurtûbî, a.g.e. XIV, 254; El-Hâzin, a.g.e. III, 480; es-Suyûtî, a.g.e. VI, 669; eş-Şirbînî, a.g.e. III, 343; Alusî, a.g.e. XII, 142

<sup>81</sup> İbn Kesîr, a.g.e. III, 522

<sup>82</sup> es-Suyûtî, a.g.e. VI, 670



cahil olarak nitelendirmiştir. Acaba burada zalimlikten kasıt nedir? Neden insan zalim olmuştur? İnsan diğer varlıkların yüklenmediği bir şeyi yüklenmekle Allah'ın övgüsüne mazhar olası gerekirken neden zalim ve cahil olarak nitelendirildi?

İnsanın zalim olmasından maksadın ne olduğu ile ilgili şu görüşlere rastlamaktayız:

1. Allah'ın emrine karşı geldiği için zalim olmuştur: İnsan Allah'ın kendisinden yerine getirmesini istemiş olduğu emirlerine muhalefet edip, onları yerine getirmediğinden dolayı zalim olarak nitelendirilmiştir. İbni Abbas, Dahhâk ve Kelbî'nin de görüşü budur.<sup>83</sup>

2. Yaptığı işin neticesini bilmediği için nefsine zulmetmiştir: İnsan, yapacağı işi ve akıbetinde kendisine ne tür cezaların geleceğini bilmeden böyle bir işe soyunmakla kendi nefsine zulmetmiş oldu.<sup>84</sup>

3. Emanetin gereğini yerine getirmediği için zalim olmuştur: Burada kendilerine emanet arzedilen, insanın dışındaki diğer varlıklar tabiatları gereği Allah'ın emrine boyun eğdiler ve "İsteyerek geldik" dediler. İnsan ise, halinin ve aklı kemalinin bu sorumluluğu yüklenmeye uygun olmasına rağmen, Allah'ın emrine boyun eğmedi ve emaneti yerine getirmedeğinden dolayı da zalimlikle vasedildi.<sup>85</sup>

4. Ağır bir yükü yüklendiği için zalim olmuştur: İbni Ata: İnsan göklerin ve dağların yüklenmekten kaçındıkları şeyleri kendisi yüklediğinden dolayı kendi nefsine zulmetmiştir.<sup>86</sup>

5. Zalimlik ve cehalet insanın fitratında olduğu için zalim denmiştir: "İnatçı at, asi hayvan, temiz su" denildiği zaman onların fitratlarında

<sup>83</sup> - es-Sülemî, a.g.e., II, 151; el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI, 429; er-Razi, a.g.e., XXV, 207; eş-Şirbîni, a.g.e., III, 343; eş-Şengîti a.g.e. VI, 667; İbn Aşûr, a.g.e. XXII, 130

<sup>84</sup> - el-Kelbî, a.g.e., II, 198; et-Taberî, a.g.e. X, 339; en-Nahhâs, a.g.e. V, 384; İbn-i Atıyye, a.g.e. IV, 402; el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmü't-Tefsîr*, VI, 429; er-Razi, *Tefsîrü'l-Fahri'r-Râzi*, XXV, 207; Kurtûbî, a.g.e. XIV, 257; Beydâvî, a.g.e. II, 843; el-Hâzin, a.g.e. III, 480; es-Suyûtî, a.g.e. VI, 669; Bursevî, a.g.e. VII, 255; Alusî, a.g.e. XII, 147; eş-Şengîti, a.g.e. VI, 667

<sup>85</sup> es-Sülemî, a.g.e. II, 152; Neseî, a.g.e. III, 316; Kurtûbî, a.g.e. XIV, 255; Zemahşerî, a.g.e. III, 547; Beydâvî, a.g.e. II, 843; El-Geylânî, a.g.e. IV, 108; Seâlebî, a.g.e. IV, 361; Bursevî, a.g.e. VII, 254; Konevî, a.g.e. XV, 431; es-Sâvî, a.g.e. V, 83; Alusî, a.g.e. XII, 147; Vehbe ez-Zuheylî, a.g.e. III, 2092

<sup>86</sup> es-Sülemî, a.g.e. II, 152; Kurtûbî, a.g.e. XIV, 255; Alusî, a.g.e. XII, 147

olan özellikleri kast edildiği gibi burada da zulüm ve cehalet insanın fitratında olduğu için ona zalim ve cahil denmiştir. İnsana emanet yüklendikten sonra bir kısmı “*İman edip imanlarına zulmü karıştırmayan kimse-ler*”<sup>87</sup> ayetinde olduğu gibi zulmü terk ettiler, diğerleri de, Allah’ın Adem (as) hakkında “*Allah Adem’e isimleri öğretti*”<sup>88</sup> buyurduğu gibi cehaleti terk ettiler.<sup>89</sup>

6.Fıtratın gereğini yerine getirmediği için zalimdir: İnsan selim fıtratının ve ruhlar âleminde verdiği sözün gereğini yerine getirmediğinden dolayı zalim olarak nitelendirilmiştir.<sup>90</sup>

7.Öfke ve şehvet kuvveti ona galip geldiği için zalimdir: İnsanın yapmış olduğu fiillerin sonucunu bilmemesi, öfke ve şehvet kuvvetinin ona gaip gelmesinden dolayı zalimdir.<sup>91</sup>

İnsanın zalim olması ile ilgili çok çeşitli görüşler zikredilmiş olsa da, buradaki zalimlikten kastın ne olduğunu A’raf suresi 189. Ve 190. Ayetleri ışığında açıklamaya çalışalım. Çünkü Ahzab de bu duruma benzer bir durum vardır.

“ Sizi tek bir nefisten (Âdem’den) yaratan, (gönlü) onunla huzur bulsun diye eşini de (onun özünden/cinsi)nden var eden O’dur. (Âdem) eşi (Havva) ile birleşince o hafif bir yük yüklendi (hamile kaldı), bir müddet bununla geçti. (Gebeliği) ağırlaşınca ikisi de, Rableri olan Allah’a: “Eğer bize düzgün/kusursuz bir çocuk verirsen andolsun ki, mutlaka şükredenlerden olacağız.” Diye dua ettiler. Fakat (Allah) onlara bir düzgün (çocuk) verince, kendilerine verdiği (çocuk hakkı)nda O’na ortaklar koşmaya başladılar. Allah ise onların ortak koştığı şeylerden yücedir”<sup>92</sup>

İlk ayet de Âdem (as) ve onun eşi Havva’nın yaratılması ve onların Allah’tan bir çocuk istemeleri zikredilirken, ikinci ayetinde ise Allah’ın kendilerine çocuk verdikten sonra kendilerine verilen bu çocuk hakkında

<sup>87</sup> En’âm (6):82

<sup>88</sup> Bakara (2): 31

<sup>89</sup>- er-Razi, a.g.e. XXV, 207;Bursevî, a.g.e. VII, 253

<sup>90</sup>- Bursevî, a.g.e., a.g.e. VII, 253

<sup>91</sup>- el-Merâğî, a.g.e. XXII, 46; Beydâvî, a.g.e. II, 843; Alusî, a.g.e. XII, 143

<sup>92</sup> A’râf (7): 189-190

Allah'a ortak koşan kimselerden bahsedilmektedir. Görüntü de her iki ayetteki kimselerin Âdem (as) ile eşi Havva olduğu gibi anlaşılabilir da hakikatte öyle değildir. İlk ayette bahse konu olanlar Hz. Âdem ile eşi olurken ikinci ayette bahsedilenler, Adem (as)'ın zürriyetinden gelip, Allah'ın kendilerine verdiği çocuk hakkında O'na ortak koşan kimselerdir.<sup>93</sup>

Ahzab suresi 72. ve 73. ayetlerinde de bu duruma benzer bir durum vardır. Allah burada emaneti yüklenen insanla zalim olan insanın farklı olduğunu belirtmektedir. Emaneti yüklenen insan Âdem (as) olmakla birlikte, onun sulbünden gelen her insan buna dahildir. Daha öncede ifade ettiğimiz gibi burada insanın emaneti yüklenmesi olumsuz bir durum olmayıp, Allah'ın takdirini kazandıran ve onu hilafet makamına yükselten bir durumdur. Zalim ve cahil olarak insan ise ondan sonra gelen ve kıyamete kadar da gelecek olan ve aklını ilahi irade doğrultusunda kullanmayan kimselerdir.

#### VIII. MÜŞRİKLERE VE MÜNAFIKLARA ZULMETMEK VE MÜMİNLERİN TÖVBESİNİ KABUL ETMEK

“ليعذب” deki “ل”ın; emaneti yüklenmenin neticesinde azap geldiğinden dolayı “*Ta'lîl Lamu*”<sup>94</sup>, insanın bu emaneti kendisine azap edilmesi için yüklenmediği ama yüklendikten sonra işin değişmesinden dolayı “*Lamu'l-Akabet*”<sup>95</sup> olup *sayruret* (olma, dönüşme, çevrilme, sonuçlanma) bildirdiği<sup>96</sup>söylenmiştir. Ayetlerin bütünlüğü içerisinde bakıldığı zaman “*Lamu'l-Akabet*” olması daha doğrudur.

Çünkü; Allah, münafığın nifakını ve müşrikin şirkini ortaya çıkarmak ve onlardan verdikleri sözün gereğini yerine getirmeyen ve emaneti de istenilen doğrultuda kullanmayanlara azap etmek ve mümin-

<sup>93</sup>es-Sanânî, a.g.e. s. 245; Taberî, a.g.e., VI, 147;Ebû Zemenîn, a.g.e. II, 159, Beğâvî, a.g.e. II, 221, İbn-i Atiyye, a.g.e. II, 488; el-Cevzî, *Zadu'l-Mesîr*,III, 303; Kurtûbî, a.g.e. VII, 339;İbn-i Kesîr, a.g.e. II, 275

<sup>94</sup> Zemahşerî, a.g.e. III, 547; Kurtûbî, a.g.e. XIV, 258; İbn Kesîr, a.g.e. III, 522; eş-Şengitî, a.g.e. VI, 667; ed-Dımeşkî, a.g.e. VI, 207

<sup>95</sup> İbn Atiyye, a.g.e. IV, 402; es- Seâlebî, a.g.e. IV, 362; Konevî, a.g.e. XV, 435; Alusî, a.g.e. XII, 139; Vehbe ez-Zuheyli, a.g.e. III, 2093

<sup>96</sup> el-Kelbî, a.g.e. II, 199; Ebu Hayyân, a.g.e. VII, 244; es-Seâlebî, a.g.e. IV, 362; el-Halebî, a.g.e. IX, 146

lerde emanetin gereklerini yerine getirmelerinden dolayı merhamet etmek için emaneti arz etmiştir.<sup>97</sup>

### SONUÇ

Ahzâb suresi 72. ve 73. ayetlerinde; insanın yüklenmiş olduğu emanetten ve onun gereklerini yerine getiren ve getirmeyenlerin hallerinden bahsedilmektedir. Allah, aralarında insanın da bulunduğu sayısını bilemeyeceğimiz kadar varlıklar yarattığını ve her varlığa da kendilerine özel, adına “fitrat” dediğimiz bir takım kabiliyet ve istidatlar verdiğini haber vermektedir. Bu varlıklar içerisinde insanı daha özellikli kılmıştır. Diğer varlıkların istidatları bu işe uygun olmamasından dolayı, Allah emaneti insana teklif etmiş ve o da kendi isteği doğrultusunda bunu yüklenmiştir.

Buradaki emanetin ne olduğu konusunda çok değişik görüşler zikredilmiş olsa da en doğru olanı *akıl* olanıdır. Çünkü insan akıl sahibi bir varlık olmasından sonra Allah’ın emir ve yasaklarına muhatap olmuş, O’nun halifelîği makamına yükselmiş ve yeryüzündeki düzen ve asayîşi sağlamakla görevlendirilmiştir.

Ayetin zahiri ifadesine bakıldığında zaman insanın emaneti yüklenmesi ile zalim olması arasında bir bağ kurulur gibi olmuş olsa da, buradaki emaneti yüklenme olayı insan için olumsuz bir durum değil olumlu bir gelişmedir. İnsan bu emaneti yüklenmeden önce diğer varlıklar gibi sıradan bir varlık olurken yüklenmeden sonra diğer varlıkların emrine sunulduğu, yeryüzünde Allah adına hükmedecek makamı yükseldiğini görmekteyiz. Emaneti yüklenmekle zalim olan insan ise emanetin gereğini yerine getirmeyen insandır.

İnsanın emaneti yüklenmesi, onun yaratılış aşamalarından olan en sonuncu aşamadır. Toprak, çamur, kurutulmuş çamur ve ruh üflenmesi ile devam eden yaratılış süreci emaneti yüklenmekle kemal bir şekilde son bulmuştur. Ruh üflenme aşamasından sonra insan varlıklar arasında yerini almakla birlikte, Allah’ın halifesi olma vasfına erememiştir. Emaneti yüklendikten sonra, yani kendisine akıl verildikten sonra, “Biz insanı

---

<sup>97</sup> - Ebu Zemenîn , a.g.e. III, 415; el-Beğâvî, a.g.e. III, 547; el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI, 430;

en mükemmel şekilde yarattık” hitabına mazhar olmuş, Allah’ın halifesi olma vasfına nail olmuş ve yaratılış süreci tamamlanmıştır.

**DİN GÖREVLİSİNİN TOPLUMSALLAŞTIĞI AİLEDE GELENEKSEL  
FORMLAR VE BUNLARIN KENDİ AİLE YAPILARINDAKİ GÖRÜ-  
NÜMLERİ  
(Antalya İli Örneği)**

Şaban ERDİÇ\*

**ÖZET**

Aile bireyin toplumsallaşmasında çok özel bir yere sahiptir. Din görevlilerinin geniş toplumsal kökenlerini oluşturan kırsal çevreler, bir değişim ve dönüşümle birlikte geleneksel geniş aileyi biçimleyen tutum ve davranışları hâlâ büyük ölçüde taşımaya devam etmektedir. Onların uydu-kentlerde daha az oranlardaki aile çevresi ise kendi matrislerinde yine modern çekirdek aileden farklı bir yapıyı tanımlamaktadır. Bu aile yapısıyla çok yakın bir sosyal temas içinde bulunan din görevlisi, kırdan kente çok farklı görev bölgelerinde sözkonusu aile yapısını yeniden üretme konusunda oldukça istekli gözükmektedir. Bu yönüyle din görevlisinin aile özelinde modern dönemde ulaştığı formlar, büyük ölçüde sosyokültürel ve ekonomik bütünlüğü korumayı esas alan tarımsal üretim biçiminin motive ettiği tutum ve davranışları yansıtmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** aile, din görevlileri, dini teşkilat

**TRADITIONAL FORMS OF RELIGIOUS OFFICERS IN THE FAMILY THAT THEY  
SOCIALIZED AND THEIR REFLECTION IN THEIR OWN FAMILY (IN THE CASE OF  
ANTALYA)**

---

\* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

**ABSTRACT**

There is very important status of the family in the socialization of the individual. Rural environment which constitutes great social origins of religious officers continues to carry the attitude and behavior of traditional large family even though it has some kind of change and transformation. Their family environment in the satellite cities according to their matrix is defined different than the modern nuclear family. A religious officer who has a close relation with this family type seems very eager to re-product this kind of family type in their working places from rural to urban. In this regard forms which a religious officer reached in his/her family type reflect attitudes and behaviors which are motivated by agricultural production mode that underlies largely to preserve the socio-cultural and economical unity.

**Key Words:** family, religious officers, religious affairs.

**Giriş:**

Toplumsal temele sahip tabî bir grup özelliği taşıyan aile; sosyal grup ile aile bireyleri arasındaki ilişkileri içermesi yanı sıra gelenek, görenek, örf, adet gibi kültürel unsurları içinde taşıyan bir birim hatta sosyal sistem olarak öne çıkmaktadır. Aile esas anlamını, insan hayatı ve düşüncesi içinde bir temel kategori oluşturmasından alır. Aile kurumu sosyalizasyon sürecinin kaynağı durumunda olup insanın kazandığı duygu, düşünce, inanç ve davranışların kökleri de oradadır. Değişen sosyokültürel şartlar içinde onun nesillerin devamını sağlama, birincil sosyal ilişkilerle yarattığı “biz” duygusu ve dayanışma yanında çocuğu sosyalizasyon süreci içinde topluma kazandırma işlevleri bugün de önemini korumaktadır.<sup>1</sup>

Bu özellikleri çerçevesinde aile biyolojik ilişkiler sonucu insan türünün sürekliliğini sağlayan, toplumsallaşma sürecinin ilk ortaya çıktığı, karşılıklı ilişkilerin belirli kurallara bağlandığı, o güne kadar toplumda oluşturulmuş maddi ve manevi zenginlikleri kuşaktan kuşağa aktaran

---

<sup>1</sup> Nihat NİRÜN; *Aile ve Kültür*, AKM Yayınları, Ankara 1994, S:73, s.15-19.

biyolojik, psikolojik, ekonomik, toplumsal, hukuksal yönleri bulunan toplumsal bir birim olarak tanımlanabilir.<sup>2</sup>

Tanımdan da anlaşılacağı üzere aile eşlerin cinsel ihtiyaçlarını karşılamak yanında kuşakların sürekliliğini sağlamak; kendi ihtiyaçlarını karşılayacak üretim birimi oluşturmak; insanın içtenlikle kendini ortaya koyabileceği psikolojik ortamı hazırlamak; fizik, ekonomik ve psikolojik himaye temin etmek; boş zaman değerlendirme etkinliklerini öğretmek; çocuğun toplumsallaşması ve kişiliğinin gelişmesine yardımcı olmak gibi fonksiyonlar üstlenmiştir. Örneğin çocuğun din eğitiminin önemli kısmı ailede yerine getirilir. Dinsel törenler, dualar ailede öğrenilirken diğer dinî pratikler de ilk kez genellikle yine aile içinde tecrübe edilir. Çocuk ya da ergenin davranışları üzerinde ailenin önemli bir denetimi sözkonusudur. Çocuk değer, duygu ve statü beklentilerini aile üyeleriyle olan deneyimleri yoluyla öğrenir. Çocuğun ilk ödüllendirilme ve cezalandırılması, kendisi hakkındaki ilk davranış örnekleri aile içinde deneyimlenir ki bütün bunlar onun temel kişiliğinin gelişmesine etki eden bir süreci ortaya çıkarır.<sup>3</sup>

Temel işlevlerine kısaca işaret edilen ailenin uğradığı birtakım yapısal değişiklikler onun geleneksel ve çekirdek formları üzerinde etkili olmuştur. Bugün ailenin sözkonusu biçimleri işlevsel bakımdan bir farklılaşma yaratmıştır. Yani aile geleneksel geniş aileden çekirdek aileye doğru dönüşürken bazı ikinci dereceden işlevlerini başka kurumlara devretmiştir. Bu süreçte aile; neslin devamı, çocuğun toplumsallaşması ve endüstriyel- kentsel toplumun yaygınlaştırdığı ikincil ilişkiler içinde yabancılaşan insanın psikolojik gereksinimlerini karşılama gibi belli fonksiyonlara odaklanmıştır. Ekonomik değişim ve dönüşümler aileyi bir üretim birimi olmaktan çıkarmış olup o, bu konudaki işlevlerini önemli ölçüde büyük endüstriye ve örgütlere bırakmıştır.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Önal SAYIN; *Aile Sosyolojisi*, EÜ Basımevi, İzmir 1990, s.2.

<sup>3</sup> Mahmut TEZCAN; *Sosyolojiye Giriş*, Feryal Matbaası, Ankara 1995, s.119-122. Sulhi DÖNMEZER; *Toplumbilim*, Beta Yayınları, İstanbul 1994, s.202.

<sup>4</sup> Sevil TURAN; *"Türkiye'de Çekirdek Ailenin Değişimi ile İlgili Bir Çalışma"*, AÜ DTCF Sosyoloji Dergisi, Ankara 1996, S:1, s.190. Nurşen ADAK; *Toplumun Temel Yapı Taşı: Aile*, Kurumlara Sosyolojik Bakış (ed: Sevinç Güçlü), Birey Yayınları, İstanbul 2005, s.52-53. Ömer DİNÇER; *Ekonomide Yeni Boyutlar ve Toplum Yapısı*, Bilgi ve Hikmet, Yaz-1993, S:3,



Evlenme, çocuk sahibi olma, okullaşma, sünnet, meslek edinme, ölüm ve diğer pek çok yaşamsal konu kültürün en görgül alanı olan ailenin davranış örüntüleri etrafında biçimlenir ve anlam kazanır. Bu nedenle kişinin doğumla katıldığı aile grubu onun çevresiyle ilk temaslarını refere eden bir alan ve adeta hayata açılan penceresi olmaktadır. Çocukla aile üyeleri arasında başlayan bu etkileşim süreci onun toplumsallaşmasını ifade eder. Toplumsallaşma ile kişinin içgüdüleri, toplumdaki hakim değer yargıları ve davranış kalıpları içine yerleştirilir. Böylece çocuğun yeteneklerinin geliştirilmesi, alışkanlıklar kazanması, tutum ve tepkiler geliştirilmesi aile içinde gerçekleşir. Bu bir anlamda yetişkinlikte çocuğun toplumda oynayacağı rollere hazırlanmasıdır.<sup>5</sup>

Ailenin din görevlilerinin sosyokültürel tabanını anlamak bakımından önemi de buradan kaynaklanmaktadır. Esasen farklı sosyoekonomik ve kültürel değerlere sahip ailelerin farklı toplumsal biçimleri, hayat tarzlarını, tutumları motive ettiği hatta orada aile yapılarının da sosyal hayat üzerinde önemli tesirler uyandırmasının kaçınılmaz olduğu hesaba katılırsa çok büyük oranda benzerlikler gösteren din görevlisi\* sosyal çevrelerinde, kendi sosyal şartlarının davranış örüntülerini öne çıkaran aile ile din görevliliği mesleği arasında bazı ilişkiler bulunması olasıdır. Nitekim bir yaklaşıma göre aile etkileşim örüntüleri ile çocuğun toplumsallaşmasının temelindeki nesnel yaşam koşulları arasında ilişkiler vardır. Aileye sistemsal bir bakış açısıyla yaklaşan bu bağlamsal modelde aile yapısı hem aile sisteminin bir parçası hem de bağlamı olarak görülmüştür. Böylece sosyal değişimle birlikte bağlamda meydana gelen değişikliklere bağlı olarak aile sisteminde birtakım yeni durumlar ortaya çıkar; bunlar da bağlamı ve onun bazı unsurlarını değiştirerek etkiler. Bu, aile yapısındaki değişimlerle gerçekleşir.<sup>6</sup>

Bu çalışmada genel toplumsal sistem içinde din görevlisi ailelerinin kurumsal özelliklerine; hangi aile türü içinde kümelendiklerine, evli-

---

s.148. Sulhi DÖNMEZER; *Toplumbilim*, s.203-204. Zeki ASLANTÜRK ve Tayfun AMMAN; *Sosyoloji*, MÜ İFAV Yayınları, İstanbul 1999, s.278-279.

<sup>5</sup> Birsen GÖKÇE; *Türkiye'nin Toplumsal Yapısı ve Toplumsal Kurumlar*, Savaş Yayınları, Ankara 2004, s.187.

\* Bu makale boyunca "din görevli(si)leri" ifadesi Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesindeki imam hatip ve müezzin kayımlar için kullanılacaktır.

<sup>6</sup> Çiğdem KAĞITÇIBAŞI; *İnsan Aile Kültürü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1991, s.104.

likte ortaya çıkan eğilimlere, hane büyüklüğüne, kadının statüsüne, güç ve otorite dağılımına, akrabalık ve hısımlık ilişkilerine, yeni bir sosyal ilişki düzeyini önceleyen ve yapısal birtakım sonuçlar doğuran sanayileşmenin yarattığı değişime karşı geliştirdiği reflekslere göz atacağız. Yanı sıra din görevlisinin belli karakteristikler içindeki bu aile yapısıyla ilişkisi ve etkileşiminin hangi durum ve düzeyde gerçekleştiğini anlamak, din görevliliğinin aile bağlamında modern dönemde yaşanan ve şüphesiz yeni bir kavramsallaştırmayı gündeme getirecek biçimdeki değişmelerle ilişkisini değerlendirmek, üzerinde duracağımız konular arasındadır.

Din görevlisinin, içinde toplumsallaştığı aile ile kendi ailesi arasında önemli bir etkileşimin olduğu; dolayısıyla dinsel ve mesleki bir kategori, bir statü göstergesi olarak din görevliliği ile geleneksel geniş aile yapısı arasında bir ilişkinin bulunduğu, geleneksel aile yapısının din görevliliğini besleyen önemli bir kanal olduğu varsayılmaktadır. Bu çerçevede 2007 ve 2008 yıllarında Antalya merkez ve ilçelerinde görevli 150 imam hatip ve müezzin kayımla yaptığımız anket çalışması, mülakatlar, Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) nın merkez ve taşra teşkilatlarındaki idari kadrolarda görev yapmış veya halen bu görevlerde bulunan başkan yardımcısı, il ve ilçe müftüleri, müftü yardımcısı, eğitim merkezi müdürleri, şube müdürleri ve imam hatip lisesi müdürleriyle yaptığımız görüşmeler bu çalışma için önemli bir veri tabanı oluşturmuştur.

### 1- Din Görevlisinin Yetiştığı Ailede Genel Karakteristikler

Her şeyden önce burada din görevlilerinin, içinde toplumsallaştıkları ailenin sosyal ve coğrafik muhitinin tanınması önemlidir. Aşağıdaki tabloda, meslek öncesi din görevlisi ailelerinin ikamet ettikleri yerleşim yerleri görülmektedir.

**Tablo 1: Meslek öncesi din görevlisi ailelerinin ikamet ettiği yerler**

İkamet yeri	sayı	%
Köy	91	60,7
Kasaba	16	10,7
İlçe	23	15,3
İl	20	13,3
Toplam	150	100,0

Tablo 1'e göre meslek öncesi din görevlisi ailelerinin %60,7'sinin köyde, %10,7'sinin kasabada, %15,3'ünün ilçede ve %13,3'ünün ise ilde ikamet ettiği görülmektedir. Bu veriler bize din görevlisi ailelerinin toplumsal özellikleri yanında aile yapıları, oradaki ilişkiler ve zihniyet dünyası ile ilgili de önemli ipuçları verebilir. Türkiye'de genellikle köy ve kasabaların farklılaşmamış birliği hatta bir yere kadar ilçelerin baskın kırsal karakteri göz önünde bulundurulursa din görevlilerinin çok büyük bir kısmının benzer toplum ve aile şartları içinde toplumsallaştıkları söylenebilir.

Burada din görevlilerinin daha büyük orandaki kapalı köy organizasyonlarını yansıtan kırsal çevreleriyle belli bir görünürlüğe ulaşmış uydur -kentlerdeki aile yapılarına göz atmak, onların aile tabanlarını biraz daha yakından tanımak ve değerlendirmek için yerinde olacaktır.

Öncelikle ifade edilmelidir ki köylerin sosyal ve ekonomik yapı özellikleri yanında sosyal organizasyon bakımından gösterdiği özellikler ve geleneksel köylü karakteri köy ailesinin kent ailesine göre farklı nitelikler taşıması sonucunu doğurmuştur. Köy ailesinin çoğunlukla ekonomik birlik karakteri göstermesi, tarıma dayanması, mevsimlik istihdam gerektirmesi, gelenek, görenek, örf, adet gibi çok yavaş değişen müesseselere sahip olması ve diğer bir kısım coğrafi faktörler ona kent ailesi karşısında farklı bir konum sağlamıştır. Ekonomik birlik olduğu kadar ahlaki birlik karakteri göstermesi, sıkı bir dayanışmaya imkan tanınması, ataerkillik ve bunun bir sonucu olarak geniş aile hüviyeti köy ailesine kendi özel niteliklerini veren önemli tezahürlerdir. Tarımsal faaliyetin kendine has yapısı, farklı cinsiyet ve yaşlardaki üyelerin çoğunlukla işbirliği şeklinde gözüken işbölümleri sözkonusu geniş aile karakteri ile yakından ilişkilidir. Genellikle orada basit ve zaman alıcı işler kadınlara verilirken organizasyon, denetim, malı piyasaya arz etme erkekler tarafından üstlenilmiştir. Köylü aile içinde yaşlılar kentlerdeki akranlarına göre daha saygın bir konum işgal etmişlerdir ki bu, geleneksel geniş ailenin davranış kalıplarına uygun düştüğü kadar sosyal kontrol sisteminin zaruri bir sonucu olarak da öne çıkmaktadır. Öte yandan bireyin aile

dolayısıyla elde ettiği itibar ve sosyal statüsü, gelenek ve inançların yoğun baskısı altındaki köy sosyal hayatında daha belirgin gözükmektedir.<sup>7</sup>

Köysel sosyal değerlerin kuvvet merkezleri köy aile yuvalarıdır. Zihinsel faaliyetler için teşvik edici olmayan köy toplumsal hayatında birey, sosyal temaslarında çok büyük ölçüde ailesine ait etkilerin hakimiyeti altındadır. Aileleri, üyeleri üzerinde hakim bir pozisyona getiren sosyal değerler köy etki alanında genel olarak ailelerin paydaştıkları bir kuvvet yaratmıştır. Aynı kültürün taşıyıcıları ve aynı mesleğin temsilcileri olarak onlar bu konuda karşılıklı ilişkiler ve bütünlüçilik içinde bulunurlar. Bununla birlikte karşılıklı ve yüz yüze ilişkilerin sıklık durumunu da göz önünde bulundurursak -her alandaki köklü sosyal değişimler bir tarafa- köysel alanlarda ailenin oradaki cemaat yapısını ve yaygın inançları motive etmede hâlâ ne derece etkili olduğu anlaşılabilir.<sup>8</sup>

Öte yandan din görevlilerinin kentle eklektik tarzda bütünleşmiş gecekondulu çevrelerindeki aile yapılarının bazı karakteristiklerine de işaret etmek gerekir. Gecekondularda yaşayanların tamamen köy havasını kente taşıdıkları veya onların tamamen kentleştikleri doğrultusundaki görüşler gecekondulu gerçeğini tam olarak yansıtmaktan uzaktır. Gecekondulu kültürü, özünde bu yörelerde yaşayanların geleneksel yapıda sürdürdükleri ilişkilerin belli bir zaman boyutunda uzama yansıma biçiminden başka bir şey değildir. Elbette sosyoekonomik ve kültürel yapıdaki değişim ve dönüşümlere bağlı olarak özdeksel ve dinsel tutum ve davranışlarda farklılaşmaların ortaya çıkması orada da kaçınılmazdır.<sup>9</sup> Şekil bakımından gecekondulu bölgelerindeki ailelerin çekirdek aileden oluştuğu artık şaşırtıcı değildir. Her ne kadar kadınlar ve çocuklar geleneksel geniş aileye göre daha özgür görünüyorsa da babanın aile içindeki denetimi hâlâ güçlüdür. Çocukların iş ve eş seçme özgürlüklerinin kırsal aileye oranla daha yaygın olduğu söylenebilir. Gecekondulu ailesindeki evlenme yaşı, kırsal ailedekine göre daha yüksektir. Dinsel

<sup>7</sup> M. Fikret GEZGİN; *Sosyal Yapı Açısından Genel Sosyoloji –Köy Sosyolojisi İlişkileri*, İktisat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1997, s.142-143.

<sup>8</sup> Nihat NİRÜN; *Sosyal Dinamik Bünye Analizi*, AKM Yayınları, Ankara 1991, s.188-189.

<sup>9</sup> Ruşen KELEŞ; *100 Soruda Türkiye’de Şehirleşme Konut ve Gecekondulu*, Gerçek Yayınları, İstanbul 1983, s.204-205.

gereklilikler önemle yerine getirilmektedir.<sup>10</sup> Kentsel değerlerin hızla benimsenmek istenmesine rağmen onun kent ailesiyle bütünleştiği söylenemez. Birtakım beceriler elde etmesi, çocukların eğitimi, kadının çalışması gibi hususlarda kentsel imkanlardan faydalanabilmektedir. Kimi nitelikleri bakımından kırsal özelliklere sahip görünse de gecekondü ailesi günlük alışkanlıklar, hayata bakış konularında “köylülük”ten kurtulmuştur. Fakat anlaşılan yine de gecekondü ailesi kendine özgü yapıyla kırsal ve kentsel çevrelerden farklı bir yapı ortaya koymuştur.<sup>11</sup>

Bütün bu yaklaşımlar çerçevesinde din görevlisi ailelerinin nasıl bir biçim ve yapı etrafında kendisini gösterdiğine daha yakından bakabiliriz. Aşağıdaki tabloda din görevlilerinin “meslek öncesi yaşadığınız meskende aile üyeleri kimlerden oluşuyordu” sorusuna verdikleri cevapların dağılımı görülmektedir.

**Tablo 2: Din görevlilerinin meslek öncesi içinde yaşadıkları ailede üyelerin kimlikleri**

Meslek öncesi içinde yaşadıkları ailede üyelerin kimlikleri	sayı	%
Anne-baba ve çocuklar	111	74,0
Anne- baba,nine-dede, çocuklar	29	19,3
Anne-baba, nine-dede,çocuklar ve diğer aile büyükleri	6	4,0
Başka	4	2,7
Toplam	150	100,0

Tabloya göre katılımcıların %74’ü, anne-baba ve çocuklardan teşekkül etmiş çekirdek aile yapısına işaret etmiştir. %23,4 oranındaki din görevlisi kitlesinin ise birleşik veya geleneksel geniş aile yapısı içinden mesleklerine atıldığı anlaşılmaktadır. Onların %2,7’si “başka” tercihinde bulunarak muhtemelen parçalanmış aile yapılarına işaret etmişlerdir.

Gözlemlerimiz ve Türk toplumunun aile yapısı üzerine yapılmış diğer araştırmalar ışığında hemen belirtelim ki tablonun yaklaşık 4/3’lük ağırlıklı kısmını oluşturan din görevlilerinin çekirdek aile görüntüsü bazı

<sup>10</sup> Emre KONGAR; *Türkiye’nin Toplumsal Yapısı*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1997, s.432.

<sup>11</sup> TEZCAN; *Sosyolojiye Giriş*; s.128-129.

izahlara muhtaçtır. Bu aile tipi daha yakın yıllarda sanayi toplumlarının bir özelliği ve olgusu olarak çok büyük ölçüde karı-koca ve çocuklar arasındaki arkadaşlığa ve eşlerin cinsel yönden birbirlerini çekici ve yeterli bulmalarına bağlı aynı zamanda mülkiyet, hukuk, bireysel mutluluk ve herkesin kendi hayatını yaşamak istemesi gibi bireyci felsefenin yaydığı değerlerin etkisiyle başat duruma gelmiş bağımsız çekirdek aileden<sup>12</sup>-şimdilik biçimi bir kenara koyarsak- yapı, işlev ve üyeler arası ilişkiler bakımından oldukça önemli farklılıklara sahiptir. Türk toplum yapısının kendi hususiyetleri içinde kırsal sahalarda yeni ortaya çıkan ve anlaşılan din görevlilerinin hakim aile yapısını oluşturan bu çekirdek aile sanayi toplumlarındaki ölçüsünde bağımsız değildir. Kitle iletişimi, kent-kır arasında yayılan değerler, rasyonel eğitim, bireysellik, gibi sosyokültürel faktörlerin de etkisiyle görünüşte çekirdeksel özellikler yansıtan bu aile, çevrenin öteki koşulları kendisine başka uyum olanakları sağlayamadığı için eski karşılıklı yardım gruplarına başvurmaya devam etmektedir. Bu bağlamda görüldüğü gibi oğullar ve babalar aynı meskenlerde yaşasalar da duruma göre birbirlerinin geçimlerini üstlenmekte veya henüz evlenmemiş kardeşlere karşı maddi, manevi sorumluluklar devam etmekte, birlikte aynı sofraya paylaşılabilen, akrabaların yardım ve desteğine başvurulabilen ve hatta bu işbirliğine zaman zaman kadının aile tarafı da dahil edilebilmektedir.<sup>13</sup> Genellikle ortak bir atanın mülkü üzerinde birbirine yakın konuşlandırılmış evlerde ailelerin çok çeşitli açılardan geniş akraba grubuna bağımlılık içinde oluşu Anadolu köylerinde sıkça görülen bir özelliktir.<sup>14</sup> Dolayısıyla farklı haneleri paylaşmakla birlikte aile üyeleri akrabalık duygusu içinde farklı kuşakların iletişimine imkan tanıyacak bir ortamda bulunabilmektedirler.

Sadece kentsel alanlarda değil; fakat aynı zamanda din görevlilerinin coğrafik koşullarını tanımlayan kırsal çevrelerinde de ailenin bir değişim ve dönüşüm içinde olduğu muhakkaktır. Ancak bu değişim din görevlisi aileleri bağlamında şimdilik genellikle beklendiği gibi sanayileşme-kentleşme süreci içindeki yaygın oluşum tezahürleri çerçevesinde

<sup>12</sup> Tom BOTTOMORE; *Toplumbilim*, (çev: Ünsal Oskay), Der Yayınları, İstanbul 1998, s.188.

<sup>13</sup> Bk; Mübeccel B. KIRAY; *Değişen Toplum Yapısı*, Bağlam Yayınları, Ankara 1998, s.34-35.

<sup>14</sup> Bk; Yüksel KIRIMLI; *Köyde Sosyal Organizasyon ve Sihri Hısmılık İlişkileri*, İÜ Basımevi, İstanbul 1998, s.70.

olmayıp ideal tipten daha farklı ve kendi sosyoekonomik ve kültürel matrisi etrafında şekillenmiş gözükmektedir. Temel karakteristiği ataerkillik olan bu aileler başlangıçta çoğunlukla geniş aile içinde kurulurken daha sonra bu ailenin öncelikle fiziki koşullarından ayrılarak bağımsız bir aile olma sürecine adım atmışlardır. Bu yönleriyle onlar, evliliğin belirli dönemlerinde değişik biçimler almaya ve işlevlerinden bir kısmını kaybedip bireyselleşme-çekirdekleşme çizgisinde yeni formlar kazanmaya yatkındırlar. Özellikle yeni evlenen erkeğin baba evinde açılan yeni eviyle geleneksel geniş ailenin kurulması, ardından bir süre sonra evli oğulun ayrılmasını takiben çekirdek aileye geçiş ve daha sonra yine oğulun kendi yetişkin oğullarından birinin evlenmesiyle tekrar geniş aileye dönüşen bir aile döngüsü bu çevrede açıkça görülen bir durumdur. Bu temel yapı oradaki ekonomik koşullar, mülkiyet ilişkileri ve aile içi mesleki bağlardan önemli ölçüde etkilenmektedir.<sup>15</sup> Bu arada Modern dönemlerde geleneksel ve endüstriyel formların karşılıklı olarak kurumsal yapıda ortaya çıkardığı tranzisyonel sürecin, özellikle din görevlilerinin kentsel çevrelerinde suni geniş aile bağlarını oluşturmada uygun bir ortam yarattığını da hatırlatalım. Sosyoekonomik ve kültürel birtakım yoksunluklara ek olarak çok da alışık olmadıkları ikincil sosyal ilişkilerin yarattığı gerginlikler, onlar arasında “hemşehrilik”, dini cemaat ve tarikatlar gibi sırf dini bağları ortaya çıkarma konusunda uygun bir zemin hazırlamıştır.<sup>16</sup> Dolayısıyla bu yaklaşım çerçevesinde tablo 2’yi tekrar değerlendirirsek din görevlisi ailelerinin görünen fizik şartların aksine geleneksel geniş aile ilişkilerini motive eden bir yapıya sahip olduğu hemen anlaşılabilir.

Yaptığımız mülakatlar da farklı bazı değerlendirmeler içermekle birlikte esas itibarıyla aynı epistemolojik kodlara vurgu yaparak din görevlilerinin geleneksel geniş aile yapısı ve ilişkilerinin hakim olduğu ünitelerden geldikleri doğrultusunda olmuştur:

*“Şimdi haliyle o büyük aileden küçük aileye geçiş Türkiye’de gerçekleşti yani. Biz yaşamadık ama eskiden bizim köyümüzde dede, nine, baba hatta amcalar aynı evde kalır, aynı sofradan yer*

<sup>15</sup> Bk; TURAN; *Türkiye’de Çekirdek Ailenin Değişimi...*, s.189-198

<sup>16</sup> Bk;Mustafa ARSLAN; *Türk Popüler Dindarlığı*, Dem Yayınları, İstanbul 2004, s.219-220.

ıçermiş. Ama şimdi evlenen herkes ayrı bir ev kuruyor. Aile biraz daha küçüldü. Din görevlileri de hepsinden (bu farklı aile yapıları içinden) geldi." "Köy kökenli olduğu için kalabalık aileden geliyor genellikle. Babanın, ananın dediği oluyor; daha ziyade babanın. Çocuğu nereye yönlendirirseniz oraya gidiyor." (Masadaki bir başkası): "Anneyi ikna etmezse olmaz." "Din görevlilerimiz genellikle köylü, fakir, kırsal bölge çocuklarıdır. Bazı bölgeler var ki oğul veya kız anasıyla babasıyla sohbet edemez, derdini paylaşamaz. Hatta evli olsa bile anne-babasının yanında çocuğunu kucağına alamaz. Bunlar örf, adetle ilgili. Bazı yerlerde arkadaş gibi konuşuyor." Herkesin fikrinin alındığı aile yapılarının olduğunu söylemek zor. Erkeklerin egemen olduğu bir aile yapısı var. Annelerin de mutlaka sözü dinleniyor. Fakat çocukların görüşlerine, düşüncelerine yer verilmiyor desek doğrudur. Böyle bir aile yapıları var. Pek çoğunun aile reisi babadır, anne ev hanımıdır. Geniş aile yani birlikte aynı ortamı paylaşıyorlar. Belki dedelerinin de söz sahibi olduğu aileler bunlar. Fakat kentlerdeki din görevlileri daha çok çekirdek aile." "Köy kırsal kesimini düşünürsek bizim asırların getirdiği bir aile düzenimiz var. Bir geleneğimiz var. Bu da daha çok, babanın sözünün geçtiği, annenin sözüne az ehemmiyet verilen bir yapıdan geliyoruz. Şimdi ailede karar verme şekilleri değişti. Danışma şeklimiz farklılaştı. Şu an şöyle düşünüyorum: Bütün aile fertlerinin gönlünün alındığı bir şekil olsun... Ama yani din görevlisi olan arkadaşlarımızın aile yapısını düşünürsek çocukların görüşlerine fazla değer verilen bir aile değil. Çocuklar daha çok, ailelerin verdiği kararları uygulayan kimselerdir. Yakın ilişki yerine, emri vâki mi diyelim, sert mi diyelim, uzak bir ilişki mi diyelim, öyle bir yapı var." "Ataerkil dersek olabilir; çünkü anne-baba genelde yanlarında oluyor. Geniş aile olduğundan dolayı ataerkil olduğunu söyleyebiliriz. Dedenin rolü vardır. Dede oğluna mesela "İHL' ye yazdırmazsan hakkımı helal etmem" diye baskı yapabilmıştır; yapanlar olmuştur. Hiç olmazsa kendisinden sonra kendisine dua etmesi için (oğullardan) birinin hoca olmasını arzu edenler olmuştur." "Ataerkil bir yapı. Murakabesiz, sorgusuz, tam teslimiyet şuuru olan aile. Çocukların ve annenin söz hakkı neredeyse yok, istisare edil-



*mez. Bunun İslami olduğu bilinir. Saygıya dayanmaz. Kadının itirazı büyük bir suç kabul edilir. Bu durum güvensizlik ve teşebbüs-süzlüğü doğuruyor. Kişilik ve kimlik tam oluşmuyor. Yukarıdakine tam itaati teşvik ediyor. Bu psikoloji hayat boyu etki ediyor. Bütün sosyal ilişkiler bundan yara alıyor. Ürkeklik, dini ıstılahları bile anlamayacak güvensizlikler doğuruyor.”*

Din görevlisinin içinde toplumsallaştığı aile yapısıyla ilgili işaret edilmesi gereken konulardan biri de sözkonusu ailelerin hane büyüklükleridir. Din görevlileri görüşme formları doğrultusunda oluşturduğumuz çeteleye yansıyan sonuçlara göre din görevlileri, ortalama 5,20 kardeş sayısına sahiplerdir. 30 ve üzeri yaşlardaki din görevlilerinde bu oran 5,75'tir. Bu sonuçlara göre din görevlileri geleneksel geniş aile yapılarında geçirdikleri değişime bağlı olarak kardeş sayıları ve dolayısıyla hane büyüklüklerinde de bir değişim içine girmişlerdir. Genellikle kırsal kökene sahip din görevlisi ailelerinin hane büyüklüğünde femilist karakter taşıyan geleneksel geniş ailenin önemli etkisi olmuştur. Zira erkek evde otoriteyi temsil eder. Genellikle kentteki çekirdek aile özelliklerini yansıtan bir aileden farklı olarak köyde evin oğlu, evlendikten sonra da aileden ayrılmayıp orada yaşamaya devam etmiştir.<sup>17</sup>

Diğer taraftan evliliğin ilk basamağı olan eş seçiminde, din görevlilerinin sosyal çevreleri olan köylerde karar yetkisi genellikle aile büyüklerine aittir. Evlenecek gencin ekonomik yönden babasına bağımlı olması, genç bir erkekle bayanın bir arada bulunması ve konuşmalarının toplum tarafından hoş karşılanmaması gibi faktörler bu konuda önemli rol oynamıştır. Yapılan bir araştırmaya göre 1950 öncesi köylerdeki evliliklerin %40,5'i gençlerin fikri alınmadan aile büyüklerinin kararıyla gerçekleşmişken bu oran 1970 sonrası %23,8'e düşmüştür. Zaman zaman bu evliliklerin “kız kaçırma” yoluyla kurulması, erkeğin veya kızın kararının aile büyüklerinin kararıyla çatıştığını da açığa çıkarmaktadır.<sup>18</sup>

Yanı sıra ailede karar alma sürecinde kimlerin etkili olduğunun bilinmesi de din görevlilerinin içinden geldikleri ailenin tanınması açısından önemlidir. Nitekim aşağıdaki tabloda meslek öncesi din görevlisi

<sup>17</sup> Orhan TÜRKDOĞAN; *Köy Sosyolojisinin Temel Sorunları*; Dede Korkut Yayınları, İstanbul 1997, s.226.

<sup>18</sup> Etem ÇALIK; *Türkiye’de Aile Meselesi*, Türkiye Günlüğü, S:30, Eylül-Ekim 1994, s.73.

ailelerinde kararların kimler tarafından alındığı ile ilgili dağılıma yer verilmiştir.

**Tablo 3: Meslek öncesi din görevlisi ailelerinde kararların kimler tarafından alındığı ile ilgili dağılım**

Meslek öncesi din görevlisi ailelerinde kararların kimler tarafından alındığı	Sayı	%
Anne	1	0,7
Baba	69	46,0
Anne-baba	58	38,7
Diğer aile büyükleri	2	1,3
Aile üyeleri ortak	20	13,3
Toplam	150	100,0

Tablodaki dağılıma göre din görevlilerinin %46'sı ailelerinde kararların "baba" tarafından alındığını ifade ederken %38,7'si "anne-baba ortak", %13,3'ü "aile üyeleri ortak", %1,3'ü "diğer aile büyükleri" ve %0,7'si "anne" yaklaşımında bulunmuştur. Bu sonuçlar aile alınan kararlarda babanın imtiyazlı durumunu net bir şekilde ortaya koymaktadır.

*"Hane reisi baba, mutlak bir otoritedir; istekleri sorgusuz saygıyla yerine getirilir. Kadının yeri daima erkekten sonra gelir. Bu değer yargısı çeşitli davranışlara aksetmiştir. Yolda, kadın arkada erkek önde yürür; ayakta bir erkek varsa kadın kalkar yerini verir; toplulukta önce erkeğin eli öpülür ya da sıkılır. Erkek-kadın statüsündeki bu farklılık doğumda, hatta doğumdan önce belirlenmeye başlar."*<sup>19</sup>

1966- 1973 yılları arasında çeşitli köy araştırmaları bağlamında yapılan bu değerlendirmeler, durumsal gerçekliğin arka planındaki zihniyeti yansıtan ve gözlemlerimizin de yardımıyla ifade edecek olursak bugünkü din görevlilerinin, içinde sosyalleştikleri toplumun özelliklerini veren bir yapıdır.

<sup>19</sup> Nephân SÂRAN; *Köylerimiz*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1984, s.162.

Tablo 3'e tekrar dönersek din görevlilerinin aile kararlarının alınmasında çocukların fazla dikkate alınmadığı, düşüncelerinin çok büyük oranda ihmal edildiği aile yapılarından geldiği anlaşılmaktadır. Bu sonuç, geleneksel çevrede çocuğun sıkı bir denetim altında tutulmasıyla aynı paraleldedir. Davranışsal ve psikolojik yönden geniş bir serbestlik ve seküler ortam içinde sosyalleşen kent çocuğunun aksine o, büyük ölçüde ailenin ve grup normlarının kuşatması altındadır.<sup>20</sup>

Din görevlisinin aile çevresinde kadının sosyal statüsüyle ilgili bugün önemli değişimlerin olduğu açıkça görülmektedir. Fakat orada tamamen eşitlikçi, çekirdek aile yapısını yansıtan bir kadın-erkek ilişkisinin olduğunu söylemek çok zordur. Geleneksel aile ilişkileri içinde adeta boş durmadan çalışan kadın emeğinin karşılığını, özgürce harcayabileceği para biçiminde değil; erkeğin kolayca el koyup dilediği gibi kullanabileceği ürün biçiminde almaktadır. Aynı şekilde ailenin geleceğinin planlanmasında ve kaynakların harcanmasında erkekle eşit bir pozisyonu paylaştığı da söylenemez.<sup>21</sup> Bu nedenle bu çevrede kadının üretime doğrudan ya da dolaylı katkıları hiçbir zaman bağımsız bir güç olarak düşünülmemiştir. Onun kırsal hayat içinde üstlendiği ekonomik, sosyal, dini, kültürel pek çok rolüne rağmen gördüğü hizmetler yönünden erkeğe kıyasla genellikle arka planda sayılması ve ekonomik gücü yardımcı bir güç kabul edilmesi de bu genel yapıdan kaynaklanmıştır.<sup>22</sup> Nihayet geleneksel çevresiyle sıkı ilişki halinde bulunan toplumsal normlar genellikle kendilerine boş zaman yaratamayacak kadar çalışan, bu nedenle zaman zaman bir bıkkınlık ve ümitsizlik içinde olumsuz bir dünya algısına da sahip olabilen kadını herkesle iletişime giremeyen, derdini anlatamayan bir kişilik haline getirmiş gözükmektedir. Erkekler, kadınların daima kendilerine saygı göstermelerini beklerler. Kadınların, erkeklerin önünden geçmelerinin ayıplanması, "saçı uzun aklı kısa", "sırtından dayağın eksik edilmemesi gereken varlık", "eksik etek" vb. folklorik yaklaşımların hayli yaygın oluşu hatta fiziki şiddete maruz kalmaları göz önünde

<sup>20</sup> TÜRKDOĞAN; *Köy Sosyolojisinin Temel Sorunları*, s.220. Mustafa ERKAL; *Sosyoloji*, Der Yayınları, İstanbul 1991, s.104.

<sup>21</sup> Özer OZANKAYA; *Toplumbilim*, Cem Yayınları, İstanbul 1976, s.362-364.

<sup>22</sup> GÖKÇE; *Türkiye'nin Toplumsal Yapısı ve Toplumsal Kurumlar*, s.206. TÜRKDOĞAN; *Köy Sosyolojisinin Temel Sorunları*, s.220.

bulundurulduğunda<sup>23</sup> din görevlisi çevrelerinde kadının statüsüyle ilgili değişim daha yakından anlaşılabilir.

## 2- Değişim Sürecinde Din Görevlilerinin Kendi Aile yapısındaki Genel Karakteristikler

Sadece din görevlisi ailelerinin değil; bugün kır sektöründeki aile tipinin esas itibarıyla tarımsal işletmeyi örgütleyen, devlete vergi veren koca, kadın, çocuklar ve çoğu zaman evlenmiş oğullarla torunlardan oluşan patriyarkal bir yapıdan evrildiği<sup>24</sup> açıkça anlaşılmaktadır. Kitle iletişiminden ulaşım her alanda yaşanan hızlı değişim ve dönüşümün toplumsal kurumlar üzerinde yarattığı etkilerden bugün aile de büyük ölçüde etkilenmiştir. Yukarıdaki satırlarda işaret edildiği gibi din görevlilerinin gerek uydu-kentlerdeki yüzü kendi referans grubuna dönük; fakat kentle bir uzlaşma çabası içinde gözüken gerekse onların daha geniş bir çevresini oluşturan kırsal özellikli ve değişime karşı zaman zaman bir direniş ortaya koyan aileleri de bu etkilerden uzak kalamamıştır. Bu sürecin seküler süreçlerle daha açık bir etkileşim içinde bulunan din görevlilerinin bizzat kendi ailelerinde daha belirgin ortaya çıkacağında kuşku yoktur. Bu sebeple yine yukarıda din görevlilerinin içinden çıkıp mesleğe atıldıkları aile yapısı özelinde ele aldığımız; aile üyelerinin kimlikleri, evlenme, ailede karar alma, çocuklarla ilişkiler, kadının statüsü ve hane büyüklüğü konularını bu kez din görevlisinin kendi aile yapısı içinde değerlendirerek aradaki ilişkiyi anlamaya çalışacağız.

Tablo 4'te din görevlilerinin halen yaşadıkları evde üyelerin kimlerden oluştuğu görülmektedir.

**Tablo 4: Din görevlilerinin halen yaşadıkları evde üyelerin dağılımı**

Halen yaşadıkları evde üyeler	sayı	%
Sadece kendim	11	7,3
Ben ve eşim	13	8,7
Ben, eşim ve çocuklar	122	81,3

<sup>23</sup> Bk; Şaban ERDİÇ; *Sosyo-kültürel Değişme ve Din İlişkileri-Yuva Kasabası Örneği- (Yüksek Lisans Tezi)* ERÜ SBE, Kayseri 2001, s.162.

<sup>24</sup> Halil İNALCIK; *Devlet-i Âliye-1-*, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2009, s.246.

Ben, eşim ve (çocuklar), diğer aile büyükleri	3	2,0
Başka	1	0,7
Toplam	150	100,0

Tabloya göre din görevlilerinin %81,3'ü halen ikamet ettiği evde kendisi, eşi ve çocuklarıyla birlikte, %8,7'si eşiyle, %7,3'ü sadece kendisi, %2'si eşi ve çocuklarının yanında diğer aile büyükleriyle yaşadığını belirtirken %0,7 (1 kişi)'si "başka" tercihinde bulunmuştur. "Sadece kendim", "ben ve eşim" tercihinde bulunanların çok büyük oranda genç evli ve bekar din görevlilerinden, kısmen de evlilik ve/veya eğitim, çocuk sahibi olamama gibi nedenlerle yanlarında çocuk bulunmayan din görevlilerinden olduğu tahmin edilebilir. "Başka" tercihinde bulunan 1 din görevlisinin parçalanmış aileye sahip olduğu anlaşılmıştır. Tablonun ortaya koyduğu en önemli sonuç din görevlilerinin kendilerinin çok büyük oranda, hanedeki kişilerin kimlikleri bakımından çekirdek aileye sahip olmalarıdır. Şüphesiz bu konuda en önemli etken, din görevlilerinin anne- babalarından ayrı bir ekonomik faaliyet, memurluk yürütüyor olmasıdır. Gerçekte ebeveynler kendi yanlarında bulunan diğer çocuklarıyla ekonomik, sosyal, kültürel ilişkilerini sürdürürken meslekî durum gereği farklı mekanı paylaşan din görevlisi oğullarıyla bu ilişkileri tamamen kesmiş değillerdir. Din görevlilerinin kendi aile çevreleriyle sosyal temasları çoğunlukla devamlılık ve süreklilik arz eden bir ilişki ağı etrafında sürmektedir. Bu durumsal gerçeklik içinde kitle iletişimi, eğitim, ekonomi, sosyal ve hukuksal gelişmeler gibi modern bileşenlerin etkilerini görmemek mümkün değildir. Ne var ki din görevlisinin kendi ailesindeki üyelerin kimliklerine bakarak onun çekirdek aile yapısına ulaştığını söylemek acelecilik olur.

Şimdilik bu konudaki değerlendirmeyi sonraya bırakarak burada kısaca din görevlilerinin hane büyüklüğü bağlamında çocuk sayılarına dikkat çekip evliliklerinin nasıl kurulduğuna bakmak istiyoruz. Din görevlilerinin kendi ailelerinde ortalama çocuk sayısı, doğup büyüdükleri hanelere göre önemli ölçüde farklılaşmıştır. Antalya ili özelinde görev yapan din görevlilerinin hanelerindeki çocuk oranı ortalama 2,50'dir. 43 ve üzeri yaş grubu din görevlilerinin çocuk sayısı ortalamasının 3,12

olduğu göz önünde bulundurulursa söz konusu değişimin bugün de devam ettiği söylenebilir.

Aşağıdaki tabloda araştırmaya katılan evli katılımcıların “evlenmenizde aşağıdakilerden hangisi etkili olmuştur” sorusuna verdikleri cevaplar görülmektedir.

**Tablo 5: Din görevlilerinin evliliklerinde etkili olan çevre\***

Evliliklerde etkili olan çevre	sayı	%
Kendi tercihim	59	39,4
Anne-baba ve aile büyüklerim	50	33,3
Akrabalarım	1	0,7
Eşimle tanışarak	26	17,3
Başka	3	2,0
Toplam	139	92,7
Evli değilim	11	7,3
	150	100,0

\* Değerlendirmeye evli olan katılımcılar alınmıştır.

Katılımcıların 139'unun evli olduğu dikkate alınırsa bunların %42,4'ü “kendi tercihiyle”, %36'sı “anne-baba ve aile büyüklerinin etkisiyle”, %18,7'si “eşiyle tanışarak”, %2,2'si “başka bir şekilde”, %0,7'si akrabalarının tesiriyle evlendiklerini ifade etmişlerdir.

Geleneksel geniş aile yapıları içinde evlilik iki aile arasında gerçekleşen bir olay olmaya devam etmektedir. Din görevlisi aileleri arasında yeni bir aile kurulurken erkeğin tercihi önemli ölçüde etkili olmakta; ancak kendileriyle yaptığımız mülakatlardan anlaşıldığı üzere bu kararın, aile onayından geçmesi de istenmektedir. Nitekim yukarıdaki sonuçlarda da görüldüğü üzere henüz evlilik çok büyük oranda evlenecek çiftlerin kendi aralarında verdikleri bir karar sonucunda kurulan bir birliktelik değildir. Anlaşıldığı kadarıyla evlilik ve eş seçimi örf ve adetlerin, sosyal yapının sıkı biçimde tesiri altındadır. Mesleki, sosyal ve ekonomik

tabakalaşma, coğrafi yakınlık gibi etmenler<sup>25</sup> din görevlisi çevrelerindeki evliliklerde daha açık bir şekilde kendini göstermektedir.

Yukarıda din görevlisinin aile çevresinde evliliklerin nasıl kurulduğuna dikkat çekmiştik. Bu ataerkil ve geleneksel aile yapısıyla tablo 5’te görülen din görevlilerinin kendi evliliklerinin kuruluş yöntemi arasında önemli bir ilişkinin olduğu gözden kaçmamaktadır. Bununla birlikte yaş aralığı, öğrenim durumu değişkenlerine göre din görevlilerinin kendi evlilik yöntemleri arasında anlamlı bir dağılımın bulunmaması (bk; tablolar 6-7), din görevlisi aileleri üzerindeki ataerkilliği ve çevresel denetimi açığa çıkarıcı mahiyet taşımaktadır. Kimi sosyal, kültürel ve ekonomik etkenler nedeniyle geniş aile türü bu çevrede, kendi konteksi içinde evrilerek yeni bir bütünleşmeye giderken özellikle ailenin kurulması aşamasında ortaya çıkan direnç dikkat çekicidir.

*“...Yine de ailevi yaşantılar sağlıklıydı. Tam bir genelleme yapmamakla birlikte babanın etkisi(karar vermede) olabilir. Bunların aileleri pek çok aile ile kıyaslandığında imrenilecek düzeyde diyebilirim.”*

Mülakatlarımız sırasında bir kişinin yaptığı bu değerlendirme, açıkça din görevlisi ailelerinin bu yöndeki bağlılık ve sadakatlerine yapılan bir atıf olmuştur.

---

<sup>25</sup> DÖNMEZER; *Toplumbilim*, s.199-200; Ayrıca bk; Aksu BORA ve İlknur ÜSTÜN; *Sıcak Aile Ortamı*, Tesev Yayınları, İstanbul 2008, s.55.

**Tablo 6: Yaş aralıklarına göre evlilikte etkili olan çevre**

	kendi tercihim	anne-baba ve aile büyüklerim	akrabalarım	eşimle tanışarak	başka	toplam
18-23 yaş	2	3				5
	40,0%	60,0%				100,0%
24-29 yaş	4	4		5		13
	30,8%	30,8%		38,5%		100,0%
30-35 yaş	12	6	1	9	1	29
	41,4%	20,7%	3,4%	31,0%	3,4%	100,0%
36-41 yaş	28	15		5	2	50
	56,0%	30,0%		10,0%	4,0%	100,0%
42-47 yaş	11	18		6		35
	31,4%	51,4%		17,1%		100,0%
48-53 yaş	2	3		1		6
	33,3%	50,0%		16,7%		100,0%
54-59 yaş		1				1
		100,0%				100,0%
Toplam	59	50	1	26	3	139
	42,4%	36,0%	,7%	18,7%	2,2%	100,0%



**Tablo 7: Öğrenim durumuna göre evlilikte etkili olan çevre**

	kendi tercihim	anne-baba ve aile büyüklerim	akrabalarım	eşimle tanışarak	başka	toplam
Y.lisans				1		1
				100,0%		100,0%
4 yıl dini y.	2	2		2		6
	33,3%	33,3%		33,3%		100,0%
4 yıl yük.	3	6		1		10
	30,0%	60,0%		10,0%		100,0%
2 yıl dini y.	12	4	1	3		20
	60,0%	20,0%	5,0%	15,0%		100,0%
2 yıl y.	11	16		8	1	36
	30,6%	44,4%		22,2%	2,8%	100,0%
İHL	30	20		10	2	62
	48,4%	32,3%		16,1%	3,2%	100,0%
Lise ve den.	1					1
	100,0%					100,0%
Orta ve den.		1		1		2
		50,0%		50,0%		100,0%
İlkokul		1				1
		100,0%				100,0%
Toplam	59	50	1	26	3	139
	42,4%	36,0%	,7%	18,7%	2,2%	100,0%

Görüşme formu çetelesine yansıdığına göre din görevlilerinin hanımlarının çok büyük bir kısmı ilkokul mezunu ve ev hanımıdır. Onlar arasında okuma-yazma bilmeyene rastlandığı gibi bir dini yüksek okuldan mezun olanlar da görülebilmektedir. Özellikle son yıllarda evli-

lik yapmış din görevlilerinin hanımları arasında Kur'an kursu öğreticilerinin bir görünürlük kazanmaya başlaması bu evliliklerin farklı sosyoekonomik ve kültürel beklentiler üzerine kurulmuş olduğunu gösterebilir. Ancak genellikle din görevlilerinin kurdukları evlilikler ailenin sosyal, ekonomik, kültürel birlik ve bütünlüğünü korumayı esas alan tarımsal üretim biçiminin şekillendirdiği zihniyetin ürünü olarak teşekkül etmiştir.

Eş seçimi konusunda din görevlisi her ne kadar kendi tercihini açıkça belirtme cesaretini gösterse de bir aidiyet duygusu içinde bağlandığı çevresinin -özellikle aile büyüklerinin- güven ve sadakatini kazanmak için onların onayını almayı da önemsemektedir. Hatta bu durum zaman zaman din görevlisinin sosyal, ekonomik güvenliği için yaşamsal önem taşıyabilir. Bir şekilde büyükleriyle uyum sağlamak zorunda olduğunu bilen din görevlisi çeşitli ikna yöntemlerine başvurabilir. Bu nedenle ister meslek öncesi olsun ister mesleği yürütürken olsun "kız kaçırma" yoluyla evlilik onun işgal ettiği toplumsal pozisyon gereği din görevlileri arasında duyulan bir şey değildir.

Din görevlilerinin evlilikleriyle ilgili tabii oldukları kültürel unsurlar, içinden geldikleri geleneksel kırsal hayatın sembollerle yüklü örf, adet ve gelenekleridir. Kırsal hayat içinde olduğu gibi hiçbir din görevlisi müstakbel eşini ailesinin huzuruna getirip onlarla tanıştırmayacağı gibi sadece kendi aile çevresinin katıldığı sade bir nikah merasimiyle dünya evine de girmez. Geleneksel olarak gelin ve güvey evlenmeden önce yalnız buluşma olanağına sahip değildir. Başka türlü arada bir iletişim kurulmuş olsa da oğlan tarafından bir akraba, genellikle yaşlı bir kadın, dünürücü gelineceğini haber verir. Kız tarafının yanıtı olumluysa bu, belli bir gecikmeden sonra oğlan tarafına bildirilir. Aileler arasında hediyeleşmeler olur. Söz ve nişan merasimleri çoğunlukla okunan Kur'an-ı Kerim ve yapılan dualarla dini mahiyet kazanır. Düğün genellikle erkekler ve kadınlar tarafından aynı zamanda fakat ayrı yerlerde kutlanır. Medenî nikah yanında kıydırılan dinî nikahla evlilik, toplum nezdinde dinsel bir meşruiyete de ulaşmış olur.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Kırsal kesimde evlilik usulleriyle ilgili bk; KONGAR; *Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, s.430-431. Ayrıca bk; TÜRKDOĞAN; *Köy Sosyolojisinin Temel Sorunları*, s.232-233.

Din görevlileri genellikle toplumun kendilerinden beklediği evlilik ve merasimlere bağlı kalırlar. Çünkü geleneksel çevrelerde evlilik aynı zamanda çevreyi de ilgilendiren bir olaydır. Gerçi araştırma alanında din görevlilerinin ortak bir geleneksellik dışında farklı örf ve adetlere bağlı coğrafi bölgelerden gelmeleri nedeniyle evlilik ve onu takip eden uygulamalar konusunda farklılıklara sahip olmaları çok tabiidir. Ancak görücülük-dünürçülük, söz kesimi, nişan ve düğün aşamaları öz itibarıyla hiçbir yörede değişmeyen unsurlardır.

Öte yandan din görevlileri ise yaptığımız mülakatlarda bütün yaş grupları itibarıyla kendi eş seçimlerinde dindarlık ve ahlaklılığın temel kriter olduğuna özellikle vurguda bulunmuşlardır. Daha genç din görevlileri arasında dindarlık ve ahlakın yanında İHL mezunu olması eş seçiminde bir faktör olarak öne çıkmıştır. Akraba, tanıdık biri, güzel olması, düzgün soya sahip olması gibi etkenler de din görevlilerinin eş seçimlerinde bir görünürlük kazanmıştır. Bu konuda en dikkati çeken husus; “evliliğinizde en çok hangi nedenler etkili olmuştur” sorusuna “görücülük” diyerek bir tercihte bulunma imkanına sahip olamadıklarını biraz da tebessümle ima eden din görevlilerin, dindarlık ve ahlaklılığa vurgu yapanlardan sonraki en yoğun kesimi oluşturmasıdır. Yanı sıra gözlemlerimiz din görevlisi ailelerinin de “helal süt emmiş”, “kursaklı”, “hayırlı” bir kız ararlarken eş seçimi konusunda benzer düşünceyi paylaştıklarını söyleyebiliriz. Nitekim yapılan araştırmalar, öğrenim durumu ve ekonomik düzey bakımından din görevlisi aileleriyle aynı paraleldeki çevrelerin eş seçimi konusunda dindarlığa büyük önem verdiklerini ortaya koymuştur.<sup>27</sup> Anlaşılacağı üzere evlilik ve eş seçimi konusunda geleneksel kültürün sert kısımları din görevlisi ailelerin üzerinde etkisini sürdürürken din görevlileri de bu konuda benzer tutumlara sahiptir. Ancak din görevlileri “kendi çocuklarınızın nasıl bir evlilik kurmasını istersiniz” sorusuna verdikleri cevaplarda bir taraftan “ortak karar”, “istişare”, “benim fikrim de önemli”, “kendi düşüncesi; ama belli olmaz”, “ailenin görüşü” gibi geleneksel kodlara daha yakın tutumlar ser-

<sup>27</sup> Bk; Mehmet E. KÖKTAŞ; *Türkiye’de Dini Hayat*, İşaret Yayınları, İstanbul 1993, s.143. Celalettin ÇELİK; *Şehirleşme ve Din*, Çizgi Kitabevi, Konya 2002, s.268. Ali ÇARKOĞLU ve Binnaz TOPRAK; *Değişen Türkiye’de Din Toplum ve Siyaset*, s.68. ERDİÇ; *Sosyo-kültürel Değişme ve Din İlişkileri...*, s.167.

gilerken diğer taraftan “ilk planda kendi tercihi”, “tavsiyemiz olur”, “pek bize sormazlar; ama dini yaşayan biriyle evlensin”, “tabi bize düşürürlerse” gibi biraz da gönülsüz daha bireyci eğilimler yansıtarak bununla ilgili muhtemel bir değişimin işaretlerini de vermişlerdir.

Evlilikler, geleneksel geniş ailenin daha uzun, çeşit çeşit âdetlerinden, evliliği ekonomik bir alış-veriş gören zihniyet dünyasından büyük ölçüde etkilenmiştir. Bu yüzden çekirdeksel aile çevrelerinde gözükene aksine eş seçiminde ataerkillik, her şeye rağmen evlilik hayatının sürdürülmesi anlayışı, evliliğe cinsel tatminden öte anlamlar yüklenmesi, dinsel motifler, geniş akraba desteği<sup>28</sup> din görevlisi evliliklerinin temel karakteristikleri arasında yer almıştır. Aile üyelerinin kimliklerinden öte oradaki tutum ve davranışlar da dikkate alınırsa din görevlisi çevresi, geleneksel geniş aile yapısının tesiri altındadır. Bugün için monogomik evlilik orada hakim bir şekil ortaya koyarken istisna da olsa hem din görevlisi çevresinde hem de din görevlisinin kendi evliliğinde ekonomik, sosyal, kültürel bazı etkenler taşıyan “berder”, “levirat”, “sororat” tipi\* geçiş evlilikleri<sup>29</sup> görülmüştür.

Din görevlileri geleneksel geniş aile yapılarına uygun düşecek tarzda başta ekonomik nedenlerle büyük ölçüde erken yaşlarda evlenmişlerdir. “Evliliğinizi aşağıdaki hangi yaş aralığında gerçekleştirdiniz” sorusuna verilen cevapların dağılımı Tablo 2.31’deki gibidir.

**Tablo 8: Din görevlilerinin, evliliklerini gerçekleştirdiği yaşlara göre dağılımı\***

Evlilik yaşı	sayı	%
18-20	17	11,3
21-23	49	32,7
24-26	44	29,3
27-29	26	17,3
30+	3	2,0
Toplam	139	92,7

<sup>28</sup> Bottomore; Toplumbilim, s.194-196.

\* BERDER: Evlenecek yaşta hem kız hem de oğlu bulunan iki ailenin karşılıklı olarak kız ve oğullarını evlendirmeleri. LEVİRAT: Kocasını ölen kadının, kocanın erkek kardeşiyle evlendirilmesi. SORORAT: Karısını ölen kocanın, baldızıyla evlendirilmesi.

<sup>29</sup> Konu ile ilgili bk; GÖKÇE; *Türkiye'nin Toplumsal Yapısı ve Toplumsal Kurumlar*, s.192-198.

Evli değilim	11	7,3
	150	100,0

\* Değerlendirmeye evli olan katılımcılar alınmıştır.

Tabloya göre din görevlilerinin %12,2'si "18-20", %35,2'si "21-23", %31,7'si "24-26", %18,7'si "27-29", %2,2'si "30 ve üzeri" yaşlarda evlenmişlerdir. Bu sonuçlar din görevlilerinin nispeten kentsel etkilerden uzak kapalı köy organizasyonları içinden gelmeleriyle aynı paralelde gözükmektedir. Nitekim onların %79,1'i 26 ve daha aşağı yaşlarda evlenmişlerdir ki bu oran onların içinden geldikleri sosyoekonomik ve kültürel şartlarla yakından ilgilidir.

1966-1973 yılları arasında çeşitli köy araştırmaları kullanılarak yapılan bir çalışmanın sonuçlarına göre hane reislerinin evlilik yaşları 21,4 olup erkeklerin en geç 28 yaşında evlendikleri tespit edilmiştir. Yine bu çalışmada kent etkisinin ve sosyoekonomik gelişmişlik düzeyinin evlilik yaşını yukarıya çektiği; dolayısıyla erkeğin evlenmesinin "ekmek parasını kazanmasına" bağlandığı ifade edilmiştir.<sup>30</sup> 1968 yılında yapılan "Türk Köyünde Modernleşme Eğilimleri Araştırması"nda ise erkekler için ilk evlilik yaşının 20,6 olduğu görülmüştür.<sup>31</sup> Günümüzde eğitimde geçirilen sürenin arttığı, kentsel değerlerin köylere kadar kolayca yayılabildiği de dikkate alırsa bu sonuçlarla din görevlisinin evlilik yaşları arasında benzerlikler olduğu kolayca anlaşılabilir.

Din görevlileri evlenme çevresi bakımından da çok büyük oranda içinde toplumsallaştığı çevrenin ve aile yapısının etkisi altında kalmıştır. Genel olarak evlenmede eşlerin seçiliş yerleri önemlidir. Köylerde veya geleneksel aile tipinde, akrabalar ve köy halkı ile evlenmeye önem verilmiştir.<sup>32</sup> Din görevliliğinin geleneksel toplumda işgal ettiği pozisyon gereği imam hatiplik, müezzin kayımlık gibi mesleği yürüten birinin sosyoekonomik düzey ve sosyal statü bakımından kendisinden farklı bir aileyle sıhrî hısımlık kurabildiğine rastlanmaktadır. Kimi din görevlileri

<sup>30</sup> SARAN; *Köylerimiz*, s.166-168.

<sup>31</sup> Ahmet TUĞAÇ ve İbrahim YURT ve Gül ERGİL vd; *Türk Köyünde Modernleşme Eğilimleri Araştırması*, DPT Yayınları, Ankara 1970, s.112.

<sup>32</sup> TÜRKDOĞAN; *Köy Sosyolojisinin Temel Sorunları*, s.233.

bu yüzden ilk görev yerlerinden evlenebilmişlerdir. Fakat bunlar, din görevlilerinin evliliklerindeki genel, kendi çevrelerinden olma kuralını bozucu değildir. Bugün geleneksel geniş aile yapılarında meydana gelen değişimler, din görevliliğinin ilahiyat fakültesi mezunları arasında yayılmaya başlaması ve diğer modern bir takım etkiler nedeniyle din görevlilerinin evlenme çevresinde genişlemeler olduğu gözlemlenebilmektedir.

Aile yapısını belirleyen önemli unsurlardan birinin de güç ve otoritenin kullanımı olduğu kuşkusuzdur. Tablo 9’da din görevlilerinin “kendi aileniz içinde kararlar kim tarafından alınmaktadır” sorusuna verdikleri cevapların dağılımı görülmektedir.

**Tablo 9: Din görevlilerinin kendi aileleri içinde kararların kim tarafından alındığı\***

Din görevlilerinin kendi aileleri içinde kararların kim tarafından alındığı	sayı	%
Erkek	16	10,7
Kadın	2	1,3
Erkek-kadın	74	49,3
Aile büyükleri	6	4,0
Aile üyeleri ortak	41	27,3
Toplam	139	92,7
Evli değilim	11	7,3
	150	100,0

\* Değerlendirmeye evli olan katılımcılar alınmıştır.

Tabloya göre ailede kararların en fazla erkek ve kadının ortak katkısıyla alındığı görülmektedir (%53,2). Aile üyelerinin ortak karar alma oranı %29,5’tir. Aile kararlarında sadece erkeğin etkisi %11,6, aile büyüklerinin etkili olması %4,3 olarak dağılıma yansımıştır. Tek başına kadının karar alması ise %1,4 oranındadır. Bu sonuçlar din görevlilerinin meslek öncesi içinde yaşadıkları ailenin karar alma biçimleriyle karşılaştırıldığında ikisi arasında önemli farklar göze çarpar. Her şeyden önce din görevlisinin baba ocağındaki ataerkil yapı, din görevlisinin kendi hanesinde kadının, çocukların varsa diğer üyelerin görüşlerinin de muteber olduğu eşitlikçi ve çoğulcu bir yapıya dönüşmektedir. Fakat bununla

birlikte aşağı dereceden de olsa din görevlisinin kendi ailesinde de patriyarkal ve belirli düzeyde baba egemen özelliklere rastlamak mümkündür. Diğer taraftan din görevlileri öğrenim durumu ve yaş aralıkları değişkenlerine göre ailede karar alma biçimleriyle ilgili anlamlı bir dağılım içinde görülmemişlerdir. Bu yapı içinde zaten sosyal ve ekonomik güvenceye sahip din görevlileri, eski aile yapılarındaki durumuyla çocuğa ekonomik ve yaşlılık değeri olarak bakmamışlardır. Onlar kız veya erkek ayrımı yapmaksızın çocuklarının üniversitede okumalarını arzulamaktadırlar. Geleneksel yaşam tarzında çocuğu korumaya yönelik duygu ve hislerin neden olduğu uyum problemleri bir tarafa, din görevlilerinin çocuklar üzerindeki denetimleri; değişmekte olan akrabalık, arkadaşlık, dostluk ve patronaj ilişkileri yanında modernist etkiler sebebiyle eski biçimlerinden farklılaşmaktadır. Çocukların giyimleri, traşları vs. artık yaşamsal bir problem değildir. Çocukların evliliklerinde kendi tercihleri önem kazanmaya başlamıştır.

Şu değerlendirme din görevlisi aileleri özelinde kültürün direnç gösteren yönleriyle değişime açık yönlerini bir arada vermesi bakımından dikkat çekicidir:

*“Bazı örf, âdetler devam eder. Mesela bir oğlanın babasının yanında laubali konuşmaması; kızın annesinin yanında sele serpe oturmaması, konuşmaması. Ama bununla birlikte bizim din görevlilerimiz, kırsal fakir aileden geldiğinden kendi çocuğunu yetiştirmek için özel bir gayret gösteriyor. Ben ezildim. Benim oğlum, kızım ezilmesin, daha iyi bir yaşantı sağlasın, daha iyi eğitim sahibi olsun diye gayret gösterdiği bir gerçek. Nice imamlarımız var ki kendi ailesinde gördüğünün dışında, kendi çocuğuna eğitim, kültür vermiştir... O meslektaşlarımız kendi ailesinde gördüğü İslamî örf ve âdeti korumakla beraber onların üzerine eğitim (veriyor), kültürlerini yükseltmek için gayret gösteriyor...”*

Tablo 9'daki sonuçlar bağlamında din görevlilerinin kendi ailesi içinde kadının statüsüne biraz itiyatla yaklaşıp bile değişimin bugün yeni bir formla karşı karşıya olduğu bir gerçektir. En azından bugün din görevlilerinin gerek kırsal gerek kentsel aile çevrelerinde kadın ve çocukların önceki bağımlılıklarından farklı ilişkilere yöneldikleri görülmekte-

dir. Dini, sosyal, kültürel amaçlı gruplar bu yeni ilişkiler içinde bir uyum mekanizması olarak fonksiyon görmektedir.

Yanı sıra din görevlilerinin kırsal özellikli geleneksel aile yapılarını anlamak için oradaki akrabalık sisteminin tanınması da önemlidir. Nitekim bireyin ekonomik ve sosyal emniyeti, sağlığı ve toplum içindeki statüsü aile ve akrabalarına bağlıdır. Bu nedenle geleneksel çevrelerde kimin kiminle akraba olduğu önemlidir ki haklar, sorumluluklar, duygusal bağlılıklar bu bilginin ışığında biçimlenir.<sup>33</sup> Din görevlisinin kendi doğup büyüdüğü çevrede görev yapması durumunda onun statüsü aile ve akraba çevresinden büyük ölçüde etkilenir.

Din görevlisinin aile çevresinde akrabalığın baba soyuna daha fazla olduğu görülmekle birlikte ana soyunun da bu sistemde yeri çok önemlidir. Akrabalığın biyolojik bir bağdan öte sosyal anlamlar taşımasındandır ki gelin çok büyük oranda güveyin akraba çevresine yerleşir. Onlara saygılı davranması, hal-hatır sorması kendisinden beklenen tutumlardır. Böyle bir yapı içinde küçük grubun isteklerinden daha çok tüm ailenin ve akrabaların ihtiyaçları ön plandadır. Böylece çocuklar da yaşlı aile üyelerinin otoritesini kabul etmeyi öğrenir. Akrabalık sistemi din görevlilerinin kırsal aile çevrelerinde ekonomik, sosyal, siyasal ve dini işlevleri, duygusal bağlılıkları daha yoğun bir biçimde yerine getirirken onların kentsel göçmen mahallelerinde farklı biçimde de olsa canlılığını sürdürmektedir.<sup>34</sup>

Din görevlileri arasında bugün, meslek öncesindeki sosyal çevrelerini ve ailelerini ziyaret etme yaygın bir boş zaman faaliyeti olarak kendini göstermektedir. Gerek anket çalışmaları gerekse mülakat ve gözlemlerimiz hem din görevlilerinin hem de ailelerinin akrabalık ve hısımlık ilişkilerini sürdürme konusunda çoğunlukla talepkar bir tutum ve davranış içinde bulduklarını göstermiştir. Din görevlileri ve aileleri arasında akraba ziyaretleri en önemli boş zaman faaliyeti olarak öne çıkmıştır. İmkan ve şartları uygun anne-babalar zaman zaman daha uzaktaki din görevlisi oğulları yanında belli bir süre kalırlarken onlar da özel zamanlarda ve yıllık izinlerinde zamanlarının büyük kısmını ebeveynleri

<sup>33</sup> SARAN; *Köylerimiz*, s.164.

<sup>34</sup> Bu konuda bk; ADAK; *Toplumun Temel Yapı Taşı: Aile*, s.62-64. GÖKÇE; *Türkiye'nin Toplumsal Yapısı ve Toplumsal Kurumlar*, s.195.



yanında geçirmeye çalışırlar. Hatta din görevlileri arasında mesleğin ilerleyen yıllarında mümkün olduğunca ailelerine yakın bir yerde görev yapmak isteyenlerin oranı hiç de az değildir. Öte yandan görev yeri itibarıyla aile ve akraba çevresine yakın din görevlileri ekonomik, sosyal, kültürel ilişki ve etkileşim bakımından geniş aile bağlarının yeniden üretilmesinde uygun konuma sahiplerdir. Zaten din görevlilerinin, yetiştikleri sosyal çevre ve ailelerini “çoğunlukla” ve “devamlı” ziyaret etme oranının %60’lar civarında bulunması onların geniş aile yapıları ve ilişkileri hakkında önemli ipuçları vermektedir.

**Tablo 10: Din görevlilerinin anne-babalarını ziyaret etme sıklığı**

Anne-babaları ziyaret etme sıklığı	sayı	%
Arasıra ziyaret ediyorum	50	33,3
Çok nadir ziyaret ediyorum	10	6,7
Çoğunlukla ziyaret ediyorum	48	32,0
Devamlı ziyaret ediyorum	39	26,0
Cevapsız	3	2,0
Toplam	150	100,0

Tabloya göre din görevlilerinin %33,3’ü anne-babalarını “ara sıra”, %6,7’si “çok nadir”, %32’si “çoğunlukla”, %26’sı “devamlı” ziyaret ettiklerini ifade etmişlerdir.

Şu değerlendirme din görevlisinin toplumsal kökeni ve referans grubuyla ilişkisini tespit bakımından önemlidir:

*“... Hal hatır sormak için işte ‘nereye gidiyorsun, ziyarete mi, ticarete mi’ diye sorardım. Birisi ... ‘arpa buğday zamanı babam gile yardıma gidiyorum. Onlar da bizim tarhana bulgurlarımızı veriyorlar!’ İşte zeytin toplama zamanı geliyor. ‘Hocam ben anneme babama zeytin toplamaya, yardıma gidiyorum’ (derdi)... Buna benzer yani. İzinlerini dahi anne-babalarına yardım için (kullanırlardı)...”*

Nihayet sözkonusu ilişkiler aynı zamanda bize din görevlilerinin, geleneksel geniş aile çevrelerinin tutum davranışlarından etkilenme, onları yeniden inşa etme konusunda uygun toplumsal şartlar içinde bulduklarını göstermesi bakımından da önemli kabul edilebilir.

### Sonuç

Din görevlileri, kendileriyle daha geniş sosyal grup arasında yaşamsal bağ sağlayan geleneksel geniş ailenin önemli bir elementi ve aynı zamanda bu sosyal sistemin etkilediği bir üye olarak oradaki yapıdan bağımsız bir kişilik içinde olamazlar. Onlar sözkonusu aile yapısının örüntülediği tutum ve davranışların, cinsiyete bağlı rollerin geleneğe göre biçimlendiği sosyal çevrelerin açık etkisi altında toplumsallaşmışlardır. Nihayet bu toplumsal taban ve modernliğin sunduğu konfor ve diğer yeni imkanların yarattığı gerilim karşısında aile ilişkilerini yine de kendi referans grubuna göre yeniden biçimlendirme azminde gözüken din görevlileri, içinde toplumsallaştığı aile yapısından farklı formlarla da bugün karşı karşıya gelmiştir. Ancak bu, yukarıda işaret ettiğimiz gibi henüz modern aileyi motive eden bir şuurlanma çizgisi üzerinde de yürümektedir.

Meslek öncesi din görevlilerinin aileleri büyük oranda, dış görünüş itibariyle çekirdek ailedir. Ancak baba-oğul, ebeveyn-çocuklar, karı-koca ilişkileri, evlilik, kadının statüsü gibi parametrelerden hareketle ifade etmek gerekirse orada geleneksel geniş ailenin özelliklerini yansıtan pek çok tutum ve davranışın yer ettiği de söylenmelidir. Anne-baba, çocuklar ve nine-dedenin yaşadığı birleşik ailelerle alt düzeyde bunlara ilaveten diğer akrabaların da yer aldığı geniş ailede aile reisliği büyük ölçüde babadan evli genç erkeklere kaymıştır. Şüphesiz bu, işlevleri yönüyle din görevlisi aileleri için yeni bir durumdur. Ancak bu yapının hızla çekirdeksel aile yönünde geliştiğini ifade etmek acelecilik sayılabılır. Bu bağlamda modern çekirdek ailenin en azından zayıflayan veya başka kurumlarla paylaşmak durumunda kaldığı sosyal, kültürel, psikolojik işlevlerinin bu aile çevresinde hâlâ canlılığını koruduğu ifade edilmelidir.

Hane büyüklükleri, evlilikleri, yerleşme yerleri, evlenme yaşları, ailede güç ve otoritenin kullanımı, akrabalarla ilişkiler konularında din görevlisi aileleri sosyoekonomik ve kültürel bütünlüğü korumayı esas alan tarımsal üretim biçiminin şekillendirdiği bir zihniyeti açığa çıkaran tutum ve davranışlar ortaya koymuşlardır. Kadın, geleneksel aile içinde oynadığı biri ekonomik diğeri üyeler arasındaki ilişkileri sürdürücü, bütünleştirici iki temel rolüne rağmen erkekle eşit bir statüde değildir.

Ancak din görevlilerinin bizzat kendi aileleri üzerinden aile yapısı ve ilişkileriyle ilgili etkileşimi ve bu konuda ortaya çıkan değişimi anlamak mümkündür. Bugün din görevlileri gerek evlilikleri gerek hane halkı sayısı, evlenme çevresi, çocuklarla ilişkiler, kadının statüsü, otoritenin paylaşımı ile ilgili hususlarda kendi çevrelerinin bütün renk ve desenlerini ortaya koyarken yanı sıra bir değişimi de açıkça yansıtmaktadırlar. En azından din görevlileri kendi aile ve akraba çevresinin onayını büyük ölçüde alma durumunda bile olsa evliliklerinde kendi tercihleri önemli hale gelmiştir. Fakat bu evlilikler önemli ölçüde geleneksel geniş ailenin uzun ve bol âdetlerinin tesirinde olmaya devam etmektedir. Din görevlileri şayet bir tercih hakları olursa evlenecekleri kişiler hakkında çoğunlukla dinsel ve ahlaki yönler arama eğilimi taşımaktadırlar. Öte yandan din görevlileri kendi çocuklarının evlenme tercihlerinde genellikle kendi görüşlerinin de önemine vurgu yapmışlardır ki bu aslında geleneksel tutumla yeni bir tarzda bütünleşme arzusu olarak okunabilir. Çocuklar bu aile yapısında ekonomik bir değer olma özelliğinden ihtiyaçlarının öne geçtiği bir pozisyona gelmişlerdir. Din görevlilerinin eşleri ise kendi annelerinin sosyal konumlarından farklı olarak daha eşitlikçi ilişkiler içinde sosyal konuma sahip bir görüntü vermektedirler. Ancak yine de din görevlisi ailelerinde kadının statüsünün ekonomik, sosyal, kültürel etkenler nedeniyle geleneksel bağlarından uzaklaştığını ifade etmek oldukça zordur.

## DİN GÖREVLİLERİNİN SOSYOEKONOMİK ARKA PLANI (Antalya İli Örneği)

Şaban ERDİÇ\*

### ÖZET

Dini teşkilat içinde önemli bir görünürlüğe sahip din görevlileri büyük oranda kırsal ekonomik yapıların içinden mesleklerine atılmışlardır. Sözkonusu toplumsal çevre, az miktar arazi üzerinden yüksek gelirler elde eden teknik çiftçiler ya da ziraî müteşebbislerin ekonomik hinterlandını tanımlamamaktadır. Aksine bu sosyal alanda ekonomik faaliyet yürütenler; genellikle parçalı, sulak olmayan arazilerde düşük değerli mallar üreten ve aynı zamanda ihtiyaçlarını birtakım kırsal mesleklerle gidermeye çalışan "köylüler"dir. Din görevlileri de meslekî ve ekonomik tabakalaşma piramidinin en altındaki bu sınıflar içinden mesleklerine uzanmışlardır. Onlar rol kullanım süreçlerinde çoğunlukla bu sosyoekonomik ve sınıfsal özelliklerin derin etkileri altında kalmışlardır.

**Anahtar Kelimeler:** din görevlileri, sosyoekonomik taban, dinî teşkilat

### SOCIOECONOMIC BACKGROUND OF RELIGIOUS OFFICERS

#### ABSTRACT

Religious officers who have an important visibility in the religious affairs emerge largely from the rural economical structures. This kind of social environment does not define economical hinterland of the technical farmers who have little land but harvest huge amount and who agricultural enter-

---

\* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

prising. In contrary they are peasants who have small and dry land and at the same time try to appease their needs. Religious officers emerge largely from this kind of structures which are the bottom of the pyramid of economical and vocational categorization. They are usually under this socio-economic and structural feature when they are acting.

**Key Words:** religious officers, socio-economic substructure, religious affairs.

### Giriş:

Din toplumun en esaslı kurumlarından biri, bıraktığı tesirler bakımından belki de en önemlisidir. Kurumsal olarak din; inanç ve ibadet sistemleri, toplumsal formları ve bütün bunlardan süzülüp gelen ahlak ve zihniyet yapısıyla bireyin kutsalla irtibatını sağlar. İbadetleri yönetecek din görevlileri, ibadet yerlerinin tanzimi, cemaatle ilişkiler, eğitim birimleri, dua sistemleri hatta resmi/ kitabî doktrine rağmen popüler kültür içinde büyük ilgi uyandırmış bulunan büyü, sihir gibi parapsikolojik yapılar toplum ölçeğinde dinin teşkilatlanmasını zorunlu kılmıştır. Ancak şu duruma dikkat çekilmelidir ki dini teşkilatlar bir toplum zemininde doğmakta ve asla oradaki sosyokültürel, ekonomik, politik etkilerden bağımsız biçimlenememektedir. Bu bakımdan geleneksel toplumdan modern sanayi toplumlarına kadar geniş tipolojik yapılanmada, eşgüdümlemiş farklı dini teşkilatlarla karşı karşıya gelmek mümkündür.

“Dinî teşkilat” kavramıyla; din ve dinsel grupların bürokratik yöntemlerle örgütlenmelerinden doğan yapı<sup>1</sup> kastedilmektedir. Yasalar veya kurallarca düzenlenmiş yetki alanları, ortak amaçları gerçekleştirmeye yönelik işbölümü ve hiyerarşi bu bürokratik yapının en temel özellikleri arasındadır.<sup>2</sup>

İslam, Batı'nın aksine dinî ve profan alanlar arasında bir ayrım gözetmemiştir. Nitekim Hz Muhammed (as) gibi onu takip eden Raşid Halifeler de Müslümanlara bir öğüt vermek istediklerinde minbere çıkıp hitap etmişler; yine aynı minberden Müslümanlara tamamen siyasi, idari

---

<sup>1</sup> Davut DURSUN; *Din Bürokrasisi*, İşaret Yayınları, İstanbul 1992, s.17.

<sup>2</sup> Max WEBER; *Sosyoloji Yazıları* (çev: Taha Parla), İletişim Yayınları, İstanbul 1996, s. 290.

konulardan söz edebilmişlerdir.<sup>3</sup> Ancak toplumsal şartlar, zamanla geleceğin korunması ve geniş bir coğrafyada Müslüman kitlenin ihtiyacının karşılanması doğrultusunda cami içi din hizmetlerini yürütecek mesleklerin ihdasını zorunlu kılmıştır. Özellikle Emevilerden itibaren eğitim, fetva, dini hizmetlerin yönetilmesi ve yürütülmesi işlerinin sultana bağlı başka bir dini kurum tarafından sağlanmasıyla meydana gelen gelişmeler İslam'ın teşkilat yapısına görünürlük kazandırmaya başlamıştır. Halifeler ve valiler artık istisnai durumlar dışında imamlık yapmamışlar, bunun için maaşları beytülmal veya vakıflardan ödenmek üzere görevliler tayin etmişlerdir.<sup>4</sup>

Osmanlı Devleti'nde cami ve mescitlere hizmet verecek görevliler kadı, naib veya mütevellinin arzı ve padişahın beratı ile atanırdı. Camilerde görevler genellikle babadan oğula geçer, aksi sözkonusu olmakla birlikte mahalle halkı cemaatin de bu atamalarda etkisi görülürdü. Osmanlı toplumu içinde imamlar hem kadro hem de hizmet alanları bakımından geniş bir sahada etkili oluyorlardı. Toplum örgütlenmesinde mahalle imamlarının ayrıcalıklı konumu dikkat çekmekle birlikte onlar özel ve resmi kimlikleri içinde sivil ve askeri kesimlerde de dini hizmet sunmuşlardır.<sup>5</sup>

Cumhuriyet Dönemi'ne gelindiğinde ise 3 Mart 1340 (1924) Tarih ve 429 Sayılı "Şer'îye ve Evkaf ve Erkânıharbiye Umumiye Vekaletlerinin İlgasına Dair Kanun" un 5. maddesiyle "Türkiye Cumhuriyeti memaliki dahilinde bir cümle cevami mesacidi şerifenin ve tekâya ve zevayanın idaresine, imam, hatip, vaiz, şeyh, müezzin ve kayyımların ve sair müstahdeminin tayin ve azillerine Diyanet İşleri Reisi memurdur"<sup>6</sup> hükmü getirilerek din görevlileri\* Türk dini teşkilatlanması içinde farklı bir noktaya gelmişlerdir. Tarihi, sosyolojik bir olgu ve gerçeklik olarak kendini gösteren toplumsal farklılaşma, sosyal kurumların uzmanlaşma

<sup>3</sup> Muhammed HAMİDULLAH; *İslam Peygamberi* (çev: Salih Tuğ), İrfan Yayıncılık, İstanbul 1993, C: 2, s. 772. Ziya KAZICI; *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2006, s. 85.

<sup>4</sup> Nebi BOZKURT; "Cami" maddesi, TDV İA, C: 7, s. 54-55.

<sup>5</sup> Kemal BEYDİLLİ; *Bir İmanın Günlüğü*, TATAV Yayınları, İstanbul 2001, s. 1-2.

<sup>6</sup> *Düstur; Üçüncü Tertip*, Nemci İstiklal Matbaası, İstanbul 1931, C: 5, s. 665.

\* Bu makale boyunca "din görevli(si)leri" ifadesi imam hatip ve müezzin kayyımlar için kullanılacaktır.

eğilimleri ve modernleşme çabaları bağlamındaki bir dizi dönemsel değişim ve dönüşümler içinde din görevlileri hızla bürokratik bir yapıya dahil olmuşlardır.

Bugüne kadar doğrudan ya da dolaylı, din görevlilerinin ekonomik durumlarını konu edinen birkaç çalışma dışında onların yetiştikleri sosyoekonomik çevre ile ilgili ilişkilerini analiz eden bir araştırma ortaya konmuş değildir. Bugün Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde sayıları 70 bini bulan<sup>7</sup> din görevlilerinin mesleki problemlerini rol kazanım süreçlerindeki salt yöntem sorunuyla sınırlandırmak mümkün değildir. Onların tarihi, sosyal, kültürel, ekonomik aralanlarından hizmet alanlarına taşıdıkları birikim ve tortuların, modern dönemin gerektirdiği nitelikli, etkin din hizmeti sunumunu önemli ölçüde sınırlandırdığı düşünülmektedir. Dolayısıyla din görevlisinin içinden geldiği sosyoekonomik hinterlandın; yani ekonomik faaliyet alanlarının, sınıfsal özelliklerin ve diğer unsurlarla birlikte bunların biçimlendirdiği zihniyet dünyasının onların rol kullanım süreçleri üzerinde etkiler uyandırması uzak ihtimal değildir.

Bu çalışma betimleyici bir yöntemle din görevlisinin “ekonomik bagajı” na dikkat çekmeyi ve aynı zamanda bu ekonomik birikimin onun meslek hayatına nasıl yansıdığını araştırmayı hedeflemektedir. Dinsel ve mesleki bir kategori, bir statü göstergesi olarak din görevliliği ile sosyoekonomik durum arasında kuvvetli bir ilişkinin olduğu varsayımından hareket eden bu araştırma 2007 ve 2008 yıllarında Antalya merkez ve ilçelerinde görevli 150 imam hatip ve müezzin kayyımına yapılan anket, mülakat yanında Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) nin merkez ve taşra teşkilatlarındaki idari kadrolarda bulunan başkan yardımcısı, il ve ilçe müftüleri, eğitim merkezi müdürleri, şube müdürleri ve imam hatip lisesi müdürleriyle yaptığımız görüşmelere dayanmaktadır. Ayrıca uzunca bir zamandan beri DİB bünyesinde imam hatip ve vaiz olarak çalışmamız da gözlemlerimize olumlu katkılar sağlamıştır.

### **1- Din Görevlilerinin Toplumsal Çevreleri**

Coğrafi köken ve sosyal çevrenin din ile yakın bir ilişki içinde olduğu bilinmektedir. Bu nedenle farklı coğrafi bölgeler arasında hatta bir

---

<sup>7</sup> *Diyanet İşleri Başkanlığı 2010 Yılı İstatistikleri*; Ankara 2011, s.45.

bölge veya yerleşim alanında dinin algı ve yaşantılanması bakımından tipolojik bir zenginlikle karşılaşılması her zaman olanaklıdır.

Genellikle kentler oldukça büyük, farklı sosyal grupların yer aldığı heterojen-farklılaşmış bir toplum yapısına sahiptir. Kentler çoğunlukla her türlü yenilik ve değişmeye açık bulunan nüfus gruplarını barındırması sebebiyle dinamik yapılı “açık toplumlar” olarak kabul edilmektedirler. Sanayileşme ve modernleşmenin etkileri altında kentler; geleneksel dindarlıkların sorgulandığı, dinin kendi öz alanına çekildiği, dinsel çoğulculuğun (pluralism) ve özelleşmenin (privatism) öne çıktığı yeni bir yapıya bürünmüştür. Sanayi öncesi kentin mekansal deseninden farklı olarak üst ve üst orta gelir grupları kent merkezinde yer alırken bir geçiş bölgesinden sonra alt tabakalar ve istenmeyen gruplar daha kenar bölgelerde kente tutunmaya çalışmaktadırlar. Buna karşılık köy ve kasaba toplulukları geleneksel yaşam tarzının egemen olduğu, toplumsal çalışmaların pek az veya hiç bulunmadığı cemaat tipi “kapalı toplum” zümreleridir. Gerçi kır-kent ilişkileri Türkiye’de kendi sosyoekonomik ve kültürel şartları içinde, modern sanayi toplumlarındaki görüntüsünden farklı bir resim ortaya koymaktadır. Bu anlamda Türkiye’de tarımın teknolojik düzeyi, nüfus artışı, göç, sanayileşme ve kentleşme hızı ve miktarının oldukça dengesiz olması sebebiyle kırsal alanlardan kentlere gelenler kentin beklediği rol ve özelliklerden mahrum bir şekilde kent yaşamının kenarında yerelliği, köylülüğü farklı bir şekilde üretmektedirler. Sonuç itibarıyla kentler üretim, zenginlik, eğitim, kültür ve yerel sanatın mekanları değil; aksine fakirlik, işsizlik ve gecekondulaşmanın, dolayısıyla lokal kültürler ve ideolojik daralmanın mekanları olmaktadır.<sup>8</sup>

Antalya’da görev yapan ve farklı coğrafi köken ve sosyal çevrelere mensup din görevlilerinin sosyoekonomik ve kültürel tabanlarını, üzerinde durduğumuz bu toplumsal yapı ve süreçlerden bağımsız düşünmek yanıltıcı olur.

Tablo 1, din görevlilerinin meslek öncesi genellikle sosyal ilişki içinde buldukları (yetiştikleri) yerleşim çevresini; tablo 2 ise meslek

<sup>8</sup>Ünver GÜNAY; *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*, Erzurum Kitaplığı, İstanbul 1999, s. 55. Mehmet AKGÜL; *Türkiye’de Din ve Değişim*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2002, s. 243-248. Ayrıca bk; Orhan TÜRKDOĞAN; *Yoksulluk Kültürü -Gecekonduların Toplumsal Yapısı-* AÜ Basımevi, Erzurum 1974, s. 81-84.



öncesi din görevlisi ailelerinin ikamet ettikleri yerleşim yerlerini göstermektedir.

**Tablo 1: Meslek öncesi genellikle sosyal ilişki içinde bulunan yerleşim çevresine göre dağılımlar**

Meslek öncesi yerleşim çevresi	sayı	%
Köy	55	36,7
Kasaba	13	8,7
İlçe mrk.	40	26,7
İl mrk.	42	28,0
Toplam	150	100,0

**Tablo 2: Meslek öncesi din görevlisi ailelerinin ikamet ettiği yerler**

İkamet yeri	sayı	%
Köy	91	60,7
Kasaba	16	10,7
İlçe	23	15,3
İl	20	13,3
Toplam	150	100,0

Tablo 1'e göre meslek öncesi genellikle; katılımcıların % 36,7'si köy, % 8,7'si kasaba, %26,7'si ilçe merkezi, %28'i il merkezi ortamında bulduklarını ifade etmişlerdir. Bu arada meslek öncesi ailelerin ikamet ettikleri yerleri gösteren tablo 2'yi de dikkate alırsak din görevlilerinin %60,7'sinin köy, %10,7'sinin kasaba, %15,3'ünün ilçe ve %13,3'ünün il kökenli olduklarını görürüz. Bu sonuçlara göre din görevlilerinin meslek öncesi çoğunlukla il ve ilçe merkezlerinde bulduklarını ifade etmeleri, kendi köy ve kasabalarından/ailelerinden ayrı il ve ilçe merkezlerinde öğrenci olmalarıyla ilgilidir. Kasabaları da kırsal özellikleri içinde köy topluluklarıyla birleştirirsek din görevlilerinin %71,4'ünün "kapalı toplum" alanlarından geldikleri söylenebilir. Bu grubun ilçe ve il gibi kentsel özellikler gösteren bölgelerle ilişkilerinin öğrencilik dönemiyle başladığı

tahmin edilebilir. 1999'da yapılan bir araştırmada da din görevlilerinin en az %63,9'nun köy ve kasaba kökenli oldukları görülmüştür.<sup>9</sup>

Bu veriler bize sosyal tabakalaşma içinde din görevlilerinin sosyoekonomik kökeni hakkında önemli bir ipucu vermekle birlikte daha sonra kültürel kimliğin temel bir bileşkesi olarak üzerinde duracağımız zihniyet dünyası ile ilgili rafine bir çerçeve çizememektedir. Muhtemelen buradaki en önemli sorunlardan birisi, kırsallığın –araştırma sahasını belirleyen sosyoekonomik ve kültürel nedenlerden dolayı buna “köylülük” demek daha doğru olabilir- tayin edilmesi problemidir.

Türkiye’de genellikle köy ve kasabaların farklılaşmamış birliğinden söz edilebilir. Hatta pek çok ilçe ve ilde de fizik bünyede ve sosyal yapılarda değişmeler görülmesi yanında ideolojik yapılarda sosyal grupları besleyen hakim zihniyetin referans çerçevesini, geleneğin ve yerelliğin belirlediğini söylemek olanaklıdır. Dolayısıyla köylülüğün bir dönüşüme uğramadan kentsel bölgelere taşınmaya devam ediyor olması kent ile kırsalın da bir bakıma ideolojik anlamda farklılaşmamış birliğinin süregittiğine işaret edebilir.<sup>10</sup> Daha önce de ifade ettiğimiz gibi köy, kasaba hatta ilçelerin dışında coğrafi köken olarak kenti gösteren din görevlileri esasen sanayileşmenin çekimi ile meydana gelen sağlıklı bir kentleşme içinde değil; aksine çeşitli nedenlerle kırsal alanın, nüfus artışı kent merkezlerine taşınması sonucu şehrin ancak kenar mahallelerinde tutunabilen, genel kültürün kendi “danışma çevresi” içine kapanmasıyla kendi referans grubunun keskin sınırları içine çekilerek bütünleşmeye karşı direnç gösteren, alt düzeydeki toplumsal katılımıyla bütünleşme yerine devamlı kopma eğilimi gösteren, bu arada cemaat yaşantısını da yitirerek yabancılaşan ve böylelikle toplumun norm ve değerler sisteminden farklı yeni bir yaşantıyı daha doğrusu yoksulluğu inşa eden, sanayileşmesi olmayan biçimci, demografik bir kentleşme<sup>11</sup> içinde yetişmişlerdir.

Din görevlilerinin yukarıda değindiğimiz bazı toplumsal özellikleri yanında son olarak şuna da işaret edilmelidir ki üzerinde gözlem yap-

<sup>9</sup> M. Cengiz YILDIZ; *Din Görevlilerinin Sorunları ve Beklentileri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Elazığ Uygulaması* (basılmamış doktora tezi), FÜ SBE, Elazığ 1999, s.110.

<sup>10</sup> Hilmi YAVUZ; *Türkiye'nin Zihin Tarihi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2009, s.154.

<sup>11</sup> Bk; TÜRKDOĞAN; *Yoksulluk Kültürü*, s.78-84. AKGÜL; *Türkiye’de Din ve Değişim*, s.47.

tığımız katılımcılar bize dinin özel bir jargon içinde yaşantılandığı, dinsel homojenliğin ısrarla korunmaya çalışıldığı bölgelerden, son zamanlarda ekonomik bir hareketlilik yaşamaya geleneksel değerlerin girişimcilik ve kalkınma ruhu karşısında sorgulanmaya başladığı hatta kurumsal düzeyde dinin sınırlarının daha belirginleştiği, dinseliliğin tipolojik bakımından daha belirgin hatlarla birbirinden ayrıldığı bölgelere kadar zengin bir coğrafya sunmaktadır. Ancak bu geniş sosyal düzlem içinde de din görevlilerinin toplumsallaştıkları yapı çok büyük oranda benzerlikler göstermektedir. Nitekim DİB'in genel idari hizmetler sınıfında uzun yıllar görev yapmış kişilerle yaptığımız mülakatlarda din görevlilerinin çoğunlukla köy ve kasabalardan, belirli oranda da şehir merkezlerinin kenar mahallelerinden geldikleri ifade edilmiştir. Öte yandan Antalya il müftülüğü personel bilgi formları, Antalya nüfusuna kayıtlı din görevlilerinin neredeyse tamamının canlı turizm ve ekonomik faaliyetlerden uzak kırsal-iç bölgelerden geldiklerini göstermiştir.

## 2- Din Görevlisi Sosyal Çevresinde Ekonomik Yapı

Burada tablo 2'deki veriler ışığında bazı değerlendirmelerde daha bulunabiliriz. Sonraki çözümlerimizde de esas alacağımız bu muayyen çevrenin sınırlarının daha iyi anlaşılabilmesi için tablo 2'deki veriler üzerinde biraz daha durmak gerekmektedir. Tabloda ikamet yerini köy, kasaba olarak belirleyenlerin neredeyse tamamını; ilçe ve il tespitinde bulunanların belirli bir kısmını kırsal rençberler diye tanımlamak mümkündür. Nitekim tablo 4'te de görüldüğü gibi din görevlilerinin ancak yaklaşık %15'lik bir kesimi, "ikmal-ikame" ihtiyaçlarını tamamen tarım dışından sağladıklarını ifade etmişlerdir. Bunlar sahil şeritlerinde az miktar arazi üzerine kurdukları seralardan çok kâr elde eden, geliri yüksek sebze ve meyveler üreten büyük, teknik çiftçiler yahut zirai müteşebbisler değillerdir. Aksine onlar genellikle parçalı, kısa süreli nadas usulü ile ekip biçilen ve sulak olmayan arazilerde hububat yetiştiren, söz konusu "ikmal-ikame" fonunu büyük ölçüde hayvancılık veya marangozluk, ustalık vb. bir takım kırsal mesleklerle destekleyen; sadece hane halkının asgari geçimini ve elde ettiği "artık"la da söz konusu ekonomik üretimi garanti altına alacak bir ekipmanı temin etmeye çalışan "köylüler"dir. Her ne olursa olsun ekonomik faaliyetlerini yürütürken onların kullandıkları teknikler geri niteliktedir. Bu kırsal kesim; öküz, at bazen de mer-

kep gibi hayvanların çektiği karasabanla yürütülen bir tarım faaliyeti ve buna uygun yapılan hayvancılık geleneğinden gelmektedir. İnalçık'ın dediği gibi ana ekonomik karakteri ve sosyal yapısını asırlık Osmanlı geleneğinin belirlediği bu küçük köylü-aile işletmeleri temelde Osmanlı mîrî toprak rejimi ve çift-hane sisteminden neşet etmiştir. 1950-1960'lı yıllarda traktörün yaygınlaşması ve tarıma pazar ekonomisinin girişi ile başlayan gelişmeler sonucu, din görevlilerinin sosyoekonomik tabanını oluşturan sosyal kesimlerin, karakteristik üretim ve tüketim ilişkilerini belirleyen "Akdeniz ekotipi"nden belli ölçüde sıyrılarak aslî tahıl üretimini kendi coğrafi şartlarına uygun sebze, meyve ve diğer pazar ürünlerine kaydırmak suretiyle "Neoteknik köylü ekotipi"nin gelişmesine de aracılık ettiği söylenebilir.<sup>12</sup> Burada hemen söz konusu bu pazar ve sanayi ürünlerinin hiçbir zaman sahil kesimlerindeki gibi ekonomik bir büyümeye neden olmadığını da söylemeliyiz. Dolayısıyla meslek olarak din görevliliğini besleyen bu sosyal çevrenin ekonomik hinterlandı çoğunlukla kendi mahalli iklim şartları içinde buğday, nohut, arpa, çavdar, şeker pancarı gibi ürünlerce belirlenmeye devam ederken sulak arazilerde diğer zirai ürünlere göre geliri daha fazla olan sebze ve meyve öne çıkmaya başlamıştır. Bununla birlikte yeni ekotipe uygun ahır hayvancılığı ile gelişen mandıralar bu kırsal kesimlerde hayvancılıkla tarımın bir arada yürütülmesinin önünü açmıştır.

Araştırma alanında gördüğümüz ve din görevlisi bilgi formlarından ulaştığımız bilgilere göre din görevlilerinin neredeyse tamamı sahil kenar bölgelerinin ileri derecede uzmanlaşmış, gelişmiş ekonomik faaliyetlerin uzağındaki iç bölgelerin iklim ve coğrafi şartlarının sınırlılıkları içinde yürüttükleri "karma tarım" faaliyetleri içinden gelmektedir.\*

<sup>12</sup> Halil İNALCIK; *Devlet-i Âliye-I-*, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2009, s.245. Ayrıca bk; Erik R. WOLF; *Köylüler* (çev:Abdülkerim Sönmez), İmge kitabevi, Ankara 2000, s.61-68.

\* Antalya'nın sahil ilçelerinden biri olan Demre'de din görevlileriyle yaptığımız anket çalışmaları sırasında meraklı gözlerle ne yaptığımızı soran ve sonradan ziraat mühendisi ve ilçenin yerlisi olduğunu öğrendiğimiz birisi, Demre merkezden meslek olarak din görevliliğini yürüten hiçbir kimse tanımadığını; ancak köylerinden-dağlık iç bölgelerden-tanıdığı din görevlileri bulunduğunu ifade etmiştir. Oğlunun düz lisede öğrenci olduğunu söyleyince "Onun din görevlisi olmayı arzulayıp arzulamayacağını" sordumuz zaman; "hiçbir zaman istemeyeceğini; çünkü babasının parasına ve adam bekleyen seralarına güvendiğini" söylemesi ilginç olmuştur.

Mesleğin sosyoekonomik yönü hakkında önemli bir fikir veren bu durum, onların kırsal bölgelerdeki doğal çevrelerinin tespiti konusunda da yardımcı olmaktadır. Dolayısıyla burada -çok büyük oranda- din görevlilerinin sosyoekonomik tabanının kırsal iç bölgelerden kentlerin kenar mahallelerine uzanan, aynı zamanda ideolojik olarak köylülük ve yoksulluğu üreten bir hat ve anlam şebekesi içinde salındığı bilgisine ulaşmış bulunuyoruz. Sonuç itibarıyla bundan sonra din görevlilerinin sosyoekonomik tabanları üzerine çözümler yaparken bu doğal ortamın hayat tarzını değerlendirmiş olacağız.

Bizim burada asıl üzerinde duracağımız konu; üretim, tüketim ve iş bölümü gibi iktisadi yapının temel karakteristikleri hakkında önemli ipuçları veren kavramlardan hareketle din görevlisi toplumsal çevresinin ekonomik örgütlenme biçim(ler)iyle ilgili bazı değerlendirmelere imkan tanıyacak bir çerçeve çizmektir. Dolayısıyla bizi öncelikli olarak bu sosyal çevredeki üretim faaliyetleri, üretimin birer faktörü olarak insanların tabiat/toprak, emek, sermaye ilişkileri, teşebbüs yetenekleri,<sup>13</sup> tüketim biçimleri, iş bölümü türü ve sonrasında da bütün bunların modern dönemlerde din görevliliğinin imkanı ile ilgili ortaya çıkardığı sonuçlar ilgilendirmektedir.

Genellikle din görevlilerinin meslek öncesi içinde sosyalleştikleri toplumun temel özelliklerini yansıtan geleneksel çevreler basit bir ekonomik yapıya sahip olmuşlardır. Modern-teknik ortamın tabiata hakim karakterinin aksine tabiatla doğrudan doğruya münasebet halinde ve fiziki etmenlerin her türlü baskısına maruz kalmış bu çevrede ihtiyaçlar, toprağın sağladığı ürünler ve bu ürünlerin çok az bir değişikliğe uğratılmasıyla karşılanmaktadır. Geleneksel karakterli toplum üyeleri farklı; fakat aynı kategoride değerlendirilebilecek faaliyetleri aynı anda veya mevsimsel olarak birbiri arkasına yürütebilir. Örneğin yaz mevsiminde tarımsal faaliyetlere yanı sıra hayvancılığa devam ederken, daha serbest sayılabilecek kış ve bahar aylarında marangozluk ve serbest meslek faaliyetlerine ağırlık verebilir. İş bölümü çoğunlukla cinsiyet ve yaşa göre belirlenmiş olup orada kadın, erkek, ihtiyar ve çocuğun yapacağı işler

---

<sup>13</sup> Üretimin temel faktörleri hakkında bk; Sulhi DÖNMEZER; *Toplumbilim*, Beta Yayınları, İstanbul 1994, s. 326. Ayrıca bk; Mahmut TEZCAN; *Sosyolojiye Giriş*, Feryal Matbaası, Ankara 1995, s.160-164.

önceden tayin edilmiştir. İnsanların, ihtiyaçlarını giderecek mal ve hizmetleri temin etmek için giriştikleri bu üretim faaliyetlerinde kullandıkları iptidai teknoloji, geleneksel ekonomiye onun basit karakterini veren en önemli göstergedir. Endüstrileşme sürecine bağlı olarak iş gücü özgürleşmiş ve beyin gücü önemli bir konuma gelmiş ise de özellikle geleneksel çevrelerde fiziki güç (kol gücü) ön planda olmaya devam etmektedir. Mal ve hizmetleri en iyi şekilde elde etmeye çabalarırken emeğini üzerinde uyguladığı bir unsur olarak toprak, geleneksel toplumun sermaye ile ilişkilerinde belirleyici önem taşımaktadır. Öte yandan ekonomik mallardan özel fayda elde edilmesine yönelik davranışlar olarak tanımlanabilecek tüketime, genel hatları içinde geleneksel toplumda önemli bir yer tutmadığı, günlük yaşamı geleneklerle örülü bir iş hayatının belirlediği görülmektedir.<sup>14</sup>

Üretimden tüketime, malın kıymetinden ihtiyaçlara, mübadeleye vs. kadar bütün ekonomik unsurların kültürel nitelik taşıdığı bir gerçektir. Geleneksel toplumun üyeleri o toplumun şartlarına göre sosyalleşmiştir. Bu nedenle bu toplumlardaki normatif örnekler ve sosyalleşme süreci ekonomik yönden “rasyonel davranan insan” yetiştirmeye çok elverişli de değildir. Rasyonel düşünen insan, gerektiğinde sosyal değişmeyi arzulayan bunu kabul eden ve gerçekleştiren kişi olarak düşünülürse genel karakteri içinde geleneksel toplumda üyeler yenilikten yana değil; fakat üretim usullerinde eski yöntemlere sarılan bir eğilim içinde olmaktadır. Dinin geleneksel halk kitleleri arasındaki sulandırılmış bir takım formlarının da etkisiyle bu sosyal çevrelerde ve bu toplum şartları içinde sosyalleşmiş kişiler, işlerin en ince ayrıntısına kadar hesaplanması düşüncesini değil; zaman zaman derin bir fatalizmi içselleştirmişlerdir. Toprak/tabiat orada rasyonel esaslara göre kullanılması gereken bir imkan/sermaye olma özelliğinin çok ötesinde manevi değeri olan bir mülk gibi algılanmıştır. Şu anlamda ki rasyonel düşünce açısından “sermaye” niteliğini haiz bir arsa veya tarla baba yadigârı/aile yadigârı sayıldığından atıl bir durumda muhafaza altında tutulabilir.<sup>15</sup> Zirai üretimdeki daralmaya rağmen daha ekonomik teşebbüslere karşı geleneksel muhay-

<sup>14</sup> Sevinç GÜÇLÜ (ed); *Kurumlara Sosyolojik Bakış*, Birey Yayınları, İstanbul 2005, s.96-103.

<sup>15</sup> DÖNMEZER; *Toplumbilim*, s.341-342.

yile içinden referanslarla direnç gösterilebilir. Dolayısıyla dünya malına karşı gayet mesafeli ve dışarıdan bir duruşu ifade eden zihniyet böylelikle toplumsal bir takım etmenleri de yanına alarak üretimin önemli bir faktörü olan girişimciliğin önünde esaslı bir engel teşkil edebilir.

Burada din görevlisi sosyal çevresi olarak kastettiğimiz toplumsal alanın genel hatları itibariyle düşük ekonomik gelir sağlayan zirai ürünlerin üretildiği kırsal iç bölgelerle düşük gelirli memur, esnaf, serbest meslek çalışanları, işçiler gibi mesleki tabakaların çoğunlukla yerleştikleri kentin ana merkezine uzak mahalleleri kapsadığını tekrar hatırlatalım. Doğası gereği toplumsal alanın karmaşıklığı, sosyal tabakaların seyyal ve geçişken karakteri sebebiyle bu çevrede yine tek tip bir ekonomik örgütlenme biçiminden söz etmek mümkün değildir. Orada teknoekonomik değişim ve dönüşümün etkileri altında ekonomik faaliyetin çehresinde de artık önemli farklılaşmalar kendini hissettirmektedir. Kaldı ki ilkel toplumlar üzerinde yapılan kapsamlı araştırmalar, aynı ekonomik tip içinde bile oldukça önemli varyasyonların bulunduğunu göstermiştir.<sup>16</sup>

Aşağıdaki tabloda din görevlisi ailelerinin mesleklere göre dağılımı görülmektedir.

**Tablo 3: Din görevlisi ailelerinin mesleklere göre dağılımı**

Mesleklere göre dağılım	Sayı	%
Çiftçilik	61	40,7
Hayvancılık	3	2,0
Çiftçilik- hayvancılık	30	20,0
Memurluk	26	17,3
Esnafılık	7	4,7
Serbest meslek	15	10,0
Başka	6	4,0
Cevapsız	2	1,3
Toplam	150	100,0

“Siz mesleğe hazırlanırken aileniz hangi ekonomik faaliyet alanından geçimini temin ediyordu” sorusuna katılımcıların %40,7’si “çiftçilik”,

<sup>16</sup> Tom BOTTOMORE; *Toplumbilim* (çev:Ünsal Oskay),Der Yayınları, İstanbul 1998, s. 155.

%2'si "hayvancılık", %20'si "çiftçilik-hayvancılık", %17,3'ü "memurluk", %10'u "serbest meslek", %4,7'si "esnafılık" cevaplarını verirken %4'ü "başka" tercihinde bulunmuştur.

Görüldüğü üzere çiftçilik, hayvancılık veya her ikisinin bir arada yürütüldüğü ekonomik faaliyet alanı, din görevlisi ailelerinin temel uğraşlarını belirlemektedir. %62,7'lik bir çoğunluğu teşkil eden bu kesim, göreceğimiz üzere dar ve küçük ölçekli bir zirai faaliyet ve buna uygun yürütülen hayvancılıkla tipik bir köy ekonomisi örgütlenmesini yansıtmaktadır. Hemen belirtelim ki gözlemlerimiz geriye kalan yaklaşık 1/3'lük kesimin önemli bir kısmının da asıl geçim kaynağı tarımsal faaliyetler olmamakla birlikte bu ekonomik yapının içinden gelen ailelerden oluştuğunu göstermiştir.

Din görevlileri genellikle dar kapsamlı tarımsal faaliyetler ve bunun yanında hayvancılığı da yürüten aile geleneği içinde toplumsallaşmışlardır. Bu çevrelerdeki çiftçilik ve hayvancılığın kara saban ve mera hayvancılığı geleneğinden evrildiğini tahmin etmek zor değildir. Özellikle üretim teknikleri arasındaki zaman farkının giderek azalması, tarımın gayri safi milli hasıladaki payının giderek düşmesine rağmen nitelik ve rekoltesinin artması, kentli nüfusun hayvansal besin ihtiyacını karşılamak için mandıralar kurulması ve ahır hayvancılığının gelişmesi kırsal iç bölgelerdeki köylü kesimin bugünkü tarım ve hayvancılık faaliyetlerini şekillendiren önemli unsurlar olmuştur. Bu çevrede hayvancılığın doğrudan bir gelir kaynağı olarak yürütülmediği durumlarda bile en azından hane halkının süt, peynir, yağ gibi temel besinlerini karşılamak için dolaylı şekilde –bir kaç tanede olsa- içinde bulunulan bir faaliyet özelliği taşıdığı söylenebilir. Sonuçta tarıma dayalı ekonomik faaliyetler din görevlilerinin kırsal iç bölgelerdeki toplumsal çevrelerinde ancak yatay bir hareketliliğe neden olabilmıştır. Bu nedenle denilebilir ki kentsel karakterli diğer kırsal bölgelere göre bu köysel alanlar yürütülen ekonomik faaliyetler bakımından bir farklılık ortaya koymaktadır. Yetiştirilen ürünlerden kullanılan tekniklere ve pazar biçimlerine kadar belli karakteristikleri ima eden bu faaliyet tarzı aynı zamanda bu çevredeki ekonomik yapı hakkında da şimdiden önemli ipuçları vermektedir.

"Memurluk" din görevlisi aileleri arasında belli bir orana ulaşmış (%17,3) başka bir meslek alanıdır. Gözlem ve mülakatlarımız bu katego-



rideki katılımcıların çok büyük bir kısmının babalarının da kendileri gibi din görevlisi olduğunu ortaya koymuştur. Bununla birlikte öğretmen veya başka kurumlarda memur olarak çalışanların çok az bir oran teşkil ettiği görülmektedir. Böylece din görevliliği bir yönüyle belli oranda ailenin kültürel ekonomik sermayesini taşıyan bir meslek olma özelliğini de göstermektedir.

Din görevlisi soysal çevresinin başka bir ekonomik faaliyet alanını serbest meslek çalışanları oluşturmuştur. Çoğunlukla gündelikçi, pazarcı, şoför, odacı, alt düzey teknik elemanlar, vasıfsız işçiler vb. kendi hesabına çalışanların teşkil ettiği bu kategori genellikle din görevliliğinin kent- sel çevresinde toplanmıştır. Yine çoğunlukla kentlerde olmak üzere berber, terzi, marangoz, tamirci, bakkal gibi küçük işyeri sahipleri ve zanaat erbabının oluşturduğu esnaf grupları da din görevlisi çevresinde bir görünür- lük kazanmıştır. Ancak burada hemen ifade edilmelidir ki bu esnaf grubu bir sınıflaşma yaratacak kentli esnaf zümresi gibi de değildir. Ayrıca ailesinin ekonomik faaliyet alanı için “başka” tercihinde bulunanların vasıflı işçi, tüccar veya daha orta tabaka mesleklere sahip aileler içinden geldikleri söylenebilir. Bu yönüyle din görevlisi sosyal çevrelerinin mesleki özellikler bakımından sosyal tabakalaşma piramidinin en altında ve daha çok homojen bir yapıyı önceleyen biçimleri içinde görüldüğünü söylemek olanaklıdır.

1989 yılında yapılan bir araştırmada din görevlilerinin %49,2’si baba mesleğini çiftçilik, %11,5’i din görevlisi, %11,5’i diğer memur, %21,5’i işçi olarak belirlemiştir.<sup>17</sup> 1999 yılındaki başka bir araştırmada ise din görevlilerinin baba meslekleri %42,7 çiftçi, %16 imam-hatip ve müezzin-kayyım (din görevlisi), %20 işçi, %5,3 serbest, %4,6 öğretmen-memur, %3,3 tüccar olarak ifade edilmiştir.<sup>18</sup>

Tablo 3’e gözlemlerimizi de devreye sokarak baktığımızda din görevlilerinin %17,3’ünün meslek olarak memur -bunların neredeyse tamamına yakınının din görevlisi- ailelerden geldiğini görmekteyiz. Yani din görevliliği belli oranda yine kendi mesleği içinden beslenmiş olmaktadır. Bu bulgu ile yukarıda işaret ettiğimiz iki araştırmanın son yirmi yılı

<sup>17</sup> Durmuş TATLİOĞLU; *Din Görevlilerinin Sosyoekonomik Yapılarına Sosyolojik Bir Yaklaşım (Sivas İli Örneği)*, Y. Lisans Tezi, CÜSBE, Sivas 1989, s.112-113.

<sup>18</sup> YILDIZ; *Din Görevlilerinin Sorunları ve Beklentileri Üzerine Sosyolojik...*, s.222.

kapsayan verilerini baz alarak ifade edersek %15-%20'lik oran bu konuda şimdilik sabit bir aralık olarak düşünülebilir. Din görevlileri böylece belli oranda mesleki anlamda ailelerinin gelenek ve sermayesini taşıyan aktörler olarak da karşımıza çıkmaktadırlar. Memur çevreler, din görevlilerinin söz konusu meslek çevresi içinde kısmen devingen olan bir gruptur. Şüphesiz böyle bir farklılıkta onların eğitim basmağının ve sosyal etkileşim ağının payı büyük olmuştur. Onlar ayrıca ekonomik bakımdan da diğer mesleki kategorilere göre en rahat kesim sayılabilir. Sosyoekonomik tabanlarının zihniyet yapısı bakımından önemli bir farklılık yaratmasalar da aylık gelirleriyle tabiata bağımlı köylülerden, kırsal işçilerden ve hatta az miktardaki arazisiyle ikinci dereceden tarımsal faaliyetler yürüten esnaf çevrelerinden ayrılmışlardır.

Üretimin ana unsurlarından olan toprağın özelliği, üzerinde yapılan üretimin biçimi, çeşidi, genişliği din görevlisinin sosyal çevresindeki ekonomik yapı için daha uygun bir bakış açısı sağlayabilir. Öncelikle din görevlisi ailelerinin sahip olduğu arazi miktarlarının dekar cinsinden dağılımına göz atalım.

**Tablo 4: Din görevlisi ailelerinin sahip oldukları arazi miktarı (dekar)**

Arazi miktarı	sayı	%
1-15	52	34,7
16-25	22	14,7
26-35	12	8,0
36-50	15	10,0
51-75	14	9,3
76-100	5	3,3
101-150	6	4,0
151+	2	1,3
Arazisi yok	22	14,7
Toplam	150	100,0

Bu sonuçlara göre ailelerin %34,7'si "1-15", %14,7'si "16-25", %8'i "26-35", %10'u "36-50", %9,3'ü "51-75", %3,3'ü "76-100", %4'ü "101-150",

%1,3'ü "151" ve üzeri" dekar araziye sahiplerdir. Onların %14,7'sinin ise tarım arazisinin olmadığı belirtilmiştir. Din görevlileriyle yaptığımız mülakatlar tarımla meşgul olan ailelerin yaklaşık yarısının tamamen "kuru", kalan yarısının belli bir kısmının "sulu", çoğunluğunun ise hem kuru hem de sulu tarımsal faaliyetlerde bulduklarını göstermiştir. Yine bu görüşmelerden tarımsal üretimin ağırlık noktasını buğday, arpa, nohut gibi zirai mahsullerin oluşturduğu anlaşılmıştır. Bu iklim ve coğrafyaya uygun patates, soğan ziraatı, kısmen elma üretimi yanında ayçiçeği, şekerpancarı gibi ekonomik değeri yüksek olmayan sanayi ürünlerinin de tarımsal üretimde bir paya sahip olduğu ifade edilmiştir. Yanı sıra farklı bir iklim yapısını tanımlayan fındık, çeltik, susam, zeytin tarımcılığıyla sebzeçilik söz konusu çevrenin tarımsal üretimi içinde en alt düzeyde bir yere sahip olmuştur.

Tarımsal araziye sahip olmayanları bir kenara koyarsak tarımsal üretim yapan din görevlisi ailelerin %78,9'unun arazi miktarı 50 dekarın altındadır. Hatta bu ailelerin %40,6'sı toprak bakımından en fakir kategori içinde yer almıştır. Tablo 4'e göre ailelerin sadece yaklaşık %20'si 51 dekar ve üzeri toprağa sahiptir. Ancak genellikle nadas usulünü zorunlu kılan susuz ve kıraç topraklarda tarımsal üretimini sürdürmek durumunda olan bu köylü kesimler için, diğer tarımsal girdiler de düşünüldüğünde "artık"a ulaşmak hiç de kolay değildir. Bu nedenle buğday, arpa ve nohut gibi piyasa değeri düşük zirai mahsullerin yarattığı ticari ve ekonomik daralma, uygun arazi şartlarına sahip köylü kesimleri sebzeçilik ve meyveciliğe yöneltmektedir. Elbette bu yönelişte en önemli etken arazinin sulanabilirliğidir. Dolayısıyla din görevlisi ailelerinin genellikle sulama imkanı olmayan araziler üzerinde bulunmaları daha fazla gelir getirici tarımsal faaliyetlere yönelmelerini sınırlamaktadır. Din görevlisinin toplumsal çevresinde emek ya da işgücünün üretime nasıl katıldığı konusu da oradaki ekonomik yapıyı anlamak bakımından önemlidir. Araştırma sahasına giren din görevlisi aileleri bir fayda temin etmek, ihtiyaçlarını gidermek için kendi üretim sahalarında emek harcamaktadırlar. Gelişen ve bugün en uzak kırsal bölgelere kadar etkileri görülen teknik gelişmeye rağmen kol gücünün hala bir önceliğinden bahsedilebilir. Bu yargı, her zaman mevcut teknolojinin gerisinde bir teknikle üretim yapan geleneksel çevreler için daha fazla geçerlidir. Kırsal toplumun,

emeği üretimde verimli kullanmak için genel bir kabul üzerinden hareket ettiği söylenebilir. Yine de din görevlilerinin tabanını oluşturan mahut köylü rençberlerle kentsel değerlere daha açık kırsal bölgeler arasında yapısal bazı farklılıkların olması muhtemeldir. Din görevlilerinin ailelerinin bulunduğu köy kesimlerinde hane reisi olan baba ve yetişkin erkek çocuklar üretimin en zor safhasında yerlerini alırlarken anne ve yetişkin kızlar ev işleri, ahırdaki hayvanların bakımı yanı sıra erkeklerin yanında onlarla birlikte çalışmaktadırlar. Küçük çocuklar ve yaşlılar ise yetişkinlerin tarladaki çalışma saatlerinde ya evdeki işler için kalırlar ya da tarlada kendilerine uygun işler yaparlar. Din görevlilerinin büyük oranda ev hanımı olan anneleri tarımsal teknolojinin daha faal olduğu yerlerde eskiden yaptığı veya katıldığı işlerin bir kısmından sıyrılmıştır. Temel geçimi tarım olup da yeterli gelir düzeyine ulaşamamış ailelerle kentlerde memurluk dışından geçim temin eden kesimlerdeki kadınlar aile ekonomisine katkı sağlamak için emeğini seferber edebilmektedir. Dolayısıyla onların ev hanımı olmaları sadece ev işlerini yürütmelerini gerektirmemektedir. Bugün din görevlisi çevrelerindeki işgücü, daha yakın dönemlerdeki, birim zamanda daha fazla değere ulaşmak için sevk edilmiş geniş aile üyelerinin ortak çalışma geleneği içinden evrilmiştir. Sözkonusu çevrelerdeki bugünkü işgücünün biçimlenişinde geleneksel aile yapısının, küçülen arazilerin ve teknolojik gelişmelerin önemli rolü vardır. Bu nedenle teknik girdilerin ekonomik faaliyeti daha yaygın etkilemesiyle ortaklaşa sevk edilen emeğin daha başka alanlara kayması ve genişlemesi beklenebilir.

Köylü-çiftçiler emeklerini sadece tarımsal üretim esnasında ortaya koymazlar. Bilakis kendi yaşantıları ve çevrelerine uygun bir meskenden hayvanların barakalarına ve gündelik hayatın daha ayrıntılı bölümlerine kadar yaygın ve aynı zamanda basit bir şekilde işgücünü sevk ederler. Kabul edileceği gibi bu işler de bir sermaye ile birlikte yürütülmektedir.

Genellikle kapalı köy organizasyonlarından ve daha az oranda da kentlerle eklektik bir bütünleşme görüntüsü sunan geleneksel din görevlisi çevreleri basit bir sermaye içinde hayata tutunmuşlardır. Örneğin din görevlilerinin köylü-rençber babaları veya tarımsal işçileri, üretimin temel bir sermayesi olan ve ekimden hasada, gübresinden ulaşımına varıncaya kadar çok geniş sahada faydalandıkları büyükbaş çekim hayvanla-

rını, çeyrek yüzyılı ancak bulan bir zaman diliminde terk etmişlerdir. Aslında bu durum, din görevlilerinin yaşadıkları bugünkü köylü çevreleri için geçerli olduğu gibi daha dün kentle yüzleşmeye başlayan tabanları için de söz konusudur. Nitekim yaptığımız mülakatlarda din görevlileri, babalarının ve çevrelerinin tarımda ve ulaşımda kullandıkları öküz, at, eşek gibi çekim hayvanlarını biraz da gülerek anmışlardır. Yanı sıra “harçlığımı bile veremiyorlardı” diye cevap verenler de olmuştur. Görüşme formlarıyla ilgili tutulan çetelede, söz konusu hayvanlardan 1980’li yılların başına kadar önemli ölçüde faydalandığı anlaşılmaktadır. Gerçi 1970’li yıllar boyunca kimi ailelerde önemli teknik bir araç olarak traktör de yerini almıştır. Daha erken yaş gruplarındaki din görevlilerinin ailelerinde ise tamamen kendi sosyoekonomik yapılarını yansıtan otomobiller, motosikletler ve kamyonetler göze çarpmaktadır. Bugün traktör önemli bir sermaye olarak bu hanelerin tarımsal üretimine daha yaygın bir şekilde katılmıştır. Elbette günün teknik imkanlarını yansıtmamakla birlikte traktörün lüzumlu kıldığı bazı teknik araçları da orada görmek olanaklıdır. Yine mezkur çeteleden hareketle bir karşılaştırma yapılırsa bugün din görevlilerinin ulaşım vasıtaları daha çok sosyoekonomik bakımdan alt ve orta tabakanın araçlarını yansıtıyor. Bununla birlikte onların kullandıkları araçlar arasında daha lüks arabalar da vardır.

Yukarıda gerek arazi miktarı gerek yetiştirilen ürünler ve ulaşılan değer, zaten bu çevrelerin sermayeleri hakkında önemli bir kanaat vermektedir. Dolayısıyla üretimin temel bileşenlerinin ortaya koyduğu bu yapı; dar ve parçalı, sürdürülebilir bir üretim için salt nadası gerekli kılan toprak özelliği, düşük fiyatlı mahsuller, emeğin verimli kullanılmayışı, artan girdiler karşısında esaslı çözüm yollarının bulunamayışı, sınırlı sermaye, asimetrik mübadele, zayıf girişimcilik vs. din görevlilerinin içinden geldikleri sosyoekonomik karakteristiklerdir.

Artık araştırma alanının sosyoekonomik yapısını oradaki tüketim ilişkilerinin genel görüntüsünü vermek suretiyle tamamlayabiliriz. Araştırma sahasında ve genel olarak geleneksel çevrelerde daha açık görüldüğü üzere hayatın odak zamanlarında, muhtemel imkânsızlıklara rağmen cezbedici atmosferi içinde dinsel ve aynı zamanda psikososyal faydaları için törenler belli bir emek, mal veya nakit biçiminde ödenmesi

gereken ekonomik ilişkileri zorunlu kılmaktadır. Şayet insanlar toplumsal ilişkilere katılacaklarsa o durumda bunun masraflarının karşılanacağı bir fonu teşkil etmek için çalışmaları ve tüketim ilişkisi içine girmeleri gerekir.<sup>19</sup>

Yaptığımız mülakatlar din görevlilerinin ailelerinin hem üretime dönük olmayan hem de üretime yönelik tüketim ilişkileri içinde bulduklarını göstermiştir. Elbette biyolojik ihtiyaçların giderilmesine yönelik tüketim yanında onların tabiatla ilişkilerinin değişmesine paralel elde ettikleri ürünler dolayımında eğitim, inşaat, dini törenler belli ölçüde de tarımsal üretimle ilgili harcamalar<sup>20</sup> yaptıkları anlaşılmaktadır. Esasen bir pazar şebekesi içinde gerçekleşen bu tüketim ilişkileri dar ve mahallî kalmış, maddi imkansızlıklar yanında daha rasyonel bir iş ortaya koyma teşebbüsünden kopuk köy topluluğunun tipik özelliklerini vermektedir. Onların sermayeyi ve üretimi artırmak için belki de en önemli tüketim kanalı, mevcut topraklarına toprak katmaktır. Böyle bir yatırıma bu çevrede büyük değer atfedilir. Başlangıçta toprağı satacak kimse tarafından gizli tutulmasına rağmen toprak alım-satımı kısa sürede topluluğa yayılır. Toprak satımı çoğunlukla hoş karşılanmadığı gibi aile büyükleri için büyük bir yıkıma dönüşebilir. Dolayısıyla toprak orada bir yaşam biçimi olarak inşa edilmiştir.

Din görevlisi ailelerinin en önemli harcama kalemleri arasında eğitime de işaret etmek gerekir. Aileler “dinini diyanetini öğrensin”, “kendini kurtarsın”, “bizim gibi cahil kalmasın” vs. düşünceleri içinde her anne baba gibi çocuklarının eğitimine masraflar yapmışlardır. Gerçi yukarıdaki değerlendirmelerden sonra bu harcamaların her zaman belli bir düzeyde kalacağı kolayca tahmin edilebilir. Nitekim din görevlileri arasında “harçlığımı veremiyorlardı”, “günlerini ancak kurtarıyorlardı” diyenlere de rastlanmıştır. Aslında onların çocuklarına yönelik eğitim masrafları; yaşamlarını sürdürecektir bir yeme-içme, giyinme ve barınma gibi acil ihtiyaçlarından sonra gelir.

Mülakat ve gözlemlerimiz bu sosyal çevrede boş zamanlarla ilgili bir tüketim alışkanlığının bulunmadığına işaret etmiştir. Bu yöndeki

<sup>19</sup> WOLF; *Köylüler*, s.23-24.

<sup>20</sup> Tüketicinin farklı boyutları için bk; GÜÇLÜ; *Kurumlara Sosyolojik Bakış*, s.104-105.

değerlendirmeler genellikle onların kendi evlerinde görünen işleri yapmak, radyo dinlemek, televizyon izlemek, eş-dost ziyareti yapmak, az da olsa –daha geç dönemlerde- kitap, gazete okumak, tesbih çekmek gibi faaliyetler etrafında toplanmıştır. Bu bakımdan sene içinde çok nadir de olsa çarşı-pazara sırf alışveriş yapmaya gitmek, dışarıdan gelen hısm, akraba ve çocukları kıra, pikniğe götürmek gibi durumlar istisna edilirse bu aileler arasında modern tüketim kültürünü ima eden yaygın bir alışkanlığın bulunmadığı açıktır. Hatta “aileniz boş zamanlarını nasıl değerlendirilmektedir” sorusuna, din görevlilerinden “hiç boş zamanları yok” diye cevap verenler olmuştur. Ancak kitle iletişimi yoluyla yayılan değerlerin orada bir tesir uyandırdığı da bir gerçektir. Özellikle cep telefonu, ev aksesuarları, dekorasyon, giyim gibi görselliğin öne çıktığı tüketim alanlarında eski ile yeninin çatışan yüzleri bir araya getirilmiştir.

Nihayet din görevlilerinin aile yapılarında üretime dönük olmayan tüketimin en tatminkar kısmını, bazen mülkü üzerinde oturulan veya toprağından yenilip içilen aile büyüklerinden ahirete intikal edenler adına bazen de çocukların hayatlarında geçiş dönemi özelliği taşıyan zamanlarda icra edilen törenler oluşturmaktadır. Bu törenler yine hane halkından birinin hacılığını takip edebileceği gibi bir meskenin bitimi arkasından da gelebilir. Bu aslında genel bir yaklaşımla köylü ve fakir sınıfların, fevkalade itinalı icabet ve ritüellerin ayrıntıları üzerindeki ısrarları yanı sıra durumlarının izin verdiği ölçüde ulûhiyete karşı en masraflı ibadetleri yerine getirme<sup>21</sup>eğilimleriyle ilgili bir sonuçtur. Böylece onlar, temelinde toplumsal sürekliliğin dayandığı duyguları takviye ederek cemaatin bütünlüğünü onarma gibi fevkalade işlevsel bir sorumluluğa<sup>22</sup> da hizmet etmiş olmaktadır.

### 3- Din Görevlilerinin Sosyoekonomik Sınıf Tabanları

Sadece buraya kadar yapılan değerlendirmeler bile din görevliliğinin genellikle zirai mahsuller üreterek çiftçilik yapan, zaman zaman ekonomik faaliyetlerini çeşitli baskı gruplarının “artık” a ortak olması sebebiyle hayvancılıkla genişleten alt ve alt orta ekonomik sınıfa ait kırsal kesimle kentin banliyölerinde yoksulluğun içselleştirdiği farklı bir hayat

<sup>21</sup> Joachim Wach; *Din Sosyolojisi*(çev: Ünver Günay), MÜ İFAV Yayınları, İstanbul 1995, s. 293.

<sup>22</sup> Bk; WOLF; *Köylüler*, s. 155-158.

biçimini yaşantılayan, küçük ölçekli esnaf, zanaatkâr, serbest meslek sahibi ve düşük gelirli memur ailelerin çocukları tarafından yürütülen bir meslek olarak öne çıktığı gözükmektedir. Ancak burada “farklılaşma” bağlamında din görevlilerinin içinden geldikleri sınıfsal karakteristiklere daha yakından bakmayı deneyeceğiz.

Mesleki tabakalaşma bağlamında bireylerin, fonksiyonları bakımından uzmanlaştıkları ifade edilebilir. Söz konusu farklılaşma iş açısından kendini ortaya koyduğu gibi hayat tarzı bakımından da kendini gösterebilir. Bu yöndeki etkileme sürecine bireyin mesleki faaliyetler yoluyla edindiği çevrenin de bir faktör olarak katılacağı muhakkaktır. Nitekim iş ve meslek durumu kişinin belirli bir sosyal çevreyle temasını gerektirdiği gibi temin de eder. Meslek dolayımında elde edilen gelir, hayat tarzının nicel yönünü etkilerken meslek, kişinin hayat tarzının ve sosyal üyeliğinin muhtemelen en uygun işareti olmaktadır. Öte yandan kişinin toplam hayat tarzı ait olduğu bu sınıfa göre belirlenmiş olmaktadır. Böylece meslek ve iş bakımından benzer özellikleri olanlar aynı statü, sınıf ve tabaka içinde değerlendirilmektedirler.<sup>23</sup>

Din görevlilerinin toplumsal çevreleri özelinde bir tabaka(laşma)dan söz edeceğimize göre kentsel değerlere daha açık kırsal bölgelerden tefrik ettiğimiz, din görevlilerinin dışı karşı daha kapalı coğrafi sınırlarını çok daha belirgin kılmalıyız. Eric Wolf köylülerin ziraata bağımlı olmaları, ziraatın da orada kâr amaçlı bir iş olmayıp aile ekonomisi içinde kendi hane halklarının geçimine yönelmesi nedeniyle köylüler ve çiftçiler arasında kesin bir ayırım yapmıştır. Ona göre ihtiyaçlarının tatmin edilmesinin öznel değeri bu tatmin için harcanması gereken emeğin doğuracağı zahmetten daha değerli kabul edildiğinden dolayı ihtiyaçları karşılanmadığı sürece köylü ailesi kârsız olan küçük bir karşılığı elde etmek için çalışacaktır. Köylüler için ziraat bir geçim aracı iken çok geniş topraklara sahip, aynı zamanda müteşebbis, büyük çiftlik sahibi çiftçiler için o, tam anlamıyla kendisinden kâr edilen bir meslek veya iş koludur.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Abdullah KORKMAZ; *Değişme ve Farklılaşma*, Doğu Kütüphanesi, İstanbul 2006, s. 203-205.

<sup>24</sup> WOLF; *Köylüler*, s.34-35. Ali Murat Yel; *İslam'da Büyük ve Küçük Gelenekler* (çev: Ali Coşkun), Bilgi ve Hikmet, S: 10, Bahar-1995, s. 49.



Tablo 5’te meslek öncesi din görevlisi ailelerinin maddi durumlarıyla ilgili değerlendirmelere yer verilmiştir.

**Tablo 5: Meslek öncesi din görevlisi ailelerinin ekonomik durumları**

Ailelerin ekonomik durumları	Sayı	%
Üst	1	0,7
Üst-orta	4	2,7
Orta	63	42,0
Alt- orta	62	41,3
Alt	20	13,3
Toplam	150	100,0

“Meslek öncesi ailenizin maddi durumunu aşağıdakilerden hangisi en iyi yansıtmaktadır” sorusuna katılımcıların %13,3’ü “alt”, %41,3’ü “alt orta”, %42’si “orta”, %2,7’si “üst orta”, %0,7’si “üst” (tabaka) cevaplarını vermiştir. Bu değerlendirme sonucunda din görevlilerin toplumsal tabanı %54,6 oranında sosyoekonomik tabakalaşma piramidinin alt kısmında yer alırken onların sadece %3,4’ü ortanın üstünde temsil edilebilmiştir. Daha önce üretim ilişkilerini veya daha genelde ekonomik yapılarını, mesleki farklılaşmadaki konumlarını değerlendirdiğimiz sosyal çevrenin sosyoekonomik bakımdan alt kategoride toplanmaları beklenen bir durumdur. Ancak din görevlisi ailelerinin %42 oranında “orta” sosyoekonomik düzeye sahip olduğu değerlendirmesi birtakım faktörler altında daha ihtiyatlı karşılanmalıdır. Burada din görevlileri dışında DİB’in değişik kademelerdeki personeli ile yaptığımız mülakatların bir kısmına yer vermek bu konuda açıklayıcı olabilir.

Din görevlisi çevrelerinin, toplumun genel sosyoekonomik farklılaşması ve sınıf yapısı içindeki konumlarını değerlendiren bu yaklaşımlardan bazıları şunlardır:

*“Fakir, çok fakir. Yüzde yüz. Köyün zengini, köyün zengininden ne olur? Benim babam köyün en zengini! 60 davarı, 25 koyunu vardı. Tarhana çorbası, bulgur...” “Yalnız 1950’den sonra köyden şehre yavaş yavaş bir akım başladı. Artık köylüler kasaba ve şehirlere yerleşmeye başladı. Ama menşe itibariyle gene köylüdür. Esnaf tüccar oldu. Yine onların çocukları, bir yerde. Yoksa memurların,*

*amirlerin çocukları okusun sanmıyorum. Hatta bir öğretmenin çocuğunun o dönemde İmam hatipte okuduğu vaki değil. Çünkü onlar okutmaz çocuklarını. Yetişme tarzı.” “Taban fakir, yoksul, kırsal bölgelerden geldiği için bunlar tamamen zayıf alt tabaka...” “%70’in üzerinde dar gelirli ailelerin çocukları. Giydirmeye zorunluluğu hissettiğimiz çocuklar çoktu. Mesela arkası yırtık ayakkabı ile okula gelip giden yüzlerce öğrenci. Çorapsız okula gelip giden öğrenciler. Yağmurda, karda kışta kendini koruyacak bir şemsiyesi bile bulunmayan öğrenciler çok gördük. Bunlar genelde bu şekilde dar gelirli imkanları kısıtlı olan ailelerin çocukları. Benim gördüğüm öyle.” “Orta, orta alt. Üst kesimler çok zor. Pek çoğu yıllık geliri 3-5 bin TL’yi geçmeyen aile çocukları... Tarım toplumunda hayat şartları, yaşam standartları belli. Köylerde buğday ekecek, pancar ekecek, kaldıracak. Bunun geliriyle evini geçindirecek ya da hayvancılık yapacak...”*

Dolayısıyla her iki yaklaşımı telif ettiğimiz zaman yukarıda da işaret ettiğimiz gibi din görevlilerinin sosyoekonomik bakımdan “orta tabaka”da değerlendirdikleri %42’lik kesimin “alt orta tabaka” ya doğru genişlemesi beklenmektedir. Esasen hem din görevlilerinin hem de onların idarecileri statüsündeki grubun orta tabakalaşmadan anladıkları şeyin “şöyle böyle kendine yeter, başkalarına muhtaç bırakmayacak bir ekonomik standart” olduğu gözlemlenmiştir.

Orta tabaka sınıflaşma deyince genellikle orta halliler anlaşılır. Her toplumda bu kategori mevcut olduğu gibi ülkemizde de araştırma sahasında da bu tabaka içinde yer alan bireyleri görmek olanaklıdır. Oysa orta sınıflaşma daha önce de işaret ettiğimiz gibi yeni bir olguya karşılık gelmektedir. Bu sınıf yapısı üretim faaliyetini kendi gücü ve tasarruflarıyla sürdüren insanların teşkil ettiği geniş bir sektörü ve faaliyet alanını kuşattığı gibi meslekleri, bilgileri, emekleri ve girişimleriyle kendi bağımsız çalışma imkanına sahip geniş bir kadroyu da kapsamaktadır. Dolayısıyla Türkiye’deki orta sınıflaşma sürecinin küçük ve orta ölçekli endüstriler etrafında gelişen, köylü kesimini dönüştüren önemli bir dinamik olması; onun yenilik yaratan özelliğini öne çıkarmakta yanı sıra özgüvene sahip, kendi geleceğini kendi inşa eden, devlete, diğer feodal

yapılara, topluma karşı bireysel kimliğini ve hukukunu geliştiren bireyi de yaratmaktadır.<sup>25</sup>

Sonuç itibariyle mesleki bakımdan tabakalaşma piramidinin en altında bulunan din görevlisi çevrelerinin üzerinde durduğumuz ekonomik tabanları, gündelik hayat içinde oynadıkları roller, iş ve mevkileri, gerçi burada doğrudan konumuz olmamakla birlikte görülen alt eğitim seviyeleri vs. de dikkate alındığında onların alt ve alt orta sınıflar içinde serpiştiği bir gerçektir.

### Sonuç

Bugün din görevlileri meslek öncesi sosyal temas içinde buldukları çevre ile ilişkilerini çok büyük oranda sürdürmektedirler. Bu yöndeki bir soruya onların %18'i "her zaman", %38'i "çoğunlukla", %38,7'si "arasıra", %5,3'ü "çok nadir" yaklaşımında bulunmuştur.

Din görevlilerinin, içlerinden geldikleri cemaat yapılarıyla kendi dünyaları arasındaki bağları güçlü bir şekilde üretmeye devam ettikleri yönünde elimizde güçlü bulgular vardır. İster cemaat yapısından aldıkları alışkanlıkların ve sermayenin tekrar üretilmesi densin ister toplumun nesnel gerçekliğinin içselleştirilmek suretiyle yeniden inşa edilmesi olarak kabul edilsin vakıa; din görevlileri sosyal münasebetlerden eşyayı tasnif şekline, dünyanın algılanışına ve duyguların ifadesine varıncaya kadar çok geniş bir alanda içinden geldikleri yaşantının karakteristiklerini taşımaya devam etmektedir.

Mülakat ve gözlemlerimiz, sosyoekonomik bakımdan daha çok alt ve alt orta sınıflara mensup aileler içinden gelen din görevlilerinin önemli bir kısmının aile meslekleri içinde çalışırken görevlerine başladıklarını ortaya koymaktadır. Çok azı hariç tutulursa bunların bir kısmı da vasıfsız meslekler ve gündelik (yevmiye) çalışma koşulları içinde meslek hayatlarına atılmışlardır.

Bugün din görevlilerinin büyük bir kısmı aldıkları maaşla yetinirken onlar arasında maaşın yanında ek gelir sağlayanların da bir görünürlük içinde bulunduğunu ifade etmek gerekir. Çiftçilik, hayvancılık gibi kırsal faaliyetler içinde yetişip de halen doğup büyüdüğü bu çevrede görev yapan din görevlilerinin, söz konusu mesleklerden gelir sağladığı,

---

<sup>25</sup> Vedat BİLGİN; *Türkiye'de Değişimin Dinamikleri*, Lotus Yayınları, Ankara 2007, s. 49-50.

en azından dolaylı olarak bunlardan faydalandığı söylenebilir. Mesleği dışında gelir sağlayanların, özellikle kendi aile çevresinden farklı bir yerde görev yapanların bir kısmının da ticari faaliyet yürüttüğü görülmektedir. Tanıtımcılık, işçilik, emlakçılık, müteahhitlik, mülakatlar sırasında ifade edilen farklı uğraş alanları olarak öne çıkmıştır.

Ailelerinin büyük oranda ortaya çıkan ekonomik yapılarıyla din görevlilerinin hangi düzeyde temas içinde bulunduğu merak edilebilir. Çoğunlukla maaşa dayalı, bununla birlikte belirli oranda ek ekonomik faaliyetlerin desteklediği gelir düzeyi ile din görevlileri daha çok kendi vülger yapılarına uygun bir ekonomik zihniyete sahip olmuşlardır. Onların tüketim alışkanlıkları ve girişimci özelliklerinin de bazı farklılıklarla birlikte aynı mahalli karakteri taşıma azmi içinde bulunduğu muhakkaktır. Buna göre din görevlileri halihazırda, dar ve durgun tabanlarıyla mevcut sosyal ilişkilerinin belirlediği bir tüketim alışkanlığına sahiptir, denebilir. Tıpkı aileleri gibi din görevlileri de temel ihtiyaçları garanti altına almayı hedefleyen, sosyal güvenliklerini temin eden bir tüketim ilişkisini öncelerken üretime yönelik tüketim alışkanlığının, rasyonel tavrın onlarda yerleşmediği ifade edilebilir.

Bugün din görevlileri çoğunlukla cami lojmanına sahipken bir kısmı da kendi evinde veya kirada oturmaktadır. Özellikle kırsal yerlerde oturdukları meskenler, görev yerinin sosyoekonomik ve tabii özelliklerini yansıtmaktadır. Kent çevrelerinde ise oturan lojmanlar genellikle caminin avlusunda, bazen bir Kur'an kursu binası, gasilhane, tuvalet gibi bir unsura eklenmiş; fakat çoğunlukla yüksek binalar arasında kalmış, hemen göze çarpan, dar, bakımsız bir vaziyettedir. Onlar için bu lojmanlar, kira vermektense oturulabilir bir meskendir. Herhangi bir teknik problemi olmadığı sürece bahsedilen nitelikler onları rahatsız etmez. Şüphesiz bu, din görevlilerinin yetişme biçimleri ve hayat tarzlarını yansıtan önemli bir sonuçtur. Hatta zaman zaman daha uygun bir mülke sahip olmalarına rağmen bu türden bir lojmanı tercih etmelerinde de benzer bir zihniyetin etkilerini görmek mümkündür. Nitekim Emekli bir personel şube müdürü şu değerlendirmelerde bulunmuştur :

*"...Şunu görüyorum; tasarruflu olmaya daha yatkın bizim imamlarımız. Aldığı maaşla ilerde oğlunun, kızının evini düşünüyor. İşini düşünüyor vs. ona yatırım yapıyor..."*

*Modern hayatı düşünmüyor, ev alıyor. Varsa da yoksa da o, geleceği düşünüyor. Ama sosyal hayata adapte olmayı düşünmüyorlar...”*

Beslenmeden giyime, ev döşemesinden boş zaman faaliyetlerine kadar geniş bir sahada din görevlileri elbette ilk toplumsallaşmalarını gerçekleştirdikleri hanelerin tüketim kültürünü önemli ölçüde aşmışlardır. Ancak yakın dönemlerde bu aileler arasında ortaya çıkan yeni tezahürleri dikkate aldığımız zaman bile yine de din görevlilerinin tüketim biçimi ve hayat tarzlarının kendi sosyal matrislerine bakan yüzlerinin hayli fazla olduğu rahatlıkla görülebilir. Nitekim haftalık ve yıllık izinlerini nasıl değerlendirdiğini sordüğümüzde onlar genellikle evde veya tanıdıkları ziyaretle zamanlarını geçirdiklerini ifade etmişlerdir. Din görevlileri arasında hiç tatil yapmadığını söyleyenler yanında zamanını, ek işlerini takip etmek, mukabele ve kitap okumakla geçirenler bulunduğuna şahit olunmuştur. Yanı sıra az da olsa onlar arasında boş zamanlarını tatil ve seyahate çıkmakla, piknik ve spor yapmakla geçirenlere de rastlanmıştır. Bu nedenle din görevlileri arasında bir boş zaman kültürü ve onun biçimlendirdiği bir tüketim alışkanlığının kurumsallaşmadığı; bunun gerçekleşmesinin de toplumsal kökenleri, karşı karşıya buldukları sosyal baskı ve beklentiler, ekonomik faktörler nedeniyle henüz mümkün gözükmediği açıkça anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak ifade edilmelidir ki İslam toplumlarında imamlık, hatiplik ve müezzinlik gibi din hizmeti yürüten kişilerin dönemlere göre hatta aynı dönem içinde bile farklı zamanlarda statülerinde değişimler olabilmıştır. Şüphesiz din görevlileri Osmanlı toplumunda yerine getirdikleri geniş hizmetler bakımından siyasetle yakın ilişkisinin de etkisiyle devlet içinde çok önemli bir konumda bulunmuşlardır. Ancak modern şehir hizmetlerinin ve çağdaş mahalli idare düzenlemelerinin bir sonucu olarak 1829’da kurulan ve daha sonra gelişen muhtarlık teşkilatı ile din görevlilerinin sorumlulukları giderek cami ile sınırlandırılmıştır. Nihayet bugüne kadar uzanan değişim ve dönüşüm, din-devlet ilişkilerindeki gelişmeler din görevlilerini mesleki tabakalaşma sistemi içinde belirli bir mevkiye yerleştirmiştir. Bu bağlamda din görevlilerinin mesleki tabakalaşma piramidi içindeki konumları ve sınıfsal özellikleri tarihsel bağlamıyla modern süreçlerden bağımsız olmamıştır.

Öte yandan sınıf özelliklerini yansıtan maddi olanaklar bakımından din görevlilerinin mesleki tabakalaşmanın alt basamağında yer almaları tarihî bir sürekliliğe sahiptir, denilebilir. Din görevlilerinin ekonomik durumları Osmanlı'dan Cumhuriyet'e ve nihayet bugüne kadar sorumlu bir çerçevede devam edegelmiştir. Geçmişte de özellikle kırsal kesimlerde imamların; mesleki sorumlulukları yanında kendi tarla ve bahçelerinde çalıştıkları, muhtemelen de esas geçimlerini bu tür işlerden sağladıkları düşünülmekte, bu arada şehir ve kasabalarda başka işlerle uğraşmaları giderek doğal karşılanmaktaydı.

Elbette ne siyasal iktidara yakınlık ne de maddi imkânlar tek başına sınıfsal özellikleri belirleyici olmayabilir. Bununla birlikte DİB bünyesinde halen dinî yüksek öğrenimden mezun imam hatip ve müezzinlerin oransal olarak %7'yi geçmemesi, öğrenim düzeyi bakımından mesleğin diğer pek çok meslekten geride bulunması ve bu arada beklentilerin çok daha fazla artmasına karşılık bunların tatminkar bir çerçevede karşılayacak formasyondan mahrumiyet din görevliliğini mesleki tabakalaşma piramidi içinde alt sıralarda tutunmaya zorlamaktadır. Bu sebeplerle din görevliliği bugün dindarlık algısı yüksek olmakla birlikte alt ekonomik ve eğitim düzeyine mensup köylü zümrelerin ilgi duyduğu bir meslek olarak kanıksanmış gibidir. Dolayısıyla din görevliliğinin mesleki tabakalaşmada daha üretken bir sınıf bilincini önceleyen bir mevkiyi işgal etmesi muhakkak mevcut görüntüden sıyrılmasına bağlıdır.

## BELÂĞATTA NİDÂ ÜSLÛBU

Mustafa KAYAPINAR\*

### ÖZET

Bu çalışmada, Arap Dili ve Belâğatinin önemli konularından kabul edilen talebî inşâ kategorisinin beş üslubundan biri olan nidâ'nın asli – hakiki anlamları ile muhtelif karineler sebebiyle bu hakiki anlamların dışına çıkarak kazandığı mecâzi anlamları sistematik olarak belirlenmeye çalışılmıştır. Yedi tane edatı bulunan nidânın temel kaynaklarda on iki kadar mecâzi anlamından söz edilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Nidâ haber, inşâ, talebî inşâ, hakiki anlam, mecâzi anlam, belâgat, meânî.

### THE STYLE OF NİDÂ (EXCLAMATION) IN ELOQUENCE

### ABSTRACT

The purpose of this study is to systematically determine the original, real meanings of nidâ which is regarded as one of the five styles of the category of talebî inşâ, which is regarded as one of the important subjects of Arabic language and its eloquence, along with its metaphorical meanings which it has gained through intralinguistic and extralinguistic causes. Nidâ, which has as seven adverbs, is said to have twelve metaphorical meanings in basic resources.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi.

**Key Words:** Nidâ(exclamation), haber (constative), inşâ (performative), talebî inşâ, real meaning, metaphorical meaning, eloquence, meânî.

Talebî inşânın beş üslûbundan biri de nidâdır. Klasik belagat eserleri sözü ‘doğrulanabilir ya da yalanlanabilir olması’ ya da dış dünya ile irtibatı açısından haber – inşâ; İnşâyı ise içeriğinde talep(istek) olup olmamasına göre talebî – gayr-i talebî şeklinde kategorilere ayırmıştır. Nidâ, istifham, emir, nehiy, temennî ile birlikte inşânın talep ifade eden beş üslubundan biridir.

Sözlük anlamı ses, seslenmek, bağırarak olan nidâ<sup>1</sup> belâğat kaynaklarında genellikle ‘Lafzen veya takdiren اَدْعُوا (çağırıyorum) fiili yerine geçen bir harf vasıtasıyla muhatapın konuşana yönelmesini talep’ şeklinde tarif edilmiştir.<sup>2</sup> Konuşanın, talebini haberden inşâyâ dönüştürülmüş “sesleniyorum” muzari fiilinin yerine geçen nidâ harflerini kullanarak muhâtaba yöneltmesi” gibi tanımları da yapılmıştır<sup>3</sup>

### 1. Sarf ve Nahiv Açısından Nidâ

Nidâ edatları yedi tanedir: Bunlardan أ ve إ yakına, وا, يا, أيا, هيا, وا, إ ve إ yakına, أ ve إ yakına, إ ve إ yakına, إ ve إ yakına, إ ve إ yakına ise uzağa seslenmek içindir.<sup>4</sup>

Sözün gelişinden anlaşılan bazı durumlarda edat hazfedilebilir. اَعْرَضُ عَنْ هَذَا örneğinde olduğu gibi<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> İbn Manzûr, Ebu'l-Faql Muhammed b. Mukrim b. ‘Alî b. Aḥmed, *Lisânu'l-‘Arab*, Beyrût, 1987, nidâ’ md.; el-Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya‘kûb, *el-Ķâmûsu'l-Muḥîṭ*, Mu‘essesetu’-risâle, 4. baskı, Beyrût, 1994, nidâ’ md.; er-Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. ‘Abdilkâdir, *Muḥtârû’s-Şîḥâh*, Mektebetu Lubnân, Beyrût, 1995, nidâ’ md.

<sup>2</sup> es-Sekkâkî, İbn Ya‘kûb Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. ‘Alî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, Dâru’l-kutubi’l-‘ilmîyye, Beyrût, 1987, s. 307; el-Ķazvînî, *et-Telḥîş fi ‘ulûmi’l-belâğâ* (Şrh.: ‘Abdurrahmân el-Berķûķî), Dâru’l-kitâbi’l-‘Arabî, Beyrût, 1992, s. 173, 174; et-Teftâzânî, Sa‘duddîn Mes‘ûd b. ‘Umer, *Muḥtâşaru’l-ma‘ânî*, Ahmed Kamil Matbaası, İstanbul, 1326, s. 94; *el-Muḥtâşaru’l-ma‘ânî*, Matba‘a-i ‘Âmire, 1309, s. 220; es-Suyûtî, *el-İtḵân fi ‘ulûmi’l-Ķur‘ân*, Dâru İbni Keşîr, Beyrût, 1993, II, 896; Bekrî Şeyḥ Emîn, *el-Belâğatu’l-‘Arabîyye fi şevbihe’l-cedîd - ‘İlmu’l-beyân*, Dâru’l-‘ilm li’l-melâÿîn, Beyrût, 1990, s. 84;

<sup>3</sup> Şeyḥ Emîn, *a.g.e.*, s. 113.

<sup>4</sup> es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 307; el-Ķazvînî, *et-Telḥîş*, s. 173, 174; et-Teftâzânî, *el-Muḥtâşaru’l-ma‘ânî*, s. 94, *el-Muḥtâşaru’l-ma‘ânî*, s. 220; es-Suyûtî, *el-İtḵân*, II, 896; Şeyḥ Emîn, *a.g.e.*, s. 84.

<sup>5</sup> Şeyḥ Emîn, *a.g.e.*, s. 113.



Çoğu zaman nidâya emir veya nehiy eşlik eder. Genellikle önce nidâ gelir. <sup>6</sup> يا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَقَدَّمُوا. Bazen emir-nehiy önce gelir. <sup>7</sup> وَلَا يَضُرُّنَّ بِأَرْجُلِهِمْ لِيُعَلِّمَ مَا يُخْفِينَ إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ. Bazen de haberî cümle ve ardından emir cümlesi eşlik eder. <sup>8</sup> يا أَيُّهَا النَّاسُ ضَرْبٌ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ <sup>9</sup>.

## 2. Nidâ'nın Anlamları

### 2.1. Hakikî Anlamı

Tanımı olan "Muhâtabın konuşana yönelmesini talep" aynı zamanda hakikî anlamıdır. Ancak edatlar arasındaki uzak ve yakın ayrımı da bu çerçevede değerlendirilebilir. Zira nidâ edatları konumlandırıldıkları yakın veya uzak amaçları dışında kullanıldıklarında kısmen de olsa hakikî anlamından çıkarılmış olmaktadır. Dolayısıyla nidânın hakikî anlamı dışına çıkmasını nidâ anlam haritası içinde ve dışında olmak üzere iki kategoride anlamak gerekir. Yakın için konulmuş olan أ ve أُ edatları yakın; uzak için konulmuş olan وا , هيا , يا , أيا , هيا , وا edatları ise uzak kastedilmesi durumunda hakikî; aksi durumda ise mecâzî anlamda kullanılmış denebilir<sup>10</sup>.

### 2.2. Mecâzî Anlamları

Çağdaş bir araştırmacı, bu konu ile ilgili olarak, belki diğer inşâ üsluplarındaki mecâzî anlamların oluşum sürecine de açıklık kazandırabilecek nitelikteki tespitlerinde şunları kaydetmektedir:

"Bu anlamlar, yalnızca edatın türü ve şekline bağlı olarak değil, sözün içerdiği genel anlamla irtibatlı olarak da şekillenmektedir. Bu tür cümleler incelediğinde, edat hiç değişmediği halde, içinde yer aldığı cümlenin dizimine göre anlamının değiştiği gözlemlenebilir. Öyleyse, genelde belâğatçiler gibi, edatların anlamının değiştiğini değil, ancak cümlenin anlamına ait gölgenin edatın şeffaf yapısı üzerine düştüğünü, böylece edatın da renklendiğini, "sevgi izharı" için, iğrâ veya başka bir anlam için var olduğunu yanılığısına neden olduğunu söyleyebiliriz. Edat, şeffaf cam

<sup>6</sup> Hucurât, 1.

<sup>7</sup> Nûr, 31.

<sup>8</sup> Hac, 73.

<sup>9</sup> es-Suyûfî, *el-İtâkân*, II, 896.

<sup>10</sup> es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 307; el-Şazvînî, *et-Telhîş*, s. 173, 174; et-Teftâzânî, *el-Muḥḥaṣṣar*, s. 94, *el-Muḥḥaṣṣar*, s. 94, 220; es-Suyûfî, *el-İtâkân*, II, 896; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 84, 114.

bir levha gibidir. Onu beyaz bir cismin üzerine koyarsak beyaz görünür. Kırmızı, yeşil veya siyah cisim üzerine koyarsak o cismin rengini alır. Cam, altındaki cisimden ayrılmaz bir bütünmüş gibi görünür<sup>11</sup>.

### 2.2.1. Nidâ Kapsamındaki Mecâzî Anlamları

Bu kullanımlarda maksat genelde, övgü ya da yergide mübâlağa veya şefkat, ilgi, sevgi gibi duyguları yansıtmaktır<sup>12</sup>.

#### 2.2.1.1. Yakına özgü edatla uzak nidâ kastetmek

Konuşan kişi bazen muhâtabına yakın olduğu, kendisini her an görüp işittiği halde, uzak için konulmuş ۛ edatıyla seslenerek, sanki onun, yanına yaklaşamayacak ölçüde şanı, mertebesi yüce biri olduğuna işaret amacı taşır.

يا من يُرَجَى للشدائدِ كلّها ... يا من إليه المشتكى والمفزعُ

“Ey! Sıkıntı ve zorlukların tamamı için ricada bulunulan, ey! Şikayet mercii ve korkulan” beytinde<sup>13</sup>, böyle bir durum mevcuttur. Musibetler, sıkıntılar için ricada bulunulan, kendisine yakınılan ve korkulan Allah’tır. Oysaki Allah yakındır. Hatta insan nerede ise oradadır. Fakat hitabın gereği, şairi yakarıştta edeb ve yüksek ahlak ölçülerine tâbi olma-ya sevk etmiştir. Bu sebeple ۛ nidâ edatı ile seslenmiştir<sup>14</sup>.

#### 2.2.1.2. Uzağa özgü edatla yakın nidâ kastetmek:

أَسْكَنَ نَعْمَانَ الْأَرَكَ تَيْفَنُوا ... يَا أَنْكُمُ فِي رِنَعِ قَلْبِي سَكَا

“Ey Na`mâni’l- Erâki vadisinde iskan edenler! Yakînen biliniz ki siz her ne kadar zâhiren orada iseniz de bâtınen ve hakîkaten benim gönül hanemde sâkinsiniz”

Yukarıdaki beyitte<sup>15</sup> olduğu gibi, insan uzakta ikamet eden sevdiklerine, yakın için konulmuş *hemze* ile seslenerek, sanki onların kendisine yakın olduklarını, seslenişini duyduklarını, hatta belki kalbinin atışlarını işittiklerini tasavvur eder.<sup>16</sup>

<sup>11</sup> Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 116, 117.

<sup>12</sup> Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 114.

<sup>13</sup> ed-Dimyârî, *Hayâtu’l-hayavâni’l-kubrâ*, I, 42.

<sup>14</sup> Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 114.

<sup>15</sup> Endülüs şairlerinden İbnü’d-Dâiğ’e ait bir beyt. Tavîl bahrindedir. Yâkût el-Hamevî, *Mu‘cemu’l-udebâ’*, II, 245; Mehmed Zihnî, *el-Ḳavlu’l-ceyyid fi şerhi ebyâti’t-Telhiş ve şerheyhi ve hâşiyeti’s-Seyyid*, Şirketu kutubhâne-i mertebetiyeye, İstanbul, 1304, s. 237.

<sup>16</sup> Zihnî, *el-Ḳavlu’l-ceyyid*, s. 237.

Bazen de muhâtabı küçük gördüğünü, önemsemediğini göstermek amacıyla, coğrafi, fiziksel yakınlığına rağmen, sanki kalben uzakmış gibi yakına, uzağa özgü edat kullanılarak seslenilir<sup>17</sup>:

أَيَا هَذَا أَتَطْمَعُ فِي الْمَعَالِي... وَمَا يَخْطَى بِهَا غَيْرَ الرِّجَالِ

“Ey adam, erkek olanların yapabileceği yüksek yerlere mi tamah ediyorsun?”

## 2.2.2. Nidâ Kapsamı Dışındaki Mecâzî Anlamları:

### 2.2.2.1. Zecr (الزجر)

Kelime olarak bağırarak defetmek, kovmak, engellemek, mani olmak, azarlamak, paylamak, baskı demektir.

أَفْرَادِي مَتَى الْمَتَابُ الْمَا... تَصْحُ وَالشَّيْبُ فَوْقَ رَأْسِي أَلْمَا beyti örnek olarak verilebilir<sup>18</sup>.

### 2.2.2.2. Tahassur-Teveccu' (التَّحَسُّرُ/التَّوَجُّعُ)

Tahassur, üzülmek, hasret çekmek, keder; teveccu ise ağrımak, sancılanmak, acıdan inlemek anlamlarındadır.

Kıyamet günü inanmayanların dilinden aktarılan وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي “Kafir der ki: Keşke toprak olsaydım!” cümlesinde<sup>19</sup> ve Şevkî'nin Ömer Muhtâr'ı övdüğü

يَا أَيُّهَا السَّيْفُ الْمُحَرِّدُ بِالْأَعْلَا يَكْسُو السُّيُوفَ عَلَى الرِّمَّانِ مَضَاءً

Mekânlara, yerleşim yerlerine nidâda benzeri bir anlam söz konusudur. Mesela,

يَا عَيْنَ ابْنِكِي عِنْدَ كُلِّ صَبَاحٍ... جُودِي بِأَرْبَعَةٍ عَلَى الْجِرَاحِ

“Ey gözlerim, her sabah vakti çokça ağla,(kocam Cerrâh) için iki çeşme göz yaşı dök” beytinde<sup>21</sup> olduğu gibi<sup>22</sup>.

### 2.2.2.3. İgrâ (الإغراء)

Kışkırtma, ayartma, teşvik etme, sevk etme, yönlendirme anlamındadır. Yakınan, acınan, mazlumane bir şekilde yaklaşan bir kimseye söy-

<sup>17</sup> Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 113.

<sup>18</sup> Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 115; Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğâ fi'l-ma'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, Maṭba'atu medreseti vâlideti 'Abbâs Pâşa el-Evvel, Kâhire, 1905, s. 90.

<sup>19</sup> Nebe, 40.

<sup>20</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 896, 897; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 115; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 90.

<sup>21</sup> Fâtma bint el-Ehcâm el-Huzâiyye'ye ait bir beyt. Bahri kâmidir. el-Merzûkî, Ahmed b. Muhammed b. el-Hasan, *Şerhu Divânî'l-Hamâse*, 1. baskı, Maṭba'atu't-terceme ve'n-neşr, 1951, s. 282; Zihni, *el-Kavlul-ceyyid*, s. 242

<sup>22</sup> et-Teftâzânî, *el-Muḥṣar*, s. 94, *el-Muṭavvel*, s. 222.

lenen şu söz örnek olarak verilmiştir: يا مظلوم! "Ey mazlum!" Burada muhâtabı, mazlum halini ve şikâyetini artırmaya teşvik maksadı mevcuttur. Muhâtabın, konuşana "yönelmesi" zaten gerçekleşmiş bir eylemdir. Bu sebeple, maksadın "yönelme talebi" olması mümkün değildir<sup>23</sup>.

#### 2.2.2.4. Nudbe (النُدْبَةُ)

Kelime olarak yas, matem, ağıt, mersiye demektir.

Mesela, يا محمد "Ey Muhammed!" nidâsında olduğu gibi. Burada sanki "gel sana müştâkım" diyerek çağırıyor gibidir. Ebu'l-ÖAlâo el-MaÖarî'nin şu beytinde de böyle bir anlam mevcuttur<sup>24</sup>:

فَوَا عَجِبًا كَمْ يَدَّعِي الْفَضْلَ نَاقِصٌ؟ ... وَوَا أَسْفَا كَمْ يَظْهَرُ النَّقْصُ فَاضِلٌ؟<sup>25</sup>

"Ey ne tuhaftır ki nice kimse mükemmeli nakıs olduğunu iddia eder; ve ne yazıktır ki nice noksan mükemmel görünür"

#### 2.2.2.5. Taaccüb (التَّعَجُّبُ)

Kelime olarak şaşırma, garipseme, hayret etmek anlamlarına gelmektedir.

بeyti<sup>26</sup> فَا يَا لِكَ مِنْ قَبْرِ بِمَعْمَرٍ خَلَا لِكَ الْجَوْ فَبِيضِي وَاصْفَرِي

âyeti<sup>28</sup> يَا حَسْرَةً عَلَيَّ الْعِبَادِ يا cümlesi<sup>27</sup> ve اللِّمَاءِ وَاللِّدَوَاهِي örneği<sup>29</sup> olarak verilmiştir.

#### 2.2.2.6. Tedaccür-Tedelluh (التَّدَلُّهُ / التَّضَجُّرُ)

Tedaccür, kelime olarak kızgın olmak, rahatsız olmak, canı sıkılmak, memnun olmamak; tedelluh ise aşk ve sevgiden dolayı çılgına dönmek anlamındadır.

يا منازل سلمى أين سلماك

"Ey Selmâ'nın ikametgâhları! Sizin Selmâ'nuz neredeler?"<sup>30</sup> ve

يا نَاقِ جَدِي فَقَدْ افْتَتِ اَنَا تَك... بِ صَبْرِي وَ عَمْرِي وَ احْلَاسِي وَ انْشَاعِي

<sup>23</sup> et-Teftâzânî, *el-Muhtaşar*, s. 94, *el-Muṭavvel*, s. 221; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 116; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 90.

<sup>24</sup> et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, s. 222; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 115; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 90.

<sup>25</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, II, 270.

<sup>26</sup> Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 115; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 90.

<sup>27</sup> et-Teftâzânî, *el-Muhtaşar*, s. 94, *el-Muṭavvel*, s. 222.

<sup>28</sup> Yâsîn, 30.

<sup>29</sup> es-Suyûtî, *el-İtḵân*, II, 896.

<sup>30</sup> Söyleyeni bilinmeyen, basît bahirli bir beyittir. Zihnî, *el-Ḳavlu'l-ceyyid*, s. 240.

“Ey deve! Seyir ve yürüyüşünde gayret ve sürat göster. (Zira) senin yavaşlığın benim sabrımı, tahammülümü yok etti, üzerine oturduğum semeri mahvetti”<sup>31</sup> beyitleri örnek olarak verilmiştir<sup>32</sup>.

#### 2.2.2.7. İhtisâs (الاختصاص)

Özel davranmak, ayırmak, bahşetmek, lütfetmek, tahsis etmek demektir.

رَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ “Allahın rahmeti, bereketi üzerinize olsun, ey Ehlî Beyt!”<sup>33</sup>

اللَّهُمَّ اغْفِرْ لَنَا أَيُّهَا الْعَصَابَةُ “Allahım bizi bağışla, ey topluluk!

أَنَا أَفْعَلُ كَذَا أَيُّهَا الرَّجُلُ “Ben böyle yapıyorum, ey adam!”

نَحْنُ نَفْعَلُ كَذَا أَيُّهَا الْقَوْمُ “Biz böyle yapıyoruz, ey topluluk!” cümleleri örnek olarak verilmiştir. Son üç örnekteki nidâ için şu tür açıklamalar yapılmıştır: “Adamlar içinden bu adama has kılarak böyle yapıyorum. Topluluklar içinden bu topluluğa has kılarak böyle yapıyoruz. Allahım, kavimler arasında hâssaten bizi bağışla!”<sup>34</sup>.

#### 2.2.2.8. İstigâse (الاستغاثة)

Yardım isteme, imdat çağırısı, yardıma çağırma anlamlarındadır.

يا لله للمؤمنين يا للرجال ذوي الأبواب من نفر... لا يبرح السفة المردي لهم ديناً “Allahım müminlere yardım et!” cümlesi örnek verilmiştir<sup>35</sup>.

#### 2.2.2.9. Tahkîr (التحقير)

Sözlükte, kötölemek, zemmetmek, kınamak, küçük görmek, alçaltmak, küçümsemek, hor görmek, tahkîr anlamlarına gelmektedir.

Kendisini öfkeleniren bir haber alan Utbe b. Ebu Sufyân’ın Mısır halkına hitaben söylediği يا حامللي ألام أنوف ركبت بين أعين! sözünde de<sup>37</sup> böyle bir anlam mevcuttur<sup>38</sup>.

<sup>31</sup> Ebu'l-‘Alâ’ el-Ma‘arrî’nin bir beyti. Bahri basittir. Zihnî, *el-Kavlu’l-ceyyid*, s. 241.

<sup>32</sup> et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, s. 222; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 90.

<sup>33</sup> Hûd, 73.

<sup>34</sup> es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 323; et-Teftâzânî, *el-Muḥṭaşar*, s. 94; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 116; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 90, 91.

<sup>35</sup> es-Suyûtî, Celâluddîn ‘Abdurrahmân, *Hem‘u’l-hevâmi‘ fi şerḥ-i cem‘i’l-cevâmi‘*, (Thk. Şemseddîn Aḥmed), Beyrût, Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 1998, II, 40.

<sup>36</sup> Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 115; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 90.

<sup>37</sup> el-Ḳalkaşendî, Ebu’l-‘Abbâs Şehâbeddîn Aḥmed b. ‘Alî b. Aḥmed, *Şubḥu’l-A‘şâ fi şinâ‘ati’l-inşâ‘* (Şrh. Şemseddîn Muḥammed Ḥuseyn), Dâru’l-fikr, Beyrût, 1987, I, 87.

<sup>38</sup> Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 116.

### 2.2.2.10. Tehabbub (التَّحَبُّبُ)

Kelime anlamı, sevgisini göstermek, kendini sevdirmek, kur yapmaktır.

Sevgi ve şefkat hissettirilmek istenen muhataba söylenen يا حبيبي (Ey sevgilim!), يا بني (Ey oğulcağızım!), يا أخي (Ey kardeşim!), يا رُوحِي (Ey ruhum!) nidâları örnek olarak verilebilir<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 116.

## BELÂĞATTA TEMENNÎ ÜSLÛBU

Mustafa KAYAPINAR\*

### ÖZET

Bu çalışmada, dilbilim ve belâgat açısından büyük önem arz eden talebî inşâ kategorisinin beş üslubundan biri olan Temennî'nin hakikî anlamı ile dil içi ve dışı bir takım karineler sebebiyle bu hakikî anlamların dışında kazandığı mecâzî anlamlar aydınlatılmaya çalışılmıştır. Temennî'ye ait yalnızca bir edat bulunmasına rağmen mecazen bu anlamı kazanan harici birkaç edat bu üsluba aitmiş gibi değerlendirilmiştir. Talebî inşâ'nın diğer dört üslubuna göre çok daha az yer tutan Temennî'ye ait yalnızca iki mecazi anlamdan bahsedilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Temennî, haber, inşâ, talebî inşâ, hakikî anlam, mecâzî anlam, belâgat, meânî.

### THE STYLE OF TEMENNÎ (WISH) IN ELOQUENCE

### ABSTRACT

The purpose of this study is to explore the real meaning of Temenni, which is one of the five styles of the category of talebi inşâ, which is of significant importance in terms of eloquence, along with its figurative meanings which it has gained through intralinguistic and extralinguistic causes. Although there is only one adverb belonging to Temenni, some outer adverbs which have gained this meaning figuratively are also regarded as belonging to this

---

\* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi.

style. Only two figurative meanings belonging to Temenni which are far smaller than the other four styles of talebî inşâ are dealt with in this study.

**Key Words:** Temennî(wish), haber (constative), inşâ (performative), talebî inşâ, real meaning, metaphorical meaning, eloquence, meânî.

Temennî, edatları açısından Sarf, cümle tertip ve irabı açısından Nahiv, söz çeşitleri ve anlamları açısından ise Belâgat ve özellikle Meânî ilimlerini ilgilendiren önemli konulardandır. Kelime olarak “dilemek, temenni etmek, arzulamak, bir şeyi takdir edip kendisinde bulunmasını arzulamak” anlamına gelen temenni, terim olarak “meydana gelmesi imkânsız veya uzak ihtimal olması sebebiyle, umulmayan fakat arzu edilen bir şeyin talep edilmesi” şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>1</sup>

Temennî konusu modern dilbilim açısından da önem arz eden, *sözün(kelâm) zihin dışındaki dünya ile ilişkisi bağlamında haber – inşâ şeklindeki tasnifi* içerisinde yer alır. Klasik Belâgat tertibine göre söz, haber – inşâ şeklinde iki ana kola ayrılır. İnşâ ise içeriğinde talep(istek) olup olmamasına göre talebî ve gayr-i talebî şeklinde iki kısımdır. Temennî üslubu İnşâ'nın istek ifade eden söz konusu beş temel üslubundan birisidir. Diğer talebi inşâ üslupları ise istifhâm, emir, nehiy, nidâdır.

Temennî'ye yakınlığı bulunan tereccî kavramından da söz etmek yararlı olacaktır. Tereccîde talep edilen şeyin meydana gelmesi genellikle mümkündür; beklenti ve umut söz konusudur. Temennîde ise bu ya imkânsızdır yahut uzak ihtimaldir. Temennîde talep edilenin imkân dâhilinde olma şartı yok iken; tereccîde ise bu durum şarttır. Ancak muhâlin temennî edilmesinin talep kategorisine girip girmeyeceği noktasında bir takım tartışmalar olmuştur. Bu tartışmaların özünü, “Umulma-

<sup>1</sup> es-Sekkâkî, İbn Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr Muḥammed b. 'Alî, *Miftâḥu'l-'ulûm*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrût, 1987, s. 303; et-Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. 'Umer, *Muḥtaşaru'l-ma'ânî*, Ahmed Kamil Matbaası, İstanbul, 1326, s. 85, *el-Muḥavvel 'ala't-Telḥîş*, Matba'a-i 'Âmire, 1309, s. 203; es-Suyûtî, *el-İtḳân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*, Dâru İbni Keşîr, Beyrût, 1993, II, 894; el-Ḳazvînî, *et-Telḥîş fi 'ulûmi'l-belâğa* (Şrh.: 'Abdurrahmân el-Berḳûkî), Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, Beyrût, 1992, s. 173, 174; Bekrî Şeyḫ Emîn, *el-Belâğatu'l-'Arabîyye fi şevbihe'l-cedîd - 'İlmu'l-beyân*, Dâru'l-'ilm li'l-melâ'yîn, Beyrût, 1990, s. 82; 'Alî el-Cârim, Muştafâ Emîn, *el-Belâğatu'l-vâḍiḥa*, Eda Neşriyat, İstanbul, 1991, s. 207.



yan, beklenilmeyen yani imkânsız olan şey gerçek anlamda nasıl talep edilebilir?" sorusu teşkil etmektedir<sup>2</sup>.

Tereccîde لعل, temennîde ise لیت kullanılır<sup>3</sup>.

Mesela, فَأُحِبُّهُ بِمَا صَنَعَ الْمَشِيبُ \*\*\* أَلَا لَيْتَ الشَّبَابَ يَعُودُ يَوْمًا

"Keşke gençlik geri gelse de bir gün bana, ihtiyarlığın neler yaptığını bir bir anlatsam ona"<sup>4</sup> veya

لَيْتَ الْكَوَاكِبِ تَذُتُولِي فَأَنْظِمَهَا \*\*\* عَفُودَ مَدْحٍ فَمَا أَرْضَى لَكُمْ كَلِمَى

"Keşke yıldızlar bana yaklaşırsa da toplasam" beyitleri.

Her iki cümlede de imkânsız şeyler talep edilmektedir. Zira ne gençlik geri dönebilir, ne de yıldızlar insana yaklaşıp yanına gelebilir. Ebû Firâs, Seyfu'd-Devle'ye hitaben söylediği,

فَلَيْتَكَ تَحْلُوَ وَالْحَيَاءُ مَرِيدَةٌ \*\*\* وَلَيْتَكَ تَرْضَى وَالْأَنَامُ غَضَابٌ

"Hayat acı iken keşke sen tatlı olsan; insanlar hep kızgınken sen hoşnut olsan" beytinde ise<sup>5</sup>, imkansız değil de, Seyfu'd-devle'nin tabiatının ve kalbinin yumuşaması gibi çok zor bir şeyi talep etmektedir. Her iki durumda da temennî mümkündür<sup>6</sup>.

Bazı dilciler, temennî, tereccî, nidâ ve kasede talep olmadığını, ancak inşâ olarak tasnifinde bir tereddüt bulunmadığını iddia ederken; kimileri bu konuda daha ileriye giderek temennînin haber kategorisinde, anlamının ise menfî olduğunu öne sürmüşlerdir. Ancak bu görüşler taraftar bulamamıştır<sup>7</sup>.

### 1. Sarf ve Nahiv Açısından Temennî

Temennî için kullanılan temel edat لَيْتٌ dir<sup>8</sup>. لَيْتٌ dışında, temennî anlamı için kullanılan birkaç kelime daha bulunmaktadır. Bu, aslında bir edatın kendi aslî anlamından çıkarak mecâzî bir anlam kazanmasından

<sup>2</sup> es-Suyûtî, *el-İt-kân*, II, 894-895.

<sup>3</sup> es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 303; et-Teftâzânî, *el-Muhtasar*, s. 85, *el-Muhtavel*, s. 203; es-Suyûtî, *el-İt-kân*, II, 894; el-Şazvînî, *et-Telhîş*, s. 173, 174; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 82; el-Cârim, *a.g.e.*, s. 207.

<sup>4</sup> en-Nuveyrî, Şehâbeddîn Ahmed b. 'Abdulvehhâb b. Muhammed, *Nihâyetu'l-ereb fi funûni'l-edeb*, Kâhire, Dârü'l-kutubi'l-Mişrî, Kâhire, trs. I, 131.

<sup>5</sup> es-Se' âlibî, Ebû Mansûr 'Abdumelik b. Muhammed b. İsmâ'îl, *Yetîmetu'd-dehr fi mehâsini ehli'l-aşr*, Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1983, I, 21.

<sup>6</sup> Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 82.

<sup>7</sup> es-Suyûtî, *el-İt-kân*, II, 894-895.

<sup>8</sup> es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 303; el-Şazvînî, *et-Telhîş*, ; et-Teftâzânî, *el-Muhtasar*, 84, *el-Muhtavel*, s. 203; es-Suyûtî, *el-İt-kân*, II, 894; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 83.

başka bir şey değildir. Bu, alışılmış bir durum olduğu için müellifler tarafından genellikle tâlî temennî edatı olarak ele alınmışlardır.

#### a. هَلْ

Aslında bir istifhâm edatı olan هَلْ kimi zaman bazı karinelerin varlığı sebebiyle kendi aslî anlamından çıkarak temennî anlamı kazanmaktadır. Kendisini ziyaret etmesini hayal bile edemediği biri için: هَلْ تُحَدِّثُنِي şeklinde konuşan kimse sorusunu temennî veya rica kıyafetine büründürmüş olur. Kıyamet günü inanmayanların dilinden aktarılan şu âyet de örnek verilmiştir: ۹ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُعَاءٍ فَيَسْتَعْمُوا ۹ Şefaata edecek kimse olmadığı açık ve net ise âyetin istifhâm anlamıyla tevil edilmesi imkânsızdır. Ya da شَفِيعِ هَلْ لِي مِنْ شَفِيعٍ hiç şefaataçı var mı örneğinde olduğu gibi. Şefaataçı mevcudiyetinin onaylanma ihtimalinin bulunmadığı bir bağlamda istifhâm anlamının aslı üzere cereyan etmesi imkânsızlaşır. Hal karineleri sayesinde temennî anlamı doğar: “keşke bir şefaataçı olsa”<sup>10</sup>.

#### b. لَوْ

Asıl olarak “şâyet, eğer anlamında cezmetmeyen bir şart edatı olan لَوْ bir takım karîneler sebebiyle temennî anlamı kazanmaktadır. İnanmayanların dilinden aktarılan مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَوْ كَرِهْتَ لَكَ كَرَهُ فَتَكُونُ ۱۱ âyetinde ve لَوْ يَأْتِينِي رَبِّي كَرِهْتَ لَكَ كَرَهُ فَتَكُونُ ۱۱ cümlesinde olduğu gibi, durumun mümkün olmaması veya uzak ihtimal olması sebebiyle şart anlamından çıkarak temenni anlamına intikal eder<sup>12</sup>.

#### c. لَعَلَّ

Aslen tereccî edatıdır. Tereccîde talep edilen imkân dâhilindedir. Bazen bu tereccî anlamından uzaklaşarak umulmayan, beklenmeyen veya uzak ihtimalli bir şeyi talep anlamındaki temennîye dönüşür. Mesele, لَعَلِّي أَخُجُّ فَأُزَوِّجُكَ (Belki haccederim de seni ziyaret ederim) cümlesinde söz konusu eylem uzak ihtimal olduğundan temennî anlamına dönüşmüştür: “Keşke haccetsem de seni ziyaret etsem”<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> A'râf, 7.

<sup>10</sup> es-Sekkâkî, a.g.e., s. 305; el-Şazvînî, et-Telhîş, s. 173, 174; et-Teftâzânî, el-Muhtasar, s. 84, el-Muhtasar, s. 204; es-Suyûtî, el-İtkân, II, 895; Şeyh Emîn, a.g.e., s. 83.

<sup>11</sup> Şuarâ, 102.

<sup>12</sup> es-Sekkâkî, a.g.e., 305; el-Şazvînî, et-Telhîş, s. 173, 174, et-Telhîş, s. 173, 174; et-Teftâzânî, el-Muhtasar, s. 85, el-Muhtasar, s. 204; es-Suyûtî, el-İtkân, II, 895; Şeyh Emîn, a.g.e., s. 83.

<sup>13</sup> es-Sekkâkî, a.g.e., s. 305; el-Şazvînî, et-Telhîş, s. 173, 174; et-Teftâzânî, el-Muhtasar, s. 85, el-Muhtasar, s. 205; es-Suyûtî, el-İtkân, II, 895; Şeyh Emîn, a.g.e., s. 84.

#### d. هـ – أ

Birçok dilci bu iki edatın tendîm (pişmanlık) ve tahdîd (teşvik) anlamları yanısıra temennî anlamını da taşıdıkları görüşündedir. Örneğin, “Zeyd’e ikram etse idin” ve هَلَا أَكْرَمْتَ زَيْدًا “Benimle gelmez misin”<sup>14</sup>.

### 2. Temennî'nin Anlamları

#### 2.1. Hakîkî Anlamı

“Meydana gelmesi imkânsız veya uzak ihtimal olması sebebiyle, umulmayan fakat arzu edilen bir şeyin talep edilmesi” şeklindeki tanımı aynı zamanda hakîkî anlamını teşkil eder<sup>15</sup>.

#### 2.2. Mecâzî Anlamları

Literatürde diğer talebî inşâ üslupları için olduğu kadar mecâzî anlam yer almamaktadır. Yalnızca iki anlamdan söz edilmektedir:

##### 2.2.1. Tereccî (التَّرَجِّي)

Tereccî sözlükte, beklemek, ummak, rica etmek, dilemek anlamlarında kullanılmaktadır. Temennînin edatı olan لَيْتَ bazen edebî bir maksat gözetilerek “gerçekleşmesi imkân dâhilinde olan “tereccî” anlamına dönüşebilmektedir. Mesela,

فَيَا لَيْتَ مَا بَيْنِي وَبَيْنَ أَجِيبِي ... مِنَ الْبُعْدِ مَا بَيْنِي وَبَيْنَ الْمَصَائِبِ

“Keşke sevdiğilerimle benim aramda olan uzaklık, benimle musibetler arasında olan mesafe kadar olsaydı” beytinde<sup>16</sup> böyle bir durum mevcuttur. Zira şairin talebi mümkün olabilecek bir durumdur, ama o bunu uzak ihtimalli göstermek suretiyle mübâlağa yapmayı amaçlamaktadır<sup>17</sup>.

##### 2.2.2. Teneddum (التندم)

لَيْتَ bazen de pişmanlık anlamı ifade etmektedir. يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ “Keşke peygamberle beraber bir yol tutsaydım”<sup>18</sup> âyeti buna örnek verilebilir<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> es-Sekkâkî, a.g.e., s. 305; el-Şazvînî, et-Telhîş, s. 173, 174; et-Teftâzânî, el-Muhtâşar, 85, el-Muhtâşar, s. 205; es-Suyûtî, el-İtân, II, 895; Şeyh Emîn, a.g.e., s. 84.

<sup>15</sup> es-Sekkâkî, a.g.e., s. 303; et-Teftâzânî, el-Muhtâşar, s. 85, el-Muhtâşar, s. 203; es-Suyûtî, el-İtân, II, 894; el-Şazvînî, et-Telhîş, s. ; Şeyh Emîn, a.g.e., s. 82; el-Cârim, a.g.e., s. 207.

<sup>16</sup> el-Vâhidî, Şerhu divâni'l-Mutenebbî, s. 165.

<sup>17</sup> el-Hâşimî, a.g.e., s. 103; Hikmet Akdemir, Belâgat Terimleri Ansiklopedisi, Nil Yay., İzmir, 1999, s. 135.

<sup>18</sup> Furkân, 27.

<sup>19</sup> el-Hâşimî, a.g.e., s. 103; Akdemir, a.g.e., s. 135.

## AHMED SÛZÎ'NİN VASIYETNÂMESİ

Meliha YILDIRAN SARIKAYA\*

### ÖZET

Bu makalenin konusu, 19. asrın sûfî şâirlerinden Ahmed Sûzî'nin *Vasiyetnâme*'sidir. Bir hukuk terimi olan vasiyet, yazan kişinin maksadı ve hüviyetine bağlı olarak edebî metin vasfı kazanmaktadır. Ekseriyetle mektup formunda yazılan vasiyetnâmeler, sadece mirasçıları ilgilendiren bir belge olmaktan fazla bir anlam kazanmışlardır. Dinî-tasavvufî edebiyatımızda bu türün seçkin örnekleri mevcuttur. Sûzî'nin eseri, bu türün özelliklerini taşıyan bir metindir. Makalede, yazar ve eserleri hakkında bilgi verildikten sonra, makaleye konu olan yazma tanıtılmıştır. *Vasiyetnâme*'nin tam metni, bilinen tek nüshadan hareketle bugünkü harflere aktarılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** vasiyet, vasiyetnâme, Ahmed Sûzî.

### AHMAD SÛZÎ'S WILL (VASIYATNÂME)

#### ABSTRACT

The topic of this article is 19th century sufi poet Ahmad Sûzî's Will (*Vasiyatnâme*). A will, which is a legal term in fact, can be described as a "literal text" according to its writer's aim and identification. The wills, which are mostly written in the form of letter, have more meaning than the documents are only related to their heirs. There are eminent examples of this genre in our religious-mystic literature. After giving knowledge about

---

\* Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk-İslâm Edebiyatı anabilim dalı öğretim üyesi.

the poet and his works, the work which is the topic of this article is explained. In addition, whole text of *Vasiyatnâme* is translated into modern Turkish from the only existing manuscript.

**Key Words:** to write one's will, will, Ahmad Sûzî.

Asıl adı Ahmed olan Sûzî,<sup>1</sup> Halvetiyye tarikatının Şemsiyye kolu- nu ihdâs eden Şemseddin Sivâsî (v. 1006/1597) ahfâdındandır. Babası şeyh Ömer Sâni Efendi'dir. Sivas'ta dünyâya gelen Sûzî, tahsilini İstanbul'da ikmâl etmiş, 1198/1784 senesinde hac vazîfesini yerine getirdikten sonra Sivas'a dönerek Şemsî Dergâhı'nda postnişin olmuştur.<sup>2</sup> Tahsili, daha doğrusu hocaları konusunda kaynaklar iki isim üzerinde birleşmektedirler. Buna göre Sûzî, şer'î ilimleri Nakşbendiyyenin Müceddidîlik kolu meşâyihundan Hâdimî Efendi'den tahsîl etmiş, tarikat hilâfetine ise Sivâsî silsilesinde ismi zikredilen Abdülmecîd Efendi'den almıştır.<sup>3</sup>

Sûzî, vefatına kadar Şemsî âsitânesi postnişinliği vazifesini deruhte etmiştir. 1246/1830 tarihinde vefat eden Sûzî, Sivas'ta Meydan Câmii avlusundaki Şemseddin Sivâsî türbesine defnedilmiştir. Sûzî Efendi'den

<sup>1</sup> Sûzî'nin hayatı hakkında bilgi için bkz. Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, I, 89; İbnü'l-Emin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, haz. İbrahim Baştuğ, Ankara 2002, IV, 2199-2201; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, İstanbul 2006, III, 509; Hasan Aksoy, "Sûzî", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 4.

<sup>2</sup> Aksoy, "Sûzî", s. 4.

<sup>3</sup> Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf 19. Yüzyıl*, İstanbul 2003, s. 237. Ancak Hâdimî'nin, medrese hocalığı yanında Nakşbendî şeyhi olarak da faaliyet gösterdiği, aralarında Sûzî'nin de bulunduğu bazı talebelerine tarikat hilâfeti verdiği nakledilmektedir: "Başta kendi oğulları olmak üzere aralarında Sivaslı Ahmed Sûzî Efendi, Müftü Yeğen Efendi ve Ömer Rızâi Dârendevî'nin de olduğu birçok meşhur âlim ondan tarikat hilâfeti almıştır." Bkz. Yaşar Sarıkaya, *Merkez ile Taşra Arasında Bir Osmanlı Âlimi Ebu Said el-Hâdimî*, İstanbul 2008, s. 99. Abdülmecîd Efendi ise, Sivâsî-i Halvetî şubesi meşâyihundan olup Dıraman ve Yavaşca Muhammed Ağa zâviyesi şeyhidir. Bkz. *Sefîne-i Evliyâ*, III, 506. Buradan, Sûzî'nin hem Nakşbendî hem de Halvetî hilâfetine sahip olduğu sonucu çıkmaktadır. Zaten Sûzî'nin *Vasiyetnâme* içerisinde pek çok yerde, Nakşbendiyye tarikatı erkânından olan hatm-i hâce icrâsına dair tenbihleri de bu kanaati pekiştirmektedir.

sonra, kendisinden hilâfet alan kardeşi Mehmed Behlül Efendi (v. 1256/1840) âsitâneye postnişîn olmuştur.<sup>4</sup>

Hayatı hakkında bilgi veren kaynaklarda Sûzî'nin başlıca üç eserinden bahsedilmektedir.<sup>5</sup> Eserleri arasında en tanınanı, *Dîvân*'ı olup üzerinde bir tahlil ve dört edisyon kritik olmak üzere beş ayrı yüksek lisans çalışması yapılmıştır.<sup>6</sup> Diğer eserleri, *Kasîde-i Bürde Tercümesi*<sup>7</sup> ve *Sülûknâme*<sup>8</sup> adlı bir risâledir. Esâsen Sûzî külliyyâtı bu üç eserden ibaret olmayıp son zamanlarda, bilinmeyen diğer bazı eserleri de tespit edilerek ilim âlemine kazandırılmıştır. Bunlar arasında özellikle *Süleymannâme*<sup>9</sup>

<sup>4</sup> Yücer, *a.g.e.*, s. 238.

<sup>5</sup> Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, I, 89; İbnü'l-Emin, *a.g.e.*, IV, 2199-2201; Vassâf, *a.g.e.*, III, 509.

<sup>6</sup> Âdetâ müntehâbât şeklinde matbû olan (*Dîvân-ı Sûzî*, İstanbul, Elhac Mustafa Efendi Matbaası, 1290/1873) *Sûzî Divanı* üzerinde yapılan çalışmalar sırasıyla şöyledir: Mehmet Gökteş, *Suzi Divanı'nın Dinî ve Tasavvufî Tahlili*, yüksek lisans tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (1996); Metin Ceylan, *Ahmed Suzi Divanı'nın Edisyon Kritiği*, yüksek lisans tezi, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (1999); Abdülkadir Sağlam, *Suzi Divanı*, yüksek lisans tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (2000); Ayşe Ulusoy, *Sûzî Divanı* (tenkitli metin neşri), yüksek lisans tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (2004); Zafer Arslan, *Divan-ı Suzi-i Sivasi Tenkitli Metin-İndeks*, yüksek lisans tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (2010).

<sup>7</sup> *Kasîde-i Bürde Tercümesi*, Süleymâniye Kütüphanesi, H Şemsi F Güneren, 108 nr.da kayıtlı mecmuadaki ilk eser olup 1-17 varaklar arasında; bilinen diğer nüsha ise aynı kütüphanenin aynı bölümünde 25 nr.da kayıtlıdır. Metin, Alim Yıldız tarafından neşredilmiştir. Bkz. *Ahmed Sûzî Hayatı ve Şiirleri*, Sivas 2011, s. 113-126.

<sup>8</sup> Tarikat âdâb ve erkânının inceliklerini öğretmek maksadıyla kaleme alınmış bir risâledir. Süleymâniye Kütüphanesi, H Şemsi F Güneren, 110 nr.da kayıtlı olup 3 varaktan ibarettir. Ancak aynı kütüphanede Mihrişah Sultan nr. 365'te kayıtlı mecmua içerisinde, 50-71 varaklar arasında *Tasavvufa Dair Bir Risâle* isimli başka bir eser yer almaktadır. Risâle içerisinde yer yer manzûm kısımlar da mevcut olup tarikat âdâb ve erkânına dair bazı incelikli nasihatlar içermektedir. Müellifi belli olmayan bu eser, Sûzî'nin *Sülûknâmesi*'ne muhtevâ bakımından benzemekle birlikte, daha hacimli bir eserdir. Süleymâniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, nr. 198'de *Sülûknâme* adıyla kayıtlı bir başka eser daha mevcut olmakla birlikte bu eser Sûzî'nin *Sülûknâme*'si değildir. Yine Süleymâniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 3131'de, *Manzûme-i Âdâb-ı Sâlikîn* adlı bir eser mevcuttur ki bu eser de *Sülûknâme* olmayıp Sûzî'nin *Pendnâme* adlı manzûmesidir.

<sup>9</sup> Tek nüshası olan bu mesnevî, Alim Yıldız tarafından muhtevâ değerlendirmesiyle birlikte neşredilmiştir. Bkz. *Ahmed Sûzî Hayatı ve Şiirleri*, s. 50-105.

adlı mesnevîsi önemlidir. Ayrıca *Pendnâme*<sup>10</sup> adlı bir manzûmesi vardır. Sûzî üzerinde yapılan çalışmalarda zikri geçen *Farsça Divan* ise henüz tam anlamıyla teşhis edilmemiştir.<sup>11</sup> Bu makalenin konusu olan *Vasiyetnâme* de Sûzî'nin bu zamana kadar bilinmeyen bir risâlesidir.<sup>12</sup>

### Vasiyetnâme Yazma Geleneği

Arapça olan “vasiyet” kelimesi dilimizde, “Bir kimsenin ölümünden sonra yapılmasını istediği şey” anlamında kullanılmaktadır. Yazıya aktarılacak sûretle belge hüviyetine bürünen vasiyet metnine, ekseriyetle mektup formunda yazıldıkları için vasiyetnâme denilmiştir. Genel anlamıyla vasiyet etmek veya vasiyetnâme tertip etmek, herhangi bir din, kültür ve medeniyet dairesinin inhisârında olmayıp ölümü, hayatın tabî bir neticesi olarak görmek ve bu duruma hazırlıklı olmak düşüncesi ile alâkalıdır.

Ancak İslâm kültüründe vasiyet, ihtiyârî bir davranış biçimi olmaktan ziyâde, ilgili âyet hükmünce yerine getirilmesi zorunlu bir vazife olarak belirmektedir: “Birinize ölüm geldiği zaman, eğer bir hayır bırakacaksa anaya, babaya, yakınlarla uygun bir biçimde vasiyet etmek Allah'tan korkanlar üzerine bir borçtur.”<sup>13</sup> Bir başka âyette, vasiyetin kabul şartları husûsunda ayrıntılı bilgi verilmekte, husûsen vasiyetin şâhitler ile desteklenmesi emredilmektedir.<sup>14</sup> Hz. Peygamber de vasiyeti teşvik

<sup>10</sup> Sûzî'nin *Pendnâme* adlı manzûm eserinin tam metni ve tetkiki için bkz. Alim Yıldız, “Ahmed Suzî ve *Pendnâmesi*”, *Osmanlılar Döneminde Sivas Sempozyumu Bildirileri*, Sivas 2007, II, 353-360.

<sup>11</sup> *Sûzî Divânı* üzerinde yapılan iki yüksek lisans tezinde (Ayşe Ulusoy, *Ahmed Suzî Divanı*, s. 12; Zafer Arslan, *Divân-ı Sûzî-i Sivâsî*, s. 5) varlığından bahsedilen *Farsça Divan*, yerinde kontrol edilmiş, fakat sözü edilen kütüphânedeki (Süleymâniye Kütüphânesi, Esad Efendi, nr. 2646) eserin, Sûzî'nin Türkçe *Divân*'ı olduğu tespit edilmiştir.

<sup>12</sup> Sûzî'nin Süleymâniye Kütüphânesi'ne intikal eden külliyâtı içerisinde *Vasiyetnâme*'nin orijinal bir eser olduğunu teşhis ederek bizi haberdar eden ve kendisi de Sûzî'nin eserlerinden bir kısmını neşre hazırlayan ilim adamı, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Alim Yıldız'dır. Kendisine teşekkür ederiz.

<sup>13</sup> Bakara sûresi 2/180.

<sup>14</sup> Mâide sûresi 5/106: “Ey iman edenler! Birinize ölüm gelip çatınca vasiyet esnâsında içinden iki adâlet sahibi kişi aranızda şâhitlik etsin. Yahut seferde iken başınıza ölüm musîbeti gelmişse sizden olmayan, başka iki kişi (şâhit olsun). Eğer şüpheye düşerseniz o iki kişiyi namazdan sonra alıkor, ‘Bu vasiyet karşılığında hiçbir şeyi satın almayacağız, akraba (menfaatine) de olsa; Allah (için yaptığımız) şâhitliği gizlemeyeceğiz, (aksini yaparsak) bu takdirde biz elbette günahkârlardan oluruz’ diye yemin ettirirsiniz.”

eden beyanlarda bulunmuştur. Meselâ, Abdullah ibn-i Ömer'den gelen bir rivâyette Hz. Peygamber; "Vasiyet edecek dünyâlığı bulunan müslüman bir kişiye, vasiyeti yanında yazılı bulunmadıkça, iki gece yatması muhakkak sûrette câiz değildir"<sup>15</sup> tavsiyesinde bulunmaktadır. Hadiste, vasiyette bulunmaya ilâveten vasiyeti kayda almak, yazıya geçirmek konusunda bir yönlendirme de mevcuttur.<sup>16</sup> Şahsın mal varlığı üzerindeki husûsî tasarrufunu belgelemesi anlamında hukûkî bir terim olarak kullanılan vasiyet kelimesi ve vasiyette bulunmak fiili, ilgili nasların da tesiriyle âdetâ ibâdet niyeti ile tatbîk edilmiştir. Daha sonra mîras âyetlerinin nüzûlü ile vasiyet alanı daraltılmış, kişinin sâhip olduklarının ancak üçte birini vasiyet sûretiyle hîbe edebileceği hükmü geçerlilik kazanmıştır.<sup>17</sup> İslâmî gelenekte mîras hukuku ile ilgili hükümler sarâhat kazandıktan sonra da vasiyet yazma âdetinin devam ettiği görülmektedir. Ancak bu defa vasiyetnâmelerin içerikleri genişletilmiştir. Yani vasiyetnâmeler sadece maddî mal varlığının taksimâtı ile sınırlı bir belge olmakla kalmamış, vasiyet edenin din ve dünyâ görüşüne paralel olarak bir takım dinî ahlâkî telkinler ve tenbihler içeren metinler hâline gelmiştir. Dolayısıyla bu metinlerde muhâtap, vasiyet eden kişinin yakınlarından ibaret olmayıp daha geniş bir kesimin istifâdesi hedef alınmıştır. Metni kaleme alan kişinin ifade zenginliğine istinâden vasiyetnâmeler, birer edebî metin hüviyeti de kazanmıştır. Özellikle İslâmî Türk edebiyâtı alanında, örneklerinin çokluğundan da hareketle vasiyetnâmeler, ayrı bir edebî tür olarak ele alınmıştır.<sup>18</sup>

#### Vasiyetnâme'nin Muhtevâsı

Vasiyetnâmeler muhtevâ bakımından, edebiyatımızda daha yaygın bir tür olan ahlâk ve nasihata dair manzûm ve mensûr eserlere ben-

<sup>15</sup> *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Ankara 1987, haz. Kâmil Miras, VIII, 203.

<sup>16</sup> Konuyla ilgili tenbîhattaki ısrarlı üslûp sebebiyle vasiyet etmenin dinî bir vecîbe olup olmadığı tartışılmıştır. Konunun fikhî yönünden sarf-ı nazarla, Hanefî âlimlerine göre vasiyet, vâcib değil müstehâb hükmündedir. Bkz. *a.g.e.*, VIII, 204 vd.

<sup>17</sup> Mîrasçıya vasiyet ise, üçte birden az olsa bile diğer mîrasçıların izinlerine tâbî kılınmıştır. Bkz. Ali Himmet Berki, *İslâm Hukukunda Ferâiz ve İntikal*, haz. İrfan Yücel, Ankara 1986, s. 128 vd.

<sup>18</sup> Abdurrahman Güzel, *Dinî Tasavvufî Türk Edebiyatı*, Ankara 2006, s. 784-787.



zemekle birlikte, bu metinlerden ayrıştığı yönleri de mevcuttur. Bilindiği üzere, özellikle Ferîdüddin Attâr (v. 618/1221)'a izâfe edilen *Pendnâme* adlı eserin bizim edebiyâtımıza kuvvetli tesiri olmuş, bu eserin çok sayıda tercüme ve şerhleri yapıldığı gibi<sup>19</sup> bu alanda pek çok orijinal eser de verilmiştir. Sûzî'nin *Pendnâme* adlı manzûmesinden daha önce bahsedilmişti. Nâbî (v. 1124/1712)'nin *Hayriyye'si*, Sünbülzâde (v. 1133/1718)'nin *Lutfiyye-i Vehbî* adlı eserleri bu sâhanın ilk akla gelen örneklerindedir. Muhtevâ bakımından vasiyetnâmeler, içerdikleri Kur'an ve Hadis kaynaklı tavsiyeler bakımından nasihatnâme kitaplarını hatırlatmaktadır. Asıl mühim tarafları ise vasiyeti kaleme alan kişinin hayatı, ilmî ve edebî şahsiyeti hakkında, başka kaynaklarda bulunma ihtimâli hayli zayıf olan husûsî bilgiler ve satır aralarında, yeni yorumlara zemin teşkil edecek türden ipuçları barındırıyor olmalarıdır. Bu yönüyle vasiyetnâmeler, edebiyat tarihine ilk elden bilgi sağlayan birer vesîka değeri de kazanmaktadır. Esâsen vasiyetnâmelerin müstakil bir edebî tür olarak ele alındığı ve bu metinlerin şekil, muhtevâ, dil ve üslûp bakımından tetkik ve tasnif edildiği en kapsamlı çalışma, *Türk Edebiyatında Vasiyetnâmeler*<sup>20</sup> adlı kitaptır. Söz konusu çalışmada muhtevâları yönüyle vasiyetnâmeler, dinî-tasavvufî, siyâsî, tıbbî ve özel vasiyetnâmeler olmak üzere dört kısma ayrılmıştır.<sup>21</sup> Bu tasnif esas alınacak olursa Sûzî'nin vasiyeti, hem dinî-tasavvufî hem de özel vasiyetnâmeler kısmına dahil edilebilir. Çün-

<sup>19</sup> Bu şerhlerden bir kısmı için bkz. İsmail Hakkı Bursevi, *Şerh-i Pend-i Attar*, İstanbul 1250; Hafız Mehmed Murad, *Kitabu Mâhazar Şerh-i ala Pend-i Attar*, İstanbul 1304; *Terceme-i Pendname-i Attar*, haz. Azmi Bilgin, İstanbul 1998.

<sup>20</sup> Aziz Kılınc, Ankara 2006. Vasiyetnâmelerin müstakil eserler olarak tetkik edildiği makalelerden bazıları şunlardır: Hüseyin Algül, "Osman Gazi'nin Oğlu Orhan Gazi'ye Vasiyet ve Nasihatlarına Kuruluş Devri Osmanlı Devlet Felsefesi Açısından Bir Bakış", *İslâmî Araştırmalar*, sy. 3-4 (1999), s. 263-268; Seyit Bahçıvan, "Şeyhülislam İbn Kemalpaşa'nın Vasiyetnâmesi", *Marife*, sy. 2 (2001), s. 209-213; Nilüfer Ateş, Asım Yediyıldız, "Erzurumlu Kadızâde Efendi'nin Vasiyetnamesine Tahlili Bir Bakış", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2 (2007), s. 309-326; Nevin Gümüş, "İsmail Hakkı Bursevî'nin Vasiyet-nâme'si", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1 (2009), s. 23-76. Bu konuda yapılan bir diğer mühim çalışmada, Osmanlı devleti döneminde yazılan vasiyetnâmelerden seçilen on iki metin muhtevâ bakımından tetkik edilmiş, metinlerden hareketle devrin fert ve cemiyet hayatına dair bulgular müzâkere edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Nilüfer Ateş, *Kültür Tarihi Bakımından Osmanlı Vasiyetnâmeleri*, yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (2008).

<sup>21</sup> Aziz Kılınc, *Türk Edebiyatında Vasiyetnâmeler*, Ankara 2006, s. 99-148.

kü *Vasiyetnâme* içerisinde tarîkat âdâb ve erkânına dair umûmî tavsiyeler bulunduğu gibi yakın akraba çevresine yönelik husûsî îkazlar ve onlardan bazı talepler de geniş ölçüde yer almaktadır.

Vasiyetnâmeler, ekseriyetle bir edebî eser ortaya koyma iddiâsından uzak olduğu için üslupta tasannû görülmemektedir. Dolayısıyla bu metinler, yazan kişinin iç dünyâsı hakkında okuyucuda tatminkâr bir kanaat hâsıl etmektedir. Sûzî'nin vasiyeti de böyledir. Metnin, mektup yazar gibi ve muhtemelen planlanmadan kaleme alınmış olduğu hissedilmektedir. Bazı kısımlarda cümleler tamamlanmadığı gibi pek çok cümlesinde sebepsiz takdîm te'hîrler vardır. Bu mektubun muhâtapları metnin baş kısımlarında, "evlâdlarım, evlâd-ı ma'nevîmiz halîfelerimiz, birâder efendi-zâdeler" sözleriyle tâyin edilmiştir. Sûzî'nin evlâdı yoktur. Burada zikrettiği kişiler, halîfeleri, müritleri ve akrabaları olmalıdır. Her yeni konuya başlarken onlara, "canlarım"<sup>22</sup> hitâbıyla bazen de "nûr-ı aynlarım"<sup>23</sup> şeklinde, konuşur gibi, samîmî hitap cümleleriyle seslenir. Vasiyetnâmeler, yazan kişinin hayâta ve özellikle ölüme bakışını, hayâtındaki öncelikleri, ölümü karşılama ve kabullenme hâlini satır aralarında tâkip edebilme şansı vermektedir. Sûzî'nin *Vasiyetnâmesi* bu dikkatle okunduğunda şu hususların öne çıkmaktadır.

Besmele, hamdele ve salveleden sonra Sûzî, ölümün kaçınılmaz olduğunu söyleyerek sözlerine başlar. Ölümü, gayet mûnis ifadelerle anmakta, "Her nefis ölümü tadacaktır" âyetini, ölüm şerbetini içmek deyimiyle; son nefesini vermeyi ise rûh kuşunun kafesten ayrılması istiâresiyle resmetmektedir.<sup>24</sup> Ölüm ânında okunacak ilâhîyi dahi hayâl etmiş, hayâl etmekle kalmayıp dillendirmiştir. Buna göre son nefesini vereceği saatlerde, öncelikle, zikirhânedeki bulunan lıhye-i şerîfe mütevecch hâle getirilmesini istemiştir. Bu sırada duruma göre Kur'ân hatmi veya Yâsîn sûresi ve zikrullâha ilâve olarak, Şemseddîn Sivâsî'nin meşhur, *Sâkıyâ gel beni hayrân eylegil* mısırâyla başlayan ilâhîsinin okunmasını, yine vakit kalırsa, tevhîdler arasında kendisinin, *N'oldu yine zâra düştün n'eyleyeyim gönül seni* mısırâyla başlayan ilâhîsinin, güzel ses ile

<sup>22</sup> *Vasiyetnâme*, s. 2, 5, 12, 16.

<sup>23</sup> *a.g.e.*, s. 1, 9, 12, 16, 17.

<sup>24</sup> *a.g.e.*, s. 2-3.

okunmasını arzu ettiğini belirtmiştir.<sup>25</sup> *Vasiyetnâme*'nin başından sonuna kadar, ölüm ânı ve sonrası için, güzel ses ve mûsikî konusu, husûsî olarak vurgulanmaktadır. Bu konuda kullandığı tâbirler, “dertli dertli ince sadâ ile” veya “güzel kırâat ile”, “güzelce sadâlar ile” ve “güzelce edâ ile yanık yanık sadâ ile”<sup>26</sup> şeklindedir. Israrcı olduğu bir diğer konu ise güzel kokudur. Hemen her fırsatta buhur, tütsü, öd ve anber yakılmasını hatırlatmaktadır.<sup>27</sup>

Sekerât-ı mevt ânına dair temennîlerin bu kadar tafsilâtla vasiyete kaydedilmesi, Sûzî'nin ölüm karşısındaki rûh hâli hakkında, daha doğrusu ölümü karşılamaya ne kadar hazır olduğu hakkında da bir fikir vermektedir. Hayâtı süresince zevk edindiği bir mizansenle, Kur'an tilâveti, zikrullâh ve ilâhîler eşliğinde ölüm meleğini karşılamak istemiştir.

*Vasiyetnâme*'deki sıralama esas alınacak olursa, Sûzî'nin ilk isteği, Şems-i Sivâsî türbesinde sırlanmaktır. Bu konudaki taleplerini, kabrinin geniş kazılmasından çevre düzenlemesine kadar yine hayli tafsilatlı şekilde dile getirmektedir.<sup>28</sup> Türbenin bakımı ve temizliği konusundaki tenbîhâtları arasında özellikle türbe kandiline vurgu yapmıştır. Kandilin yağı, yani masrafı konusunda cömert olunmasını tavsiye ettikten sonra, “Mevlâ onların çerâğlarını kesmez yine gönderir” diyerek tevekkül çağrısı yapmaktadır.<sup>29</sup> Özel vasiyetnâmelerde yer alan gasil, techîz ve tekfîn konusundaki husûsî istekler de Sûzî'nin *Vasiyetnâmesi*'nde önemli yer tutar. Son hizmetlerin nasıl yapılacağını tafsilatıyla anlattıktan sonra Sûzî, bu hizmetleri gören kişilere verilecek ücretleri tek tek belirtmektedir.<sup>30</sup> Zaten sadaka konusu Sûzî'de hemen bütün taleplerinin önüne geçmiş durumdadır. Metnin tamâmında, “nevr ü niyâz” kelimelerini zikretmekte, hemen her fırsatta ısrarla sadaka verilmesini telkîn etmektedir.

Sûzî, temas ettiği her konuyu ayrıntılı şekilde işlemektedir. Esâsen *Vasiyetnâme*'nin bütünü, ayrıntılar bakımından hayli zengindir. Meselâ kabir ziyâreti bahsinde Sûzî, kendi kabrinin ziyâret edilmesi arzusunu

<sup>25</sup> a.g.e., s. 2.

<sup>26</sup> a.g.e., s. 2, 3, 7.

<sup>27</sup> a.g.e., s. 3, 5, 7, 9, 19.

<sup>28</sup> a.g.e., s. 2-3.

<sup>29</sup> a.g.e., s. 11.

<sup>30</sup> a.g.e., s. 4.

ihşâs ettirmektedir. Ancak bu ihşâs ile yetinmemiş, kabrini ziyâret edenlerin okuyacakları duâları dahi, "Fâtiha-i şerîfe, üç İhlâs-ı şerîf, tevhîd-i şerîf" şeklinde sıralamayı ihmâl etmemiştir.<sup>31</sup> Vefatından sonra okunacak Kurân ve tevhîd hatimleri ile yapılacak duâlar için de âdetâ yedi günlük bir program çıkarmış; tâziye kabulünden helvâ ikrâmına kadar cenâze uğurlama âdâbına dair her konuya temas etmiştir. Bu yönüyle *Vasiyetnâme*, devrin âdetleri konusunda da bir rehber niteliğindedir.

*Vasiyetnâme*'den anlaşıldığı kadarıyla Sûzî, çok varlıklı bir kimse değildir. Ancak ayrıntıcı ve hakperest bir kişiliğe sahiptir. Bütün kişisel eşyalarını tek tek zikrederek, bunların taksîmâtı konusunda herhangi bir münâkaşaya mahal bırakmamıştır. Söz konusu özel eşyalar, odasında bulunan halı, seccade, kilim, yer yatağı, yorgan, yastık, minder şeklinde sıralanmaktadır. Bunlardan bir kısmını vakfettiğini söylemiş, bir kısmının ise hizmetinde bulunan dervişâna hibe edilmesini, isim zikretmek sûretiyle belirtmiştir. Bu listede kıyafetleri, dolabının çekmecelerinde bulunan saat, tesbih, şeker, şerbet, yağ, anber ve hattâ ilâçlar bile yer almaktadır. Her birinin teslim adresleri tespit edilmiştir.<sup>32</sup> Ancak cihâz-ı tarîkat olan "abâ hırka, elifî hırka, tâc-ı şerîf ve siyah post" için ayrı bir serh düşerek bu emânetlerin muhâfazasını ve bâzen "ziyâret edilmesini" tenbîh etmiştir.<sup>33</sup>

Sûzî'nin vasiyetine konu ettiği bir diğer konu, odasındaki kütüphânedir. Kitaplarını vakfettiğini söyleyen Sûzî'nin öncelikli isteği, kitapların okunması yönündedir. Kitapların kayıt altına alınmasını ricâ ettikten sonra, alıp okumak isteyenlerin kesinlikle geri çevrilmemesini söyler. Ancak ödünç kitap almak isteyenlerin güvenilir olup olmadıklarına dikkat edilecektir; itimat telkin etmeyen okuyuculara kitaplar, rehin karşılığı verilecektir. Her hâlükârda bu alışverişin yazıyla kayıt altına alınmasını tavsiye etmektedir.<sup>34</sup> Kütüphâne bahsinde kendi kitaplarını özellikle ve ismen zikretmekte ve bu kitapların okunması ve okutturulmasını istemektedir: "Ve bizim *Dîvân* ve *Süleymannâme*'de olan yâdigâr

<sup>31</sup> *a.g.e.*, s. 17-18.

<sup>32</sup> *a.g.e.*, s. 7-9.

<sup>33</sup> *a.g.e.*, s. 18.

<sup>34</sup> *a.g.e.*, s. 6.

nutkumuz ve *Pendnâme* ve *Sülûknâme* ve *Kasîde-i Büreyde* tercümesi kitaplar vesâir nutuklarımız, cümleimize mahsûs vesâyâmızdır ve nutk-ı pîrânemizdir. Bunları elden bırakmayıp terk etmeyip attırmayıp okuyasız ve dervîşlerden ekserîsine tedârik edip yazdırıp tenbîh-i te'kîd edip okutturunuz."<sup>35</sup>

*Vasiyetnâme'*de titizlikle işlenen bir diğer konu, âilenin tasarrufu altında bulunan çeşme ve kuyulardır. Söz konusu suların gelirlerinin hak sahiplerine dağıtılması ve bakımları konusunda Sûzî hassâsiyetle durmaktadır. Çeşmelerin ve kuyuların isimleri ve hak sâhipleri tek tek zikredilmekte, suların taksimâtı meselesinde adâletli davranılması ısrarla tavsiye edilmektedir. Âile hayrâtı olan çeşmelerin temizliğine özen gösterilmesi, tâmirât işlerinin ihmâl edilmeyip bu işle ilgili kişilerin görevlendirilmesi ve onların da emeklerinin karşılığının verilmesi ayrı ayrı hatırlanmaktadır.<sup>36</sup>

Husûsî vasiyetleri dışında Sûzî, âsitâne postnişini olmasından kaynaklanan bir gayret ve hassâsiyetle, dervîşlik âdâb ve erkânına, âyinler sırasında dikkat edilmesi gereken inceliklere,<sup>37</sup> dergâha gelip gidenleri karşılama biçimine,<sup>38</sup> dervîşlerin birbirleriyle olan münâsebetlerine<sup>39</sup> dair hemen her konuda yeri geldikçe uyarılarda bulunmaktadır. Bu konular aynı bölüm içerisinde işlenmese bile her fırsat düştüğünde, dağınık şekilde ama bütün *Vasiyetnâme* boyunca önemle vurgulanmaktadır. *Vasiyetnâme'*den, dergâhın âyin günleri veya gecelerinin pazartesi ve cuma olduğu anlaşılmaktadır. Sûzî, pazartesi gecesi Kâdirî usûlüne, cuma gecesi Halvetî usûlüne göre âyîn icrâ edilmesini hatırlattıktan sonra, son duâda, Hz. Peygamber'den itibâren isimleri zikredilecek olan din ve tarîkat büyüklerini anarken tâkip edilecek sırayı ve kullanılacak sıfatları dahi tek tek zikretmektedir.<sup>40</sup> Her âdeti bir forma kavuşturmak istediği anlaşılan Sûzî'nin, âdâb ve erkâna dair herhangi bir ihtilâfa meydan vermek istemediği anlaşılmaktadır. İşte bu yönüyle

<sup>35</sup> a.g.e., s. 9.

<sup>36</sup> a.g.e., s. 12-13.

<sup>37</sup> a.g.e., s. 9-10.

<sup>38</sup> a.g.e., s. 11.

<sup>39</sup> a.g.e., s. 12.

<sup>40</sup> a.g.e., s. 10.

*Vasiyetnâme*, tasavvuf ve tarîkat tarihçileri için de tartışmasız bir belge hüviyetindedir.

*Vasiyetnâme* içerisinde pek çok yerde, miktarlarını da zikretmek sûretiyle sadaka dağıtılmasını isteyen Sûzî, metnin sonuna doğru, söz konusu paranın kaynağını da göstermiştir. Annesinden kalan bir sepet içerisinde, otuz mahmûdiye altını vardır. Bütün masraflar bu paradan karşılanacaktır. Sadaka yerlerinin ve miktarlarının yanlış anlaşılmasını önlemek maksadıyla veya yanlış anlaşılmaya bir tedbir olmak üzere, metnin sonuna bir de masraf listesi ilâve etmiştir.<sup>41</sup> *Vasiyetnâme*, bir duâ ile son bulmaktadır. Duâdan önce Sûzî, vasiyetlerinin yerine getirilmemesi ihtimâline binâen muhâtaplarını, "Eğer muhâlif bulunursanız sonra huzûr-ı Bârî'de ve erenler beyninde mahcûb olursuz"<sup>42</sup> cümlesiyle, zarf bir üslupla ikaz etmektedir.

#### **Vasiyetname Nüshası**

*Vasiyetnâme*, Süleymâniye Kütüphanesi, H. Şemsi F. Güneren Bölümü, nr. 25'te kayıtlı bir mecmuâdaki üçüncü eserdir. Bu mecmuâ, klasik mecmuâ özelliği taşımamaktadır. Konularının yakınlığı sebebiyle birlikte ciltlenmiş beş ayrı eserden (*Matbû Sûzî Divânı*; Sûzî'nin *Kasîde-i Bürde Tercümesi*; *Vasiyetnâme*; Şemseddin Sivâsî'nin *Süleymâniyye* adlı mesnevîsi ve Sûzî'nin *Süleymannâme* adlı eseri) oluşmaktadır. Sahife ve varak numaraları müteselsil olmayıp, her biri kendi içinde numaralandırılmıştır. Katalog kaydında, 116-125. varaklar arasında gösterilen *Vasiyetnâme*, 20 sahifeden ibarettir. Metin içerisinde sahife numaraları mevcuttur. Çizgili bir deftere, işlek bir rik'a ile yazılmıştır. Her sahife yaklaşık yirmi üç satırdan oluşmaktadır. Metin, "Şeyh Ahmed Sûzî Efendimiz'in Vasiyetnâmesi" başlığını taşımaktadır. Bu ibâreden hareketle yazmanın müellif nüshası olmadığı söylenebilir. Metnin sonunda istinsah kaydı bulunmadığı için yazmanın tarihi ve müstensihî hakkında fikir yürütmek mümkün değildir. Müstensih, önemli gördüğü kısımların altını kırmızı kalemle çizmiştir. Bu ayrıntılar, metin kısmında dipnotlarda gösterilmiştir.

<sup>41</sup> *a.g.e.*, s. 20.

<sup>42</sup> *a.g.e.*, s. 19.

### Metin

/1/ Şeyh Ahmed Sûzî Efendimiz'in Vasiyetnâmesi

*Eûzü billâhi mine'ş-şeytâni'r-racîm*

*Bismillâhirrahmânirrahîm*

*El-hamdü lillâhi ve sallallâhu alâ seyyidinâ Muhammedin ve âlihî ecmaîn.*

*Hasbünullâh ve ni'me'l-vekîl ve ni'me'l-mu'în yâ erhame'r-râhimîn.*

*Ed-dünyâ serîatü'z-zevâl*<sup>43</sup> hükmünce dünyâdan nasîbimiz tamâm olup fânî ömür âhire erişip maraz-ı mevt ve alâmetleri zâhir olduğu günlerde birâder-i ekremim ve bâis-i râhatım hazret-i şeyh Mehmed Efendi azîzimi Hazret-i Mevlâ azîz ve muhterem kılıp kurb-ı ma'nevîsinden dür etmeyip saâdet-i ebediyyeye ve necât-ı sermediyyeye mazhar eyleye. Âmîn. Ba'dehû; dergâh-ı aliyyede vakitleri gelinceye kadar bâkî kalan evlâdlarım, evlâd-ı ma'nevîmiz halîfelerimiz, birâder efendi-zâdeleler, nûr-ı aynlarım. Sizlere taraf-ı hakîrânemizden şöyle vesâyâ ve emânetullâh ve nutk-ı pîrâne budur ki;

Eğer hayâtımızda görmek mukadderse, görebildimse ne güzel. Eğer göremedimse sizler göresiniz ki Hazret-i Pîr efendimiz türbe-i saâdetleri duvarının çenesinden parmaklığı çekip azca azca dışarı çekecek orta baştaki dükkânın duvarı çenesinden yarım zirâ' kala çekesiniz. Dışarı yarım zirâ' kalsın ki yol dahi pek dıyk olmasın. İç tarafına temiz toprak getirip türbelerin zeminleri berâber havliden yüksek olarak taşla örülüp parmaklık çekip iç tarafı merhûm şeyh Halîl amcamın türbesi önüne /2/ bizim kabrimiz ola. Ondan aşağı Hazret-i Pîr efendimize yakın bir kabir dahi olur.

Şöyle vesâyâmızdır ki ihtimâm edip kabri vâsi' eşdiresiniz. Ba'dehû Sirâc-zâde hoca efendinin mezarı gibi bir taş ayak tarafına, bir taş baş tarafına, tâc-ı şerîf dahi muttasıl ola. Birer taş dahi yanlarına. Dört taşla olup zinhâr göreyim başka türlü bir sûret olmaya.

Benim canlarım evlâdlarım. Şöyle vesâyâmızdır ki; كل نفس ذائفة الموت  
<sup>44</sup> mantûkunca şerbet-i mevti nûş etdiğimiz günde, hâlet-i mevt zâhir olduğu saatlerde hakîri, lâyık olmayarak ne kadar sû'-i edeb ise de gafûr

<sup>43</sup> "Dünyâ, sonludur."

<sup>44</sup> "Her canlı ölümü tadacaktır." Âl-i İmrân sûresi, 3/185.

buyururlar inşâallah, zikirhânemiz ortasında yatırıp lihye-i saâdete karşı meyl oluna. Sağ tarafta ehl-i salâh ve ehl-i zikir, muhibbînden on iki zât, hâfız olsun olmasın ehl-i Kur'ân, sadâsı edâsı güzel olsun; hazret-i Kur'ân'ı okuyup eğer vakit varsa hatm-i şerîf ve illâ Yâsîn-i şerîfler okuyalar, kulağımız işitecek kadar. Husûsan mukâbelemizde (?) bizim Hâfız efendi yakın oturup kâh Kur'ân-ı azîm ve kâh Hazret-i Pîr efendimizin nutku;

*Sâkıyâ gel beni hayrân eylegil*  
*[Ben garîbem aşka mihmân eylegil*  
*Aşk şarâbın içüben mest olmuşam*  
*Ben humâram bana dermân eylegil*  
*Derd-i yâri cân içinde saklaram*  
*Ol kadar kim derde dermân eylegil*  
*Aşk-ı ma'sûk gönlümü yağmaladı*  
*Gel benim karşıma cevân eylegil*  
*Âşık isen ma'sûka ey Şemsî ger*

*Ma'sûkun sırrını pinhân eylegil*<sup>45</sup> deyu dertli dertli ince sadâ ile okuya. Ve sol tarafta hulefâmızdan birisi, biraz kâmilce ârif-i sâdık dervîşân ile oturup zenbûrî<sup>46</sup> tevhîd-i şerîf okuyalar. Eğer vakit var ise hatm-i şerîf tamâm oluna, kulağımız işitecek kadar. Tevhîd-i şerîf esnâsında ince sadâ ile;

*N'oldu yine zâra düştün [n'eyleyeyim gönül seni*  
*Bir onulmaz kâra düştün n'eyleyeyim gönül seni*  
*Derdine bulmadın devâ bilemedin çâre ona*  
*Kapladı seni mâsivâ n'eyleyeyim gönül seni*  
*Asl-ı usûla geçmedin fer'-i sivâdan geçmedin*  
*Yâri ağıyârdan seçmedin n'eyleyeyim gönül seni*  
*Aldı seni hüzn ü elem bilemedin lutf u kerem*  
*Kalması bir söz ki diyem n'eyleyeyim gönül seni*

<sup>45</sup> Recep Toparlı, *Şemseddin Sivâsî Divanı*, Sivas 1984, s. 84.

<sup>46</sup> Zikr-i zenbûrî, Nakşbendiyye tarikatında bir zikir tarzıdır. Tasavvufi ictihad ile ilk kez icad ve ihdas eden kişi, Nakşbendiyye-Müceddidiyye'den Muhammed Sâdık Erzincânî'dir. Bkz. Turan Alptekin, "Nakşibendî Tarikatında Zikir, Silsile, Râbita ve Murâkabe Problemi", *Journal of Turkish Studies*, sy. 19 (1995), s. 206.



*Serimi sevâya saldın varlığım elimden aldın*  
*Aşkile dîvâne kıldın n'eyleyeyim gönül seni*  
*Girmedi gûşuna sadâ idemedin ahde vefâ*  
*Dosttan oldun her dem cüdâ n'eyleyeyim gönül seni*  
*Dostile dost olamadın kendi nefsin bilemedin*  
*Bir dem şâd olup gülmedin n'eyleyeyim gönül seni*  
*Sen seni bilmedin nesin sandın ki dosttan gayrısın*  
*Anlar isen birliktesin n'eyleyeyim gönül seni*  
*Yârene merhem bulmadın sırrına mahrem olmadın*  
*Aşkın demiyle dolmadın n'eyleyeyim gönül seni*  
*Bir gün ola yâr olasıñ vuslat-ı dîdâr bulasıñ*  
*Hak ile hem vâr olasıñ n'eyleyeyim gönül seni*  
*Ma'şûkdan erse merhabâ cümle hevâ olur hebâ*  
*Sûzî o dem bulur safâ n'eyleyeyim gönül seni]*<sup>47</sup> nutkunu okuyalar, gaf-  
 let etmeyeler.

Canlarım. Bu vakitlerde, teslîm-i rûhtan evvel on iki ehl-i zikir fukarâya birer kuruş îmân selâmeti için verile. /3/ Dergâh-ı Hakk'a niyâz oluna ve on dört kuruş ehl-i salâhdan ve muhibbînden on dört fukarâya kalan namâzın affı için verile. Bu vakitlerde iki tane buhurdân koyup gerek hazret-i Kur'ân'ı okuyanlar ve zikr-i şerîf okuyanlar önünde öd anber kursu yakıp ihyâ oluna. Ba'dehû mürğ-i rûh kafesten cüdâ düştükte;<sup>48</sup> *إنا لله و إنا إليه راجعون* techîz tekfîn ve gasil meûnetleri görülünceye kadar bir hatm-i şerîf yine hâfız ve sadâsı edâsı güzel ehl-i Kur'ân efendiler okuyalar ve bir hatm-i hâce-i şerîf okuyalar. Ve yine öd ve anber yakıp esirgemeyeler.

Techîz ve tekfîn meûneti görülüp ba'dehû dışarıda gasil olunmaya başlandıktan iki ehl-i salâh efendi lisanlarında tevhîd-i şerîf okuyarak gasil edip imam dahi berâber hizmette buluna. Ve üç tane temiz sarık ve çizme ve saplı üçer peştamal üçer tane ola ve üçüne beşer kuruş verile. Yine öd anber ve kursu tamam oluncaya kadar yakalar. Kat' etmeyeler. Ve mukaddem eğer kefen hazır olmadıysa a'lâsından zemzemli hümâyûn bezi alınıp kefen sararken ganîce zemzem-i şerîf dökeler. Ba'de'l-gasl tabuta

<sup>47</sup> 16'lı hece vezni ile söylenen bu şiir Sûzî'ye aittir. Tam metin için bkz. Zafer Arslan, *a.g.e.*, s. 292-293.

<sup>48</sup> Bakara sûresi, 2/156: "Biz Allah'ın kullarıyız ve biz O'na döneceğiz."

koyup musallâya götürürken güzelce sadâlar ile tevhîd-i şerîf tabut önünde okuyalar. Musallâya kondukda eğer vakit namaza var ise câmi'-i şerîfin bir tarafında yine hâfız efendiler bir hatm-i şerîf okuyalar ve kırk tane oldukça kâmil kimesnelere birer kuruş verip devir ettireler. Ve altmış adamdan yüz seksen kimseye birer kefaretden üç kefareti savm vereler.

Ba'dehû cenâze namazı kılındıktan sonra yine tevhîd-i şerîf okuyarak /4/ kabre götüreler. Kabir içine komaya indirirken muhibbînden ehl-i zikir ehl-i salâh bir iki zât tevhîd-i şerîf ve ed'îye-i mübârekeler okuyalar. Kibleye çokça teveccüh ettireler ve tabutu çıkarıp câmi'-i şerîfe koyalar, toprak üzere yatıralar. Ve defin olunurken hulefâmuzdan birisi câmi'-i şerîf taşrasında beş on ehl-i zikir kimesneler ile bir hatm-i hâce-i şerîf ve bir miktar tevhîd-i şerîf okuyalar. Ve kabir meûneti tamam olup toprak örtüldükden sonra yine hâfız efendi dertli dertli Yâsîn-i şerîf ve Feth-i şerîf okuya. İmam efendi ve dahi başka efendiler okursa men' olunmaya, onlar dahi okuyalar. İmam efendiye üç kuruş verile, sâir okuyanlara birer kuruş verile ve kabre gelip bulunan fukarâlara, efendilere birer kuruş verile ve uşaklara, su getirenlere onar para, sâirlerine beşer para, cümlesine verile. Hazret-i Pîr efendimizin muvâcehesinde biraz tevhîd-i şerîf, üç İhlâs-ı şerîf okuyup duâ oluna. Bu hakîr kıtmîrlere kabûle niyâz oluna. Ve on iki fukarâya, dervîşâna ol vakitte bir nezr verile.

Ba'dehû, lihye-i saâdet önüne gelinip salât selâm ve duâlar olunup ondan hakîrin hücreğine gelinip hâfız efendi ve sâir efendilerden ehl-i Kur'ân, sûre-i Haşr'in âhirini ve üç İhlâs biraz kelime-i tevhîd, kırk kadar okunup ba'dehû duâlar oluna. Ba'dehû hücreden inip dûstân, muhibbân gelip ta'ziyeler olunup ba'dehû yine hâfız efendiler ve sâir efendiler ehl-i Kur'ân'dan güzel mürâât ile Hazret-i Kur'ân'dan bir hatm-i şerîf, ba'dehû asırdan sonra bir hatm-i hâce-i şerîf, ba'dehû işâdan sonra yetmiş iki bin tevhîd-i şerîf hatmi tamâm olunup lihye-i saâdet önünde duâları oluna. /5/ Ve helva ve sâir taâm olunup ervâhlar yâd oluna.

Ve ale's-sabâh yine hazret-i Kur'ân'dan bir hatm-i şerîf okunup câmi'-i şerîfe gidilip kabir üzerinde vâfir kelime-i tevhîd ve Yâsîn-i şerîf ve sâir Kelâm-ı kadîm ile duâlar, senâlar ve Hazret-i Pîr efendimize ni-

yazlar oluna ve ganîce mezûkât ve fukarâlara sadakalar dağıla. Ol gün ba'de'z-zuhur yine bir hatm-i şerîf hazret-i Kur'an'dan ve ba'de'l-asr bir hatm-i hâce-i şerîf ve ba'de'l-işâ yine bir tevhîd-i şerîf hatmi okunup lihye-i saâdet önünde duâlar oluna.

Ve üçüncü gün yine bir hatm-i şerîf ve bir hatm-i hâce, ba'de'l-asr ve ba'de'l-işâ tevhîd-i şerîf hatmi okunup duâlar oluna. Yedi hatm-i şerîf Hazret-i Kur'an'dan ve yedi hatm-i hâce-i şerîf ve yedi tevhîd-i şerîf hatimleri okunup ve lâkin vesâyâmızdır ki kerem edip hatm-i şerîfleri okuyan hâfızlar ve sâirlerine tenbîh ü te'kîd edip hazret-i Kur'an'ı acele ile okumayalar; mürâât-i hürmetle ve tecvîd ile okuyalar ve tevhîd-i şerîfi dahi pek acele ile okumayalar, candan hulûs ile, istemek ile okuyalar.

Benim canlarım. Vesâyâmızdır ki hazret-i Kur'an hatm-i şerîfini okuyanlara her bir hatm-i şerîf okudukça birer kuruş verile ve hâfız efendiye on iki kuruş verile ve tevhîd-i şerîf hatmi okuyanlara münâsibiyle her birin okudukça birer kuruş birer nezr-i niyazlar verile. Ve öd ve anber ve kurslar yakılıp ihyâ oluna. Ve yedi gün kâh sabahla ve kâh akşamdan sonra balmumları yanıp bizim hücreye muhibler ile cem' olup bir aşr-i şerîf yâhud bir hatm-i hâce vaktine göre üç İhlâs-ı şerîf, vâfir kelime-i tevhîd ile okunup duâlar olunup evvelâ Hazret-i Pîr efendimiz ve bu âsitânededen geçen azîzân, dervîşân, hâdimân ve bu hakîr mücrim Sûzî'nin isimleri yâd olunup ervâhları şâd oluna.

Ve cümledenize vesâyâmız ve /6/ nutk-ı pîrânemizdir ki bizim hücrenin senede bir iki kere tozunu toprağını, döşemelerini silkip süpürüp sildirip tevhîd-i şerîf ile döşeyip içinde bulunan her bir esvapların ve eşyâların yerli yerince düzüp asıp tertîb edip husûsan kitapların tozlarını alıp ve defter mûcibince bakıp ihtimâm edip husûsan Kadızâde Ömer efendi üstâdımızın İhsâniye medresesine vakıf biraz kitapları, mühürleri basılmış, onları ayırıp medrese ihyâ olunca medreseye koyup muhâfaza oluna. Cümle kitaplara, husûsan hacı Süleyman Paşa vakfı olan kitaplar ve bizim vakıf ve vakfımız olan kitaplar cümlesini muhâfaza edip defter edip ehli olan kimselerden dirîğ etmeyip defter ile verip alasız. Ammâ mu'temed adam olmazsa, rehîn alıp veresiz. Ve'l-hâsıl metrûk olup durmasın, muhtâc olanlar okusunlar. Hakîrin tedârik etdiğim kitaplar böylece rızâ-yı Bârî vakf olsun. Yâ Hû. Hücre içinde yine kütüphâneyi kilitleyesiniz. Ve hücremizi dahi muhâfaza edip temiz etraflarını cümle postlar

ile döşeyip yastıkları minderleri kaldırıp sâde temiz kilim ve etrafları postlar ile kalıp bir kimse râhat-ı vücûd ve nefsi ve huzûz için oturmayıp yatmayıp sırf Hakk'ile halvet ve vahdet ve zikir, fikir, namaz, niyâz için oturursa Mevlâ mübârek eylesin. Aşk, şevk, muhabbetle feyz-yâb olup sırr-ı esrâr-ı Hakk'a mahremînden eyleye. Allâh dü cihânda azîz eyleye.

Şöyle vesâyâmızdır ki yevmiye bir kere, olmazsa ihyâ gecelerinde veya günlerinde, sabahla mı olur akşamdan sonra mı olur hangisi kolayınıza gelirse haftada iki kere açılıp muhib olan canlar, /7/ evlâdlar ile oturup bâzen bir hatm-i hâce bâzen sûre-i Haşr'in âhiri ve üç İhlâs bir Fâtiha-i şerîfe ve vâfir kelime-i tevhîd bir güzelce edâ ile yanık yanık sadâ ile bir na't-ı şerîf okunup duâlar senâlar olunup ve biraz salât [u] selâm olunup evvelâ sultânımız, Sultân-ı enbiyâ sallallâhu aleyhi ve sellem ve hulefâ-i râşidîn rıdvânullâhi aleyhim ve âl-i evlâd-ı etbâi ve sâniyen pîrân efendilerimizin, hâssaten azîzimiz Hazret-i Pîr kaddesallâhu esrârihim ve bu âsitânededen geçen azîzân, dervîşân, hâdimân; husûsan bu günahkâr mücrim Sûzî'nin isimleri yâd olunup ervâhları şâd olunup duâ-yı hayriyyeler oluna ve öd buhurlar îkâd oluna. Bu vesâyâmıza ve lihye-i saâdete salât [u] selâm ile ziyâretlere ve hücremize hürmet edenlere Mevlâ ve erenler hürmet eder. Yâ Hû.

İki<sup>49</sup> tane işlemeli seccâde, birini lihye-i saâdet önüne ve birini Mehmed Paşa sellemehu's-selâmın seccâdesinin baş tarafına serip kibleye tamâm gele. Ve sâir seccâdelerden ve kilimlerden bazılarını çilehâneye ve meydân odasına ve bâzı kâmilce fukarâlar hücreğine seresiz. Ve halı seccâdenin birini Hazret-i Pîr efendimiz türbesine seresiz. Ve bir halı dahi birâder-i azîz-i ekremim Meydan câmi-i şerîfnde mahcire içinde oturduğu köşeye döşeyesiz. Dahi ziyâdelerin Mevlâ sizlere mübârek eylesin.

Ve bizim hücremiz içinde dolaplarda ve çekmecelerde olan şeker, şerbet ve sâir lâzım olacak eşyâlar, devâlar. Hakîr onları ümmet-i Muhammed Mevlâ kulları için muhâfaza ederdim. Bir mahalle koyup lâzım olacakları muhtâc olanlara dirîğ etmeyüp veresiz. Bizim vakfımız olsun,

<sup>49</sup> Bu kelimenin altı, muhtemelen konunun değiştîğini belirtmek için kırmızı kalemle çizilmiştir. (hazırlayan)

sizlere lâzım oldukça alâsız. Ve üç tane panzehir var; birini Osmân'a veresiz. Zîrâ bunca zaman onun elinden sarf olundu. İkisin dahi muhtâc olup gelenlerden dirîğ etmeyip veresiz. /8/ Hücremizden kalkacak üç yastık, iki minder, bir koltuk yastığı, bir a'lâ kilim, bir seccâde Osman'a veresiz. Hakîrin oturduğum köşeye post seresiz. Ve aşağı odada Osman'ın sekideki dolabına deymeyesiz ve bir şey almayasız. Her ne ki varsa hakîr vermiştir, kendi malıdır, mübârek olsun. Mevlâ râzî olsun. Ben ondan râzıyım, sâdıktır. Ammâ bir ev ve eşyâ tedârik olunup çerâğ edebildimse ne güzel. Eğer mukadder bize olmazsa vesâyâmızdır; sizler bir ev ve eşyâ ve ıyâl tedârik edesiz, mürâat ü hürmet ve ikrâm edesiz. Emekdârımızdır, çok hizmetimde oldu, berhudâr olsun. Mevlâ iki cihânda azîz ve ferah-yâb eyleye. Âmîn.

Ve Mustafâ merhûmun ıyâl ü evlâdlarına hürmet mürâat edesiz. Umûrlarında iâne ve himmet oluna. Ve Seyyid-zâde'den alınan iki cihet; onlara deymeyesiz ve kıl u kâl etmeyesiz. Bu kadar bîgânelere cihetler sattı,<sup>50</sup> telef etti; hangisine da'vâ olundu. Bu ise kendi emekdârımızdır. Ve dervîş Abdullah emekdârımıza ve ıyâl-i evlâdlarına ikrâm-ı mürâat-ı hürmet edesiz. Çok hizmetleri geçti. Mevlâ ferahyâb eyleye.

Ve şeyh Osman hizmetimizde bulundu. Mukayyed olup mürâat oluna. Husûsan pederleri merhûm ve Osman efendi, bunlar ekseri mahremlerimiz idi. Yine bunlar ve Hacı dervîş, bu dahi hizmetimizde bulundu. Bunlara hayır duâ ve hayatta olanlara hürmet ü mürâat edesiz. Ve cümle dervîşâna, sâlikâna, hizmetimizde bulunanlara hâlince, revîşlerince hürmet ü mürâat oluna.

Ve bizim Osman'a yattığım döşeklerden bir döşek ve bir yorgan ve iki yastık; bunları veresiz. Bunca seneler bizim döşekleri serdi, çok emekleri geçti berhudâr olsunlar. /9/ Ve iki saatim var; birisini Osman'a hayatımızda veririm. Biri dahi şeyh İbrâhim'e olsun, berhudâr olsun. Mevlâ cümlesini azîz eyleye. Âmîn.

Benim nûr-ı ayınlarım, evlâdlarım. Sizlere vesâyâmızdır ki yeşil çekmece içinde ne kadar yağlar ve anber, öd ve tesbîh varsa, bâkî ne kadar kalırsa bir mikdârın teberrûken sizler alıp bir mikdârın panzehirler ile ol çekmeceye koyup muhtâc olup gelen Mevlâ kullarına hakîrin vak-

<sup>50</sup> Cümle buraya kadar kırmızı kalemle çizilmiştir. (hazırlayan)

fımız olarak veresiz. Amân deyip gelen kimseye bulunan şeyi dirîğ etmeyip veresiz. Hak ile verip Hak'tan alasız. Nefis hevâları için etmeyesiz, Hak'tan gâfil olmayasız. Ve nüsha mühürleri vakfımızdır; isteyenlere basıp veresiz.

Ve bizim *Dîvân* ve *Süleymannâme*'de olan yâdigâr nutkumuz ve *Pendnâme*<sup>51</sup> ve *Sülûknâme* ve *Kasîde-i Büreyde*<sup>52</sup> tercümesi kitaplar vesâir nutuklarımız, cümleden mahsûs vesâyâmızdır ve nutk-ı pîrânemizdir.<sup>53</sup> Bunları elden bırakmayıp terk etmeyip attırmayıp okuyasız ve dervîşlerden ekserîsine tedârik edip yazdırıp tenbîh-i te'kîd edip okutturasız. Duâ ve himmete mazhar olasız, azîz ferahyâb olasız.

Ve yine vesâyâmızdır; ihyâ gecelerinde çille-hâneyi açıp zikr-i şerîfler, isneyn geceleri âyîn-i Kâdirî, cuma geceleri âyîn-i Halvetî. Bunları bir bahâne ile aslâ terk etmeyesiz ve dâim çille-hânedede edesiz. Hakîr bâzı vücud tarafından bâzen li-hikmetin hafiyiylî çille-hâneye varılmaz idi. Siz elbette açasız, kâmilce dervîşler vesâir muhibbân gelmelerine sa'y ü gayret edesiz. Sıbyân-ı câhilân ile Hay Hû gürültüsünü etrâfa götürmeyesiz; zâhiren bâtınan münkirleri güldürmeyesiz. /10/ Muhibleri üşendirmeyesiz. Bâzı delikanlı câhil cühelâları, zâhir<sup>54</sup> sûretine gürültüsüne bakıp iç dâireye almayasız; kâmilleri, dervîş-i sâdıkları alasız. Rifâî, Sa'dî bürhanlarını bizim âyinlerimizde izhâra ruhsat vermeyesiz,<sup>55</sup> etdirmeyesiz. Ve nice kerre ekseri vakitlerde kuûden zikr-i şerîf edesiz; be-her vakit kıyâm etmeyesiz. Husûsan isneyn gecelerinde duâlar, senâlar, aşr-ı şerîfler okunup ve hatm-i hâce-i şerîfi câmi'-i şerîfte ba'de'l-asr terk olunmayıp devam. Sonunda duâda evvelâ; "Hamd ü senâdan sonra Sultân-ı enbiyâ sallallâhu aleyhi ve sellem ve cihâr-yâr-ı güzîn rıdvânullâhi aleyhim ecmaîn, Haseneyn-i ahseneyn, cemî'-i ashâb, ensâr,

<sup>51</sup> Sûzî'nin *Pendnâme* adlı manzûm eserinin tam metni ve tetkiki için bkz. Alim Yıldız, "Ahmed Suzî ve Pendnâmesi", *Osmanlılar Döneminde Sivas Sempozyumu Bildirileri*, Sivas 2007, II, s. 353-360.

<sup>52</sup> *Kasîde-i Bürde*'nin halk arasında kullanılan isimlerindedir ve galattır. Bkz. *Terceme ve Şerh-i Kasîde-i Bürde*, trc. Âbidin Paşa, Dersaadet 1307, s. 6.

<sup>53</sup> Eser isimlerinin altı kırmızı kalemle çizilmiştir. (hazırlayan)

<sup>54</sup> Bu kısmın altı metinde muhtemelen önemine binâen kırmızı kalemle çizilmiştir. (hazırlayan)

<sup>55</sup> Bu kısmın altı metinde kırmızı kalemle çizilmiştir. (hazırlayan)

etbâ', ezvâc-ı tâhirât ervâh-ı şerîfleri ve cem'î-i enbiyâ-i mürselîn, melâike-i mukarrebîn salavâtullâhi aleyhim ecmaîn ve cem'î-i pîrân-ı azîzân kaddesallâhu esrârehüm, hâssaten Hazret-i Pîr efendimizin ve evlâdlarından geçen meşâyih-ı kirâm vesâir meşâyih-ı izâm, husûsan bu hakîr mücrim Sûzî'nin isimleri yâd ve ervâhları şâd olunup ve dergâh-ı aliyyeden geçen azîzân ve dervîşân, hâdimân, sâdikân ve muhibbân-ı muhlisânın cümlesine duâlar olunup ruhları şâd oluna."<sup>56</sup>

Kezâlik seher ezkârları ve akşam zikirlerine devam olunup ba'de'z-zikir sabahtan namaz, niyâz ve Yâsîn-i şerîf ve evrâd-ı Halvetî, bir mikdâr tevhîd-i şerîfle terk olunmayıp devam oluna. Ve geceler biriniz meydan ortasından eksik olmayasız. Hücrelere kâmilce fukarâlar koyula; delikanlı câhil fâsık olanları koymayasız. Hevâ-yı heves-i dünyâ ile vakit geçirmeyeler; zikir, fikir, ders ve sülûk kelâmlarıyla musâhabet etdiresiz. Bunları ihmâl etmeyesiz; gayret-i hamîyyet edesiz. Azîz ve berhudâr olasız.

/11/ Ve lıhye-i saâdetin kandiline dikkat edip salât [u] selâm ile hürmet ü mürâât edesiz. Ve Hazret-i Pîr efendimizin türbe-i şerîflerine hürmet-i mürâât ve kandiline, çerâğlarına gayret edesiz. Ve dergâhta aralıkta yanan kandile ve kademgâhın kandiline dikkat-i gayret edip terk etmeyesiz. Mevlâ onların çerâğlarını kesmez, yine gönderir. Ve ihyâ gecelerinde bizim hücremize bir çerâğ yakasız. Ve kabrimiz üzerine Hazret-i Pîr efendi bahânesiyle ihyâ gecelerinde ve bâzen sabâh-ı cumâlarda gelip Yâsîn-i şerîf ve tevhîd-i şerîfle duâlar, senâlar edesiz. Ve sâlikân-ı sâdikâna tenbîh-i te'kîd edesiz; eksik olmayıp duâlar senâlar edeler. İki cihânda azîz ve berhudâr olalar.

Ve bulunan fukarâlara vüs'iniz mikdârı sadakalar nezr-i niyâzlar edâ edesiz. Dergâh-ı Hazret-i Şems'e gelen giden mihmân-ı<sup>57</sup> Hudâ ve bâ y u gedâ dervîşân-ı fukarâlara ikrâm-ı it'âm<sup>58</sup> edip güler yüzle taltîf edip velev bir çorba, nân-ı azîz ile olsun hürmet edip çok yattın, az yattın, niçün geldin demeyesiz. Her ne türlü nîmet ve ihsân-ı Mevlâ buldumsa, fukarâ hürmetine ve azîzânın nutukların ve şartların edâ ve büyüklere

<sup>56</sup> Duâ bölümü kırmızı kalemle ve tırnak işareti ile belirginleştirilmiştir. (hazırlayan)

<sup>57</sup> Bu kısmın altı metinde kırmızı kalemle çizilmiştir. (hazırlayan)

<sup>58</sup> Bu kısmın altı metinde kırmızı kalemle çizilmiştir. (hazırlayan)

teslîm, pîrâna<sup>59</sup> hürmet ve küçüklere hâlince mürâât ile ve havf-ı Mevlâ ve rûhâniyyet-i evliyâ ile merhamet mürüvvet ile buldum ve bulunur. Hemân cümledenize istikâmet ve adem-i gaflet ile Mevlâ yoluna hizmet ve muhabbetler tevfik eyleye. Âmîn.

/12/ Birâder-i erkemim, sebep-i râhatım, bâis-i izzetim, saâdetim. Hazret-i Allah ind-i Mevlâsı'nda azîz ve muhterem edip iki cihânda huzûr-ı Hak'tan ayırmaya. Sâniyen, hulefâlarımız Muhyiddin efendi ve şeyh Ömer efendi ve birâderimiz evlâdları, evlâdlarımız; nûr-ı aynlarım, ciğer-pârelerim. Şöyle vesâyâmızdır ki büyüklerinize teslîm ve itâat ve inkiyâd edip birbirlerinize muhabbet ve mürâât ve fukarâlara, sâlikânlara hürmet ve hâlince nasîhat, sülûkâna musâhabet edip cümle sâlikân-ı fukarâlarımız dahi sizlere ve husûsan hulefâlara inkiyâd ve teslîm ve nutuklarını kabul edip onlar dahi her birlerine vüs'larınca, hâlince terbiye tenbîh ve sülûklarına müteallik kelâm-ı haklar edip sa'y ü gayret ve hamiyet edip yolunca harekâtlar edeler ve edesiz. İki cihânda berhudâr olasız.

Benim canlarım.<sup>60</sup> Yeni yapılan dükkanları vakf edip bir vakfiye yapıp bâzı husûslara şart edecek olduk. Eğer mukadder ise şurûtlarınca amel ve gayret edesiz ve eğer mukadder olmazsa şöyle vesâyâmızdır ki: Dergâh-ı aliyyede icrâ etdiğimiz pınar<sup>61</sup> sekiz lüleden bir kürün sudur. Bir lülesi bizim Mustafa merhûmun evlâdlarına ve alemdar Hacı Osman'a ale'l-iştirâk nısfıyyet üzere verilmiştir. Ve bir lülesi bizim Altunzâde Osman efendiye; ve bir lülesi karındaşı Ahmed'e; ve bir lülesi imamların Hacı efendiye; ve bir lüle çehken Hasan'ın hemşiresine. Beş lüle su bunlara verilmiştir. Taksîm avkununa gelinceye kadar mesârifleri bizimdir; taksîm avkunundan sonra her birleri sularını masrafların çekip götürür. /13/ Üç lülesi dergâhta cârî olmuştur; bunların sularına mukayyed ve ihtimâm edip taksîm avkununa bir kilit vurulup gayrı el deymeyip sizler açıp sekâmetine bakıp bir kimesnenin suyuna zarar ve

<sup>59</sup> Bu kısmın altı metinde kırmızı kalemle çizilmiştir. (hazırlayan)

<sup>60</sup> Bu iki kelimenin altı metinde kırmızı kalemle çizilmiştir. (hazırlayan)

<sup>61</sup> *Vasiyetnâme* içerisinde pek çok çeşme ismi zikredilmektedir. Ancak Ömer Demirel'in ("*Sivas Çeşmeleri*", *Osmanlı Dönemi Sivas Şehri Makaleler*, Sivas 2006, s. 85-92.) eserinde bu çeşmelerden bahsedilmez.



noksân gelmeyip duâya mazhar olasız ve bizlere duâ aldırıp rahmet ile yâd ettiresiz.

Ve Şeyh İbrâhim câmi'-i şerîf pınarına ve dervîş Ömer'in kapısında icrâ ettirdiğimiz pınar, hacı Sâlih ağa ve vâlide merhûm ruhları yâd olmak için; onlara dahi rü'yet edip çehkenlerine senevî bir kile hanta ve on kuruş vazîfe bağlanmıştı. Dervîş Ömer'in kapısındaki için beş kuruştan on beş kuruş eder, çehkene veresiz; gaflet etmeyesiz. Bunlar rahmete vesîledir; sizler dahi rahmet alıp berhudâr olasız. Ve Kahkik<sup>62</sup> karyesinde, Tatar'ın kapısı önündeki su, mahsûs-ı vâlide-i azîzem hayrâtı için cârî olmuştur. Suâl olunup varılıp rü'yet olunup ta'mîrine mukayyed olasız. Ve Hayırbey<sup>63</sup> karyesindeki pınar, sâhib-i vakfın rûhiyçün hayrât etmişidim; mukayyed olasız. Ve ol karyeden olan feyin öşrü, Tavukçuzâdeler'e pınara bakmak için verilir sâhib-i vakfın ruhları şâd oluna. Sizler dahi dü cihânda şâd olasız.

Ve Yıldızeli'nde Şeyh pınarı nâmıyla olan pınarları suâl ve bâzen varılıp ta'mîr ettirip harâbe komayasız. Ve Yıldızeli âyîn [ü] âdetlerimizi sünnet niyetine çıkalım, hâlis muhlis ammîler ile dervîşler ile dağ başlarında, husûsan evkât-ı seherlerde zikirler fikirler, namaz niyazlar, duâlar edip fukarâlara güzelce hallerine münâsip nush u pend edip onların geçmişlerine rahmet, mallarına rızıklarına berekât /14/ ve kendilerine selâmet için gidelim deyu hayır niyetler ile senede bir kerre çıkıp terk olunmayıp ecdâd-ı izâmımızın, cümle azîzlerin ve Hazret-i Pîr efendimizin ve bu hakîrin isimlerini yâd ve ervâhlarını şâd edip rahmet saâdet bulasız. Kuzu kurban nefis hevâ huzûzları için olmayıp oldukça kâmililer ve hâlisler ile gidilip câhilân-ı gâfilân ile mel'abe-i sıbyân-veş etmeyip azîz olasız.

Ve çille-hânedede ihyâ gecelerinde cüz'-i şerîfler okunup hatm-i şerîfler oldukça dergâh-ı aliyyeden cümle geçen azîzân, meşâyih-ı kirâm ve hâssaten hazret-i Pîr efendimizin ve vâlidelerimizin ve cemî' ihvân, muhibbân, akriba ve asdikâ ve hâdimânın ve bu hakîr mücrim pür-kusûr Sûzî'nin ervâh-ı şerîflerine hediye olunup ve yâd olunup hayır duâlar edesiz; terk etmeyesiz. Muhtâc olup hatm-i şerîf okumaya gelen için

<sup>62</sup> Kahkik, Sivas'a bağlı ve merkeze 12 kilometre uzaklıkta bir köy olup yeni adı Kolluca'dır.

<sup>63</sup> Hayırbey, Sivas'a bağlı ve merkeze yaklaşık 25 km uzaklıkta bir köydür.

dükkânları vakf edüp birer mikdâr vazîfe ta'yîn olunacak idi. Yine sizlere olacak idi. Böyle de öyle de olsa sizler görüp gördüreceksiniz. Ve nutukları vakıfnâmeden ziyâde ve şart-ı şurûtdan ziyâde kabul edip berhudâr olup saâdet bulasız ve birbirlerinize vasiyet tenbîh-i te'kîd edesiz.

Dünyâ fânîdir, bir kimseye bâkî değildir. Hemân fırsat elde iken akıl başta bâr iken vücutlarda kuvvet kudret ruhsat var iken zâyî' kılmayıp hevâ ile geçirmeyip gayret [ü] hamiyet edesiz. Son nedâmet fâide vermez; geçen günler geri gelmez. Namaz niyâzlarınıza, zikir ve fikirlere, beş vakit namazı cemâatle dergâhta kılmaya ve akîb-i farzda tevhd-i şerîfe ve sülûk-ı ilâhiyede /15/ devâma gaflet etmeyip ve biriniz dergâh-ı aliyyede meydan odasından eksik olmayıp berhudâr olsun. Şeyh İbrahim gibi *Dîvân'a* ve *Sülûk-nâmeler'e* hürmet edip okuyasız; abes yere nefis hevâ vü arzûsuyla gezmeyesiz. Siz dergâha gelenlere hürmet muhabbet edesiz; bâzılara dahi müdârâ ile hüsn-i iltifatla muâmele edesiz. Mevlâ kusurları afv eyleye. Âmîn.

Ve bizim bağımızda ekseri yatıp eğlenip mahrem olanlara münâsibiyle şahnelik verip ikram ve muhabbet edesiz. Fukarâlar ile fukarâ-tabîat olup herkese yolunca mürâât edesiz; iki cihânda azîz ferâhyâb olasız. Beher hâl Hak'tan gâfil olmayasız. Yâ Hû lâ ilâhe illâ Hû.

*Hakkın olucak işler*

*Boşdur kamu nûşîşler*

*Ol hikmetini işler*

*Görelim Mevlâ n'eyler*

*Neylerse güzel eyler Hû<sup>64</sup>*

Hâfız efendiyi selîsten men' etmeyesiz, her taraftan dergâha hayırlıdır ve sâdıkdır ve gayyûrdur; berhudâr olsunlar. Derviş Abdullah Seyfik'e<sup>65</sup> gittikçe men' etmeyesiz; ol dahi ol hizmetlerde sâdıkdır. Onun gayrını göndermeyesiz. Ve Osman efendizâde Hacı'ya elbette beher sene

<sup>64</sup> Sûzî burada, Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın, "Hak şerleri hayr eyler / Zannetme ki gayr eyler / Ârif anı seyreyler / Allâh görelim neyer / Neylerse güzel eyler" bendiyle başlayan muhammes nazım şekliyle söylediği otuz bir bendlik meşhur tefvîznâmesinin, muhtemelen pek sevdiği yedinci bendini iktibas etmiştir. Şiirin tamamı için bkz. Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Dîvân*, haz. Numan Külekçi, Turgut Karabey, Erzurum 1997, s. 123-128.

<sup>65</sup> Seyfik, Sivas'a bağlı ve merkeze 27 kilometre uzaklıkta bir köy olup yeni adı Doğanca'dır.

bir şâhnelik verip kerîm mü'mine (?) gönderesiz, yâhud başka olursa da onluğunu edâ edesiz. Ve bizim sâdık mahremimiz Çelebi'yi hayır ile yâd ve Osman efendiye hürmet edesiz. Çelebi'nin evlâdlarına iâne edesiz ve mahdûm-ı şeyh Osman, gecelerde çok hizmetimizde bulundu. Berhudâr olsunlar; ziyâdesiyle sâfidir sâdıktır. Biz mükâfât edemez isek Mevlâ mükâfâtlar ihsân eyleye; sizler ikrâm-ı hürmet edesiz ve yüz kuruş kadar akçe vasiyet olan akçeden veresiz. Zîrâ emekdârımız oldular, her vakit hüsn-i nazar edesiz. /16/ Merhûm Harputlu hâfızı dahi hayırla yâd edip rahmet ve mağfiret olacak duâlar ile ruhların şâd edesiz.

Vâlîde-i azîz-i muhteremim, bâis-i hayâtım ve necâtım hazretlerini her vakit duâlarda ve cemiyetlerde mahsûs isimlerini yâd ve ruhlarını şâd edip ekseri cumâlarda kabirleri üzere varılıp ve emekdârımız Mustafa ve şeyh Ali ve dervîşân, hâdimân, muhibbân kabirlerini ziyâret ile hayır duâlardan unutmayıp gaflet etmeyesiz. Ve husûsan vâlîde-i azîzem pederleri, ecdâdlarımız, gerek kendi câmi'lerinde gerek dergâhta isimleri yâd olunup ruhları şâd olunup gaflet olunmaya. Zîrâ dergâh-ı aliyyenin ekseri fukara lokması medânı onlardandır. Her dem hayır duâlar ile ruhları şâd olunup ve şurûtları icrâ oluna. Câmi'-i şerîf ta'mîrine, meûnetlerine bakıp müsâmaha olunmaya ve türbelerinin ta'mîrleri rü'yet oluna ve hakîrin ismi, isimleri cumâ günü mahfilde yâd, ervâhlar şâd oluna. Yâ Hû. Bu vesâyâlarımıza hürmet edip devam edenleri Hazret-i Mevlâ berhudâr edip iki cihânda azîz ve muhterem olalar. Âmîn bi-hurmeti Seyyidi'l-mürselîn.

Benim canlarım,<sup>66</sup> nûr-ı aynlarım. Vesâyâmızdır ki Develi vakfından bâzı bizlere bilerek bilmeyerek evlâd hakları geçmiş ise bir sene veya iki sene evlâdiyet sehmleri sizlere sizlere kaç kile olursa almayıp cümle evlâdlara taksîm edesiz ve evlâdlardan münâsibiyle umûma helâl edin deyu isihlâl edesiz. Benim canlarım. Her ne türlü olmuş ise sizin için ve dergâh gayreti için ettim. Mevlâ kusurlarımızı habîbi Muhammed Mustafâ sallallâhu teâlâ aleyhi ve sellem hürmetine afv ü mağfiret eyleye, /17/ yüzümüz karasını yüzümüze vurmaya, lûtf u ihsân ve inâyetle muâmele eyleye. Âmîn, bi-hurmeti ceddî'l-Hasaneyni'l-ahseneyn.

<sup>66</sup> Paragraf başı yapılmış olup ilk iki kelimenin altı kırmızı kalemle çizilmiştir. (hazırlayan)

Hakîr, mücrim Sûzî'nin sizler bilmeyerek bir kimseye borcu yoktur. Bizim Mustafa merhûma dergâh masârifinden borcumuz, cümleminizin ma'lûmudur. Onu dahi verdik. Bâkî kaldı ve sonra yine istidâne ettim, aldım. Masraf ne ki bâkî kalmışsa, defterlerinde mestûrdur. Evlâdlarına gadr etmeyip veresiz. Zîrâ babaları merhûm çok hizmette bulundu. Gerek dergâhın ve gerek bizim, gurbette gerek burada gayretleri ve sadâkatları oldu. Biz ondan râzıyız; Mevlâ ondan râzı olup evlâdlarına selâmet ihsân eyleye.

Bâzı muhiblerden dervîşlerden üç beş mangır ve rub'îyye veririm deyu aldım, vermedim ise, sizlerin dahi ma'lûmları olur ise, almak matlûbları olursa veresiniz. Eğer var ise de fedâ olsun diyerek candan Hak rızâsı ve rahmeti isterlerse, Mevlâ mübârek eylesin. Dü cihânda azîz eylesin. Âmîn. Ve Osman'ın kendi akçesinden çok akçe, veririm deyu almışımıdır. Verdim ise de bizde kalmıştır. Bir mikdâr akçe verip tatyîb edesiz. Ümîdim, verilmese dahi râzıdır; berhudâr olsunlar. Ve birâder-i azîz evlâdları, nûr-ı aynlarım.<sup>67</sup> Onlardan ve dervîş Abdullah'tan ve Mustafa merhûmun evlâdlarından ve yanımda çokça bulunup gelenlerden mangır kuruş bâzen almıştım; cümlesi Hak için. Ve nice kere vermiştim; veren verdiren Mevlâ'dır ve himmet erenlerindir. Ammâ gönüllerde rızâ lâzımdır bizlere. Cümlesine helâl ettim. Hemân Mevlâ berhudâr edip azîz ve muhterem olalar. Ve Hak'tan gâfil olmayıp hayır duâlarla bizleri duâdan unutmayalar. kabrimiz üzere /18/ üzere gelip Fâtiha-i şerîfe, üç İhlâs-ı şerîf, tevhîd-i şerîf ile ervâhları şâd edeler. Yâ Hû.

*Sen kalbini berk eyle*

*Tedbîrini terk eyle*

*Görelim Mevlâ n'eyler*

*N'eylerse güzel eyler Hû<sup>68</sup>*

Ve cümleminize şöyle vesâyâ ve nutkumuzdur ki bizim hırkaları münâsibince giyesiz; Mevlâ mübârek eylesün. Ve ehli olursa veresiniz; evsaplarmızdan cümlesi böyledir. Münâsibiyle muhibb-i sâdık olanlara

<sup>67</sup> "Nûr-ı aynlarım" hitâbını altı kırmızı kalemle çizilmiştir. (hazırlayan)

<sup>68</sup> Şiirin tamamı için bkz. Erzurumlu İbrahim Hakki, *a.g.e.*, s. 123-128.

veresiniz ve sizler giyesiniz. Aşk olsun. Yâ Hû. Ammâ, emekdârımız siyah abâ hırka ve elifî hırka; bu ikisini, tâc-ı şerîfle küçük post ile halvethânemizde dursun ve siyâh post dahi. Bunları ziyâret teberriken teyemmünen koyasınız. İhyâ gecelerinde hücre küşâd olunup post-ı şerîf zikirhâneye gitsin; ba'dehû gelsin yerine konup duâ senâ ve niyâz olsun. Ve rûhlar şâd ve isimler yâd olunsun; ve buhûrlar yansın, mutayyebât eksik olmasın. Hırkalar ve tâc-ı şerîf, bâzen tozları alınıp ziyâret olunsun. Erenler, pîrler yâdigârdır. Cümlesi onlarındır; biz günahkâr, zâif, mücrim ednâlarıyız, kapıları kıtmîrleriyiz. Ve lâkin<sup>69</sup> nice eltâf u ihsân-ı keremlerine ve nice sırr-ı esrâr-ı a'zamlarına mahrem olanlarıyız. Elhamdü lillâhi rabbi'l-âlemîn. Nâ-mahrem olanlar her hâlimiz bilemediler ve bâzen bilenler, sırrına eremediler. Bâzen erenler dahi mektûm oldular. Hikmet-i Mevlâ, Hazret-i Pîr efendimizin dahi himmetleri böyle oldu; vakitler âhir vakit olduğu için. Velhâsıl her ne sırr-ı esrârı zuhûra gelecek olsa bizim yüzümüzden olmamaya on türlü perdeler çektiler ve çektiler. Zîra vakt-i halk-ı âlem fenâyı /19/ kesb etti. İyiler dünyâdan temeyyüz etmeye ruhsat verilmedi. Ehl-i hâl ile ehl-i kâlin farkı kalmadı; fark olunmaya izin olmadı. Hemân Hazret-i Mevlâ, cümle ümmet-i Muhammed'e selâmet-i dâreyn ihsân eyleye. Âmîn, bi-hurmeti Seyyidi'l-mürselîn.

Benim canım evlâdlarım.<sup>70</sup> Bu vesâyânın evvelinde biraz akçe nezri niyâzlar, sadakalar ve şurûtlar yazmış idim. Bunların akçesi nerede deyu suâl olunursa; küçük sepet var, vâlide-i azîze yâdigarı. Eğer öd kursu bâkî kalırsa; onlar dahi ol sepettedir. Onda otuz tane mahmûdiye altunu; temiz, helâl, Hak vergisidir. İnşâallah bin kuruş etmek gerek. Bu vesâyâlarımıza ve aytdığımız mahallere ve zâtlara onu verip tamâm etmek üzerinize lâzımdır. Eğer muhâlif bulunursanız sonra huzûr-ı Bârî'de ve erenler beyninde mahcûb olursuz. Tekrar rakam ile yine işâret edelim. Böylece siz nutkumuz gibi amel edip ki cihânda azîz olasız. Âmîn, *yâ Mucîbe's-sâilîn, yâ Muîne'l-muztarrîn, yâ Delîle'l-mütehayyirîn, yâ Muizze'l-müzillîn, yâ Gıyâse'l-mütegayyisîn, yâ Erhame'r-râhimîn.*

<sup>69</sup> "Ve lâkin" kelimeleriyle başlayan kısım, kırmızı kalemle çizilmiştir. (hazırlayan)

<sup>70</sup> Bu cümlemin altı kırmızı kalemle çizilmiştir. (hazırlayan)

*Allâhümme yâ Allah yâ Allah yâ Allah bi-hurmeti izzetike ve celâlike ve azameti şânike ve ulûhiyyetike ve vahdâniyyetike ve kelâmike'l-kadîm ve esrârîke'l-azîm ve bi-hurmeti enbiyâike ve rusulike ve melâiketi'l-mukarrabîn ve bi-câhi nebiyyike ve habîbîke Muhammedîn sallallâhu teâlâ aleyhi ve sellem ve Hulefâi'r-râşidîn ve Haseneyni'l-ahseneyn ridvânullâhi aleyhim ecmaîn ve bi-hurmeti evliyâike ve mahbûbîke'l-âşîkîn ve'l-ârifîn ve'l-vâsilîni'l-kâmilîn kuddise sirruhum ecmaîn. Allâhümme iğfirlî ve li-vâlideyye ve'l-ihvâninâ ve li-cemî'l-mü'minîn ve'l-mü'minât ve'l-müslimîn ve'l-müslimât. Allâhümme uhşürnâ fi zümreti'l-muhlisîn /20/ el-muhlisîni'l-âşîkîn ve's-sâdikîni'l-hâlisîn. Yâ Erhame'r-râhimîn yâ Ekreme'l-ekremîn ve selâmün ale'l-mürselîn ve'l-hamdü lillâhi rabbi'l-âlemîn. Hasbünallâh ve ni'me'l-vekîl.*

Kuruş

12 İman selâmeti için on iki ehl-i zikir kâmilce fukarâlara;

14 Kalan namazımızın affını niyâz için ehl-i salâhdan muhîblerden fukarâlara;

20 Gasl etmeye iki ehl-i zikir ehl-i salâh efendi ve mahalle imamlarına berâber;

40 Kefen için; eğer kefen mevcûd ise bu kırkı dahi kırk kâmil fukarâlara kırklar aşkına;

40 Devrimiz için oldukça kâmilce sulehâdan fukarâlara verile birer kuruş;

180 Üç kefâret-i savm için yüz seksen fukarâlara her kaç kuruş ederse;<sup>71</sup>

346

25 Ba'de'd-defin imâm efendiler ve hâfız efendi ve uşaklar ve su getirenlere, cümlesine;

12 Ba'dehû Hazret-i Pîr efendimize kabûlü için, dergâh-ı Hakk'a niyâz için;

12 Mezardan geldikten sonra ve yedi kere hazret-i Kur'ân hatmi ve yedi kere tevhîd-i şerîf ve yedi hatm-i hâce;

<sup>71</sup> Bu madde ile birlikte müellif ara toplamı 306 yerine 346 kuruş olarak göstermektedir. Bu farklılık, hesap hatâsından ziyâde, 180 kuruşun karşısına yazılan "her kaç kuruş ederse" kaydına binâen, yekûna 40 kuruş daha ilâve edilmesinden kaynaklanmış olabilir. (hazırlayan)

90 Ve bunları okuyanlara, Hâfız efendiye vesâir hâfızlara birer kuruş her bir hatimde verile;

112 Ve tevhîd-i şerîf ve hatm-i hâce, bunlara dahi münâsibiyle birer kuruş nezr-i niyâz verile;

20 Gerek Harem'de ve gerek mezarda dağılan mezûkâtlar ve sadakalar ve fukarâlara;

200 Şeyh Osman'a ve bizim Osman'a;

40 Dergâh-ı aliyye içinde hademelere, fukarâlara ve ahırda olan hademeye.

897

## KUR'AN KURSLARINDA TOPLAM KALİTE YÖNETİMİNİN TEMEL AMAÇLARININ UYGULANMASI

Muhammet Fatih GENÇ\*

### ÖZET

Bu çalışmada hızla değişen dünyamızda Kur'an Kurslarında Toplam Kalite Yönetimi anlayışının amaçlarının nasıl uygulanabileceğine değinilerek 21. yüzyılın en önemli yönetim modelinin Kur'an Kurslarının eğitime ne tür bir katkı sağlayabileceği anlatılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kuran Kursu, Toplam Kalite Yönetimi, Eğitim.

### APPLYING OF THE AIM OF TOTAL QUALITY MANAGEMENT IN THE QURANIC COURSES

#### ABSTRACT

In this study, we mentioned about the aim of Total Quality Management and how can we apply its aims to Quran courses and how can these aims contribute the education of Quran courses.

**Key Words:** Quran Courses, Total Quality Management, Education.

#### Giriş

Birçok alanda kullanılan bir kavram olan Toplam Kalite Yönetimi (TKY)<sup>1</sup>, aslında işletmeler için bir yönetim felsefesi ve uygulaması olarak

---

\* Dr., Araş. Gör., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

<sup>1</sup> TKY, 1994 tarihli ISO 8402'de "Bir kuruluş içinde kaliteyi odak alan, kuruluşun bütün üyelerinin katılımına dayanan, müşteri memnuniyeti yoluyla uzun vadeli başarıyı amaç edinen ve



kullanılagelen bir kavramdır. Bununla birlikte, son zamanlarda eğitimden politikaya, sağlıktan ulaşıma kadar her alanı kapsar hâle gelmiştir. Böylelikle TKY, 21. yüzyılın çağdaş bir yönetim tekniği olarak karşımıza çıkmış bulunmaktadır.

Yaygın din eğitiminin önemli bir parçası olan Kur'an Kurslarının eğitiminin iyileştirilmesinde son yıllarda eğitimde de uygulanmaya başlayan Toplam Kalite Yönetimi düşüncesinin de yeni bir açılım getirebileceğini söyleyebiliriz. Çünkü dünyadaki hızla değişimden Türkiye'yi uzak tutup bir fanusun içine koyup saklamak mümkün değildir. Değerleri ve ihtiyaçları sürekli değişen öğrenci ile karşı karşıyayız. Kur'an eğitiminin ve Kuran Kurslarının da yarının fırsatları ve tehditleri hakkında iyi planlanmış bir bakış açısı geliştirmeden, sağlıklı bir şekilde yoluna devam etmesi düşünülemez. Bu bakımdan Kuran Kurslarında TKY'nin temel amaçları aşağıdaki şekilde uygulanarak eğitimde kalite arttırılabilir.

### **1. İnsanın (Öğrencinin/Öğretmenin) En Önemli Değer Olarak Kabul Edilmesi**

Dünyada yapılan her türlü eğitim, hangi amaç ve yöntem uygulanırsa uygulansın, sonuçta insanı etkiler ve şekillendirir. Bundan dolayıdır ki; TKY'nin temel amaçlarından birincisi, insanın en önemli değer olduğunun içtenlikle kabul edilmesi ve her aşamada ona öncelik verilmesidir. Maslow'un ifadesiyle, çeşitli ihtiyaçların etkisinde bulunurlar. Yine onun ifadesiyle; bu ihtiyaçların insanı harekete ve faaliyete sevk eden itici (motivasyon) gücü vardır. Ve bunlar, beş grup altında toplanırlar:<sup>2</sup>

a) *Temel İhtiyaçlar*: İnsanın giyinme, beslenme, barınma, yasama gibi asli ihtiyaçlarının karşılanması gerekir.

b) *Psikolojik ve Fizyolojik İhtiyaçlar*: Her insan geleceğe güvenle bakabilme, geleceğini garanti altına alma ister. Bu ihtiyaçları karşılanmayan insan işine, eğitimine motive olamaz.

---

*kuruluşun bütün üyelerine ve topluma yarar sağlayan yönetim yaklaşımı" şeklinde tanımlanmıştır.*

<sup>2</sup> A. H. Maslow (1997), "A Theory of Human Motivation" J.M. Shafritz ve A. C. Hyde (Ed) **Classics of Public Administration**, New York, Harcourt Brace College Publishers. s. 114-121.

c) *Toplumsal İhtiyaçlar*: Bir gruba/cemaate ait olma ve bunlarla ilişkiler kurma da insanın ihtiyaçları arasındadır.

d) *Benlik İhtiyacı*: Her insan başkaları tarafından takdir edilme ve önemsenmesini ister.

e) *Kendini Gerçekleştirme İhtiyacı*: Düşüncelerini açıklayabilme, yeni yetenekler ve bunları hayata geçirme de insanın ihtiyaçları arasındadır.

Kur'an Kursu öğreticileri de öğrencileri de birer insandır. Bu nedenle ki bir dış müşteri olarak öğrencinin, bir iç müşteri olarak da öğreticinin temel ihtiyaçları karşılanmalı, kendilerini güvende hissetmeli, yarınlarından kaygı duymamalı, istediklerine inanmalı ve inandıkları gibi yasayabilmelidirler. Ayrıca düşüncelerine saygı göstermeli ve yeteneklerini kurs ortamında ortaya koymalarına yardımcı olunmalıdır. Bu durum kurs yönetimlerinde ve müftülerce sağlanmalıdır. Aksi bir anlayış ve uygulama, TKY felsefesine uygun düşmez.

## 2. Kurumun (Diyanet İşleri Başkanlığının) Vizyon ve Misyonunun Tüm Çalışanlarca Benimsenmesi

Latince kökenli bir kelime olan vizyon Türkçeye Fransızcadan geçmiştir. Kelime olarak görüş, görme kuvveti, geleceği kestirebilme gücü, hayal gücü anlamlarına gelmektedir.<sup>3</sup> Yönetim alanında ise liderlik ve örgütsel kültürle birlikte ele alınmaktadır. Vizyon kavramı geleceğe yöneliktir; geleceği ifade etmektedir ve gelecek ile ilgili hedefleri göstermektedir. <sup>4</sup> Vizyon; herhangi bir eğitim kurumunun içinde bulunduğu durum ile ulaşmak istediği hedefleri belirleyen bir süreçtir.

Vizyonun dört temel ögesi vardır:<sup>5</sup>

a) *Amaç*: Diyanet İşleri Başkanlığının ve Kur'an Kurslarının misyonudur. Kur'an Kursunun kurumunun ne yaptığının ve ne yapmak istediğinin açıklanmasıdır. Amaçlar, bazen soyut görünse bile kurs yöneticileri hedeflerini somutlaştırmalıdır.

b) *Değerler*: Kur'an Kursunun ve Diyanet İşleri Başkanlığının temsil ettiği ve inandığı şeyleri gösterir. Değerler, Diyanet İşleri

<sup>3</sup> Fransızca-Türkçe Sözlük, Milliyet Tesisleri, İst. 1990, s.624; TDK Sözlük, Ankara 2005, s. 2095

<sup>4</sup> Elife Doğan, *Eğitimde Toplam Kalite Yönetimi*, Acamedmyplus Yay., Ankara 2002 (2. Baskı), s. 74.

<sup>5</sup> Enver Aydoğan – Şenol Okay; *TKY, Standart Dergisi*, s. 73, Kasım 2001, Sayı: 467.

Başkanlığı'nın vizyonuna ne şekilde ulaşmayı amaçladığını belirlediği gibi, aynı zamanda müftülerin, Kur'an Kursu yöneticilerinin ve çalışanlarının bağlı olacakları temel ilkeleri ifade eder. Değerler müftüler, Kur'an Kursu yöneticileri ve öğretmenleri için çok önemlidir. Çünkü değerler, her türlü dayatma, engelleme ve baskılara rağmen onları hedefe odaklar. Çalışanların değerleri, kurumun değerlerine uygun olmalıdır. Aksi halde kurum, çalışanlardan zarar görür. Bunun içindir ki; eğitim çalışan/çalışanlarının örnek davranışları öğrenci ve veliler için çok önemlidir.

c) *İmaj*: Kur'an Kurslarının dışarıdan başkaları tarafından algılanma şeklidir. Kur'an Kursu yöneticilerinin, öğretmenlerinin ve diğer çalışanların öğrenci, veli ve çevre tarafından algılanma şekli son derece önemlidir. Kur'an Kursunun misyonu, vizyonu ve diğer hizmetleri nasıl görülüyor? Kurs yöneticileri ve çalışanları nasıl algılanıyor? Bu sorular önemlidir. Çünkü kurs yöneticileri ve çalışanları kendilerini hep kendi aynalarından seyretmemelidirler. Aynı zamanda öğrencilerinin, velilerinin, çevre ve kamuoyunun aynasından da kendilerini seyretmeleri gerekir. Aksi halde kendilerinin hatalarını görmeleri imkânsız olur.

d) *Stratejiler*: Strateji, belirli bir amaca ulaşabilmek için izlenmesi gereken yolu ifade eder. Stratejiler, esnek eylem seçenekleriyle (taktiklerle) desteklenmelidir. Strateji, eğitim kurumunun rakiplere oranla aynı öğrenciye çok daha farklı yararlar sunabilmeye ifade eder. Burada amaç, diğer eğitim kurumlarından farklı olanı meydana getirmek ve göstermektir.

TKY'yi uygulamak isteyecek olan Diyanet İşleri Başkanlığı'nı hem kendi teşkilatı hem de Kur'an Kursları için bir vizyon oluşturmak zorundadır. Bu vizyonun içeriği şöyle olabilir:

- 1-10 yıl içindeki öğrenci beklentilerinin öğrenilmesi ve teşkilatta, bu beklentileri asacak uygulamaların başlatılması,
- Diyanet İşleri Başkanlığı'nın düzenli çalışması için ne yapılması gerektiğinin bilinmesi, çalışmaların belgelendirilmesi, denetlenmesi ve şartlara uygun olarak güncelleştirilmesi,
- Kur'an Kursu öğretmenlerinin verdikleri eğitimin daha kaliteli olması gereken yeni öğretim yöntemlerinin ve eğitim araç-gereçlerinin kullanımının öğretilmesi,

• Kur'an Kursu öğretmenlerinin ve yöneticilerinin potansiyelini gösterecek iyileştirme etkinliklerinin her seviyede denetlenmesidir. Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursları ile ilgili vizyonunu belirlerken şu hususlara dikkat etmelidir:

• Kur'an Kursları eğitiminde geçmişte yapılan hatalardan ders çıkartılmalı ama geçmişte kalınmamalıdır.

• Kur'an Kursları eğitiminin geleceği için planlar yapılmalı fakat bu planlar herkesi kuşatıcı olmalıdır.

• Sürekli gelişme (Kaizen) esas alınmalı her geçen yıl, bir önceki yıldan daha iyi olmalıdır.

• Diyanet Teşkilatı içindeki herkesin, özellikle yöneticilerin, hazırlanan vizyonu benimsemesi sağlanmalıdır.

• Diyanet İşleri Başkanlığının misyonundaki değerler, vizyonu pekiştirmelidir.

• Hazırlanan vizyon kendi içinde tutarlı olmalıdır.

• Vizyon, kısa ve öz olarak ifade edilmelidir.

• Vizyon, değişen şartlara cevap verebilmelidir.

• Vizyon, öğrencilerin, velilerin ve halkın ihtiyaçlarına cevap verebilecek düzeyde geliştirilmelidir.

• Kur'an Kurslarının ne olduğu ve ne olmak istediği başkalarına anlatılmalıdır.

Vizyon, nihai bir hedef olup, varmak istediğimiz noktanın bir fotoğrafıdır. Mevcut durumu sorun olarak görüp, yeni vizyonlar geliştirirken, içinde bulunulan şartları dikkate almalı fakat bu durumun asla esiri olunmamalıdır. Burada önemli olan genelde Diyanet İşleri Başkanlığı özelde Kur'an Kurslarının problemleri, çıkmazları tespit edilerek bir vizyonu oluşturmak ve geleceğe hazırlanmaktır.

Misyon ise, kelime anlamı itibariyle, bir kişi ya da toplumun üstlendiği özel görev demektir.<sup>6</sup>Misyon, gelecekteki hedeflere ulaşmak için yerine getirilmesi gereken özel görevdir. Örgütün var olma nedenidir ve örgütün üretim kimliğini belirler. Misyon yönetici ve iş görenlerce paylaşılan ortak değerlerdir. Bu değerler, insanları ortak

---

<sup>6</sup> Fransızca-Türkçe Sözlük, Milliyet Tesisleri, İst. 1990, s.398; TDK Sözlük, Ankara 2005, s. 1402

hedefler doğrultusunda çalışmaya yönelten, bir araya getiren inançlar, düşünceler fenomenler dizisidir. Eğitimde misyon, herhangi bir okulun varoluş amacı ya da nedenidir. Bir başka ifade ile eğitim kurumunun ne yaptığının ve kime hizmet ettiğinin tanımıdır. 03.03.2000 tarih ve 23982 sayılı resmi gazete de yayımlanan DİB Kur'an Kursları ile Öğrenci Yurt ve Pansiyonları yönetmeliğinde Kur'an Kurslarının amaçları/misyonu; dinî bilgiler vermek, Kur'an'ı yüzünden okumayı tecvidli öğretmek ibadetler için gerekli sure, ayet ve dualarını ezberletmek ve en önemlisi ise hafızlık yaptırmaktır.

Vizyonsuz bir misyon düşünülmediği gibi, misyonsuz bir örgüt de düşünülemez. Örgütler misyonlarını yazmalı ve yayınlamalıdır. Misyonu geliştirmek ve yazılı olarak yayınlamak örgütlere aşağıdaki yararları sağlar:<sup>7</sup>

• Misyon, örgütün kalite sisteminin açık ve net anlaşılmasını sağlar. Kısaca örgütün ve yönetimin yazılı rehberidir.

- Örgütte kalite sorunlarını düşünmeye zorlar.
- Kalite politikasının örgüt düzeyinde kabulünü sağlar.
- Politika yolu ile yönetimin temelini sağlamlaştırır.
- Gerekli incelemelerin gerçekleşmesi için alt yapıyı oluşturur.

Kur'an Kurslarının misyonunun başarılı olup olmadığını kesinlikle yöneticiler tarafından kontrol edilmelidir. Kontrol sırasında işlevsiz olan ya da kullanılmayan misyonlar yenileri ile değiştirilmelidir. Misyon değiştirirken Kur'an Kursunda çalışan öğreticilerin ve yöneticilerin ortak görüşleri alınmalıdır. Misyon yazılı olmalıdır, iş görenlerin ve yöneticilerin ortak görüşleri ile planlamalıdır ve sürekli olarak gözden geçirilmelidir. Böylece hata oranı en az düzeye indirilebilir.

Sonuç olarak Diyanet İşleri Başkanlığı hem kendi teşkilatının geneli hem de Kur'an Kursu eğitimi ve diğer eğitim hizmetleri için kaliteyi esas alan bir misyon ve vizyon belirlemelidir. Bu hususları belirlerken kuşatıcı olmalı ve personeline benimsetebilmelidir.

### **3. Kur'an Kurslarında Takım Ruhunun Tesis Edilmesi**

TKY'nin amaçların üçüncüsü, kuruluşlarında ve çalışanlar arasında takım ruhunu meydana getirmektir. Takım ruhundan amaç,

---

<sup>7</sup> Doğan, a.g.e., s. 77.

sorunların çözümünde tüm çalışanların enerjilerinden faydalanmaktır. TKY ile ilgilenen örgütler tüm düzeylerde etkin takımlara sahip olmanın yararlarını görmektedirler. Ancak eğitim alanındaki takım çalışmaları bugüne kadar program ve yönetim işlevlerindeki uygulamalar ile kısıtlı kalmıştır. Oysa etkin bir TKY kültürü oluşturabilmek için takım çalışmasının yaygınlaştırılması ve kurumun tüm düzeylerinde ve karar verme, problem çözme aşamalarında etkili olarak kullanılabilmesi gereklidir. Takım çalışmalarının tüm işlevlere yaygınlaştırılması gereklidir. Takım çalışmalarının tüm işlevlere yaygınlaştırılması, akademik ve destek personelinin tümünü kapsamı gerekir. Akademik ve destek personelin hiyerarşik düzeylerdeki ayırımı, takım çalışmasının gerektiği şekilde yayılmasını engellediğinden, ortadan kaldırılması gerekmektedir.<sup>8</sup>

Bir örgütte takımların varlığından söz edebilmek için takımın amacı, liderlik ve takım üyelerinin rolleri, takım üyelerinin birbirine bağlılığı, takımın iklimi, takım kültürü gibi özellikler bulunmalıdır.<sup>9</sup>

Eğitim kurumundaki takım çalışmasını ve ruhunu eğitim yöneticileri oluşturur. Eğitim yöneticileri, kurumlarında takımlarını kurarlarken farklı niteliklere sahip çalışanlardan yararlanmalıdır. Daha da önemlisi, takım çalışması adına, bireylerden vazgeçmemeleridir. Eğitim yöneticileri, kurumda "BEN" in kesinlikle "BİZ" kadar önemli olduğu gerçeğini kabullenmelidirler. Kur'an Kurslarındaki öğretmenler, ferdi ve hissi hareket etmemelidirler. Kur'an Kurslarında çalışan yönetici ve öğretmenler birlikte hareket etmeli, birbirlerinin bilgilerinden ve tecrübelerinden yararlanabilmelidirler. Kur'an Kurslarında takım çalışmasındaki hedef, her kademedeki fert için "düşünmenin" hem de "uygulamanın" birleştirilmesidir. Eğer Kur'an Kurslarında başarılı bir eğitim elde etmek istiyorsak en üst seviyedeki personelden tabana kadar bütün çalışanların takım hâlinde hem düşünme hem de uygulama çalışmalarına katılımı sağlanmalıdır.<sup>10</sup>

Sonuç olarak Kur'an Kurslarında çalışanlar takım çalışması sayesinde, birbirleriyle daha fazla iletişim kuracak, ortak sorumluluk

<sup>8</sup> Ensari, 2.1 Yy. **Okulları İçin TKY**, İstanbul 1999, s. 100-101.

<sup>9</sup> Ensari, a.g.e, s. 103.

<sup>10</sup> Muhittin Simsek, **Toplam Kalite Yönetimi**, Alfa Yay.(3. Baskı), İstanbul 2001, s. 137.

bilincine sahip olarak, topyekûn başarıya odaklanacaktır. Takım çalışması sayesinde öğretici, örgenceye daha fazla odaklanacak ve daha başarılı bir eğitim elde edecektir. Unutmamalıdır ki, tek tek hiçbir birey, takım ruhu ile çalışanlar kadar asla başarılı olamaz. Bu gerçeği herkes kavramalıdır.

#### 4. Gerçekçi ve Adil Bir Ödül- Takdir Mekanizmasının Geliştirilmesi

TKY'nin temel amaçlarından dördüncüsü eğitim kurumlarında iç ve dış müşterileri kapsayacak şekilde gerçekçi ve adil bir ödül-takdir mekanizmasının geliştirilmesidir. Eğitim kurumunda geliştirilecek ödül-takdir mekanizmasının rekabeti değil, dayanışmayı gerçekleştirmesine dikkat edilmelidir. Bunun içindir ki, bireysel ödüllendirmenin yanında grup/takım ödüllendirmesine de yer verilmelidir.

Kur'an Kurslarındaki her türlü başarılar, değişik yöntemlerle ödüllendirilmeli, söz konusu başarının herkes tarafından tanınması sağlanmalıdır. Söz konusu ödüller, maddi ya da manevi nitelikte olabilir. Ancak TKY'nde bireysel ödüllendirmelerden çok grupların/takımların ödüllendirilmesi önemlidir. Dolayısıyla yarışmanın da bireylerden çok gruplar/takımlar arasında gerçekleşmesi söz konusudur.<sup>11</sup>

Ödüllendirme Kur'an Kurslarının; TKY davranışlarını, dayanışmasını, yardımlaşmasını, motivasyonunu ve iletişimini geliştirmelidir.

Kur'an Kurslarındaki herkes, çalıştığına karşılığını almalıdır. Bu durum, eğitim çalışanları için olduğu kadar eğitimin müşterisi öğrenciler için de geçerlidir. Çalışan öğrencilerle çalışmayanlar bir tutulmamalıdır. İnsanlar, karşılığını bulamayacakları çalışmayı yapmak istemezler. Kur'an Kurslarındaki başarılar mutlak manada ödüllendirilmelidir. Ödüller, gerek öğrenci, veli, çevre ve gerekse eğitim çalışanları arasında dağıtılırken objektif davranılmalıdır. Hedef, eğitime katkı sağlayan herkesin ödüllendirilmesidir. Kur'an Kurslarında yalnız başarılar değil, dürüst ve gayretli çalışmalar da ödüllendirilmelidir. Kur'an Kurslarında dürüst ve gayretli çalışan fakat sonuç alamayan yöneticiler, çalışanlar,

---

<sup>11</sup> Ayşegül Yılgör; *Toplam Kalite Yönetimi ve Eğitim Sisteminde Uygulanabilirliği, Kamu Yönetiminde Kalite, I. Ulusal Kongresi 26-27 Mayıs 1998*, Ankara s. 504.

öğrenciler, veliler ve diğer ilgililer de ödüllendirilmelidir. Böyle teşvik etmek onları daha fazla başarıya motive edecektir.

### 5. Kurum Kültürünün Geliştirilmesi

Kurum kültürü, herhangi bir organizasyonun değer sistemi, politikalarını ve tepe yönetiminin eylemlerini ilgilendirir. Kurum kültürü, çalışanlar arasında paylaşılmış değerler topluluğudur. Soyut gibi algılansa bile, kurum kültürü olmaksızın herhangi bir yere varılamaz. Çünkü kurum kültürü inançları, yapıyı, ödül sistemlerini, çalışma standartlarını ve yönetimle ilgili talepleri dillendirir. Bütün bunlar, TKY uygulamaları için son derece önemlidir. Çalışanlar arasında dayanışmayı ve yardımlaşmayı gerçekleştirecek ve onları kaliteye ve başarıya odaklayacak olan kurum kültürüdür. Kurum kültürü demek, çalışanların inançları, tutumları ve davranışları demektir.<sup>12</sup>

Kurum kültürü, Kur'an Kursu öğreticisinin ve öğrencisinin çalıştığı ve öğrenim gördüğü kursunu her yönüyle savunması, maddi ve manevi yönden korumasıdır. Kurum kültürünü oluşturamayan Kur'an Kurslarının uzun vadede kalıcı başarı elde edemezler. Bunun içindir ki, kurum kültürü, uzun vadede kalıcı başarı için önemlidir.

Kurum kültürünü oluştururken şunlara dikkat edilmelidir:

- Genel olarak Diyanet İşleri Başkanlığı özelde ise Kur'an Kursları tarafından benimsenen değerler hem çalışanlar hem de öğrenci tarafından net bir şekilde bilinmelidir.
- Diyanet Teşkilatının ve Kur'an Kurslarının vazgeçemeyeceği değerler tespit edilmelidir.
- Diyanet Teşkilatının, Kur'an Kursu yöneticilerine, öğreticilerine yönelik politikasına rehberlik eden felsefesi belirtilmelidir.
- Kur'an Kursları hangi ölçülere göre öğrenci alınacağı belirlenmelidir..
- Kur'an Kursunda eğitim veren öğreticilerin seçimi ve özellikleri neye göre yapılacağı tespit edilmelidir.

Genelde Diyanet teşkilatı özelde ise Kur'an Kurslarında kurum kültürünün varlığı demek, çalışanların arasında paylaşılmış değerlerin

---

<sup>12</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurumsal yapısı ve kurum kültürü ve personeli hakkında geniş bilgi için bkz: Hasan Yavuzer, "Çağdaş Din Hizmeti ve Diyanet İşleri Başkanlığı" Laçın Yay., Kayseri 2007.



var olması demektir. Bir kurumda paylaşılan değerlerin olması demek orada çalışanlar arasında amaç birliği var demektir. Amaç birliği, çalışanları başarıya odaklar. Kurum kültürü oluşmadan veya oluşturulmadan TKY uygulamalarından sonuç almak zorlaşır.

### **Sonuç**

Kur'an Kurslarını çağın gerektirdiği öğretim standartlarına ve Toplam Kalite Yönetimi felsefesine uygun hâle getirmede bazı zorluklar vardır. Örneğin, Toplam Kalite Yönetimi, aslında işletmeler için bir yönetim felsefesi ve uygulaması olarak kullanılagelen bir kavramdır. Bununla birlikte, son zamanlarda eğitimden politikaya, sağlıktan ulaşıma kadar her alanı kapsar hâle gelmiştir. Böylelikle TKY, 21. Yüzyılın çağdaş bir yönetim tekniği olarak karşımıza çıkmış bulunmaktadır. Henüz dünyada da ülkemizde de eğitimde toplam kaliteye yönelik ulusal ve evrensel ilke ve standartlar oluşturabilmiş değildir. Kuskusuz sanayide isleyen bazı ilke ve standartlar eğitime de uygulanabilir, fakat bu uygulamalar eğitimin diğer alanlardan farklılığı göz önünde bulundurularak yapılması gerekir. Bu nedenle eğitimde kalite yaklaşımı için eğitimin kendi ölçütlerini, Kur'an Kurslarının ve diğer eğitim ortamlarının özelliklerini göz önünde bulundurularak ortaya konması son derece önemlidir.

Bu bakımdan Kuran Kurslarında yalnız öğretmenin, öğrencinin, velinin, çevrenin ya da yönetimin sorumluluk almasıyla başarı sağlanamaz. Başarı, herkesin kendine özgü sorumlulukları alması ve yerine getirmesiyle gerçekleşir. Bunlardan herhangi birinin ya da birkaç grubun sorumluluğunun gereğini yerine getirmemesi, başarıyı olumsuz yönde etkiler. Hedeflenen kalite elde edilemez.

Sonuç olarak, sürekli gelişmeye dayalı örgütsel yaklaşım olan Toplam Kalite Yönetimi, diğer sistemlere uygulanabildiği gibi Kuran Kurslarında da uygulanabilir. Elbette bu uygulama yüzde yüz başarı sağlayacak sihirli bir formüldür, anlayışı yanlıştır. Fakat eğitim örgütlerinde Toplam Kalite Yönetimi anlayışı benimsetilip doğru bir biçimde uygulandığında eğitim sisteminde olumlu yönde gelişme ve değişimleri sağlayacak zihniyetin oluşmasını sağlayacaktır.

## RÂZÎ'NİN *TEFSİR-İ KEBİR*'DE GÜNEŞ SİSTEMİ İLE İLGİLİ ÂYETLERİ YORUMLAMASI

Enver BAYRAM\*

### ÖZET

Bu çalışma, üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde gök cisimleriyle ilgili âyet meallerine yer verilmiştir. İkinci bölümde, Fahreddin Râzî (ö. 606/1210)'nin yaşadığı dönem de göz önünde bulundurularak İslâm astro-nomi tarihi özetlenmiştir. Çalışmanın üçüncü bölümünde ise, Râzî'nin gök cisimleriyle ilgili âyetleri nasıl tefsir ettiği ele alınmıştır. Onun bu âyetleri tefsir ederken en temel amacı, bunları Allah'ın varlığına ve birliğine delil ge-tirmesi olmuştur. Râzî, ilgili âyetleri çağının bilgi birikimiyle tefsir etmiştir. Bu yüzden onun bazı açıklamaları, zaman zaman modern astronomi bilimi-nin verilerine ters düşebilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Fahreddin er-Râzî, Gök Cisimleri, Güneş, Ay, Yıldız

### AL-RAZİ'S INTERPRETATION OF VERSES RELATED TO THE SOLAR SYSTEM IN HIS *TAFSİR AL-KABİR*

### ABSTRACT

This study consists of three parts. In the first section, the meanings of the verse about the celestial bodies are included. In the second section, Fahreddin Râzî (ö. 606/1210)'s lifetime by considering are summarized in the Islamic history of astronomy. In the third section, Razi's verses about the celestial bodies how to interpretation that are explained. His main

---

\* MEB'de Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni.

purpose while he is purposing these verses, evidence for the existence and unity of God has been to bring them. Râzî has interpreted the verses the knowledge era. This is why some of his descriptions, time to time modern astronomy may be contradictory the data of the science.

**Key Words:** Fakhr al-Din al-Râzî, Astronomy, Celestial Bodies, Sun, Moon, Star.

### Giriş

Din ve bilim arasında ilişki her zaman var olmuştur. Bu ilişki bazen Orta Çağ Avrupasında olduğu gibi olumsuz seyretmiştir ki, bunun temelinde din ve bilimin ilkelerinin çatışması değil, otoritelerini kaybetmek istemeyen insanların ihtirasları yatmaktaydı.<sup>1</sup>

İslam öncesi Arapların yaşadığı döneme, “Cahiliye Devri” denmesinin nedenlerinden birisi de, o dönemde yaşayan insanların bilgiyle, bilimle bağlarının kopmasıdır. Bu bağın yeniden tesisi Kur’an’ın nüzûlüyle başlamıştır. Hz. Muhammed’in getirdiği evrensel mesaj içinde din ve bilim, bir düşman olarak değil, adeta ikiz kardeşler olarak yerlerini almışlardır.<sup>2</sup> Buna, İslâm’ın ilk emrinin “oku” olması da delâlet etmektedir.

Kâinat telâkkisinin Batlamyus’un geometrik görüşü üzerine kurulduğu bir dönemde Kur’an, dini ilimler yanında fizik, kimya, psikoloji, astronomi, tarih, coğrafya gibi ilimlerin alanına giren konulara da değinmektedir. Mesela Kur’an, dağların bulutlar gibi hareketli olduğunu, gökle yerin bitişikken daha sonra ayrıldığını belirtmektedir.<sup>3</sup> Kur’an, insanlığa bu ilmi verileri aktarmakla yetinmemiş, aynı zamanda insanları bunları daha iyi anlayabilecekleri ilimleri öğrenmeye teşvik etmiştir. Öğrenen ve bilen insanı da, “Allah’tan ancak ilim sahipleri korkar”<sup>4</sup> âyetinde de ifade edildiği gibi diğer insanlardan üstün tutmuştur.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Cafer Sadık Yaran. *Din ve Bilim*, Samsun: Sidre Yayınları, 1997, s. 81.

<sup>2</sup> İrfan Yılmaz ve Diğerleri, *Yeni Bir Bakış Açısıyla İlim ve Din*, İstanbul, 1998, I, s. 273.

<sup>3</sup> İrfan Yılmaz ve Diğerleri, *a.g.e.*, I, s. 280.

<sup>4</sup> 35/Fâtır: 28.

<sup>5</sup> Abdulfettah Tabbara, *Kur’an ve Modern İlim*, terc. Celâl Yıldırım, Konya, Uysal Kitabevi, 2. Bsk. ss. 240-241.

Akıl ile beraber tecrübe ve müşahedeye yer veren ilk kitap, Kur'an'dır.<sup>6</sup> Bu noktada müfessirler, Allah kelâmını yorumlarken işin içine tecrübe ve müşahededen elde edilen bilgileri de katmışlardır. Bu müfessirlerden biri olan Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) de İslâm astronomi tarihinin yükselme döneminde yaşamış ve ilgili âyetleri, çağının bilgi birikimi doğrultusunda yorumlamaya çalışmıştır. Biz de bu çalışmamızda, Râzî'nin yaşadığı dönemdeki astronomi bilgi birikimini ve gök cisimleriyle alakalı âyetlerin Râzî tefsirinde ne ölçüde ve nasıl ele alındığını incelemeye çalışacağız. Böylece o döneme ait astronomi bilgi birikimi, Râzî'nin tefsirindeki verileriyle gün yüzüne çıkmış olacaktır. Sonra da bu bilgilerin modern astronomi biliminin verileriyle karşılaştırılması mümkün olacaktır.

### **I. Kur'an'da Güneş Sistemi ile ilgili Âyetler**

Bu bölümde gök cisimleriyle alakalı âyet meallerine yer verilecektir.

1. O, sabahı aydınlatandır. O, geceyi dinlenme zamanı, Güneş ve Ay'ı (vakitlerin tayini için) birer hesap ölçüsü kılmıştır. İşte bu, azîz olan (ve her şeyi) pek iyi bilen Allah'ın takdiridir. (Enam/96)

2. Şüphesiz ki Rabbiniz Allah, gökleri ve yeri altı günde yarattı, sonra Arş'a istivâ etti, geceyi, durmadan kendisini kovalayan gündüze bürüyüp örttü; Güneş'i, Ay'ı ve yıldızları emrine boyun eğmiş durumda yarattı. Bilesiniz ki, yaratmak da emretmek de O'na mahsustur. Âlemlerin Rabbi Allah ne yücedir! (Araf/54)

3. Güneş'i ışıklı, Ay'ı da parlak kılan, yılların sayısını ve hesabı bilmeniz için ona (Ay'a) birtakım menziller takdir eden O'dur. Allah bunları, ancak bir gerçeğe (ve hikmete) binaen yaratmıştır. O, bilen bir kavme âyetlerini açıklamaktadır. (Yunus/5)

4. Allah, gökleri gördüğünüz herhangi bir direk olmadan yükselten, sonra Arş'a istivâ eden, Güneş'i ve Ay'ı emrine boyun eğdiren Allah'tır. (Bunların) her biri muayyen bir vakte kadar akıp gitmektedir. O, Rabbinize kavuşacağınıza kesin olarak inanmanız için her işi düzenleyip âyetleri açıklamaktadır. (Ra'd/2)

<sup>6</sup> Tabbara, *a.g.e.*, s. 238.

5. O, geceyi, gündüzü, Güneş'i, Ay'ı... yaratandır. Her biri bir yörüngede yüzmektedirler. (Enbiya/33)

6. Gökte burçları var eden, onların içinde bir çerağ (Güneş) ve nurlu bir Ay barındıran Allah, yüceler yücesidir. (Furkan/61)

7. Bilmez misin ki Allah, geceyi gündüze ve gündüzü geceye katmaktadır. Güneş'i ve Ay'ı da buyruğu altına almıştır. Bunların her biri belli bir vâdeye kadar hareketine devam eder. Ve Allah, yaptıklarınızdan tamamen haberdardır. (Lokman/29)

8. Allah, geceyi gündüzün içine sokar, gündüzü de gecenin içine sokar; Güneş ve Ay'ı emri altına almıştır. Her biri belirtilmiş bir süreye kadar akıp gider. İşte (bütün bunları yapan) Rabbiniz Allah'tır. Mülk O'nundur. O'nu bırakıp da kendilerine yaptıklarınız ise, bir çekirdek kabuğuna bile sahip değillerdir. (Fâtır/13)

9. Güneş, kendisi için belirlenen yerde akar (döner). İşte bu, Azîz ve Alîm olan Allah'ın takdiridir. (Yasin/38)

10. Ay için de birtakım menziller (yörüngeler) tayin ettik. Nihâyet o, eğri hurma dalı gibi (Hilâl) olur da geri döner. (Yasin/39)

11. Ne Güneş Ay'a yetişebilir, ne de gece gündüzü geçebilir. Her biri bir yörüngede yüzerler. (Yasin/40)

12. Allah, gökleri ve yeri hak ile yarattı. Geceyi gündüzün üzerine örtüyor, gündüzü de gecenin üzerine sarıyor. Güneş'i ve Ay'ı emri altına almıştır. Her biri belli bir süreye kadar akıp gider. Dikkat et! O, Azîz'dir, ve çok bağışlayandır. (Zümer/5)

13. Gece ve gündüz, Güneş ve Ay O'nun âyetlerindedir. Eğer Allah'a ibadet etmek istiyorsanız, Güneş'e de Ay'a da secde etmeyin. Onları yaratan Allah'a secde edin! (Fussilet/37)

14. Güneş ve Ay bir hesaba göre (hareket etmekte) dir. (Rahman/5)

15. Düzenli seyreden Güneş'i ve Ay'ı size faydalı kıldı; geceyi ve gündüzü de istifadenize verdi. (İbrahim/33)

16. O, geceyi, gündüzü, Güneş'i ve Ay'ı sizin hizmetinize verdi. Yıldızlar da Allah'ın emri ile hareket ederler. Şüphesiz bunlarda aklını kullananlar için pek çok deliller vardır. (Nahl/12)

17. Onların içinde Ay'ı bir nûr kılmış, Güneş'i de bir çerağ yapmıştır. (Nuh/16)

18. (Orada) alev alev yanan bir kandil yarattık. (Nebe /13)

19. Güneş'e ve kuşluk vaktindeki aydınlığına, Güneş'i takip ettiğinde Ay'a, onu açığa çıkarttığına gündüze, onu örttüğünde geceye, gökyüzüne ve onu bina edene, yere ve onu yapıp döşeyene, nefse ve ona birtakım kabiliyetler verip de iyilik ve kötülüklerini ilham edene yemin ederim ki, nefisini kötülüklerden arındıran kurtuluşa ermiş, onu kötülüklere gömen de ziyan etmiştir. (Şems/1-10)

20. O, kara ve denizin karanlıklarında kendileri ile yol bulasınız diye sizin için yıldızları yaratandır. Gerçekten biz, bilen bir toplum için âyetleri geniş geniş açıkladık. (Enam/97)

21. Daha nice alâmetler (yarattı). Onlar, yıldızlarla da yollarını doğrultular. (Nahl/16)

22. Andolsun, biz gökte birtakım burçlar yarattık ve seyredenler için onu süsledik. (Hicr/16)

23. Ancak (meleklerin konuşmalarından) bir söz kapan olursa, onu da delip geçen bir parlak ışık takip eder. (Saffât/10)

24. Böylece onları, iki günde yedi gök olarak yarattı ve her göğe görevini vahyetti. Ve biz, yakın semâyı kandillerle donattık, bozulmaktan da koruduk. İşte bu, Azîz, Alîm Allah'ın takdiridir. (Fussilet/12)

25. İçinde yörüngeleri olan göğe andolsun ki siz çelişkili sözler söylüyorsunuz. (Zariyat/7-8)

26. Andolsun ki biz, (dünyaya) en yakın olan göğü kandillerle donattık. Bunları şeytanlara atış taneleri yaptık ve onlara alevli ateş azabını hazırladık. (Mülk/5)

27. Doğrusu biz (cinler), göğü yokladık, fakat onu sert bekçilerle, alev huzmeleriyle doldurulmuş bulduk. (Cin/8)

28. Halbuki, (daha önce) biz onun bazı kısımlarında (haber) dinlemek için oturacak yerler (bulup) oturuyorduk; fakat şimdi kim dinlemek isterse, kendisini gözetleyen bir alev huzmesi buluyor. (Cin/9)

### **I. İslâm Astronomi Tarihine Genel Bir Bakış**

*İlm-i felek, felekiyyât, ilm-i nücûm, sînâat-i tençîm, ilm-i hey'e, ilm-i hey'eti'l-âlem* gibi isimler İslam dünyasında "gök küresi bilimi" anlamına gelen astronominin en yaygın karşılığı olmuşlardır.<sup>7</sup> Müslümanlar, bu dalda sadece entelektüel bilgi birikimiyle kalmamışlar, bunun ötesinde

<sup>7</sup> Tevfik Fehd, "İlm-i Felek" *DİA*, XXII, s. 126.

günlük hayatla ilgili kible ve namaz vakitlerini belirleme, kara ve denizde yön bulma, ziraat işlerinin zamanlanması gibi pek çok fayda görmüşlerdir.<sup>8</sup>

İslam astronomi tarihinde, İslam öncesi dönem ve İslam'ın başlangıç yılları, tercümeler dönemi, yükseliş dönemi ve gerileme dönemi olmak üzere dört aşama vardır.<sup>9</sup> İlk ve Helenistik çağlarda gök cisimlerinin kutsal varlıklar olduğu, bütün dünyada yaygın bir inanıştı. İslam öncesi Araplar arasında gök cisimlerine tapanlar olduğunu "Gece ve gündüz, Ay ve Güneş O'nun âyetlerindedir. Güneş'e ve Ay'a secde etmeyin; onları yaratan Allah'a secde edin."<sup>10</sup> âyetinden öğrenmekteyiz. Yine Mezopotamya'da yaşayan Sâbiîler'in yıldızlara taptığı bilinmektedir. Bunlar Ay ve Güneş tutulması gibi şeyleri, uğur veya uğursuzluk olarak yorumlamakta ve bunları önemli bir kişinin doğum ve ölümüne işaret saymaktaydılar.<sup>11</sup> Hz. Peygamber'in oğlu İbrahim'in vefat ettiği gün Güneş tutulmuş ve halk bunu, çocuğun ölümüyle ilişkilendirmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Bir kimsenin ölümü ve doğumu sebebiyle Güneş ve Ay tutulmaz. Siz, bu gibi olayları gördüğünüz zaman namaz kılın ve Allah'a niyazda bulunun."<sup>12</sup> buyurmuştur. Böylece Hz. Peygamber, o dönemdeki gerçek dışı inanç ve telakkileri yıkmıştır.<sup>13</sup>

Tercümeler döneminde Hintlilerin ve Yunanlıların eserleri Arapçaya çevrilmeye başlanmıştır.<sup>14</sup> Bu dönemin en meşhur astronomi bilgini usturlabı (gök cisimlerinin konumlarını, ufuk çizgisine göre yüksekliklerini belirlemekte kullanılan araç) da bulan Fezârî (ö. 190/806)'dir. O'nun, Brahmagupta'nın 770 yılında yazdığı Sanskritçe "*Brahmasphutasiddhanta*" adlı eserin halife Mansûr'un isteğiyle SidDhanta başlığı altında Arapçaya çevrilmesiyle İslâm toplumunda gerçek anlamıyla astronomi ilmi ortaya çıkmıştır.<sup>15</sup> Bu dönemde özgün çalışmalar fazla değildir. Dönemin en

<sup>8</sup> İbrahim Sarıçam, Seyfettin Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Ankara: TDV Yay., 2008, 3. Bsk., s. 163.

<sup>9</sup> Fehd, *a.g.e.*, XXII, ss. 126-128.

<sup>10</sup> 41/Fussilet: 37.

<sup>11</sup> Mahmut Kaya, "*Ay*" *DİA*, IV, s. 183.

<sup>12</sup> Buhârî, "*Küsûf*", 2, 4; Müslim "*Küsûf*", 1, 8.

<sup>13</sup> Kaya, *a.g.e.*, IV, s. 183.

<sup>14</sup> Sarıçam ve Erşahin, *a.g.e.*, s. 163.

<sup>15</sup> Fehd, *a.g.e.*, XXII, s. 127; Sarıçam ve Erşahin, *a.g.e.*, s. 163.

özgün çalışması, o zamanlar yeryüzünün merkezî meridyeni olarak kabul edilen Uzeyn meridyenine ait astronomi cetvellerinin Batlamyus'un 90 derece batı meridyenine taşınmasıdır. Batlamyus'un eserinin "*el-Mecistî*" adıyla tercüme edilmesiyle İslâm astronomisi büyük bir sıçrama yakalamıştır.<sup>16</sup>

Yükseliş döneminde İslam alimlerinin astronomiye katkıları özellikle gözlem verilerinin artırılması, astronomi aletlerinin geliştirilmesi, gök cisimlerinin görünen hareketlerinin iyi modellendirilmesi ve bu sayede matematiksel yöntemlerin geliştirilmesi şeklinde olmuştur.<sup>17</sup> Me'mun (ö. 218/833) döneminde yapılan gözlemlerle büyük mesafeler alınmıştır. Hârizmi, Ali b. İsa el-Usturlâbî, Abbas b. Sâid Cevherî, Habeş el-Hâsib (ö. 250/864), Ebu Ma'ser el-Belhî (ö. 272/886) ve Ferğânî (ö. 247/861), Me'mûn döneminin ünlü astronomi alimleridir.<sup>18</sup>

Dokuzuncu ve onuncu yüzyılın astronomi alimleri ise şunlardır. Neyrizî, Sâbit b. Kurre, Bettâni (ö. 317/929), Abdurrahman es-Sûfî (ö. 379/986), Benî Mûsâ kardeşler, Ebu Saîd es-Siczî, Ebü'l-Vefâ el-Büzcânî ve İbnü'l-Gurbâlî (ö. 403/1013)'dir.<sup>19</sup>

On birinci yüzyıl, İslam dünyasında astronominin en yüksek dönemi olarak sayılır. On dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda yapılan keşiflerin çoğu gerçekte bu yüzyıllarda Müslümanlar tarafından ortaya konulmuştur. Bîrunî ve Siczî dünyanın Güneş etrafında döndüğünden bahsetmişlerdir. İbn Muâz (ö. 471/1079), el-Hâzinî, Ebü's-Salt ed-Dânî (ö. 529/1134), Câbir b. Eflâh, Bitrûcî on birinci ve on ikinci yüzyılın önemli astronomlarıdır.<sup>20</sup> Fahrüddin er-Râzî (ö. 606/1210) de bu dönemde yaşamış ve astronomiye dair kitaplar kaleme almıştır.<sup>21</sup>

Endülüs'ün Hıristiyanlar tarafından ele geçirilmesiyle İslam dünyasında astronominin gerileme dönemi başlamıştır.<sup>22</sup> Nasîrüddîn-i Tûsî,

<sup>16</sup> Fehd, *a.g.e.*, XXII, s. 127.

<sup>17</sup> Fehd, *a.g.e.*, XXII, s. 127.

<sup>18</sup> Sarıçam ve Erşahin, *a.g.e.*, s. 164.

<sup>19</sup> Sarıçam ve Erşahin, *a.g.e.*, s. 165.

<sup>20</sup> Sarıçam ve Erşahin, *a.g.e.*, ss. 165-166.

<sup>21</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "*Fahreddin Râzî*," *DİA*, XII, s. 94.

<sup>22</sup> Sarıçam ve Erşahin, *a.g.e.*, s. 167.



İbnü'ş-Şâtır ve Uluğ Bey bu dönemin meşhur astronomları arasında yer alır.<sup>23</sup>

### III. Râzî'nin Güneş Sistemi'yle İlgili Âyetleri Yorumlaması

Tefsirinde Güneş Sistemi'yle alakalı âyetlerin yorumuna geniş yer veren Râzî, onları çağının bilgi birikimi doğrultusunda tefsir etme gayreti içerisinde olmuştur. Onun söz konusu âyetleri bu derece geniş bir şekilde açıklamasının gayesi, gök cisimlerinin en temelde Allah'ın varlığını ispatlayan en önemli deliller arasında olmalarından kaynaklanmaktadır.<sup>24</sup> Râzî, tefsirinde astronomi ve yıldızlara niçin bu kadar önem verdiğini şöyle açıklamaktadır:

a. "Hiç şüphe yok ki Allah Kur'an'ı, göklerin ve yerin halleri, gece ile gündüzün birbirini izlemesi, aydınlık ve karanlığın hallerinin nitelikleri ve Güneş, Ay ile yıldızların halleri gibi şeylerle, kendi ilmine, kudretine ve hikmetine istidlâlde bulunma emirleri ile doldurmuştur. Bu hususları pek çok sûrede zikretmiş, tekrar tekrar buyurup, tekrar tekrar bunlardan bahsetmiştir. Binaenaleyh, eğer bunlardan bahsetmek ve onların halleri üzerinde tefekkürde bulunmak caiz olmasaydı, Allah kitabını böyle şeylerle doldurmazdı."

b. "Allah, "Üstlerindeki göğe bakmadılar mı? Onu nasıl bina ettik, onu (yıldızlarla) nasıl donattık? O göğün hiçbir gediği de yok." buyurmuştur.<sup>25</sup> Böylece Allah, insanları bu muhteşem yaratmayı düşünmeye teşvik etmiştir. Astronomi ilminin ise, Allah'ın bu gökleri nasıl bina ettiği ve her birini nasıl yarattığı hususunda tefekkürde bulunmadan başka bir maksat ve gayesi yoktur."

c. "Allah, "Göklerin ve yerin yaratılışı insanların yaratılışından elbet daha büyüktür. Fakat insanların çoğu (bunu) bilmezler."<sup>26</sup> buyurmuş ve böylece gök cisimlerinin yaratılışındaki hayranlık verici hususlar ile insanı hayrette bırakan harikulade hallerin, insanların bedenlerindeki hallerden daha çok, daha büyük ve daha mükemmel olduğunu beyan etmiştir. Allah, daha sonra "Kendi nefislerinizde dahi (nice âyetler var.

<sup>23</sup> Fehd, *a.g.e.*, XXII, s. 128.

<sup>24</sup> Fahrüddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2008, IX, 669; IV, ss.477-478; II, ss. 160-161.

<sup>25</sup> 50/Kaf: 6.

<sup>26</sup> 40/Mü'min: 57.

Bunları görmüyor musunuz?"<sup>27</sup> âyeti ile insanları, kendi bedenleri üzerinde tefekkürde bulunmaya teşvik etmiştir. Bu sebeple, durumu bakımından daha yüce, delil olarak kendisinden daha üstün olan şeye gelince, onun halleri hakkında düşünmenin ve Allah'ın onda yaratmış olduğu güzellikler ile hayranlık verici şeyleri bilmenin vacib (gerekli) olması öncelikle anlaşılır."

d. "Allah, göklerin ve yerin yaratılışı hakkında tefekkürde bulunanları methetmiş ve "(Onlar) göklerin ve yerin yaratılışı hakkında inceden inceye düşünürler (ve şöyle derler): "Ey Rabbimiz, sen bunları boşuna yaratmadın" buyurmuştur.<sup>28</sup> Tefekkürde bulunmak yasak olsaydı Allah böyle buyurmazdı."

e. "Eğer bir kimse, bu hususta, hiçbir kitap kendisine denk olmayacak şekilde, aklî ve naklî ilimlerin inceliklerini ihtiva eden kıymetli bir eser yazsa, onun kıymetini ve üstünlüğünü kabul eden insanlar iki grupta ele alınır. Bunlardan bir kısmı tafsilatlı ve ayrıntılı bir şekilde inceliklerine ve nüktelerine vakıf olmaksızın, bu kitabın mücmel (genel) olarak böyle kıymetli olduğuna inanırlar. Bir kısmı da, bu kitaptaki bütün inceliklere tafsilatlı ve ayrıntılı bir şekilde vakıf olarak, (böyle inanırlar). Birinci kısımdakilerin inancı, her ne kadar kuvvetçe çok üstün bir dereceye ulaşmış ise de, ikinci kısımdakilerin inancı daha mükemmel, daha güçlü ve daha tamdır. Yine bu kitabın inceliklerine ve nüktelerine daha çok vakıf olan kimse, onun musannifinin büyüklüğüne ve celaline daha mükemmel bir şekilde inanır."<sup>29</sup> Râzî'ye göre Allah Kur'an'ı, ancak bu fayda ve sırları bildirmek için indirmiştir. İnsanın, onları bilmekle yakînî imanı kuvvetlenecek ve şüpheleri izale olacaktır.<sup>30</sup>

Şimdi de Râzî'nin gök cisimleriyle alakalı kavramları tefsirinde nasıl açıkladığını araştıracağız. Bunları maddeler halinde aşağıdaki şekilde ele almayı uygun gördük.

#### A. FELEK

Felek, Arapça'da "yün iği başı, kadın göğsü, düz arazi üzerindeki kubbe şeklinde tepe, mehter takımının çalgı aletlerinden yarım küre şek-

<sup>27</sup> 51/Zâriyât: 21.

<sup>28</sup> 3/Âl-i İmran: 191.

<sup>29</sup> Râzî, *a.g.e.*, V, s. 274.

<sup>30</sup> Râzî, *a.g.e.*, V, s.274.

lindeki zil" gibi yuvarlak ve bombeli nesnelere verilen addır. Bir astronomi terimi olarak ise "yıldızların döndüğü yer" anlamını taşımaktadır.<sup>31</sup>

Tefsirinde, "felek" kelimesinin lügat ve terim anlamları üzerinde duran Râzî, bu amaçla çeşitli nakillerde bulunmaktadır. Vâhidî'ye göre "felek" kelimesinin asıl anlamı, "dönmek" demektir. Her dönen, deveren şeye felek denir. Gökteki "felek" ise, içinde yıldızların dönüp durduğu yedi yörüngenin ismidir.<sup>32</sup>

Râzî, "O, geceyi, gündüzü, Güneş'i, Ay'ı yaratandır. Her biri bir yörüngede yüzmektedirler."<sup>33</sup> âyetinin tefsirinde felek kelimesinin terim anlamlarına da değinmektedir. Dahhâk'tan naklettiğine göre felek, bir cisim değil, yıldızların döndüğü mahal ve yer (yörünge)dir. Ekseri ulemâ ise bunu, yıldızların, üzerinde dönmüş oldukları maddî şeyler olarak tanımlamaktadır.<sup>34</sup> Râzî ise, kelimenin anlamıyla ilgili görüşünü, Yasin Suresi'nin 40. âyetinin tefsirinde açıklamaktadır. O'na göre felek, ya yuvarlak bir cisim veya yuvarlak ve dairesel bir yüzey, yahut da bir dairedir. Zira dil alimleri, yün eğirceğinin yörüngesini de yuvarlak olduğu için "felek" diye isimlendirmişlerdir.<sup>35</sup> Ona göre, gezegenlerin konaklama yerlerine de "buruç" denilmektedir.<sup>36</sup>

Astronomi bilginlerinin dokuz felekten bahsettiğini ifade eden Râzî, onlara göre Dünya'ya en yakın feleğin Ay küresi olduğunu nakletmektedir. Onun üzerinde Utarid (Merkür) küresi, daha sonra sırasıyla Zühre (Venüs), Güneş, Merih (Mars), Müşteri (Jupiter), Zühâl (Keyvan), Sabit küreler ve daha sonra da en büyük felek yer almaktadır.<sup>37</sup> Râzî, âyette geçen "yedi gök"<sup>38</sup> tabirinden dolayı feleklerin sayısının yedi olduğu hususunda astronomi bilginlerine itiraz etmektedir.<sup>39</sup> Ancak bu sayısının niçin yedi değil de, dokuz da olabileceği hususunda şunları ifade etmektedir: "Şâyet, biri 'Kur'an'da göklerin sayısının yedi olduğu-

<sup>31</sup> İlhan Kutluer, "Felek", *DİA*, XII, s. 303.

<sup>32</sup> Râzî, *a.g.e.*, II, s. 167.

<sup>33</sup> 21/Enbiya: 33.

<sup>34</sup> Râzî, *a.g.e.*, VIII, s. 141.

<sup>35</sup> Râzî, *a.g.e.*, IX, s. 279.

<sup>36</sup> Râzî, *a.g.e.*, VIII, s. 479.

<sup>37</sup> Râzî, *a.g.e.*, I, s.381; II, s. 154.

<sup>38</sup> 2/Bakara: 29.

<sup>39</sup> Râzî, *a.g.e.*, I, s. 383.

nu ifade eden bu naslar, daha fazla olmasını nefyeder mi?' derse, deriz ki, sayının zikredilmiş olması, fazlasının olmayacağına delalet etmez."<sup>40</sup> Dolayısıyla Râzî, ilk tercihi yedi olmakla birlikte, feleklerin sayısının dokuz da olabileceğini kabul etmektedir.

Râzî, astronomi bilginlerinden feleklerin küre sayılarını da nakletmektedir. Buna göre en büyük felek ile sabit olan felekler bir küreye, Güneş feleği iki küreye, yıldızların feleği ile Zühre üç küreye ve Utarid ve Kamer feleği de dört küreye sahiptir.<sup>41</sup>

O, Bakara Suresi'nin 164. âyetinin tefsirinde feleklerin hareketleri hakkında detaylı bilgiler vermekte ve şunları ifade etmektedir: Cumhuriyet ulema şöyle demişlerdir: "Feleklerin tamamı, en büyük felek, Utarid'e bağlı olan "Felek-i Müdür", "Felek-i Mümessel", "Felek-i Mail" ve Ay feleğine bağlı olan Felek-i Müdür hariç, batıdan doğuya doğru hareket eder. Buna göre doğuya doğru olan hareket "el-hareketü ilâ't-tevali (peşi peşine olan hareket) diye; batıya doğru olan hareket ise, "el-hareket-ü ilâ hilafî't-tevali" (peşi peşine olan hareketin zıddına olan hareket) diye isimlendirilir. En büyük felek her gün, "alemin iki kutbu" diye adlandırılan kutuplar üzerinde bir devrini tamamlayacak şekilde süratli döner ve bütün felekler ile yıldızları da döndürür. İşte bu hareket ile yıldızların doğup batması meydana gelir. Buna "ilk hareket" denir. Sonraki astronomcilere göre, sabit felekler, çok yavaş hareket ederek, "burçlar feleğinin iki kutbu" denen iki kutup üzerinde otuz altı yılda sadece bir derece hareket ederler. Bu iki kutup da alemin iki kutbu etrafında, ilk hareket ile dönerler ve hareket eden bütün felekler, bu harekete göre hareket ederler. Yine bu hareket ile (gök cisimlerinin) tepe noktaları yerlerini değiştirirler. Buna da "ikinci hareket" ve "tepe noktası hareketi" denir. Bu aynı zamanda sabit yıldızların da hareketidir."<sup>42</sup>

Astronomi bilginlerinin, Güneş'in ve yıldızların batıdan doğuya doğru hareket ettikleri noktasındaki delillerini zayıf gören Râzî, içinde Güneş'in de bulunduğu yıldızların doğudan batıya doğru döndüğü kanaatinde-dir.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Râzî, *a.g.e.*, I, s. 383.

<sup>41</sup> Râzî, *a.g.e.*, II, s. 158.

<sup>42</sup> Râzî, *a.g.e.*, II, s. 158.

<sup>43</sup> Râzî, *a.g.e.*, VIII, ss. 140-141.

O, Hâricetü'l- Merkez (merkezi dışta olan) feleklerinin günlük hareketlerine de değinmektedir: "Zuhal, (2) derece (1) dakika; Müşteri, (4) derece (59) dakika; Merih, Güneş'in delâlet ettiği gibi (31) derece, (220) dakika; Zühre (59) derece, (3) dakika; Utarid, (59) derece ( 8) dakika; Ay (13) derece (13) dakika ( 46) saniye... Bu hareketlere "merkez hareketi" ve "orta hareket" denir ki bunlar, tedvir feleklerinin merkezlerinin ve Güneş merkezinin hareketleridir. Tedvir felekleri şu nispette hareket ederler: Zühre (250) derece ( 8) dakika; Müşteri (54) derece (9) dakika; Merih, (220) derece (42) dakika; Zühre (36) derece (59) dakika; Utarid, (3) derece (6) dakika (24) saniye, Ay (13) derece, (3) dakika (54) saniye... Bunlara da "hususî hareket" ve yıldızların merkezlerinin hareketi olan "hareketü'l-ihtilaf" denir. Bu hareketler sebebiyle de yıldızların farklı durumları ortaya çıkar."<sup>44</sup> Böylece Râzî, çağının astronomi bilgilerini de göz önünde tutarak felekle ilgili âyetleri geniş bir çerçevede açıklama yoluna gitmiş olduğu ortaya çıkmaktadır.

### B. GÜNEŞ

Güneş, Kur'an'da otuz bir defa "Şems", bir defa da gündüzün işareti anlamında "Âyetü'n-Nehâr"<sup>45</sup> adıyla anılmaktadır.<sup>46</sup>

Râzî, tefsirinde Güneş'in özelliklerine değinmektedir. O, Güneş'in "Dav' (Ziya)" olma özelliğinden<sup>47</sup> dolayı onu gündüzün sultanına benzetmektedir. Çünkü Güneş'in hareketiyle yıl, dört mevsime ayrılır. Dört mevsim sayesinde de âlemin işleri düzene girer.<sup>48</sup> Şâyet Güneş hep aynı yerde olsaydı o yer çok sıcak, diğer yerler çok soğuk olurdu. Halbuki Güneş, gündüzün başlangıcında doğudan doğar ve her şeyin üzerine vurur... Sonra dönmeye devam ederek batıp da doğudan tekrar doğuncaya kadar, yeryüzünün her tarafında doğar...<sup>49</sup> Buradan Râzî'nin, dünyanın küre şeklinde olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Râzî, "(Orada) alev alev yanan bir kandil yarattık."<sup>50</sup> âyetinin tefsirinde Güneş'in "vehhâc" olmasını alimlerden nakletmektedir. Buna göre

<sup>44</sup> Râzî, *a.g.e.*, II, s. 159.

<sup>45</sup> 17/İsra: 12.

<sup>46</sup> Celâl Yeniçeri, "Güneş", *DİA*, XIV, s. 291.

<sup>47</sup> 10/Yunus: 5.

<sup>48</sup> Râzî, *a.g.e.*, VI, s. 209.

<sup>49</sup> Râzî, *a.g.e.*, I, s. 341.

<sup>50</sup> 78/Nebe: 13.

Güneş, ısı ve ışığı birlikte barındıran bir cisim olmasının yanında, mükemmel bir aydınlığa ve hararete de sahiptir.<sup>51</sup> A'raf Suresi'nin 54. âyetinin tefsirinde ise Güneş'in iki türlü hareketinden bahsederek şunları ifade etmektedir:

a. "Zatı itibarıyla olan hareketi ki, bu ancak tam bir senede tamamlanır. İşte onun bu hareketi sebebiyle "sene/yıl" meydana gelir...

b. Güneş'in en büyük feleğin hareketi sebebiyle meydana gelen hareketi... Bu hareket de, bir gün bir gecede tamamlanır...

"Bunu iyice kavradığın zaman biz deriz ki, gece ve gündüz, ancak Güneş'in hareketi sebebiyle meydana gelir. Bu da ancak, kendisine arş denilen en yüksek semanın hareketiyle gerçekleşir. İşte bu sebepten dolayı Cenab-ı Hak, "Sonra (O), arş üzerine istiva etti"<sup>52</sup> ifadesine gelince, gece ile gündüzün meydana gelmesinin sebebinin, Güneş ve Ay'ın hareketi değil, aksine en uzak feleğin hareketi olduğuna dikkat çekmek için, "gündüze, geceyi O bürüyüp örter"<sup>53</sup> buyurmuştur. İşte bu son derece hayranlık verici bir nüktedir."<sup>54</sup> Yukarıda da görüldüğü üzere Râzî, gece-gündüz olayını dünyanın dönmesiyle değil de Güneş'in hareketiyle açıklamaktadır. Modern astronomi bilgilerine aykırı gözükse de bu durum onun yaşadığı dönem için normal sayılmalıdır.<sup>55</sup>

Râzî, tefsirinde Güneş'in menzillerinden de bahsetmektedir: "Güneş'in, her gün bir menzili bulunmak kaydıyla yüz seksen menzili bulunmaktadır ki bu, altı ayda tamamlanır. Güneş, daha sonra yeniden bir başka altı ay zarfında onlardan birine döner."<sup>56</sup>

Güneş'in ekvator çizgisinden meyli konusunda da Tefsîr-i Kebîr'de şunları okumaktayız: "Güneş'in ekvator çizgisinden meyletmesinin faydalarına gelince, biz deriz ki, şâyet yıldızların sapma ve eğim istikametine bir hareketleri olmasaydı, bu meyilden meydana gelen tesir tek bir toprak parçasında etkili olur, böylece de diğer toprak paçaları bu meyilden meydana gelen faydalardan hali olur, ona yakın olanların durumu

<sup>51</sup> Râzî, *a.g.e.*, XI, s. 10.

<sup>52</sup> 7/A'raf: 54.

<sup>53</sup> 7/A'raf: 54.

<sup>54</sup> Râzî, *a.g.e.*, V, s.272; V, s. 78.

<sup>55</sup> Fahrüddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l Gayb*, terc. Suat Yıldırım ve diğerleri. Ankara: Akçağ Yayınları, 1988, IV, s. 140.

<sup>56</sup> Râzî, *Tefsir-i Kebîr*, VI, s. 526.

birbirlerine benzer ve orada da tek bir keyfiyyet hüküm sürerdi... Mesela, bu keyfiyyet sıcaklık olmuş olsaydı, o bütün nemleri yok eder ve hepsini ateşe çevirirdi... Böylece de, oluşacak şeyler meydana gelmezdi. Bu sebeple de, yıldızların geçiş istikametlerinde olan yerler, bir nitelik; onların geçiş istikametinde olmayan hatlar da başka bir nitelik ve ikisi arasında bulunan hatlar da orta bir nitelik üzere olurlardı... Böylece de bir yerde havası aşırı fırtınalı olan sürekli bir kış; başka bir yerde havası yakıcı derecede sıcak olan sürekli yaz; bir başka yerde de meyvelerin tam olgunlaşmadığı bir bahar veya bir sonbahar mevsimi hüküm sürerdi... Yıldızların kesintisiz dönüşleri olmasaydı ve yıldızlar yavaş bir şekilde hareket etselerdi eğimin temin edeceği fayda az olur, etkisi de (olumsuz yönde) çok aşırı olur ve bu tesir meyli olmayan şeylerden de hemencecik geçiverirdi. Şâyet yıldızların hareketi şimdikinden daha hızlı olsaydı, fayda tam ve mükemmel olmazdı. Ama yıldızlarda hareketi bir süre bir tarafa yönelten, sonra da ihtiyaca göre başka bir yöne geçip, her yönde bir müddet kalan bir meyil olduğu zaman bu tesir tamamlanır ve bunun faydası da çok olur.”<sup>57</sup> Görüldüğü gibi Râzî, yukarıda bahsedilen faydaları, Güneş’in meyli ve yıldızların hareketiyle açıklamaktadır.

Güneş’in doğu ufkundan görünmesini kıyamette ikinci “sûr”un üfürülüşüne benzeten Râzî,<sup>58</sup> onun doğup batmasındaki faydalara da değinmektedir. Güneş doğmamış olsa kâinatın düzeni bozulacak ve insanlar çalışamayacaktı. Güneş’in batışı olmasaydı, yeryüzü sürekli ısınacaktı ve insanlar aradıkları sukûnet ve istikrar ortamını bulamayacaklardı. Güneş’in yükselip alçalmasını da Allah, dört mevsimin meydana gelmesinin vesilesi kılmıştır.<sup>59</sup>

### C. AY

Râzî, Kur’an’da yirmi yedi yerde geçen “Kamer (Ay)” ile ilgili âyetleri tefsirinde etraflıca ele almaktadır. “Güneş’i ziya, Ay’ı nur yapan, yılların sayısını ve hesabını bilmeniz için ona menziller tayin eden O’dur.”<sup>60</sup> âyetinin tefsirinde Ay’ı, gecenin sultanına benzeten Râzî, onun ışığının artıp eksilmesine göre, bu âlemin nem ve ısısının hallerinin de-

<sup>57</sup> Râzî, *a.g.e.*, I, s. 341.

<sup>58</sup> Râzî, *a.g.e.*, XI, s. 174.

<sup>59</sup> Râzî, *a.g.e.*, I, s. 340.

<sup>60</sup> 10/Yunus: 5.

ğiştiğini dile getirmektedir. Yine Ay'ın hareketiyle ayların meydana gelmesinden bahsetmektedir.<sup>61</sup> Râzî, âyette geçen "menziller" ifadesi hakkında iki görüş nakletmektedir:

a. "Bu ifadenin manası, "Allah, onun üzerinde hareket edeceği yolu, yörüngeyi, menziller halinde takdir etti" şeklindedir.

b. Mananın, "Allah Ay'ı menzilli olarak takdir etti" şeklinde olmasıdır."<sup>62</sup>

Ay'ın, dünyaya nispetle, aynı olmayan çeşitli uzaklıklarının varlığından bahseden Râzî, Ay'ın dört değişik hareketine değinmektedir:

a. "Ay'ın, tedvir feleğine (döndürücü küre anlamında episikl) en yakın; tedvir feleğinin merkezinin de hâricü'l-merkez feleğine en yakın mesafede olmasıdır. Buna "En yakın uzaklık" denir. Bu da yaklaşık olarak yeryüzünün çapının yarısının otuz üç mislidir.

b. Ay'ın, tedvir feleğine en uzak noktada; tedvir feleğinin merkezinin ise, haricü'l-merkez feleğine en yakın uzaklıkta olmasıdır. Buna "en uzaktaki cismin en yakın yeri, noktası denir ki bu, yeryüzünün yarıçapının kırk üç mislidir.

c. Ay'ın, tedvir feleğine en yakın uzaklıkta; tedvir feleğinin merkezinin ise, haricü'l-merkez feleğine en uzak noktada olmasıdır. Buna da "en yakındaki cismin en uzak olduğu nokta" denir. Bu da yeryüzünün yarıçapının elli dört katıdır.

d. Ay'ın, tedvir feleğine en uzak noktada; tedvir feleğinin merkezinin ise haricü'l-merkez feleğine en uzak noktada olmasıdır ki buna da "el-bu'du'l- eb'ad" (en büyük uzaklık) denir. Bu da yeryüzünün yarıçapının 64 mislidir."<sup>63</sup> Böylece Râzî, tefsirinde Ay'ın safhalarından da bahsetmektedir.

Râzî, "Güneş'i takip ettiğinde Ay'a"<sup>64</sup> âyetinin tefsirinde "Ay'ın Güneş'i izleyişi" hususunda alimlerden şu izahları nakletmektedir:

a. "Güneş battığında ardından Ay'ın doğması. Bu durum sadece Ay'ın ilk yarısında Güneş'in battığı zaman gerçekleşir. O halde bu demektir ki Ay, aydınlatma bakımından Güneş'i izler (onun yerini alır).

<sup>61</sup> Râzî, *a.g.e.*, VI, s. 209.

<sup>62</sup> Râzî, *a.g.e.*, VI, s. 209.

<sup>63</sup> Râzî, *a.g.e.*, II, s. 159.

<sup>64</sup> 91/Şems: 2.



b. Güneş battığı zaman, hilâlin ilk gecesinde batı ufkunda Ay, Güneş'i izler.

c. Bu izleyiş ve tabii oluş ile Ay'ın, kendi ışığını Güneş'ten alışı kastedilmektedir.

d. Ay, Dolunay olduğunda Güneş'i izler. Buna göre Ay, adeta tan, ziya ve nur bakımından Güneş'i izlemiş olur. Yani, Ay'ın ziyası kemale erip de Dolunay olduğunda, etrafı aydınlatma bakımından onun yerini almış gibi olur. Bu durum ise, aydınlık mehtaplı gecelerde tahakkuk eder.

e. Algılandığı şekliyle kütesinin büyüklüğü bakımından ve hareketlerinin bu âlemin iradesiyle olan ilişkisi açısından Güneş'i izler. Nitekim Astronomi ilminde, Güneş ile Ay arasında, Güneş ile diğer gök cisimleri arasında bulunmayan bir ilişkinin varlığı kabul edilmiştir.<sup>65</sup>

Râzî, tabiatçı ve ashabu'n-nücûmdan bazı kimselerin, Ay'ın, ışığını Güneş'ten aldığını ve devamlı olarak bir yüzünün aydınlık olduğunu iddia ettiklerini belirtmekte<sup>66</sup> ve onlara usûlcülerin görüşü ile red cevabı vermektedir: "Ay, bir cisimdir. Cisimler, cisim olmaları itibariyle eşittirler. Bütün mahiyetinde birbirine eşit olan şeylerin, levâzımları (ayrılmaz vasıfları) itibarı ile farklı olmaları imkânsızdır. İşte bu yakîn (kesin bilgi) ifade eden bir mukaddime (önerme)dir. Buna göre Güneş'in ve Ay'ın kütlelerinde 'ışığın' bulunması caiz (mümkün) olan bir husustur. Böyle olan bir varlığın, varlığının yokluğuna tercih edilmesi, ancak hür, irâde sahibi bir fâil-i muhtâr ile mümkün olur. Fâil-i muhtarın fiili olan her şey hususunda, o fâil-i muhtar var etmeye de yok etmeye de kadirdir. Bu izaha göre, Ay'ın ışığında meydana gelen bu değişimleri, Ay'ın Güneş'e yaklaşıp uzaklaşmasına dayandırmaya hacet yoktur. Aksine bize göre, Güneş'in kütesindeki ışığın varlığı, ancak kadir ve irade sahibi bir Yaratıcı'nın var etmesiyle meydana gelmiştir. Ay'ın kütesindeki ışık da böyledir."<sup>67</sup> Halbuki Kur'an'da Ay "Nur"<sup>68</sup> ve "Münîr"<sup>69</sup> kelimeleriyle, Gü-

<sup>65</sup> Râzî, *a.g.e.*, XI, s. 174.

<sup>66</sup> Râzî, *a.g.e.*, II, s. 283.

<sup>67</sup> Râzî, *a.g.e.*, II, s. 283.

<sup>68</sup> 71/Nuh: 16.

<sup>69</sup> 25/Furkan: 61.

neş ise "Ziyâ"<sup>70</sup> ve "Sirâc"<sup>71</sup> kelimeleriyle nitelendirilerek Güneş'in ışık kaynağı, Ay'ın ise sönmüş bir volkan olduğuna dikkat çekilmektedir. Bu, aynı zamanda modern bilimin verilerine de uygundur.<sup>72</sup> Görüldüğü gibi Râzî, bugün modern astronominin de kabul ettiği Ay'ın, ışığını güneşten aldığı görüşünü kabul etmemektedir.<sup>73</sup>

Ay'ın yaratılışındaki faydalara da değinen Râzî, onun batmasının faydasını, düşmanından kaçan bir kimsenin saklanmasına sağladığı kolaylık olarak açıklarken, doğuşundaki faydayı da eşyasını kaybeden bir kimseye eşyasını bulmada sağladığı kolaylık olarak açıklamaktadır.<sup>74</sup>

#### D. YILDIZLAR

Râzî, Enbiya Suresi'nin 33. âyetinin tefsirinde, yıldızlar hakkında mümkün olan üç izah şeklini nakletmektedir.

a. Feleğin (yörünge) sakin olup, kendisindeki yıldızın hareket etmesi.

b. Hem feleğin, hem de yıldızın hareket halinde olması.

c. Feleğin hareket halinde olması, yıldızın ise durgun olması.<sup>75</sup>

Felsefecilerin bu üç görüşten üçüncü görüşü benimsediklerini ifade eden Râzî, üç kısmın da ihtimal dahilinde olabileceği kanaatindedir. Bununla beraber o, feleğin (yörünge) sakin olup, kendisindeki yıldızın hareket etmesi görüşünü, Kur'an'ın kendisine delâlet ettiği husus olarak ortaya koymaktadır.<sup>76</sup>

Mahlûkatın, yıldızların zatlarını ve niteliklerini bilmekten aciz olduklarını ifade eden Râzî, yıldızları üç kısma ayırmaktadır.

a. Güney yıldızları gibi, batıp doğmayanlar.

b. Kuzey yıldızları gibi doğup batmayanlar.

c. Bazen batıp bazen doğan yıldızlar. Bunun yanında yıldızların, sabit yıldızlar, gezegenler, doğu yıldızları, batı yıldızları gibi kısımları mevcuttur.<sup>77</sup>

<sup>70</sup> 10/Yunus: 5.

<sup>71</sup> 71/Nuh: 16.

<sup>72</sup> Kaya, *a.g.e.*, IV, s. 182.

<sup>73</sup> Muammer Dizer, "Ay", *DİA*, IV, s. 184.

<sup>74</sup> Râzî, *a.g.e.*, I, s. 341.

<sup>75</sup> Râzî, *a.g.e.*, VIII, s. 142.

<sup>76</sup> Râzî, *a.g.e.*, VIII, s. 142.

<sup>77</sup> Râzî, *a.g.e.*, I, s. 342.

O, Bakara Suresi'nin 164. âyetinin tefsirinde bazı yıldızlara "sabit" denmesinin birkaç sebebini zikretmektedir:

a. Hareketleri çok yavaştır. Bunların hareketleri, gezegenlerin hareketlerine nispetle sanki yok gibidir.

b. Gezegenler, sabit yıldızlara doğru hareket ettikleri halde, sabit yıldızlar, gezegenlere doğru hareket etmezler. İşte bu sebeple, sabit yıldızlar, gezegenleri adeta bekledikleri için, böyle isimlendirilmişlerdir.

c. Bunların enlemleri, hiç değişmeyen bir ölçüde olduğu için.

d. Bunların aralarındaki uzaklıklar, üzerinde düşünülen kırk sekiz şekli de değişmediği, tek hal üzere sabit kaldığı için...

e. İnsanların avamının çoğuna göre, zamanlar, ancak asırlara ve devirlere nispetle farklılık arz edecek biçimde, bu sabit yıldızların doğup batmasına bağlanmıştır.<sup>78</sup> Ayrıca yıldızlardan bir kısmının da gezegenler olduğunu ifade eden Râzî, bunların sabit yıldızların aksine parlak olmadığından bahsetmektedir.<sup>79</sup>

Râzî, "Andolsun ki biz, yere en yakın olan göğü kandillerle donattık. Bunları, şeytanlara da ateş taneleri yaptık. Ve onlara çılgın ateş azabı hazırladık"<sup>80</sup> âyetinin tefsirinde, yıldızların sadece en yakın semada değil, diğer semalarda da bulunabileceğini, ancak göklerin şeffaf olması nedeniyle, yıldızların en yakın semada görüldüğünü ve ışıldadığını belirtmektedir.<sup>81</sup> Böylece Râzî, bu görüşüyle astronomi alimlerinin, "sabit yıldızların, gezegen yıldızlarının üzerinde yer alan sekizinci felekte (yörünge) yer aldığı" görüşüne karşı çıkmaktadır.<sup>82</sup>

"Biz yakın göğü, bir süsle, yıldızlarla süsledik"<sup>83</sup> âyetinin tefsirinde yıldızların, gökyüzünün nasıl süsü olabileceğine değinmektedir. Bununla, yıldızların ışığı ve aydınlığı, Cevzâ, Benâtü Na's (Büyük Ay'ı, Küçük Ay'ı takım yıldızları), Süreyya gibi şekilleri birbirine benzer farklı şeyler, yıldızların doğuş batışlarının nasıl olduğu manası kastedilmiştir.<sup>84</sup>

<sup>78</sup> Râzî, *a.g.e.*, II, s. 159.

<sup>79</sup> Râzî, *a.g.e.*, V, s. 79.

<sup>80</sup> 67/Mülk: 5.

<sup>81</sup> Râzî, *a.g.e.*, X, s. 583.

<sup>82</sup> Râzî, *a.g.e.*, X, s. 584.

<sup>83</sup> 37/Sâffât: 6.

<sup>84</sup> Râzî, *a.g.e.*, IX, s. 318.

Râzî, "İçinde yörüngeleri olan göğe andolsun ki..."<sup>85</sup> âyetinin tefsirinde, "*Hubuk*" kelimesiyle yıldızların yollarının ve uğraklarının ya da bununla yıldızlar ile gökte oluşan şekillerin kastedilmiş olabileceğini ifade etmektedir.<sup>86</sup> Nihayet o, tefsirinde yıldızların faydalarından da bahsetmektedir:

- a. Yıldızlar sayesinde kible bilinebilir.
- b. Yolcular, karada ve denizde yollarını bunlarla bulurlar.
- c. Dört mevsimin hallerinde değişiklik olur. Mesela Güneş yazın kızgın bir yıldıza yaklaştığında o yaz daha sıcak olur.
- d. Allah, semayı bunlarla süslemiştir.
- e. Yıldızların şeytanlar için bir taşlama vasıtası olmasıdır. Şeytanlar Hz. Muhammed'in peygamberliğinden önce semayı dinlemeye çalışıyorlardı. Ancak onun peygamber olarak gönderilmesinden sonra semâ haberlerini dinlemek isteyen şeytanlar ateş parçalarıyla (yıldızlar) kovuldular.<sup>87</sup>

#### **E. Güneş, Ay ve Yıldızların Musahhar Olmasının Manası:**

Râzî, "Şüphesiz ki Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra Arş'a istivâ eden, geceyi, durmadan kendisini kovalayan gündüze bürüyüp örten; Güneş'i, Ay'ı ve yıldızları emrine boyun eğmiş durumda yaratan Allah'tır. Bilesiniz ki, yaratmak da emretmek de O'na mahsustur. Âlemlerin Rabbi Allah ne yücedir!"<sup>88</sup> âyetinin tefsirinde Güneş'in, Ay'ın ve yıldızların Allah'ın emrine amade olmaları hususunda şu açıklamalarda bulunmaktadır:

- a. "Biz bu değerli eserde, daha önce, cisimlerin birbirlerine benzediklerine işaret etmiştik. Bu durumda, Güneş'in maddesine, bu hususi ve muayyen nurun, ışığın; açık ve göz alıcı zıyanın; bu denli mükemmel amade oluşun; tam etkili tesirin ve gerek ulvi gerekse sufli alemdeki şaşırtıcı etkilerin Güneş'e tahsis edilmesi, mutlaka hakim olan bir fail ve bilen bir mukaddir, (takdir edici)'den dolayı olması gerekir. İşte bu cisim, bu sıfat ve halleri tahsis eden O'dur. Binaenaleyh, her bir yıldız ve gök cisimlerinin, bu kuvve ve hususiyetleri kabul etmede, emre amade

<sup>85</sup> 51/Zâriyât: 7.

<sup>86</sup> Râzî, *a.g.e.*, X, s. 162.

<sup>87</sup> Râzî, *a.g.e.*, X, s.580; I, s. 342.

<sup>88</sup> 7/Araf: 54.

kılınmış gibi olmaları, hakim bir müdebbirin, alim ve rahim olan zatın kudretinden dolayı olduğu açıktır.

b. Şöyle denilebilir: “Güneş, Ay ve yıldız kütlelerinden her birinin batıdan doğuya doğru, “Felek-i A’zam’ın ( en büyük feleğin) hareketine göre değişen, kendisine has bir yavaş, bir de hızlı hareketi (gidişi) vardır. Binaenaleyh Hak Teala, en büyük feleğin kütlelerine, diğer feleklerin kütleleri üzerinde tesirli olan ve sayesinde o feleklere hükümran olabildiği, onları zorla (kahren) doğudan batıya hareket ettirebildiği bir kuvvet vermiştir. Bundan dolayı feleklerin ve yıldızların kütleleri adeta bu kahredici ve zorlayıcı güce (feleğe) musahhar (amade) olmuşlardır. İşte âyetin lafzı, bu hususa işaret etmektedir. Çünkü Allah Teala, “Sonra (O), arş üzerine istiva etti”<sup>89</sup> diye arştan bahsedince, bunun üzerine iki hüküm bina etmiştir: Birincisi, “Gündüze geceyi O bürür”<sup>90</sup> buyruğudur. Bu, gece ve gündüzün, ancak arşın hareketi ile meydana geldiğine bir uyarıdır. İkincisi: “Güneş’i, Ay’ı ve yıldızları emrine boyun eğmiş durumda yaratan Allah’tır.”<sup>91</sup> buyruğudur. Bu ifade de, Felek-i Azam’ın (en büyük feleğin), diğer felekleri ve yıldızları, tabiatlarının (temayüllerinin-tabii dönüş yönlerinin) tersine olarak doğudan batıya doğru döndüren arşın kendisi olduğu ve Cenab-ı Allah’ın arşın kütlelerine, sayesinde bütün feleklere, yıldızlara kahr-u galebe edebildiği ve onları tabiatlarının aksine hareket ettirebildiği, döndürebildiği kahir bir kuvvet yerleştirdiği (verdiği) hususunda bir uyarıdır. İşte bunlar akli konular olup, Kur’an’ın lafzı da bunları sezdirip bildirmektedir.

c. Alemdeki cisimler üç kısımdır: Bir kısmı, ortaya (merkeze) doğru hareket ederler ki bunlar ağır olan cisimlerdir; bir kısmı ortadan (merkezden) hareket edip (dışa doğru) gidenlerdir ki bunlar da hafif cisimlerdir. Bir kısmı da merkez üzerinde (ale’l-vasat) hareket edenler olup felek ve yıldız kütleleridir. Çünkü bunlar, ortanın (merkezin) etrafında yuvarlaktırlar. Şu halde feleklerin ve yıldızların yeryüzünü, merkezinin etrafında bir daire şeklinde (üzerinde) olup, ne o merkeze doğru, ne de o merkezden daha uzağa doğru gidemeyişleri, ancak Allah Teala’nın, her birine belli bir özellik, belli bir sıfat, ve belli bir kuvvet vermek suretiyle

<sup>89</sup> 7/Âraf: 54.

<sup>90</sup> 7/Âraf: 54.

<sup>91</sup> 7/Âraf: 54.

bu cisimleri düzenlemesi ve musahhar kılması ile olur. İşte bundan dolayı Allah Teala, "Güneş'i, Ay'ı, yıldızları, hepsi de emrine ram olarak, (yaratan O'dur.)"<sup>92</sup> buyurmuştur.

d. Sabit yıldızlar (sevâbit) her otuz altı bin senede bir devir yapacak şekilde hareket ederler. İşte bu hareket, son derece yavaştır. Sonra burada bir başka incelik daha vardır: Sabit yıldızların "Mıntıkaya" daha yakın olan her bir yıldızın hareketi daha hızlı, kutba yakın olanın hareketi de daha yavaştır. Binaenaleyh oğlak burcu (yıldızı) gibi kutba son derece yakın olan yıldız, -ki halk onun kutup olduğunu söyler- son derece küçük bir dairede (yörüngede) döner. O, gerçekten çok küçük olan bu daireyi ancak otuz altı bin senede tamamlar. Düşündüğün zaman, bu hareketin, dünyada benzeri bulunmayacak derecede yavaş olduğunu anlarsın. Bu alemin en yavaş hareketi bu yıldıza verilmiştir. Felek-i A'zamanın kütesine de alemdeki hareketlerin en süratlisi verilmiştir. Bu iki derece (hız) arasında, yavaşlık ve hızlılıkta, sonsuz dereceler bulunmaktadır. Yıldızlardan, yörüngelerden, gezegenlerden ve mümessil (feleklerden) her birine, bu (değişik derecedeki) hareketlerden biri has kılınmıştır. Aynı şekilde bu yıldızlardan her birinin belli bir dairesi (yörüngesi) var ve bunların en hızlıları "Mıntıkaya"dır. Yıldızlardan bu mintıkaya daha yakın olan, daha uzak olana nispetle daha hızlı hareket etmektedir. Hem sonra Allah, bütün bu hareketleri, bu alemde maslahatların (faydaların) meydana gelebilmesi için, değişik derecelerde ve farklı farklı mertebelerde (şekillerde) tertip edip, düzenlemiştir. Nitekim O, Bakara suresinin başlarında, "Sonra (O Allah), göğe yönelip onları yedi gök halinde tesviye edip, düzenledi." Yani "O gökleri, bu âlemin ihtiyaçlarına göre düzenledi. O her şeyi hakkıyla bilendir."<sup>93</sup> Yani "Allah, her türlü malumatı bilir." buyurmuştur. Binaenaleyh O, alemin maslahat ve faydalarının meydana gelmesi için, bu göklerin nasıl düzenlenmesi gerektiğini bilir. İşte bu da, Allah'ın felekleri ve yıldızları emre amade kılmasında bulunan hayranlık verici başka bir çeşittir. Bu sebeple bu, Cenab-ı Hakk'ın "Güneş'i, Ay'ı ve yıldızları emrine boyun eğmiş durumda yaratan Allah'tır."<sup>94</sup> buyruğuna dahildir.<sup>95</sup> Görüldüğü gibi Râzî, Güneş'in, Ay'ın ve

<sup>92</sup> 7/Âraf: 54.

<sup>93</sup> 2/Bakara: 29.

<sup>94</sup> 7/Âraf: 54.

yıldızların, niçin Allah'ın emrine ram olduklarını detaylı bir şekilde ele almaktadır.

#### F. Gök Cisimlerinin Allah'ın Varlığına ve Birliğine Delâleti

Râzî, gök cisimleriyle ilgili âyetleri tefsir ederken, gök cisimlerini Allah'ın varlığına ve birliğine delil olarak getirmektedir. Bunun bir örneğini de "Şüphesiz göklerde ve yerde inananlar için birçok âyetler vardır."<sup>95</sup> âyetinin tefsirinde görmekteyiz.

1. "Gök cisimleri, olaylardan, oluşlardan (الحوادث) hali olmayan bir takım maddelerdir. Olaylardan, oluşlardan uzak olmayan her şey ise, hâdistir. Her hadis olan şeyin ise bir muhdis'i (yaratıcısı) vardır.

2. Bunlar bir takım cüzlerden, kısımlardan meydana gelmiş olan mürekkep şeylerdir. Maddelerin birbirlerine benzediklerini daha önce açıkladığımız üzere, bu cüzler birbirine benzerdirler. Ama bu cüzlerin bir kısmı yüzeyde değil, içlerde yer almış iken, diğer bir kısmı ise, iç kısımlarda değil satıhta bulunmaktadır. Binaenaleyh, bu cüzlerin her birinin, şu anda buldukları o yerde bulunmaları mümkün şeylerden olmuş olur. Her mümkün için ise, bir tercih eden bulunmalıdır.

3. Feleklerin ve unsurların, maddi olan mahiyetlerinin bütünü açısından birbirlerine benzemelerine rağmen, ısı, soğukluk (rutubet), felekî ve unsurî letafet ve kesafetler gibi, bunlardan her birinin hususi ve belli sıfatları bulunmaktadır. Böylece bu durum, mümkün bir durum olmuş olur ki, her mümkün için ise, mutlaka bir müreccih gerekir.

4. Yıldızlar kütleleri, renkleri açısından farklı farklıdır. Mesala, Zuhâl (Saturn) yıldızı, soluk; Müşteri, beyaz; Merih, kırmızı; Güneş, tam beyaz; Zühre, inci beyazlığında; Utarid, sarı ve Ay da yumurta akı beyazlığında, yani solgun beyazdır. Hem bunların bir kısmı uğurlu; bir kısmı uğursuz; bir kısmı gündüzcü erkek, bir kısmı da gececi dişidir. Halbuki biz, maddelerin, zatları açısından birbirlerinin dengi olduklarını kabul etmiştik. Binaenaleyh, bu farklı farklı sıfatların hür, irade sahibi, kadir bir ilahın, bunlardan her birine belli sıfatları tahsis etmiş olmasından dolayı olmuş olması gerekir.

<sup>95</sup> Râzî, *a.g.e.*, V, s. 273.

<sup>96</sup> 45/Câsiye: 3.

5. Her felek, belli bir yöne doğru sürat ve yavaşlık açısından, muayyen bir miktar ile hareket etmektedir. Bütün bunlar, mümkün olan hususlardır. Binaenaleyh, bunları böyle yaratan, hür ve irade sahibi bir failin bulunması gerekir.

6. Her feleğin belli bir hususiyeti vardır ki bunlarda, caiz ve mümkün olan şeylerdendir. Binaenaleyh, her feleğe o belli hususiyeti veren, hür ve irade sahibi bir failin bulunması gerekir."<sup>97</sup> Görüldüğü gibi Râzî, gök cisimlerinin bazı özelliklerinden yola çıkarak bunların bir ve tek olan Allah tarafından yaratıldığını ispatlamaya çalışmaktadır.

### SONUÇ

İslâm astronomi tarihinin yükselme döneminde yaşayan Râzî, yaşadığı dönemin bilgi birikiminden istifade ederek gök cisimleriyle alakalı âyetleri yorumlamıştır. Bu yönüyle bilimsel tefsirin<sup>98</sup> özelliklerini tefsirine yansıtan Râzî, felekler, Güneş, Ay ve yıldızların durumunu anlatan âyetleri alimlerden nakillerde de bulunarak açıklamıştır. O, bu âyetleri yorumlarken zaman zaman modern astronominin verileriyle ters düşmüştür. Mesela, dünyanın döndüğünü kabul etmemesi, Ay'ın ışığının bizzat kendisinden olduğunu ileri sürmesi, mevsimlerin oluşumunu dünyanın hareketine değil de Güneş'in hareketine bağlaması gibi konularda modern astronominin bulgularıyla çeliştiğini görmekteyiz. Bunun sebebi, onun, mecburen ve doğal olarak hazırda var olan bilgi birikimine göre hareket etmesidir. Zira, o gün var olan bilgi birikimi, bugün modern astronominin ulaştığı bilgi seviyesinin epey gerisindedir. Bu nedenle Râzî'nin tefsir ettiği âyetlere bu pencereden bakılması uygun olacaktır. Buna rağmen Râzî, ilgili âyetlerin tefsirinde sağlam bir muhakeme ortaya koymayı başarmıştır.

Râzî'ye göre astronomi ilminin gayesi, Allah'ın bu gökleri nasıl bina ettiği ve her birini nasıl yarattığı hususunda tefekkürde bulunmaktır. Bu ilmin bundan başka bir maksat ve gayesi yoktur. Şu halde o, bir bilgi

<sup>97</sup> Râzî, *a.g.e.*, IX, s. 669; IV, ss. 477-478; II, ss. 160-161.

<sup>98</sup> Bilimsel tefsir için bkz. Hamza Yıldırım, *Fahreddin Razi'de Bazı Kevni Ayetlerin Tefsiri*, Y.Lisans tezi, Ankara, 1993; Süleyman Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu-Bir Zihniyet Tahli*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2009; Veysel Güllüce, *Bilimsel Tefsir'de Usûl*, Erzurum, 2007.



felsefesi ya da pratiği yapmıyor, var olan bilgiler çerçevesinde teolojisine destek arıyor, onun amacı astronomiye hizmet etmek değil, astronomik bulgular ortaya koymak da değildir. Bu noktada belki şu sorulabilir: Madem astronomik bulgular elde etmek istemiyordu, neden bu kadar derinlemesine dalmıştır? İşte bu, yani her bilgiden olabildiğince istifade etmek, Râzî'nin tefsirinde takip ettiği yoldur. Râzî, gök cisimleriyle ilgili âyetleri yorumlarken bu ilke doğrultusunda hareket etmiştir. Zira ona göre, gök cisimleri de dahil yaratılan her şey Allah'ın varlığına ve birliğine delâlet etmektedir. İnsana düşen görev ise, bu deliller üzerinde düşünmek ve Allah'ın varlığına ulaşmaktır. Râzî'nin, ilgili âyetleri tefsir ederken dile getirdiği en temel görüşünü bu düşüncesi oluşturmuştur. Onun bu tür âyetleri yorumlarken ulaştığı başarılarla ve yaşadığı çelişkilere bu zaviyeden bakmak ve anlamak lazımdır.

## HZ. PEYGAMBER'İN EĞİTİMDE FİZİKSEL TEMAS YOLUYLA DUYGUSAL İLETİŞİM KURMASININ DİN EĞİTİMİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Adem GÜNEŞ\*

### ÖZET

Bu çalışmada Hz. Peygamber'in, eğitim metotlarına ilave bir unsur olarak bireyleri eğitirken fiziksel teması nasıl kullandığı örneklerle ortaya konulacaktır. Hz. Peygamberin fiziksel teması kullanmasındaki amaç, muhataplarıyla duygusal iletişime geçmek ve eğitim açısından olumlu sonuçlar elde etmektir. Bu açıdan fiziksel temasla duygusal iletişimi çoğu zaman birbirinden ayırmak zordur. Hz. Peygamber özellikle çocuklarla iletişimde fiziksel temasa sıkça yer verdiği için, çocuk eğitiminde bebeklikten itibaren fiziksel temasın önemi üzerinde ayrıca durulmaktadır. Daha çok hadis kaynakları doğrultusunda ele alınan çalışmada konuyla ilgili materyaller değerlendirilmekte, ailelerin ve eğitimcilerin yararlanabileceği bazı eğitsel sonuçlar verilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Eğitim, metot, fiziksel temas, duygusal iletişim, dokunma.

### EVALUATION OF THE PROPHET'S INSTALLATION OF EMOTIONAL COMMUNICATION IN EDUCATION VIA PHYSICAL CONTACT FROM THE ANGLE OF RELIGIOUS EDUCATION

---

\* DİKAB Öğretmeni, Gaziantep.

#### ABSTRACT

In this article, in addition to education methods of the Prophet, it will be examined through the examples how he used physical contact when he educated individuals. The Prophet's aim of using physical contact is to establish emotional communication to interlocutors and get positive results in the angle of education. From this angle, to separate the physical contact and emotional contact is difficult. The Prophet has frequently used physical contact with children, thus there will be a focus on the physical contact from infancy to childhood. The article has used mostly hadiths as a source and these materials will be evaluated and will try to give some educational results to families and educators.

**Key Words:** Education, method, physical contact, emotional communication, touching.

#### GİRİŞ

##### FİZİKSEL TEMASIN İLETİŞİMDEKİ YERİ

Tabiatı itibariyle insan başkalarını anlamaya ve onlar tarafından da anlaşılmaya muhtaç bir varlık olarak yaratılmıştır. İnsana hem yaşaması hem de iletişim kurması için fiziksel ve duygusal yetenekler verilmiş ve böylece bireylerle sağlıklı bir iletişim kurabilmesi amaçlanmıştır. İletişim, "bir zihnin diğer bir zihni etkileme yollarının tümü"<sup>1</sup> olarak tarif edildiği gibi, "iki birim arasında, birbirleriyle ilişkili mesaj alış veriş" olarak ta tarif edilmiştir.<sup>2</sup>

Çağlar boyu hep önemli bir husus olan iletişimin modern zamanlarda önemi ve gerekliliği daha da artmıştır. Sosyal alanların yanı sıra, aile içi ilişkilerde, çalışma hayatında, beden ve ruh sağlığını korumada iletişimin son derece önemli olduğu anlaşılmıştır.<sup>3</sup>

Eğitim açısından ele aldığımızda iletişimin üç amacı ortaya konmuştur:<sup>4</sup>

1. Bireyde yeni bir tutum geliştirmek

<sup>1</sup> Suat Cebeci, *Öğrenme ve Öğretme Süreçlerinde Dini İletişim*, İz Yay. İstanbul 2003, s.28.

<sup>2</sup> Doğan Cüceloğlu, *Yeniden İnsan İnsana*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1999, s.68.

<sup>3</sup> Mustafa Köylü, *Psiko-Sosyal Açıdan Dini İletişim*, Ankara Okulu Yay. Ankara 2006, s.10

<sup>4</sup> Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Yeni İnsan ve İnsanlar*, Evrim yay. İstanbul 2006, s.180.

2. Bireyin var olan tutumunu pekiştirmek
3. Bireyin var olan tutumunu değiştirmek.

İletişimin bu sıralanan amaçlarının eğitimin amaçlarıyla paralellik arz ettiğini görmekteyiz.<sup>5</sup> Dolayısıyla eğitim öğretim faaliyetlerinde etkili sonuçlar elde etmek için, doğru iletişimin vazgeçilmez bir unsur olduğunu unutmamak gerekir.

İletişim sözlü, yazılı ve bedensel ya da beden dili olmak üzere üç kısma ayrılmıştır.<sup>6</sup> Bedensel iletişime, görsel ya da nesnel iletişim de denmiştir. İnsanda var olan nesnel iletişim araçları; el, kol (jest), yüz (mimik) ve diğer beden hareketleri olan duruş, oturuş, yürüyüş şekilleri, kılık ve kıyafetleridir. Bunların tamamı kısaca "beden dili" olarak adlandırılmaktadır.<sup>7</sup> Beden dilini anlamak demek bireyin davranışlarını, duygularını ve düşüncelerini anlamak demektir. Beden dilini kullanmak da onun duygularını dünyasına ortak olmak demektir.

Eğitim sırasında fiziksel temas, (vücut teması) beden dilinin bir unsurudur. Bir çocuğun başını okşama, bir bebeği öpme, tokalaşma, dokunma, sevgi içerikli bir kucaklama çoğu zaman sözlerden daha etkili fiziksel temas çeşitleridir. Duygusal temas ya da duygusal iletişime gelince, bu unsur her ne kadar insanın hisleriyle ve duygularıyla ilgili olsa da onu fiziksel temastan ayrı düşünemeyiz. Cebeci, duygusal iletişimin insandaki görsel malzeme devreye sokulmadan, sadece insanın duruş şekli, duruş mesafesi ve dokunuşlarıyla kurulduğunu, haz, elem, sevgi, nefret, gibi duyguların kişinin duygusal iletişime geçmesini sağlayan hisler olduğunu ve bu duyguların bedenini aldığı vaziyetle ortaya çıkıp mesaj formuna büründükten sonra karşı tarafa yansıtıldığını ifade etmektedir.<sup>8</sup> Dolayısıyla fiziksel temas unsuruyla duygusal iletişimi birbirinden ayırmak mümkün değildir. Örneğin dokunma, okşama, fiziksel bir iletişim yolu olsa da, Hz. Peygamberin hayatından vereceğimiz örneklerde de görüleceği gibi, bu fiziksel durumlar, duygusal iletişime kapı açan unsurlardır.

<sup>5</sup> Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Gün Yay. Ankara 1998, s.17.

<sup>6</sup> İzzet Necip, *Sözsüz İletişim (Feraset)*, Bilge yay. İstanbul 2003, s.17

<sup>7</sup> Cebeci, *age*, s.55.

<sup>8</sup> Cebeci, *age*, s.61.

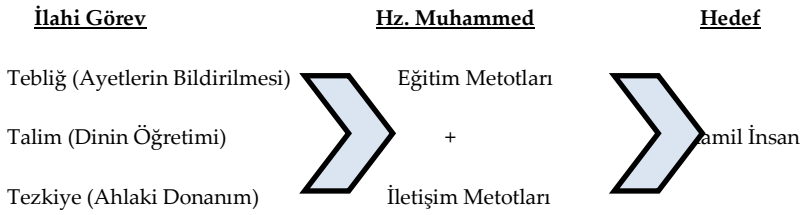
“Hz. Peygamber’in Eğitimde Fiziksel Temas Yoluyla Duygusal İletişim Kurmasının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi” adlı bu çalışmamızda Hz. Peygamberin hadislerini ele alırken üzerinde duracağımız asıl nokta; Hz. Peygamberin fiziksel temas biçimlerini kullanarak muhataplarıyla duygusal iletişime geçmesidir.

### I. HZ. PEYGAMBER’İN EĞİTİMDE BİR İLKE OLARAK FİZİKSEL TEMAS KULLANMASI

Hz. Peygamber hadislerinde kolaylaştıran bir eğitimci olarak gönderildiğini<sup>9</sup> ifade ederken, Allah’ta Kur’an-ı Kerim’de O’nun birçok nebevi ve beşeri özelliklerini bildirerek O’na bir takım görevler yüklemiştir.<sup>10</sup> Hz. Peygamber kendisine tevdi edilen görevleri, beşeri özellikleriyle de birleştirerek, insanlara örnek olacak en uygun şekilde yerine getirmiştir. Allah Kur’an’da bu konuda şöyle buyurmaktadır:

“Kendi içinizden size ayetlerimizi okuyan, sizi temizleyen, size kitabı, hikmeti ve bilmediklerinizi öğreten bir elçi gönderdik.”<sup>11</sup>

Aşağıdaki şema, ayetle ilgili olarak ifade edilmek istenen maksadın anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.



Hz. Peygamber’in eğitim-öğretim faaliyetleri içerisinde dikkat çeken en önemli husus, insanlara bir şey öğretirken, en güzel ve en yararlı, muhatabın gönlüne en çok etki edecek, anlayış kapasitesine en uygun, bilgiyi zihnine yerleştirecek ve meseleleri izah etmeye yardımcı en uygun metotları kullanmasıdır.<sup>12</sup> Bunu yaparken de muhataplarında daha fazla

<sup>9</sup> Müslim, Talak 29.

<sup>10</sup> Ayetler için bkz. Ahzab 33.40.45-46, Araf 7/157.

<sup>11</sup> Bakara 2/151.

<sup>12</sup> Abdulfettah Ebû Gudde, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed ve Öğretim Metotları*, (trc. Enbiya Yıldırım) İstanbul, 1998, s.73

etki bırakmak için fiziksel temas yoluyla duygusal iletişimi sağlamayı gerekli görmüştür.

H. Peygamber'in fiziksel teması kullanımını iki kısımda ele alacağız. İlki Çocuklarla iletişimde, diğeri de yetişkinlerle iletişimde fiziksel teması kullanması. Çocuklarla ilgili olarak dokunmak, öpmek ve okşamak, kucağına almak, omzuna ya da sırtına bindirmek, şakalaşmak konularını ele alırken, yetişkinlerle ilgili olarak da dokunmak, kucaklaşmak ve öpmek, şakalaşmak başlıklarını hadisler ışığında ele alacağız. Konuları ele alırken önce ilgili rivayetler tespit edilecek, ardından bu rivayetlerin din eğitimi açısından değerlendirilmesi yapılacaktır.

#### **A. HZ. PEYGAMBER'İN ÇOCUKLARLA İLETİŞİMİNDE FİZİKSEL TEMAS KULLANMASI**

İnsanlar arasındaki sevgi, içtenlik, güven ve diğeri benzer duygular dokunma davranışı ile gösterilir. Çünkü sözler bu duyguların ifadesinde yetersiz kalır. Dokunmayla muhabata karşı sevgi, samimiyet ve yakınlık göstermek, iletişimde sözlü ifadeden daha etkili bir güce sahiptir.

##### **a. Dokunması**

H. Peygamber fiziksel (vücut) teması gayet etkili bir şekilde kullanmıştır. Yeri geldiğinde bir çocuğun başını okşamış, kimi zaman onlara olan özlemini bağrına basarak göstermiş, kimi zaman da onları aleni bir tarzda öpüp koklamıştır. O, çoğunlukla sevginin bir tezahürü olarak, sevdiklerine ve özellikle de çocuklara karşı fiziksel temasın bir unsuru olan "dokunma"yı bir iksir gibi kullanmıştır.<sup>13</sup>

Fiziksel temasın bütün çeşitleri bir tür dokunuştur. H. Peygamber zaman zaman birçok temas biçimini çocuklar için aynı anda kullanmıştır. Bazen de yalnızca dokunarak onlara duygusal yakınlık sağladığı görülür. Konuyla ilgili bir hadiste olayı yaşayan Ümmü Halid şöyle anlatmaktadır: "Ben Habeş toprağından küçük bir kız çocuğu iken geldim. Rasûlullah (sav) bana yünden siyah bir elbise giydirdi. Bu elbisenin üstünde damgalar vardı. Allah Rasûlü eliyle o damgalara dokunmaya ve 'senah, senah' demeye başladı. Senah Habeşçe'de güzel demektir."<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Mustafa Karataş, *H. Peygamberin Beden Dili*, Nûn Yay. İstanbul 2010, s.208

<sup>14</sup> Buhârî, *Menâkibu'l-Ensâr* 36.

Hadiste bahsi geçen ve küçük yaşlarda Medine toprağına gelen bu kız çocuğunun Hz. Peygamber tarafından sahiplenildiğı anlaşılmaktadır. Yetim olma ihtimali de olan bu çocuğa O, önce bizzat kendi eliyle elbise giydirerek maddi ihtiyacını karşılamış, daha sonrada ona dokunarak duygusal bir temas sağlamıştır. Bu şekilde Hz. Peygamber, kız çocuğunun kendisini iyi hissetmesini ve önemli biri olduğunu düşünmesini sağlamıştır. Çünkü dokunma bir insana en kısa yoldan “Sen önemlisin, senin yanındayım” mesajını verir. Hiçbir söz bu mesajı dokunma kadar etkili ifade edemez.<sup>15</sup>

Sınıf ortamında bazı çocuklar ilgi görmedikleri, dışlandıkları hissi- ne kapılarak ezikliğe düşer ve kendi içine kapanırlar. Diğerlerini kıskandırmadan, ayrımcılık yapıyor hissi vermeden öğretmenin ona ilgi ve yakınlığını anlatıp moral desteğini vermenin en güzel yolu uygun dokunma biçimlerini kullanmasıdır.<sup>16</sup> Bu şekilde öğrenciyle hem duygusal bir iletişim sağlanmış olacak hem de öğrenci daha kolay derse motive edilecektir.

Hz. Peygamber, insan ilişkilerinde etkili olan bu unsuru gayet yerinde ve ölçüsünde kullanmıştır. Yetişkinlerle ilgili kısımda da geleceğı gibi, O fiziksel teması, bazen ilk defa muhatap olduğu insanlar içinde kullanmış olsa da daha çok kendisiyle arasında belli bir ünsiyet olan bazı ashabı için kullanmıştır. Dokunma, uygun bir şekilde gerçekleştirildiğı takdirde gerek çocuk eğitiminde gerek insan ilişkilerinde ve gerekse sınıf ortamında olumlu sonuçlar verebilir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus; doğallık, kendiliğindenlik, durumun veya şartların bu teması uygun kılması gibi ilkelere riayet etmektir. Diğer önemli bir husus da, muhatabımızın bu temasa karşı olan tutumudur. Eğer karşımızdaki insan bu temastan rahatsızlık duyuyorsa, olumsuz sonuçlar oluşmaması açısından temastan uzak durulmalıdır.<sup>17</sup>

#### **b. Hz. Peygamber’in Çocukları Öpmesi, Okşaması, Kucağına Alması ve Şakalaşması**

Hz. Peygamber yalnızca kendi çocukları ve torunların değil, tanıyıp tanımadığı birçok çocuğa fiziksel temasın farklı şekilleriyle sevgisini

<sup>15</sup> Karataş, *age*, s.216.

<sup>16</sup> Cebeci, *age*, s.67.

<sup>17</sup> Ahmet Koç, *Din Eğitiminde Etkili İletişim*, Yayınlanmamış Nüsha, Rize 2010, s.155

göstermiştir. O, bu yöntemi sıkça kullandığı için konuyla ilgili birçok hadise rastlamaktayız. Söz konusu hadislerden bazılarına değinerek konuyu sürdürmede yarar vardır.

1. Enes b. Malik şöyle anlatmaktadır: "Ailesine karşı Hz. Muhammed'den daha şefkatli birini görmedim. Oğlu İbrahim Medine'nin kenar mahallelerinden birinde oturan bir sütanneye verilmişti. Kadının kocası demircilik yapmaktaydı. Hz. Peygamber, her gün çocuğunu görmek için oraya gider, dumanlı eve girer, İbrahim'i kucağına alır, başına basar, öper okşardı. Sonra da Medine'ye geri dönerdi."<sup>18</sup>

2. Hz. Peygamber, kızı Fatıma (küçükken) yanına geldiğinde kal-kar, onun elini tutar, kendisini öper ve yanına oturturdu. Fatıma da Hz. Peygamber'e aynı şekilde davranırdı.<sup>19</sup>

3. Ebû Hureyre şöyle anlatmaktadır: "Ben Medine çarşısında Resulullah ile beraberdim. O'nunla birlikte yürüdüm. Nihayet Fatıma'nın evinin avlusunda bir kenara oturdu da torunu Hasan'ı kastederek üç kere "küçük neredesin" (veya yaramaz nerede) diye seslendi. Ve bana "Ali'nin oğlu Hasan'ı çağır" buyurdu. Bunun üzerine Ali'nin oğlu Hasan boynunda kokulu boncuk gerdanlığı olduğu halde yürüyüp geldi. Hz. Peygamber kollarını açtı ve onu öptü. Onunla kucaklaştı ve: "Allah'ım ben bu çocuğu seviyorum, sen de sev ve onu seveni de sev" diye dua etti."<sup>20</sup>

4. Ebû Büreyde şöyle anlatmaktadır: "Rasûlullah (sav) bize hutbe vermekte iken Hasan ve Hüseyin üzerlerinde kırmızı bir gömlekle düşe kalka geldiler. Rasûlullah minberden indi onları kucağına aldı ve minbere tekrar çıktı, önüne oturttu ve şöyle buyurdu: "Allah'ım ne doğru söylemiş, **"Mallarınız ve çocuklarınız ancak bir imtihan vasıtasıdır."**<sup>21</sup> Şu iki çocuğun durumlarına baktım yürüyorlar tökezleyip düşüyorlar, dayanamadım konuşmamı keserek onları kaldırdım."<sup>22</sup>

5. Usame b. Zeyd şöyle demiştir: "Allah Resülü beni bir dizine, torunu Hasan'ı da diğer dizine oturtur sonra ikizimizi birden başına

<sup>18</sup> Buhâri, Edeb 18, Müslim, Fedâil 63.

<sup>19</sup> Ebû Dâvud, Edeb 144.

<sup>20</sup> Buhâri, Libas 60, Müslim, Fedâil 57.

<sup>21</sup> Enfal 8/28.

<sup>22</sup> Tirmizi, Menâkıb 9.



basar ve "Allah'ım ben bunları seviyorum, sen de bunları sev" diye buyururdu."<sup>23</sup>

6. Ebû Hureyre bizzat gördüğünü ifade ettiği olayı şöyle aktarıyor: "Allah Resulü Hasan veya Hüseyin'i iki eliyle yakaladı ve ayaklarını kendi ayakları üzerine koydu. "Çık, çık" diyordu. Çocuk, ayakları Allah'ın Elçisi'nin göğsüne basıncaya kadar tırmandı. Sonra çocuğu öptü ve şöyle dua etti:"Ey Allah'ım bunu sev, çünkü ben bunu seviyorum."<sup>24</sup>

7. Cabir b. Semure şöyle anlatıyor:"Allah Resulü ile ilk namazımı kılmıştım. Sonra Peygamber, ailesinin yanına gitmek üzere yola çıktı. Ben de O'nunla birlikte gittim. Çocuklar O'nu karşıladı. Onların her birinin yüzünü bir bir eliyle okşadı. Sonra benim yüzümü de okşadı. O sırada elinin serinliği ve kokusunu hissettim ki sanki güzel koku satan birinin sandığından elini çıkarmıştı."<sup>25</sup>

8. Abdullah İbni Hişam adlı sahabeyi annesi elinden tutarak biat etmesi için Hz. Peygambere götürüp O'ndan çocuğun biatını kabul etmesini istedi. Hz. Peygamber de ona: "O küçüktür!" buyurarak çocuğun başına, eliyle dokunup okşayarak Abdullah'a (bereketle) duâ etti.<sup>26</sup>

9. Abdullah b. Selam'ın oğlu Yusuf şöyle der: "Hz. Peygamber, beni Yusuf diye isimlendirdi. Beni kucağına oturttu ve başımı okşadı."<sup>27</sup>

10. Küçük yaşlardan beri Hz. Peygamberin hizmetinde bulunan Enes, başının ön tarafına bulunan zülüfleri kestirmediğini, Hz. Peygamber'in onlardan tutarak kendisiyle şakalaştığını anlatmıştır.<sup>28</sup>

11. Hz. Peygamber bir gün torunu Hasan'ı öperken Akra b. Habis adlı kişi bunu yadırgayarak şöyle demişti: "Benim on tane çocuğum var ama hiç birini öpmedim." Hz. Peygamber ona doğru baktı ve şöyle dedi: "Merhamet etmeyene merhamet olunmaz."<sup>29</sup>

12. Bir defasında Hz. Peygamber'e bedevilerden birkaç kişi gelecek: "Siz çocuklarınızı öper misiniz?" dediler. Orada bulunan Sahabeler "evet", cevabını verdiler. Bunun üzerine bedeviler: "Vallahi biz onları

<sup>23</sup> Buhâri, Fedâilüs-Sahâbe 24.

<sup>24</sup> Buhâri, Edebü'l-Müfred s.264.

<sup>25</sup> Müslim, Fezâil 80.

<sup>26</sup> Buhâri, Ahkâm 47.

<sup>27</sup> Buhâri, Edebü'l-Müfred s.134.

<sup>28</sup> Ebû Dâvud, Teraccül 15.

<sup>29</sup> Buhârî, Edeb 18.

(çocuklarımızı) öpüp okşamayız." dediler. Hz. Peygamber: "Allah kalplerinizden merhameti çıkarmış ise, ben ne yapabilirim." buyurdu.<sup>30</sup>

13. Rafi b. Amr, çocukken bir defasında yaramazlık yapmış, Ensardan birinin hurma ağaçlarını taşlamıştı. Bahçe sahibi onu yakalamış ve Hz. Peygamber'e getirmişti. Hz. Peygamber Rafi'ye hurma ağaçlarını neden taşıdığını sordu, o da mahcup bir şekilde aç olduğunu, yemek için taşıdığını söyledi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, bir daha ağaçları taşlamamasını söyledi. Ancak yere düşenleri alıp yemesine müsaade etti. Daha sonra da çocuğun başını okşayarak "Allah'ım bu yavrunun karnını sen doyur." diye dua etti.<sup>31</sup>

Yukarıda sıralanan hadislere genel olarak baktığımızda,

- ✓ Hz. Peygamber'in gerek kendi çocukları ve torunlarına, gerekse diğer çocuklara karşı fiziksel temas biçimlerini nasıl kullandığını,
- ✓ Fiziksel temasın eğitim açısından ne kadar önemli olduğu,
- ✓ Fiziksel teması nasıl bir duygu temeline oturttuğu,
- ✓ Çocukların hata ve olumsuzluklarına, duygusal iletişimi sağlayarak nasıl yaklaşılması gerektiğini daha iyi anlayabileceğimizin örneklerini görüyoruz.

Hadisler, Hz. Peygamber'in kendi çocuk ve torunlarını ne kadar içten ve derin bir sevgiyle sevdiğinin göstergesidir. O, bu işi o kadar önemsemiştir ki çocuklar, hayatının her anında vazgeçilmez olmuşlardır. Hatta onlar için, mescide hutbe vermek gibi önemli bir işi dahi bölmesi, çocuklara ne kadar önem verdiğinin apaçık bir göstergesidir. Ayrıca O, sevgi konusunda yabancı çocukları da çoğu zaman kendi çocuk ve torunlarından ayırmamıştır. Dokunmak, öpmek, okşamak, kucağına almak, şakalaşmak gibi fiziksel temas unsurları kalpteki sevginin dışı vurumudur ve duygusal temas sağlamanın en güzel yollarıdır. Hz. Peygamber bunu gizli değil herkesin göreceği bir aleniyette ortaya koymuştur. Bunun iki önemli sebebi olduğu düşünülebilir: Birincisi, cahiliyyeden çıkmış bir toplumda çocuklar (özellikle de kız çocukları) konusundaki anlayışı değiştirmek, onların hayatın vazgeçilmez bir parçası olduğunu zihinlere yerleştirmek; ikincisi ise, sevgi olmaksızın çocuk eğitiminin başarılı ol-

<sup>30</sup> İbni Mâce, Edeb 3.

<sup>31</sup> Ebû Dâvud, Cihad 85, İbni Mâce Ticâret 67.

mayacağı ve anne-babaların çocuklara karşı en önemli görevinin sevgilerini ortaya koymak olduğudur.

Akra b. Habis adlı kişi, Hz. Peygamberin çocuklarla bu kadar yakın ilişkide olmasını onun konumu ile bağdaştıramamış ve zannetmiştir ki, büyük kimseler ayıp olmasa bile sevgi ve şefkatlerini dışa vurmamalı, çocuklarla bu kadar haşır neşir olmamalıdır. Onun bu anlayışını kısmen de olsa günümüzde de var olduğunu görmekteyiz. Hz. Peygamber'in Akra b. Habis ve onun gibi düşünenlere davranışlarıyla cevabı ise sevgi, şefkat ve merhamet gibi iyi ve fitri eğilimlerin açığa vurulmasında herhangi bir sakınca olmadığıdır. Yeter ki, bu konuda utanç verici bir hareket yapılmış olmasın.<sup>32</sup>

İslam âlimleri fiziksel temasın bir örneği olarak öpmeyi birkaç kısma ayırmışlardır. Bunlar, sevgi, şehvet, şefkat, merhamet ve hürmet öpmesidir. Allah rızasıyla olduğu takdirde, bunların hepsinin ibadet sayılacağını da ifade etmişlerdir.<sup>33</sup> Hz. Peygamber çocukların öpülmesi, okşanması ve diğer temas unsurlarını, insandaki merhamet duygusu temeline oturtmuştur. Merhamet her insanda var olan fitri bir duygudur. Oysa duygular davranışlara dönüştüğü zaman anlam kazanır. Kişinin merhametli olduğunu ortaya koyması için bunu ailesine, çocuklarına ve diğer muhataplarına davranışlarıyla göstermek durumundadır. Aksi halde kişi, kendisinin öyle olduğunu iddia etse bile onun merhametli biri olduğu sonucuna varılmaz. İşte Hz. Peygamber, bizzat kendi uyguladığı gibi ebeveynlerden de çocuklarına karşı sevgilerini, fiziksel yollarla ortaya koymalarını istemektedir. Bu da psikolojik açıdan ruh sağlığı yerinde olan bireylerin yetişmesine katkıda bulunacaktır.

Yukarıda son olarak zikredilen Rafi hadisinde, Hz. Peygamber'in bir eğitimci olarak çocukların yaptığı hatalara yaklaşımının ve bunları düzeltilmesinde nasıl bir metot takip ettiğinin en güzel örneklerinden birini görmekteyiz. Hz. Peygamber, çocukların hata veya olumsuzluklarını düzeltirken onları yetişkin birey gibi muhatap almış ve etkili olabilecek en uygun üslubu kullanmıştır. Söz konusu olayda, ağaçları taşıyarak onlara zarar veren ve bu şekilde de meyvelerini izinsiz yiyen çocu-

<sup>32</sup> Beyza Bilgin, *İslam ve Çocuk*, DİB Yay. Ankara 1991, s.53.

<sup>33</sup> İbrahim Canan, *Peygamberimizin Sünnetinde Terbiye*, Tuğra Yay. İstanbul 1990, s.154.

ğün hatasını Hz. Peygamber sırayla şu hususları uygulayarak düzeltmiştir:

- a) Durum karşısında sakin bir tavır,
- b) Olayla ilgili olarak muhatabı da dinleme,
- c) Mantıklı ve doğru bir yol gösterme,
- d) Başını okşayarak duygusal iletişim sağlama,
- e) Dua ederek muhatap için hayırlar dileme.

Hız. Peygamber'in çocuklarla ilişkilerinde dikkat çeken önemli bir nokta da onlar için hayır dua da bulunmasıdır. O, çocuklar için hayır ve bereket duası yapmayı, onların eğitiminde önemli bir husus olarak görmüş ve bunu çocukların başını okşayarak yapmıştır. Hız. Peygamber çocuklara isim koyarken, tahnik<sup>34</sup> yaparken ve çocuklar için kendisinden bir şey talep edilmesi durumunda genellikle onların başlarını okşamış, hayır ve bereket duasında bulunmuştur.<sup>35</sup>

Anne-babaların çocuklarına karşı görevi, sadece fiziki ihtiyaçlarını karşılamak değil, aynı zamanda duygusal ihtiyaçlarına da doyurucu cevaplar vermeleridir. Çocuğun anne bedenindeki sıcaklığı hissetmesi, yaşamlarının ilk yıllarından itibaren onların duygusal gelişimine olumlu katkı yaptığı bugün artık tartışılmamaktadır.<sup>36</sup> Günümüzde uzmanlar, çocuklarla fiziksel temas yoluyla duygusal iletişime geçmenin, daha doğumdan itibaren başlaması gereken bir durum olduğunu belirtmektedirler.<sup>37</sup> Bu noktada anne ile bebek arasındaki fiziksel temas önem kazanmaktadır. Fitrî olarak bebekler, fiziksel açıdan anneye muhtaç kılındığı gibi, duygusal açıdan da öncelikle anneye muhtaç kılınmıştır. Bebekler emme yoluyla açlık ihtiyacını karşılarırken, annesini hissetmesi, ona dokunması, annesinin onu öpmesi, okşaması gibi temaslara da duygusal ihtiyaçlarını giderir. Bebeğini kucağında tutan annenin sıcaklığı, rahatlığı ve gücü çocuğa güven ve haz verir.<sup>38</sup> Çocuğun fiziksel ihtiyaçları bebeklik sonrası anneye bağımlı olmaktan çıksa da, duygusal ihtiyaçları haya-

<sup>34</sup> Tahnik: Hız. Peygamberin ağzında ıslattığı hurmayı, yeni doğan çocukların ağzına sürüp onlar için hayır ve bereket duası yapmasıdır. Bkz. Canan, *age* s.80.

<sup>35</sup> Buhâri, *Da'avât* 31.

<sup>36</sup> Haluk Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2008, s.73

<sup>37</sup> Yavuzer, *age*, s.82

<sup>38</sup> Yavuzer, *age*, s.120.

tının her döneminde farklı biçimlerde doyurulmaya muhtaçtır.

Çocuk eğitiminde Hz. Peygamber'e ait yaklaşımlar ve O'nun kullanmış olduğu iletişim biçimleri, anne-babaların ve uygulayıcı eğitimcilerin her zaman örnek alması ve üzerinde önemle durması gereken hususlardır.

Çocuklara din eğitimi vermek, onlara yalnızca bir takım dini bilgileri yüklemek değildir. Hz. Peygamberin sergilediği örneklerde görüldüğü gibi O, önce çocuklarla duygusal iletişime geçmeyi tercih etmiş, bu şekilde onların sevgi ve güvenini kazanmıştır. Bu temele oturan bir eğitim de etkili ve olumlu sonuçlar vermiştir. Dolayısıyla çocuğa ailede ve okulda din eğitimi verilirken duygusal iletişime öncelik vermek gerekir. Çünkü duygusal iletişimle edinilen kazanımlar daha güçlü daha kalıcı bir nitelik gösterir.<sup>39</sup>

### **B. HZ. PEYGAMBER'İN YETİŞKİNLERLE İLETİŞİMİNDE FİZİKSEL TEMAS KULLANMASI**

Hz. Peygamber'in çocuklarla iletişiminde olduğu gibi yetişkinlerle iletişiminde de birçok kez fiziksel temasa başvurduğunu görmekteyiz. O birbirinden farklı durumlarda, temasın farklı biçimlerini kullanarak yetişkinlerle iletişimini gayet etkili bir hale dönüştürmüştür. Konumuzla ilgili örneklerden bir kısmını aşağıya sunuyoruz.

#### **Dokunması, Kucaklaşması, Öpmesi ve Şakalaşması:**

**1.** Muaz b. Cebel anlatıyor: "Hz. Peygamber beni Yemen'e gönderirken şöyle sordu: "Sana bir dava geldiğinde nasıl hüküm vereceksin?" "Allah'ın kitabıyla hüküm vereceğim" dedim. "Allah'ın kitabında bulamayacak olursan", buyurdu. "Resulullah'ın sünnetiyle hüküm veririm", dedim. "Resulullah'ın sünnetinde de bulamazsan" deyince "Bütün gücümle çabalayıp kendi görüşüme göre hüküm veririm. Bundan da geri kalmam" cevabını verdim. Bunun üzerine Peygamber eliyle göğsüme vurdu ve "Resulullah'ın elçisini, Allah'ın Resulünü memnun edecek yola muvaffak kılan Allah'a hamd olsun" buyurdu."<sup>40</sup>

**2.** Ebu'l-Münzir anlatıyor: "Hz. Peygamber bir gün "Ey Ebu'l-Münzir! Allah'ın kitabından ezberinde olan hangi ayet daha büyüktür?"

<sup>39</sup> Cebeci, *age*, s.61.

<sup>40</sup> Tirmizi, *Kitabu'l-Ahkâm* 3.

diye sordu. Ben "Allah ve Resülü daha iyi bilir" dedim. Hz. Peygamber: "Ey Ebu'l-Münzir! Allah'ın kitabında olan hangi ayet daha büyüktür, biliyor musun?" deyince "Allah, O'ndan başka tanrı yoktur. Kendisini ne uyku tutar ne de uyuklama. Diri her an yaratıklarını gözetip durandır"<sup>41</sup> ayetini okudum. Bunun üzerine Hz. Peygamber göğsüme vurdu ve "İlim sana hayırlı olsun" buyurdu."<sup>42</sup>

**3.** Abdullah b. Mesud: "Hz. Peygamber ellerim avuçları arasında olduğu halde Kur'an'dan bir sure öğretir gibi bana teşehhüdü öğretti"<sup>43</sup> demiştir.

**4.** Cuma Suresi nazil olmuş, Hz. Peygamber bu sureyi ashabına okuyordu. "Onlardan henüz kendilerine katılıp erişmemiş diğerlerine dahi" ayetine gelince, Ebû Hureyre, "Yâ Rasûlullah! Bize henüz katılmayanlar kimlerdir?" diye sordu. Hz. Peygamber ona cevap vermedi. Ebû Hureyre sorusunu üç kere tekrar edince Hz. Peygamber mecliste bulunan Selman-ı Fârisî'nin omzuna elini koydu. Sonra: "Eğer iman Süreyya yıldızında olsaydı şunlardan birtakım adamlar muhakkak ona uzanıp alırlardı" buyurdu.<sup>44</sup>

**5.** Abdullah b. Ömer bir gün Hz. Peygamber'in kendisinin omzundan tutarak şunları söylediğini ifade eder: "Dünyada bir garip yahut bir yolcu gibi ol, kendini kabir ehlinde say"<sup>45</sup>

**6.** Hz. Peygamber, Sa'd b. Ebî Vakkas Mekke'de şiddetli bir hastalığa yakalandığında onu ziyaret etmiş, ziyaret sırasında mübarek elini Sa'd'ın alnuna koymuş, yüzünü okşamış ve göğsünden karnına doğru sıvazlamış, sonra da "Rabbim şifa ver" diye dua etmiştir.<sup>46</sup>

**7.** Hz. Peygamber yeğeni Abdullah İbni Abbas'ı şefkatle kucaklamış ve "Allah'ım buna Kitabı(Kur'an'ı) öğret" demek suretiyle ona dua etmiştir.<sup>47</sup>

**8.** Cafer b. Ebî Talip Habeşistan hicretinden Medine'ye dönüşünde, Hz. Peygamberde Hayber'den henüz gelmişti. On üç yıl aradan sonra

<sup>41</sup> Bakara 2/255

<sup>42</sup> Müslim, Salatü'l-Müsafirîn 258; Ebû Dâvud, Salât 352.

<sup>43</sup> Buhârî, Kitabu'l-İstî'zan 27.

<sup>44</sup> Buhârî, Tefsir 311.

<sup>45</sup> Buhârî, Rekâik 3.

<sup>46</sup> Buhârî, Merdâ 13.

<sup>47</sup> Buhârî, İlim 17.

Cafer, huzuruna girdiğinde Hz. Peygamber onu kucaklayarak iki gözünün arasından öpmüş ve şöyle demişti: “Hayber’in fethine mi yoksa Cafer’in gelişine mi sevineyim bilemiyorum.”<sup>48</sup>

**9.** Hz. Aişe şöyle anlatıyor: “Allah’ın Elçisi benim odamda iken Zeyd b. Hârise Medine’ye geldi. Bize uğradı, kapıyı çaldı. Peygamber’in belden yukarısı çıplak olduğu halde elbisesini sürüyerek ayağa kalktı. Zeyd’i karşılayıp boynuna sarıldı, kucakladı ve öptü. Allah’a yemin ederim ki, bu olaydan ne sonra ne de önce Peygamber’i böyle yarı çıplak bir vaziyette bir başka kimseyi karşılarken görmüş değilim.”<sup>49</sup>

**10.** Çölde yaşayan Zahir isimli birisi vardı. Her gelişinde hediye getirirdi. Hz. Peygamber de ona bir şeyler hazırlayıp verirdi. Zahir ufak tefek birisiydi. Bir gün yine bir şeyler satmak için gelmişti. Hz. Peygamber onu arkasından kucakladı. Zahir O’nu görmüyordu. Zahir: “Kim o, beni bırak” diyerek telaşlandı. Dönüp bakınca Hz. Peygamber’i gördü ve O’nun göğsüne yaslandı. Bu arada Hz. Peygamber: “Bu köleyi kim satın alır?” dedi. Zahir: “Pek alıcı bulamazsın, benim değerim olmaz”, diye karşılık verdi. Hz. Peygamber de: “Sen Allah yolunda değersiz değilsin” dedi.<sup>50</sup>

**11.** Ebû Mahzûre Hz. Peygamber’in müezzinlerinden biri oluşunu şöyle anlatır: “Rasûlullah, Huneyn savaşından dönerken, biz de bir topluluk olarak Huneyn yolunda ilerliyorduk, yolda bizimle karşılaşmıştı. Müezzini O’nun yanında namaz için ezan okumaya başladı. Müezzinin sesini işitince, onun okumasıyla alay ederek kendi kendimize onun söylediklerini tekrar etmeye başladık. Rasûlullah, bizim sesimizi işitince bizi yanına çağırdı. Huzuruna varınca: “Sesini duyduğum kimse hanginizdi?” diye sordu: Arkadaşlarım beni gösterdi, bunun üzerine Rasûlullah onları göndererek beni yanında alıkoydu. Sonra: “Kalk, ezan oku” buyurdu. Hemen ayağa kalktım ve bana ezanı öğretti. O kendisi (ezan lafızlarını) söyleyerek bana da “aynen söyle” buyurdu. Daha sonra ben ezanı bitirince, beni yanına çağırdı ve içinde gümüş bulunan bir keseyi bana verdi. Sonra elini alnıma koydu ve yüzümde iki kere dolaştırdı, sonra kollarım üzerine, sonra karaciğerim üzerine indi, ardından karnımı

<sup>48</sup> Müslim, Salatü’l-Müsafirîn 44.

<sup>49</sup> Tirmizi, İsti’zan 32.

<sup>50</sup> Ahmed b. Hanbel, Müsned, III/161.

mesh etti ve şöyle dua etti: "Allah seni mübarek kılsın." Bundan sonra ben: "Ey Allah'ın Elçisi! Mekke'de ezan okumama izin ver" dedim. O: "Tamam izin veriyorum" buyurdu. Artık O'na karşı duyduğum nefret, tamamen gitti ve hepsi sevgiye dönüştü."<sup>51</sup>

**12.** Bir genç Hz. Peygamber'e gelerek "Ey Allah'ın Elçisi! Bana zina için izin ver" dedi. Oradakiler "sus, sus" diyerek hemen üzerine yürüdüler ve "Ey Allah'ın Elçisi, bırak ta şuna haddini bildirelim" dediler. Hz. Peygamber sakin bir şekilde ona "yaklaş" buyurdu. Genç Hz. Peygamber'in yanına oturdu. Hz. Peygamber ona "Annenin zina yapmasını ister misin?" diye sordu. Genç "Hayır, Ey Allah'ın Elçisi vallahı istemem" dedi. Hz. Peygamber "Zaten annesinin zina etmesi kimsenin hoşuna gitmez. Peki, kızınla başka birinin zina etmesine razı olur musun?" dedi. Genç "Hayır vallahı olmam" dedi. Hz. Peygamber "Hiç kimse kızı ile zina edilmesine razı olmaz. Peki, kız kardeşinin zina etmesini ister misin?" dedi. Genç "Hayır vallahı istemem" dedi. Hz. Peygamber "Hiç kimse kız kardeşi ile zina edilmesine razı olmaz. Peki, Halanın zina yapmasını ister misin?" dedi. Genç "Hayır vallahı istemem" dedi. Hz. Peygamber "Hiç kimse halası ile zina edilmesine razı olmaz. Peki, teyzenin zina etmesini ister misin?" Genç "Hayır vallahı istemem" dedi. Hz. Peygamber "Hiç kimse teyzesinin zina etmesine razı olmaz" buyurdu. Bundan sonra Hz. Peygamber elini gencin omzuna koyarak şöyle buyurdu: "Allah'ım bu gencin günahlarını bağışla, kalbini temizle, iffetini koru."<sup>52</sup>

Yukarıdaki hadislerle genel olarak baktığımızda Hz. Peygamber'in yetişkinlerle iletişimde, fiziksel temasla ilgili şu temel noktalar dikkati çekmektedir:

- ✓ Hz. Peygamber memnuniyet, onay ve teşvik amaçlı olarak,
- ✓ Öğretim faaliyetlerinde, öğretilen hususların önemine dikkat çekmede,
- ✓ Şifa amaçlı olarak dua ile beraber,
- ✓ Dostlarına sevgisinin büyüklüğünü göstermek amacıyla,
- ✓ Hata, günah ve haramlar konusunda insanları eğitirken, etkili sonuçlar almak için takviye bir unsur olarak fiziksel temas çeşitlerini

<sup>51</sup> Nesâi, Ezan 5, İbni Mâce, Ezan 2.

<sup>52</sup> Ahmed b. Hanbel, Müsned, V/256



kullanmıştır.

Hz. Peygamber'in eğitim-öğretimdeki başarısının önemli sebeplerinden birisi, ashabını ciddi bir eğitim sürecinden geçirmesiydi. Bu süreç içerisinde onlara bilmediği birçok şeyi öğreten Hz. Peygamber, zaman zaman öğrettiği şeyler konusunda küçük yoklamalar yapmıştır. Bu, sınıf ortamındaki bir öğretmenin işlemiş olduğu dersle ilgili öğrencilerine sorular sorarak beklediği cevapları alması gibidir. Hz. Peygamber Muaz'ı Yemen'e göndermeden önce küçük bir testten geçirmiş, ondan beklediği cevapları alınca da memnuniyetini onun göğsüne hafifçe vurarak ve onun için dua ederek göstermiştir. Bu şekilde Hz. Peygamberin onayını ve duasını alan Muaz, aynı zamanda yeni görevi için O'nun manevi desteğini de elde etmiştir. Benzer bir durum Ebu'l-Münzir adlı Sahâbe için de geçerlidir. Hz. Peygamber ona ayete'l-kürsi ile ilgili önce özel biçimde bir soru yöneltmiş, cevap alamayınca soruyu genel bir tarzda sormuştur. Bu şekilde beklediği cevaba ulaşan Hz. Peygamber, Ebu'l-Münzir'e eliyle dokunarak verdiği cevaptan memnuniyetini ifade ederken, ona dua ederek onu ilme teşvik etmiştir.

Hz. Peygamber'in öğretim faaliyetleri esnasında uyguladığı hususlardan birisi de elini muhatabın omzunda tutmasıdır. Öğretim bireysel olarak ya da bir topluluk içinde gerçekleşiyorsa, bu şekilde muhatabın ya da muhatapların dikkatlerini öğretilen husus üzerinde yoğunlaştırabiliyordu. Bunun dışında Hz. Peygamber, bireysel öğretimde bizzat muhatabın elini tutarak da öğrettiği oluyordu. Abdullah b. Mesud'a teşehhüdü öğretirken onun elini bizzat avuçları arasına alması bunun örneğidir. Hz. Peygamber'in bu uygulamalarından hareketle, sınıf ortamında öğretim açısından şu birkaç prensibi dile getirebiliriz:

1. Öğretmen sınıfta uygun fiziksel temas biçimlerini kullanarak konunun önemini hissettirebilir ya da konu üzerine dikkatleri toplayabilir. Bu şekilde öğrencilerde bilişsel, duyuşsal ve psikomotor olarak hazır bulunuşluk hali uyandırılmış olur.

2. Öğretmen öğrencisiyle duygusal iletişimi sağlayarak, samimi bir atmosferde bilgi alışverişini gerçekleştirebilir.

3. Öğretmen fiziksel temas yoluyla, öğrencisiyle özel ilgileniyor hissi vererek öğrencinin daha fazla ilgi ve güvenini kazanabilir. Sonuç olarak öğrenme daha kısa ve daha etkili bir şekilde gerçekleşecektir.

Hz. Peygamber çocuklarla iletişiminde olduğu gibi yetişkinlerle iletişiminde de, fiziksel teması sevgi amaçlı olarak kullandığı birçok örneğe rastlamaktayız. Hz. Peygamber Abdullah b. Abbas gibi dostlarından kimisini bir sebep olmaksızın kucaklamış ve O'na hayır duada bulunmuştur. Yıllarca uzak kaldığı Cafer'e ve uzun süre uzak kalmasa da hayatı boyunca hep yanında olan Zeyd'e ayrılıklarından sonra özlem ve hasretini, onları kucaklayıp öperek göstermiştir. Öyle ki Hz. Peygamber durumu müsait olmamasına rağmen, Zeyd'in yanına kadar gitmiş O'na sevgi ve muhabbetini göstermekten çekinmemiştir. Zahir örneğinde olduğu gibi bazen şaka yollu temaslarla sevgisini ortaya koymuştur. Hz. Peygamber'in muhabbet duyduğu insanlara sevgisini aleni bir tarzda ve temas yoluyla göstermesinin nedeni, fitrî bir duygu olan sevginin gizlendiğinde değil açığa vurulduğunda anlam kazanmasıdır. Bir başka nedenle, Hz. Peygamber'in kurmak istediği sevgi temelli bir toplum için kendi hayatından örnekler oluşturmasıdır.

Konumuzla ilgili olarak aktarmış olduğumuz son iki hadiste Hz. Peygamber'in muhataplarındaki olumsuz tavır ve düşünceleri nasıl olumlu hale dönüştürdüğüne şahit olmaktayız. Ebû Mahzûre isimli zat, o vakte kadar kalbi henüz İslam'a ısınmamış ve Peygamber'in yanında ezanla alay ettiği söylenen bir kişidir. Ancak Hz. Peygamber onun ezanla alay etmesine tepkisel yaklaşmamış, tam aksine onun sesini de işittiği için ondan güzel sesli bir müezzin olabileceğini düşünerek uygun bir metot uygulamıştır. Önce onu kısa bir ezan eğitiminden geçirmiş, ardından da gümüş dolu bir keseyle maddi olarak ödüllendirmiştir. Burada dikkati çeken bir başka husus da Hz. Peygamber'in fiziksel temas yoluyla muhatabında duygusal bir etki bırakmış olmasıdır. Hz. Peygamber'in uyguladığı metot ve bıraktığı duygusal etki sayesinde, hem muhatabı olan Ebû Mahzûre'nin O'na karşı beslediği kötü düşünceler silinip gitmiş hem de İslam'a güzel sesli bir müezzin kazandırılmıştır.

Son örneğimiz ise, Hz. Peygamber'den haram işlemek için izin isteyecek kadar gözünü şehvet duyguları bürüyen bir gencin durumudur. Hz. Peygamber'in bu gence yaklaşımı bir önceki örnekte sergilediği yaklaşımdan çok farklı değildir. Orada bulunan insanlar, gencin bu isteğinden dolayı ona haddini bildirme taraftarıyken Hz. Peygamber ona,

talep ettiği şeyin çirkinliğini ikna ve empati yoluyla göstermiştir.<sup>53</sup> Ayrıca Hz. Peygamber elini gencin omzuna koyarak aynı zamanda duygusal bir iletişim kurmuş, böylece genci uygun olmayan bu isteğinden vazgeçmesini etkili bir şekilde sağlamıştır.

Dikkat edilirse konumuzla ilgili verdiğimiz örneklerin birçoğunda, muhatap ister çocuk ister yetişkin olsun Hz. Peygamber duayı eksik etmemiştir. Buradan anlaşılmaktadır ki, fiziksel temas gibi dua da muhatapla duygusal iletişimi sağlayan bir unsurdur. Dolayısıyla aile içinde ve aile dışındaki eğitim-öğretim faaliyetlerinde dua ihmal edilmemesi gereken bir husustur.

### SONUÇ VE ÖNERİLER

Hz. Peygamber'in hayatından seçtiğimiz birçok örnekten anlaşıldığı gibi O, muhatabı olan insanlarla duygusal iletişimi sağlamak için dokunma, kucaklama, öpme, şakalaşma, elini ve omzunu tutma gibi birçok fiziksel temas unsurlarını kullanmıştır. Hz. Peygamber bunu yaparken çoğu zaman insanların görebileceği tarzda yapmıştır. Fiziksel temas biçimlerini yalnız çocuklar için kullanmamış, yetişkinlerle iletişiminde de zaman zaman bu unsura başvurmuştur. Hz. Peygamber özellikle çocuk eğitiminde, temas unsurunun olmazsa olmazlardan biri olduğunu uygulamalarıyla ortaya koymuştur.

Konuyla ilgili olarak anne baba ve eğitimciler için şu hususlar önerilebilir:

1. Sevgiyi ortaya koymanın en güzel yollarından biri, uygun fiziksel temas biçimlerini kullanmaktır. Bu şekilde sevgi daha güzel yansıtılıp anlamlı hale gelebilir.
2. Çocuk eğitiminde doğumdan itibaren dokunma, öpme, başı okşama gibi hareketler çocuğun kendine ve çevreye güvenini sağlayan unsurlardır. Dolayısıyla anne babaların çocuklarıyla hayat boyu duygusal temele dayanan bir iletişim kurmalarının yolu, bu dönemden itibaren sevgilerini dokunuşlarla ortaya koymalarıdır.
3. Sınıf ortamında eğitimciler, zaman ve muhataba göre uygun fiziksel temas biçimlerini kullanabilirler. Bazen öğrencilerin dikkatini top-

---

<sup>53</sup> Faruk Bayraktar, *İslam Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri*, İFAV Yay. İstanbul 2008, s.73.

lamada bazen de konuya dikkat çekmede başvurulabilecek bir unsurdur.

4. Fiziksel temas biçimleri, sevginin bir tezahürü olarak kullanıldığında iyi bir duygusal motiv; davranışları destekleme ve ödüllendirme amaçlı olarak kullanıldığında iyi bir duygusal pekiştireç olabilir.

5. Gerek hayatta karşılaştığımız beklenmedik dini problemlerin çözümünde, gerekse okulda öğrenciye evde çocuğa olumlu bir davranış kazandırmada ya da hatalı davranışlarını düzeltmede, Hz. Peygamber'in sırayla ortaya koyduğu şu davranış biçimleri anne baba ve eğitimciler için ihmal edilmemesi gereken prensipler olmalıdır:

- ✓ Sakin davranma
- ✓ Probleme tepkisel ve ön yargıyla yaklaşmama
- ✓ Gerekirse durumu bir de muhataptan dinleme
- ✓ Probleme ilgili muhatabın reddedemeyeceği mantıklı çözümler

sunma

- ✓ Muhatapla duygusal bir iletişim kurma
- ✓ Muhatap için dua etme.

## KUR'AN'DA BÜYÜK GÜNAH KAVRAMI

Muhammet YILMAZ\*

### ÖZET

Bu makalede, kelâm ilminde tartışma konusu yapılan günah kavramından hareketle küçük günah ve özellikle de büyük günah kavramı Kur'an'daki kullanımları doğrultusunda değerlendirilmekte; büyük günah ile küçük günah arasındaki fark açıklanmaktadır. Dinî terminolojide büyük, ağır ve çirkin günahları ifade eden kebîre kavramının taşıdığı manaların neler olduğu belirtilmektedir. Büyük günah işleyen kimsenin çeşitli mezhepler açısından dinî durumunun ne olacağı sorusuna cevap aranmakta ve büyük günahların yasak edilmesindeki hikmetler kısaca değerlendirilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Günah, Büyük Günah, Kavram

### THE CONCEPT OF CARDINAL SIN IN THE QUR'AN

#### ABSTRACT

In this article, we handled in Qur'an's perspective the terms "cardinal sin" and "sin" which have been turned into a religious problem and become an argument in science of "kalam". First, we explained what the difference is between sins and grand sins which have entered into the terminology as phrase "Kebira" and why they are discriminated. Then, we ordered and numerated a variety of terms used in Qur'an referring to big, heavy and bad sins. In the conclusion part, we evaluated the reasons underlain prohi-

---

\* Dr., İmam-Hatip.

bition of cardinal sins, what can be the measures against this type of sins and probable matters coming out in this respect.

**Key Words:** Qur'an, Sin, Cardinal Sin, Concept

## GİRİŞ

Türkçedeki dinî literatürde sevap kelimesinin karşıtı olarak sıkça zikredilen ve “suç” anlamında Farsça bir kelime olan “günah” sözcüğü, Arapça “*cnh* = ح ن ح” kökünden türemiş olup sözlükte “yönelme, meyiletme, eğilme, sapma, çıkma” anlamlarına gelmektedir. Dinî bir kavram olarak günah, “ilâhî emir ve yasaklara aykırı davranma, doğrudan ayrılıp hataya yönelme” manalarını içermektedir.<sup>1</sup> Emirlerin yerine getirilmemesi veya yasakların çiğnenmesiyle ortaya çıkan ve dinî, ahlâkî, vicdanî açıdan sorumluluk gerektiren bir olguyu ifade eden *günah* sözcüğü, beşerî kanun ve kuralların çiğnenmesinde “suç” olarak adlandırılırken; dinî alandaki hata ve aşırılıklarda -muhteva açısından dinden dine değişiklik göstermekle beraber- “günah” olarak nitelendirilmektedir.<sup>2</sup>

Semâvî dinlerde, beşerî inanç sistemlerinde, farklı kültürlerde ve eski-yeni tüm toplumlarda değişik sözcüklerle kullanılan ve Arapça’da daha çok *cünâh*, *zenb*, *ma’siyet*, *cürm*, *hıyanet* ve *isyan* kelimeleriyle karşılık bulan “günah” sözcüğü, Kur’an-ı Kerim’de ve hadis metinlerinde, *cünâh* (جناح), *ism* (إثم), *lemem* (لمم), *münker* (منكر), *hata’lhatîe* (خطيئة/خطأ), *hûb* (حوب), *fâhişe/fahşâ* (فاحشة/فاحشاء), *fisk* (فسق), *habîs* (حبيث), *rics* (رجس), *zenb* (ذنب), *seyyie* (سيئة), *vizr* (وزر), *tağâ* (طغي), *feseka* (فسقي), *zaleme* (ظلم), *fücûr* (فجور), *isyân/ma’siyet* (معصية/عصيان) ve benzeri kelimelerle ifade edilmektedir.

Kur’an’ın günah kavramını ifade etmek için kullandığı kelime ve deyimler incelendiğinde bunların hemen hepsinde, “bütünden ayrılış, bütüne ters düşme, kaos, karanlık, kötüye ve çirkine yenik düşme” gibi

<sup>1</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (nşr. Ali Şirin), Beyrut 1992, “*cnh*” md. ; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân*, Beyrut, ts., “*cnh*” md.; Komisyon, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: D.İ.B. Yay., 2006, s. 204.

<sup>2</sup> Ömer Faruk Harman, “Günah”, *DİA*, İstanbul: TDV, 1996, XIV, 278.

keyfiyetlerin esas olduğunu görmekteyiz. Aynı zamanda bu kelimelerin her biri insanın yaptığı her bir hatanın sebebini ve psikolojik alt yapısını, hatanın yapılış mantığını veya günahın arkasında yatan niyeti beyan etmektedir. Bir başka deyişle günahı ifade eden her bir kelime hatanın nasıl bir hata olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>3</sup>

Kur'an-ı Kerim'de, günahın tanımına bizi yaklaştıracak birçok kelime olmakla beraber genel olarak görmekteyiz ki, günah, bireysel ve toplumsal hayatı derinden ilgilendiren bir olay olarak sunulmaktadır. Zira günah, kişiyi bazen başkalarının meşru haklarına, bazen kendi öz hakkına, bazen de Allah'ın emir ve yasaklarına başkaldırmaktadır. Bunun yanında bireysel olarak kişinin içinin kararmasına ve en isabetli sonuçtan uzaklaşmasına; toplumsal olarak da en acı şekilde cezalandırılmasına sebep teşkil etmektedir. Bundan dolayıdır ki cehennem, insanın tüm ümitlerini yıkan tasvirleri, günahkârların son derece trajik ve acı sunuluşları böylesi günahlar sebebiyle yoğunluk kazanmaktadır.<sup>4</sup>

Kur'an'ın genelinden bir tarif yakalamaya çalışırsak şunu söyleyebiliriz: "Günah, meşruiyetini Allah'ın varlığından alan her şeye saldıрма ve gayri meşru olma keyfiyetini yine Allah'tan alan her şeyi yapmadır. Bu ise Allah tarafından yap denilenleri yapmamak, yapma denilenleri ise yapmaktır."<sup>5</sup> Burada özellikle Kur'an'ın anlayış ve yaklaşımı açısından bir husus dikkat çekmektedir: Neden sürekli günah veya günahlardan bahsedildiği halde, sevap veya sevaplardan bu kadar ısrarlı ve detaylı bahsedilmemektedir? Aslında bu sorunun cevabı Kur'an'da mevcuttur. Şöyle ki Kur'an, varlık, hayat ve oluşun tamamını güzel, iyi, aydınlık, dirlik ve birlik kısaca *sevap* olarak görmektedir; yani genel olarak hayatın bütünü sevaptır ve asıl olan da budur demektedir. Günah ise istisnadır. Ve bir yaradılış ilkesi olarak da kural olanlar değil istisnalar anlatılmakta, insanın dikkati güzeli ve ahengi bozan istisnalara; günahlara çekilmekte-

<sup>3</sup> Adil Bebek, "Günah", *DİA*, İstanbul: TDV, 1996, XIV, 282-284; Harman, "Günah", XIV, 278-282; Yaşar Nuri Öztürk, *İslam'da Büyük Günahlar*, İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1998, s. 20; Mustafa Şentürk, "Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'e Göre İlk Günah ve Kadın", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, XXII, sy. 1, Ankara 2011, s. 32-43; Ayrıca ilâhî dinlerde günah kavramı ile ilgili bk. Osman Cilacı, "İlahi Dinler Açısından Günah Kavramı", *Diyanet Dergisi*, XXIV, sy. 4, Ankara 1988, s. 41-50.

<sup>4</sup> Sadık Kılıç, *Kur'an'da Günah Kavramı*, Konya: Hibaş Yayınevi, 1984, s. 32.

<sup>5</sup> Kılıç, *a.g.e.*, s. 32-33.

dir. Bu düşünce bağlamında Kur'an şu prensibi egemen kılmak istemektedir: Yaratılıştta asıl olan sevaptır; bir başka ifadeyle günah işlememektir. Haram, günah, suç işlemek ise istisnadır ve tüm bu istisnalar; sapma ve ihmaller insanın tekâmül yürüyüşünü aksatmakta ve hem bireyi hem de toplumu mutsuzluğa, didişmeye, çatışmaya götürmektedir.<sup>6</sup>

Hadislerde geçen günahın tarifini incelemek de konumuz açısından yararlı olacaktır. Meşhur hadis kitaplarında nakledilen bir hadiste şöyle denilmektedir. Rasûlüllah'a iyilik ve gûnahtan sorulunca o, şöyle buyurmuştur: "İyilik, nefsinin kendisine ısındığı, kalbinin mutmeîn olduğu; huzura erdiği şeydir ve de ahlakın güzel olmasıdır. Günah ise, kalbini, nefsini ve vicdanını rahatsız eden, tırmalayan ve insanların duyup öğrenmesinden hoşlanmadığın şeydir."<sup>7</sup> Bu hadisten günahın içeriğiyle ilgili iki husus ortaya çıkmaktadır: Birincisi günah, insanın kalbine rahatsızlık veren, kalpte ızdırap ve tereddüde yol açan, göğsü daraltan ve endişelendiren şeydir. İkincisi de, başkasının haberdar olması istenmeyen şey gûnahdır. Zira günah, insanının utanmasına yol açan, kişiliğini zedeleyen özelliğe sahip bir davranıştır.<sup>8</sup>

### I. GÜNAH ÇEŞİTLERİ

Gûnahın pek çok çeşidi olmakla beraber, gûnahları büyük gûnah (*kebîre* = كبرى) ve küçük gûnah (*sağîre* = صغيرة) olarak tasnif eden İslâm âlimleri değil, bizzat Kur'an-ı Kerim'in kendisidir. Dolayısıyla bu noktada asıl aydınlatılması gereken, iki çeşit gûnah grubuna hangi fiillerin dahil olup olmadığıdır. İslâm bilginleri de âyetler ve hadisler ışığında gûnahı küçük gûnahlar ve büyük gûnahlar şeklinde ikiye ayırmışlar; âyet ve hadislerin kesin olarak yasakladığı, işleyene dünyada had gerektiren, ahirette de cezalandırılmalarına sebep olan gûnahları büyük gûnahlar kategorisinde değerlendirmişlerdir. Büyük gûnahlar dışında kalan gûnahları ise küçük gûnahlar olarak nitelendirmişlerdir.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Öztürk, *a.g.e.*, s. 20-22.

<sup>7</sup> Müslim, "Birr", 5; Tirmizî, "Zühd", 52; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 162, 227.

<sup>8</sup> Kılıç, *a.g.e.*, s. 35-36.

<sup>9</sup> İlgili değerlendirme için bk. Müstansır Mîr, *Kur'ânî Terimler ve Kavramlar Sözlüğü* (trc. Murat Çiftkaya), İstanbul: İnkılab Yay., 1996, s. 38; ayrıca bk. Komisyon, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, s. 77-78.



Kur'an'da "hûb kebîr; ism kebîr; hit' kebîr; zulm azîm; keyd azîm; bühtân azîm" terkiplerinde olduğu gibi azîm ve kebîr sıfatları ile tavsif edilen günahların kebîre olduğunu söyleyenler yanında, kul hakkı doğuran günahları büyük günah (*kebîre*); Allah'la kul arasında kalan günahları ise küçük günah (*sağîre*) sayan görüşler de vardır.<sup>10</sup> Bunun karşısında, Allah'a karşı işlenen günahlarda büyük günah-küçük günah diye bir ayırma gitmenin gereksiz olduğunu, küçük ya da büyük her günahın Allah'a itaatsizlik ifade ettiğini, dolayısıyla işlenen her günahın büyük günah çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini söyleyenler de olmuştur.<sup>11</sup>

Esasında büyüğüyle küçüğüyle günahları işlemek Allah'ın emirlerini yerine getirmeme yahut yasaklarını yapma anlamını içerdiği için bir manada O'na başkaldırıdır ve dolayısıyla Allah'ın rahmetinden uzaklaştıran bir amelîyedir. "كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ" = **Hayır hayır! Doğrusu onların kazanmakta oldukları kalplerini paslandırmıştır**<sup>12</sup> âyeti de bu hakikati ifade etmektedir.<sup>13</sup> Aynı şekilde Hz. Peygamber'in de işaret ettiği üzere, günahlar ilk yapıldığında kalpte siyah bir nokta meydana getirir. Tövbe edilmeyip günahı ısrar ise kişiyi başka günahlara sürüklediği gibi kalbinin kararmasına ve kasvet bağlamasına sebep teşkil etmektedir.<sup>14</sup> İlgili âyet ve hadisten yola çıkarak her günahın Allah'a karşı yapılmış bir saygısızlığı ifade ettiğini ve kalp aynasına düşen bir leke olduğunu; her günahın bir mazereti bulunduğunu, ancak hiçbir mazere-tin günahı mâzur kılamayacağını söyleyebiliriz.

#### A) KÜÇÜK GÜNAH

İslâm bilginleri, günah çeşitlerini değişik açılardan yaklaşarak farklı başlıklar altında değerlendirmişlerdir. Günah çeşitlerinin en meşhuru -az önce de ifade edildiği gibi- günahın niteliği açısından "küçük günah" ve "büyük günah" olmak üzere ikiye ayrılmasıdır.<sup>15</sup>

<sup>10</sup> Ferrâ el-Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, Beyrut 1992, I, 419-420.

<sup>11</sup> Kılıç, *a.g.e.*, s. 322-324, 329-330.

<sup>12</sup> el-Mutaffifîn 83/14.

<sup>13</sup> Murad Karasoy, *Büyük Günahlar*, İstanbul: Işık Yayınları, 2009, s. 9.

<sup>14</sup> İbn Mâce, "Zühd", 29.

<sup>15</sup> Karasoy, *a.g.e.*, s. 15.

Küçük günahlar, büyük günahların dışında kalan, yani hakkında bir ceza bulunmayan, dolayısıyla işleyeni için cehennem ateşi tehdidi bulunmayan günahlardır. Ayrıca büyük günah, tövbe ile affolunurken, küçük günahın silinmesi için güzel amel yeterlidir.<sup>16</sup> Ancak dikkat edilmesi gereken, küçük günahlar önemsenmeyip ısrarla yapıldığında, büyük günaha dönüşebilme ihtimali bulunmaktadır. Zira günahı küçükse-mek kadar büyük günah yoktur. Hz. Peygamber de, Hz. Ayşe'yi bu konuda şöyle uarmaktadır: "Ey Aişe! Göze önemsiz gibi görünen günahlardan sakın. Çünkü bu günahlar için Allah tarafından görevlendirilmiş bir görevli vardır."<sup>17</sup> Bu sözüyle Rasûlüllah, günahları önemsemeyip onlarda ısrar etmenin kişiyi zamanla büyük günahları kolayca yapmaya götüreceğine işaret etmektedir.<sup>18</sup>

Büyük-küçük günah ayırımı bizzat Kur'an-ı Kerim tarafından yapılmakta ve "إِنْ تُحِبُّوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلَ كَرِيمًا" = **Eğer size yasaklanan (günah)ların büyüklerinden kaçınırsanız, sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi güzel bir yere koyarız.**"<sup>19</sup> "الَّذِينَ يُحِبُّونَ كِبَائِرَ الْإِثْمِ" = **Onlar, ufak tefek kusurları dışında, büyük günahlardan ve çirkin işlerden uzak duran kimselerdir. Şüphesiz Rabb'in, bağışlaması çok geniş olmaktadır**"<sup>20</sup> buyurularak bu tasnife işaret edilmektedir. Bu âyetlerde geçen *kebâir* (كِبَائِر) ve *kebâire'l-ism* (كِبَائِرِ الْإِثْمِ) terkipleri büyük günahları ifade ederken; *lemem* (لَمَم) ve *seyyie* (سَيِّئَة) kelimeleri de küçük günahları karşılamaktadır.<sup>21</sup>

*Lemem* (لَمَم) sözlükte "bir şeyi lemmelemek; onu bir araya getirip ıslah etmek" anlamına gelirken, ıstılahta "ma'siyete yaklaşmak" anlamın-

<sup>16</sup> Kılıç, *a.g.e.*, s. 329-330.

<sup>17</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 402; V, 331; VI, 70.

<sup>18</sup> Mustafa Türkgülü, "Günah Kavramı ve İman Problemi Haline Getirilen Büyük Günah/Kebire Hakkındaki Kelami Tartışmalar", *Diyanet İlmî Dergi*, XXXVI, sy. 4 (Ankara 2000), s. 67.

<sup>19</sup> en-Nisâ 4/31.

<sup>20</sup> en-Necm 53/32.

<sup>21</sup> Kılıç, *a.g.e.*, s. 321.

da; *kebâir* kapsamına girmeyen, ara sıra işlenen küçük günahları (*sağâir*) ifade etmektedir.<sup>22</sup>

“Sıkıntı, bela, musibet, âfet” ve benzeri insanı üzen ve ona zarar veren olumsuz ve nâhoş olan şeyleri ifade eden *seyyie* (سَيِّئَة) de, *kebîrenin* zıddı olup *sağâir* denilen küçük günahları ifade etmektedir.<sup>23</sup> Kur'an'da günah kavramını ifade eden en geniş çerçeveli kelime olan ve Nisâ sûresinin 79. âyetinde “çirkin fiil” anlamında “*hasene*”nin (güzel, güzellik, güzel fiil ve söz) zıddı olarak kullanılan *seyyie*, kökü olan *sev'* (سَوِيَ) veya *sû'* (سَوَى) türevleriyle birlikte yaklaşık 160 yerde geçmektedir.<sup>24</sup>

## B) BÜYÜK GÜNAH

Kur'an'da çoğul olarak *kebâir* (كَبَائِر) formunda üç yerde geçen<sup>25</sup> ve “büyük günah, ağır suç” anlamındaki *kebîr* (كَبِير) kelimesine “ta” ilave edilerek meydana gelen *kebîre* (كَبِيرَة) sözcüğü, farklı tanımların ortak noktaları dikkate alınır,<sup>26</sup> “dinin, yasaklandığı konusunda kesin delil bulunan ve hakkında dünyevî veya uhrevî ceza öngörülen davranış” şeklinde tarif edilmiştir.<sup>27</sup> Aynı şekilde “Öldürme, zina ve hırsızlık gibi dünyada had cezası gerektiren büyük cürümler ile âhirette *azap*, *gadab* (kızgınlık; Allah'ın hoşnut olmaması) ve tehdit cezası olduğu belirtilen veyahut da bizzat Hz. Peygamber'in ifadelerinde lânet edilmek suretiyle çirkinliği ortaya konmuş günahların büyük günahlar (*kebâir*) kapsamına girdiği ifade edilmiştir.”<sup>28</sup>

<sup>22</sup> Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts., VI, 50.

<sup>23</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1995, V, 63; Komisyon, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, s. 591.

<sup>24</sup> İsfahânî, *a.g.e.*, “sve” md., Öztürk, *a.g.e.*, s. 38.

<sup>25</sup> en-Nisâ 4/31; eş-Şûrâ 42/37; en-Necm 53/32.

<sup>26</sup> Âlimlerin çoğunluğu, Allah'ın ceza tayin ettiği ve açık olarak azabıyla tehdit ettiği her çeşit günahın büyük günah (*kebîre*) olduğunu söylerken; Taberî, içinde Allah'a isyan bulunan şeylerin; İbn Ebû Hâtim, Allah'ın cehennem azabıyla tehdit ettiği her şeyin; Beyhakî ise kulun üzerinde ısrar ettiği her günahın büyük günah olduğunu ileri sürmüştür (Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, I, 421-422).

<sup>27</sup> Adil Bebek, “Kebîre”, *DİA*, Ankara: TDV, 2002, XXV, 163; ayrıca bk. Celal Yıldırım, *Büyük Günahlar*, Konya: Uysal Kitabevi, 1992, s. 4-6; Öztürk, s. 34-35.

<sup>28</sup> Karasoy, *a.g.e.*, s. 19.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942) tefsirinde *kebâir* kelimesini “üzerine tehdit gerçekleşen veya haddi, şer’î cezayı gerektiren yahut açıkça yasaklanmış olan günahlar” şeklinde tarif etmiştir.<sup>29</sup> Seyyid Şerîf el-Cürçânî (ö. 816/1413) ise kebâiri “dünyada ve âhirette kesin delillerle cezalandırılması gereken mutlak haramlar, haram olan şeyler” şeklinde tanımlamıştır.<sup>30</sup>

Kebîre kelimesinin hangi anlama geldiği, neleri kapsadığı, bir günahın hangi ölçüye göre büyük, hangi ölçüye göre küçük sayılacağı tartışmalı olup, büyük günahların ne kadar olduğu hakkında da ittifak bulunmamaktadır.<sup>31</sup> Bunun yanında, büyük günahların hadis kaynaklarında şu şekilde tasnif edildiği görülmektedir:

a) Cezasının büyüklüğünden ve helâk edici özelliğinden açıkça bahsedilen günahlar: Allah’a ortak koşmak, anne babaya isyan etmek veya lânet edip sövmek, yalan yere şahitlik etmek, yalan konuşmak, haksız yere adam öldürmek, akraba ile ilişkileri kesmek, savaştan kaçmak, içki içmek gibi fiiller.<sup>32</sup>

b) Lâneti veya gazabı gerektiren yahut işlendiği günah için şiddetli korkutma, tehdit bildirilen günahlar: Böbürlenerek cübbe ve paltoları sallamak, başa kakmak suretiyle ikramda bulunmak, yalan yemin ile mal satmak, yoksul halde iken kibirlenmek, akrabalar ile ilişkisi kesmek, sihre inanmak, kâhinlik yapmak.<sup>33</sup>

Büyük günahların sayısı konusunda islâm âlimleri arasında bir ittifak bulunmamakla beraber Sahâbe de bu konuda ihtilaf etmişlerdir. Sahabe arasında büyük günahların dört tane olduğunu söyleyenler olduğu gibi, Hz. Peygamber’in, “Helâk edici yedi günahtan sakının...”<sup>34</sup> hadisine

<sup>29</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (sadeleştiren: İsmail Karaçam ve diğerleri), İstanbul: Azim Dağıtım, ty., VII, 29.

<sup>30</sup> Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta’rîfât*, Beyrut: Dârü’l-kütübü’l-ilmîyye, 1995, s. 183.

<sup>31</sup> Murat Sülün, *Kur’an-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, s. 445-446.

<sup>32</sup> İmam Nevevî, *Riyâzû’s-sâlihîn* (trc. M. Yaşar Kandemir - İsmail Lütfi Çakan - Raşit Küçük), İstanbul: Erkam Yayınları, II, 240, hadis nr. 338-342.

<sup>33</sup> İbn Hacer el-Heytemî, *İslam’da Helaller ve Haramlar: Büyük Günahlar* (çev. Ahmed Serdaroğlu - Lütfi Şentürk), İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1970, I, 12; Karasoy, *a.g.e.*, s. 28-34.

<sup>34</sup> Hadis-i şerifte ifade edilen helâk edici yedi günah şunlardır: 1. Allah’a ortak koşmak. 2. Sihir ve büyü yapmak. 3. Haksız yere Allah’ın öldürülmesini haram kıldığı cana kıy-

istinaden yedi ile sınırlandırılanlar da olmuştur.<sup>35</sup> Hatta kitaplarında -İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) gibi- 467 tane günahı sayanlar yanında bu rakamı 700'e çıkaranlar da olmuştur.

Büyük günahları farklı sayılarla sınırlayanların yanı sıra adedin hasredilemeyeceğini; belli sayılarla sınırlandırılmayacağını söyleyen kimi âlimler de olmuştur. Bunlara göre Kadir gecesinin, cuma gününde duaların kabul olduğu zamanın ve orta namazın müphem bırakılması gibi, insanlar korku ile ümit arasında bulunsunlar; "küçük günahdır, nasıl olsa affedilir" gibi düşüncelerle günahı işlemek yerine "belki de büyük günahdır" korkusuyla her yasak olandan kaçsınlar diye "*kebâir*"in sayısı kapalı tutulmuştur ve kesin sayı ile belirtilmemiştir.<sup>36</sup> Bir de, büyük günahların tespitinde şu genel kural benimsenmiştir: "Büyük günahlar, hadislerde sayılanlarla beraber fesadı ve kötülüğü bunlardan birine benzeyen yahut daha şiddetli olan şeylerdir. Dolayısıyla büyük günahların sayısını kesin olarak hasretmek doğru değildir." Ancak bazı kelâmcılar meşhur hadislerle dayanarak büyük günahları dokuz, on ve on iki olarak belirlemişlerdir.<sup>37</sup> Aslında bu noktada sayılarla uğraşma yerine bu kategoriye girebilecek davranışların sıfatlarının belirlenmesine çalışmak daha faydalı ve güzel olacaktır.

## II. KUR'AN'DA BÜYÜK GÜNAH ANLAMINA GELEN KELİMELER

Bu başlık altında, aralarında bazı noktalarda var olan farklılığa ve ayrılığa rağmen, mana açısından azda olsa bir birlikteliği ifade eden ve

---

mak. 4. Yetim malına el koyup gasbetmek. 5. Zina yapmak. 6. Vatan ve mukaddesat müdafaası gününde harp meydanından kaçmak. 7. İffetli, namuslu, imanlı kadınlara zina isnadıyla iftira etmek (İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993, XIV, 50).

<sup>35</sup> Kılıç, *a.g.e.*, s. 325.

<sup>36</sup> Ali Arslan Aydın, "İslâm'da Büyük Günahlar ve Tekfir Meselesi", *Diyanet İlmî Dergi*, XIV, sy. 4 (Ankara 1975), s. 200; Kılıç, *a.g.e.*, s. 325-326; Büyük günahların kaç tane ve neler olduğu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Karasoy, *a.g.e.*, s. 37-43, 47-134; Abdurrahman el-Cezerî, *Kitâbu'l-Fıkhî alâ Mezâhibi'l-Erba'a*, Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Arabî, V, 441-459.

<sup>37</sup> İbn Ömer'in rivayetine göre büyük günahlar dokuz tanedir. Bunlar; Allah'a şirk koşturmak, haksız yere birini öldürmek, namuslu kadınlara iftira atmak, zina işlemek, ordudan kaçmak, sihir yapmak, yetim malı yemek, müslüman anne babaya itaatsizlik etmek, küçük günah dahi olsa Mescid-i Harâm'da günah işlemek. Bunlara Ebû Hüreyre faiz yemeyi, Hz. Ali de hırsızlığı ve içki içmeyi eklemiştir (Aydın, *a.g.m.*, s. 199-200).

işleniş, oluş ve bitiş itibarıyla büyük günahı anlatan kelimeler incelenecektir. Büyük, ağır ve çirkin günahlar dinî terminolojiye *kebîre* lafzıyla geçmişse de Kur'an bunları çeşitli kelimelerle ifade etmektedir. Günah kavramı için kullanılan kelime ve deyimlerin ortak yanları incelendiğinde ise bunların "bütünden ayrılış, kargaşa, karanlık, kötüye ve çirkinliğe yenik düşmek" anlamları olduğu dikkat çekmektedir.

Burada, önce büyük günah (*kebîre*) kavramı üzerinde duracağız, sonra da günah karşılığı kullanılan diğer terimleri manası daha kuvvetli olandan, daha alt seviyedekilere doğru inceleyeceğiz.

**A) *Kebîre* (كَبِيرَة):** *Kebîr* (كَبِير) kelimesine "ta" eklenilerek meydana gelen *kebîre* (كَبِيرَة), hem dışı kelimelere "büyük" anlamında sıfat hem de "azabı büyük olan günah" mânasında isim olarak kullanılmaktadır. "Büyüklik kuruntusu, kendini büyük görme" gibi anlamlara gelen *kibr* kelimesi de aynı kökten gelmektedir. Bu beraberliğe bakarak en büyük günahlardan biri (*kebîre*) kibirdir demek mümkündür.<sup>38</sup>

Her türden günahın büyük olanlarına Kur'an ve Sünnet *kebîre* demektir. *Kebîr* kelimesi sıfat olarak Kur'an'da "makbul ve çirkin" anlamlarda kırk küsur yerde geçmektedir. Bunların bazılarında *kebîr*, günahın sıfatı olarak yer almaktadır. "Büyük çirkinlik-pislik",<sup>39</sup> "büyük fesat",<sup>40</sup> "büyük dalâlet",<sup>41</sup> "büyük zulüm ve günah",<sup>42</sup> "büyük hata",<sup>43</sup> "büyük azgınlık"<sup>44</sup> ve benzeri ifadelerde *kebîr* sözcüğü hep bir yanlışlığın, sapmanın sıfatı olmaktadır.<sup>45</sup>

**B) *İsm* (إِسْم):** Tüm yanlış davranışları kapsayan *ism*, Türkçe'deki günahın karşılığıdır. Kelimenin kökünde "geri bırakma" anlamı olup, sevabı geri bırakan, sevap almayı engelleyen bütün davranışlar için kul-

<sup>38</sup> Öztürk, *a.g.e.*, s. 34.

<sup>39</sup> el-Bakara 2/219.

<sup>40</sup> el-Enfâl 8/73.

<sup>41</sup> el-Mülk 67/9.

<sup>42</sup> en-Nisâ 4/2.

<sup>43</sup> el-İsrâ 17/31.

<sup>44</sup> el-İsrâ 17/60.

<sup>45</sup> Öztürk, *a.g.e.*, s. 34.

lanılmaktadır.<sup>46</sup> Kısacası *ism*, “işleyene ceza gerektiren, insanı hayır ve sevaptan geri bırakan fiil veya bundan doğan sorumluluk” anlamına gelmektedir. Kur'an'da otuz beş yerde geçen *ism*, genel anlamından başka “küfür, inkâr, düşmanlık, yalan, içki, kumar, faiz” gibi günahları nitelemek için de kullanılmıştır.<sup>47</sup>

Mukâtil b. Süleyman *ism* kelimesinin Kur'an'da beş farklı anlamda -şirk, mâsiyet, zenb, zina, hata- kullanıldığını belirtmektedir.<sup>48</sup>

### C) Hata' / Hatîe (خطأ / خطيئة):

**C1) Hata' (خطأ):** *Hatîe* fiilinin mastarı olan *hata'*, sözlükte “hedefinden sapmak, hata yapmak, yanılmak, doğru yoldan uzaklaşmak” anlamlarında olup bu sapma birkaç şekilde olabilmektedir.

**a)** Kişinin, güzel addedilmeyecek bir şeyi isteyerek yapmasıdır. İnsanın sorumlu tutulduğu tam hata durumu budur. Bunu ifade etmek için, “خطأ-خاطئين = *hâtîîn - hit'en*” kalıbı kullanılır: “وَإِنْ كُنَّا لَخَاطِئِينَ = *ve in künnâ lehâtîîn*”<sup>49</sup> ve “إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا” = *inne katlehum kâne hit'en kebîrâ*<sup>50</sup> örneklerinde olduğu gibi.<sup>51</sup>

**b)** Yapılması güzel olacak bir şeyi yapmak isterken, istenenden başka bir şeyi yapma durumudur. Burada ise, “أخطأ = إخطاء = *ahtae - ihtâen*” kalıbı kullanılır. “وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً = *Her kim bir mümini yanlışlıkla öldürecek olursa*”<sup>52</sup> âyetinde olduğu gibi.

**c)** Yapılması güzel olmayan bir işi yapmak isteyip de tesadüfen tersini yapma durumudur. Böyle biri, iradesinde hatalı, fiilinde isabetli kabul edilmiştir.<sup>53</sup>

**C2) Hatîe (خطيئة):** Çoğulu *hatâyâ* (خطايا) olan *hatîe*, “kasten ve bilerek yapılan günah” anlamındadır. Kur'an'da *ism*, *zenb* ve *seyyie* kelimeleriyle

<sup>46</sup> İsfahânî, *a.g.e.*, “ism” md.; Bu kelimenin kökünde taksîr anlamı olduğuna dair açıklamalar için bk. Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-lugaviyye*, ts., s. 246.

<sup>47</sup> Bebek, “Günah”, *DİA*, XIV, 282.

<sup>48</sup> Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir* (nşr. Ali Özek), İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993.

<sup>49</sup> Yûsuf 12/91.

<sup>50</sup> el-İsrâ 17/31.

<sup>51</sup> Yûsuf 12/97.

<sup>52</sup> en-Nisâ 4/92.

<sup>53</sup> İsfahânî, *Müfredât*, “hte” md., s. 169.

aynı anlamda kullanılmıştır.<sup>54</sup> *İsm* lafzı ile birlikte kullanıldığı, “ وَمَنْ يَكْسِبْ ”  
 خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا = Kim bir hata işler veya bir günah kazanır da sonra onu bir suçsuzun üzerine atarsa şüphesiz iftira etmiş, apaçık bir günah yüklenmiş olur<sup>55</sup> âyetinde *hatîe* (خَطِيئَةً), “etkisi fâiliyle sınırlı kalan ve kasti olmayan küçük günah” olarak; *ism* ise, “başkalarını da etkileyen ve kasti olarak yapılan büyük günah” olarak tefsir edilmiştir.<sup>56</sup>

بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ = Evet, kötülük işleyip suçu benliğini kaplamış (ve böylece şirke düşmüş) olan kimseler var ya, işte onlar cehennemliklerdir. Onlar orada ebedî kalacaklardır<sup>57</sup> âyetinde geçen ve kişiyi tövbe imkânından mahrum bırakacak kadar etkisi altına alıp kuşatan *hatîe* ise, Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) tarafından, “Allah’ın Kur’an’da yasaklayarak işleyene azap öngördüğü tüm günahlar” şeklinde tefsir edilmiştir.<sup>58</sup> Selef, buradaki “*hatîe*”yi küfür şeklinde tefsir ederken, Zemahşerî ise büyük günah (*kebîre*) olarak yorumlamıştır.<sup>59</sup>

**D) Fâhişe/Fahşâ (فحشاء / فاحشة):** Arapça’da itidal sınırını aşırı bir şekilde aşan her şey için *fâhiş* kelimesi kullanılmaktadır.<sup>60</sup> Bir şeyin aşırı olduğu anlamına gelen *fuhş*, *fahşâ* ve *fâhişe* aynı köktendir. Son derece çirkin, müstehcen söz ve davranışlar bu kökten gelen kelimelerle anlatılır.<sup>61</sup> *Fahşâ* kelimesi Kur’an’da yedi yerde geçmektedir. On üç yerde *fâhişe*,

<sup>54</sup> Komisyon, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, s. 238.

<sup>55</sup> en-Nisâ 4/112.

<sup>56</sup> Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vîl*, Beyrut: Dârü'l-Kalem, ts., II, 163; 29/28; 29/28; Râgıb el-İsfahânî, *a.g.e.*, “hte” md.; ayrıca söz konusu kelimeyle ilgili Mukâtil b. Süleyman’ın şirksiz günah - içerisinde şirk bulunmayan günah-, kasıtsız yapılan hata şeklindeki görüşü için bk. *el-Vücûh ve'n- nezâir*, s. 143; Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-lugaviyye*, s. 246.

<sup>57</sup> el-Bakara 2/81.

<sup>58</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 159.

<sup>59</sup> Kılıç, *a.g.e.*, s. 130-131.

<sup>60</sup> Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-lugaviyye*, s. 246.

<sup>61</sup> İsfahânî, *a.g.e.*, “fhş” md., s. 418.



dört yerde de bunun çoğulu olan *fevâhiş* (فواحش) kelimesi kullanılır.<sup>62</sup> Kur'an, *fahşâ* kelimesini özellikle livâta,<sup>63</sup> zina,<sup>64</sup> şirk<sup>65</sup> vb. çirkinlikler için kullanmıştır.<sup>66</sup>

**E) Habîs (حبيث):** Sözlükte “kirli, pis, murdar, iğrenç, zararlı, kötü, hileci” anlamlarına gelen *habîs* kelimesi, Kur'an'da farklı şekillerde on beş defa geçmektedir. Livâtadan *habâis* (حباثت) diye bahseden Enbiyâ sûresinin 74. âyetinde olduğu gibi bazan *fâhişe* ve *fahşâ* ile eş anlamlı olarak da kullanılmıştır. Ancak cinsel suçlarla birlikte, insanın tabiatı gereği nefret ettiği kan, leş, domuz eti gibi bizzat murdar olan şeylerin yanında, hükmen murdar olan ribâ, rüşvet vb. kazançlar<sup>67</sup> da bu kapsama dahil edilmiştir.<sup>68</sup> Haksız yollarla yenen yetim malını *habîs* olarak nitelendiren Kur'an,<sup>69</sup> inançsızlık ifade eden şeyler için de bu kelimeyi kullanmıştır.<sup>70</sup>

**F) Rics (رجس):** “Çirkin iş işlemek, pis olmak” anlamındaki “*rcs*” kökünden türemiş olan ve çoğulu *ercâs* (أرجاس) olan *rics* kelimesi sözlükte “pislik, murdar, çirkin iş, işkence, küfür, günah, şeytan vesvesesi” gibi mânaları ifade etmektedir. Kur'an'da on yedi yerde geçen bu kelime, şeytan işi sayılan içki, kumar, dikili taşlar, kumar aletleri;<sup>71</sup> kan, leş, domuz eti;<sup>72</sup> ikiyüzlü kâfirler<sup>73</sup> ve putların bizâtihi kendisi<sup>74</sup> gibi maddî pis-

<sup>62</sup> Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, “fhş” md., s. 322.

<sup>63</sup> el-A'râf 7/80; en-Neml 27/54; el-Ankebût 29/28.

<sup>64</sup> en-Nisâ 4/15, 19, 22, 25; Yûsuf 12/24; el-İsrâ 17/32; en-Nûr 24/19, 21; el-Ahzâb 33/30; et-Talâk 65/1.

<sup>65</sup> el-A'râf 7/28.

<sup>66</sup> Mukâtil b. Süleyman “fhş” kökünden gelen kelimeler için şirk, zina, livâta, nüşûz olmak üzere Kur'an'da dört temel anlamda kullanıldığını belirtir: *el-Vücûh ve'n-nezâir*, s. 40-41; Mustafa Çağrıncı, “Fahşâ”, *İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul: İFAV Yay., 1997, II, 11; ayrıca bk. Kerim Özmen, *Kur'an'da Günah İfade Eden -“fhş” Kökünden Gelen Kelimeler Üzerine Bir Çalışma-*, İstanbul, ts. (yayımlanmamış çalışma).

<sup>67</sup> Neseî, *a.g.e.*, II, 648; bk. Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, s. 39-40.

<sup>68</sup> Komisyon, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, “Habîs” md., s. 209.

<sup>69</sup> en-Nisâ 4/2.

<sup>70</sup> İbrâhim 14/26.

<sup>71</sup> el-Mâide 5/90.

<sup>72</sup> el-En'âm 6/145.

<sup>73</sup> et-Tevbe 9/95.

<sup>74</sup> el-Hac 22/30.

likler yanında, namusa hâlel getirecek cinsel suçlar,<sup>75</sup> öfke, azap<sup>76</sup> ve imansızlık<sup>77</sup> gibi mecazi pislilikler için de kullanılmıştır.<sup>78</sup>

**G) Zenb (ذنب):** Çoğulu *zünûb* (ذنوب) olan ve “suç” anlamında kullanılan *zenb*, “kuyruk, arka, geri” mânalarına gelen *zeneb* (ذنب) kelimesinden türetilmiştir. Kur’an’da otuz yedi yerde geçen bu kelime, terim olarak, sonu kötü görülen bütün davranışlar için kullanılması yanında<sup>79</sup> şirk, zina, küfür ve adam öldürme gibi büyük günahlar için de kullanılmıştır.<sup>80</sup>

Nisâ sûresinin 31. âyetinde de *seyyiât* karşılığında “*kebâir*”in kullanılmış olmasından hareketle “*zenb*”in büyük günahı ifade ettiğini söyleyebiliriz.<sup>81</sup> *Tezkîb*,<sup>82</sup> *fısk*,<sup>83</sup> *küfr*,<sup>84</sup> *istikbâr*,<sup>85</sup> *fâhişe* ve *zulmün*<sup>86</sup> *zenb* kelimesi ile anlatılmış olması da bunu pekiştirmektedir.

**H) Cünâh:** Daha çok insanlar arasındaki münasebetler için kullanılan ve “kişiyi haktan saptıran davranış” anlamına gelen<sup>87</sup> *cünah* kelimesi, Kur’an-ı Kerim’de çeşitli şekillerde yirmi iki defa geçmekte<sup>88</sup> ve “darlık, sıkıntı, sorumluluk, engel, günah, sakınca” anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>89</sup>

<sup>75</sup> el-Ahzâb 33/33.

<sup>76</sup> el-En’âm 6/125; el-A’râf 7/71; Yûnus 10/100.

<sup>77</sup> et-Tevbe 9/125.

<sup>78</sup> Komisyon, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, “Rics”, md., s. 557-558.

<sup>79</sup> İsfahânî, *a.g.e.*, “znb” md., s. 181.

<sup>80</sup> Bebek, “Günah”, *DİA*, XIV, 282; Kılıç, *a.g.e.*, s. 196.

<sup>81</sup> Beyzâvî, *Envârü’l-tenzîl ve esrârü’l-te’vîl*, Beyrut: Müessesetü Şa’bân, ts., I, 652.

<sup>82</sup> Âl-i İmrân 3/11.

<sup>83</sup> el-Mâide 5/49.

<sup>84</sup> el-Mü’min 40/21, 22; Muhammed 47/10, 11.

<sup>85</sup> el-Ankebût 29/39-40.

<sup>86</sup> Âl-i İmrân 3/134, 135.

<sup>87</sup> İsfahânî, *a.g.e.*, “cnh” md., s. 113.

<sup>88</sup> el-Bakara 2/198, 229, 230, 233, 234, 235, 236, 240; en-Nisâ 4/23, 24, 101, 102, 128; el-Mâide 5/93; en-Nûr 24/29, 58, 60, 61; el-Ahzâb 33/5, 51, 55; el-Mümtehine 60/10.

<sup>89</sup> Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mu’cemü’l-müfehres li-elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Kahire: Dârü’l-hadis, 1988, “Cünah” md., s. 113.

**I) Hûb (حوب):** Günah anlamını ifade eden *hûb*<sup>90</sup> kelimesini Kur'an sadece bir âyette, yetim malını kendi malına katarak yemenin çok çirkin olduğunu anlatırken kullanmıştır.<sup>91</sup>

**J) Vizr: (وزر):** Çoğulu *evzâr* (أوزار) olan *vizr*, "sığınulan dağ geçidi, oyuk, kovuk" anlamındaki *vezr* ile aynı kökten olup "günah, yük, borç" anlamlarına gelmektedir. Kur'an'da genellikle "mânevî yük ve sorumluluk" anlamında *ism* yerinde kullanılmış olan *vizr*,<sup>92</sup> farklı türevleriyle on bir yerde geçmektedir.<sup>93</sup>

**K) İsyân/Ma'siyet (معصية/عصيان):** Sözlükte "itaatsizlik, âsi olmak, emre itaat etmemek" anlamında "itaat"ın zıddı olan *isyân/ma'siyet*, dinî anlamda "Allah ve resulünün emirlerine uymamak, itaat etmemek" mânalarına gelmektedir. Kur'an'a göre isyanın bazıları küfür, bazıları da *fisk* yani hatadır. "وَمَنْ يُعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ قَانَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا" = **Kim Allah'a ve resulüne isyan ederse ona, içinde ebedî kalacağı cehennem ateşi vardır**<sup>94</sup> âyetindeki "isyan" Peygamber'in Allah'tan alıp haber verdiği ilâhî gerçekleri kabul etmemek, dolayısıyla şirk ve küfürde ısrar etmek demektir. "وَمَنْ يُعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ قَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا" = **Allah ve resulü bir iş hakkında hüküm verdikleri zaman, hiçbir mümin erkek ve hiçbir mümin kadın için kendi işleri konusunda tercih kullanma hakları yoktur. Kim Allah'a ve resulüne karşı gelirse şüphesiz ki o apaçık bir şekilde sapmıştır**<sup>95</sup> âyetindeki "isyan" ise, *küfrü* de *fiskı* da içine almaktadır. Eğer Allah ve resulünün emir ve yasaklarını inkâr ederse bu kimse kâfir olur; iman eder de uygulamazsa fâsık olur; hata etmiş, günaha girmiş olur.<sup>96</sup>

*İsyân* kelimesi Kur'an'da *küfür*; inkâr etme<sup>97</sup>, *cühûd*; bile bile hakkı kabul etmeme<sup>98</sup>, *ğavâ*; azma<sup>99</sup>, *fisk*; itaatsizlik etme<sup>100</sup>, *kizb*; Allah'ın

<sup>90</sup> İsfahânî, *a.g.e.*, "hvb" md., s. 150.

<sup>91</sup> en-Nisâ 4/2.

<sup>92</sup> Bebek, "Günah", *DİA*, XIV, 282-283.

<sup>93</sup> İsfahânî, *a.g.e.*, "vzr" md., s. 593-594; el-En'âm 6/164; en-Nahl 16/25; el-İsrâ 17/15; Tâhâ 20/29, 87; el-Ankebût 29/13; el-Fâtır 35/18; ez-Zümer 39/7; en-Necm 53/38; el-Kiyâme 75/11; el-İnşirâh 94/2.

<sup>94</sup> el-Cin 72/23.

<sup>95</sup> el-Ahzâb 33/36.

<sup>96</sup> Komisyon, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, s. 341-342.

<sup>97</sup> en-Nisâ 4/42.

âyetlerini yalanlama<sup>101</sup>, *ism ve udvân*; günah işleme ve düşmanlık yapma<sup>102</sup>, *i'tidâ'*; haddi aşma<sup>103</sup>, *cebbâr*; zorba<sup>104</sup> kavramları ile birlikte kullanılmıştır.<sup>105</sup>

**L) Münker (منكر):** “Çirkin, kötü, yadırganan” anlamına gelen *münker*, “ma’ruf” un zıddı olarak “Allah’ın razı olmadığı, İslâm’ın çirkin, kötü, günah ve haram olarak bildirdiği” davranışlardır.<sup>106</sup>

**M) Fısk (فسق):** “Bir yerden çıkmak, ayrılmak” anlamında olan *fısk*, insanlar için ilk kez Kur’an tarafından kullanılmıştır. Önceki Arap metinlerinde bitki ve hayvanlar için kullanılırdı. Bu tespiti yapan Râgıb el-İsfahânî, fıskın Kur’an terminolojisindeki anlamını şöyle yapmaktadır: “Dinin koyduğu sınırlardan dışarı çıkmak.”<sup>107</sup> Türevleriyle beraber Kur’an’da on sekiz yerde geçen bu kavram, hem küfrü hem de isyan olan inanç, söz ve davranışları ifade etmektedir.<sup>108</sup>

**N) Habîs (حبيث):** “Kirli, pis, murdar, zararlı, şerli” ve benzeri anlamlarda Kur’an’da on beş yerde geçmekte ve bu kelime ile nitelenen her şey yerilmektedir.<sup>109</sup> Kur’an, haram mala, özellikle yetim malının haksızca ele geçirilen kısmına da *habîs* demektedir.<sup>110</sup>

**O) Tuğyân (طغيان):** Sözlükte “haddi aşmak, zulmetmek, azmak, isyan etmek” anlamlarına gelen *tuğyan* kelimesi *tağâ* (طغى) fiilinin mastarı-

<sup>98</sup> Hûd 11/59.

<sup>99</sup> Tâhâ 20/121.

<sup>100</sup> el-Hucurât 49/7.

<sup>101</sup> en-Nâziât 79/21.

<sup>102</sup> el-Mücâdile 58/8-9.

<sup>103</sup> Âl-i İmrân 3/112.

<sup>104</sup> Meryem 19/14.

<sup>105</sup> Komisyon, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, s. 342; Bu kavramın geçtiği âyetler için ayrıca bk. el-Bakara 2/61; Nisa, 4/14; Yûnus 10/91; Nûh 71/21; el-Hâkka 69/9-10.

<sup>106</sup> İsfahânî, *a.g.e.*, “nkr” md., s. 561; Komisyon, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, “Münker” md., s. 497; Âl-i İmrân 3/104; el-Mâide 5/79; et-Tevbe 9/71, 112; el-Ankebût 29/29.

<sup>107</sup> İsfahânî, *a.g.e.*, “fsk” md., s. 425-426.

<sup>108</sup> Öztürk, *a.g.e.*, s. 47; el-Bakara 2/97, 99, 282; el-Mâide 5/3; el-Er’âm 6/21, 49, 121; el-A’râf 7/163, 165; et-Tevbe 9/7-8, 67; el-İsrâ 17/16; el-Enbiyâ 21/74; en-Nûr 24/4; el-Hucurât 49/11; el-Haşr 59/9.

<sup>109</sup> İsfahânî, *a.g.e.*, “hbs” md., s. 158.

<sup>110</sup> el-Bakara 2/267; Âl-i İmrân 3/179; en-Nisâ 4/2; el-Mâide 5/100; el-A’râf 7/58, 157; el-Enfâl, 8/37; İbrâhim 14/26; el-Enbiyâ 21/74; en-Nûr 24/26.

dır.<sup>111</sup> Kur'an'da "Allah'a ve Peygamber'e hürmetsizlik ve saygısızlık etmek, haddi aşır azgınlık yapmak, insanları yoldan çıkarmak" gibi mânalarda mastar ve diğer türevleriyle birlikte otuz dokuz yerde geçmektedir.<sup>112</sup>

**P) Zulüm (ظلم):** Sözlükte "bir şeyi kendine mahsus yerinden başka bir yere koymak, sınırı aşmak, doğru yoldan sapmak, hakkını vermemek" anlamlarına gelen *zulüm* kelimesi, *zaleme* fiilinin mastarıdır. Kur'an'da farklı türevleriyle 289 defa geçen bu kelime, insanlar arasındaki olumsuz ilişkiyi ifade etmekle birlikte çoğunlukla Allah'a karşı görevlerde inkâr ve isyan olan söz, fiil ve davranışları ifade etmektedir. En büyük zulmün ise Allah'a şirk koşmak olduğunu belirtmektedir.<sup>113</sup>

**R) Fücûr (فجور):** "Günaha dalmak, azmak, azgınlaşmak, inkâr etmek, isyan etmek" gibi anlamları ifade eden *fücûr*, Kur'an'da çeşitli şekillerde "iman, ibadet, itaat ve takvanın zıddı" olarak kullanılmaktadır.<sup>114</sup>

### III. KELÂM İLMİNDE BÜYÜK GÜNAH MESELESİ

Etimolojik gelişimi içinde *kebîre* sözcüğü zamanla büyük günah anlamında bir kelâm ilmi terimi olmuş ve mezhepler arası tartışmaların önemli kavramlarından biri haline gelmiştir. İlk tartışma, günahların büyük-küçük şeklinde bir tasnife tâbi tutulup tutulmaması noktasında olmuştur. Daha önce bu tasnifin Kur'an tarafından yapıldığına değinmiştik. Nitekim Gazzâlî (ö. 505/1111) günahların büyük günahlar ve küçük günahlar olarak tasnifinin gerekliliğini âyetlerle desteklemek suretiyle<sup>115</sup> şu şekilde dile getirmiştir: "Küçük günahlarla büyük günahlar arasında fark olduğunu kabul etmemek uygun değildir. Çünkü Kur'an'dan öğrendiğimize göre bir günaha bazen büyük bazen da küçük denmektedir. Zira günahlar, şahıslara ve durumlara göre farklılık arz etmektedir."<sup>116</sup>

<sup>111</sup> İsfahânî, *a.g.e.*, "tğy" md., s. 341-342; Komisyon, *Dini Terimler Sözlüğü*, s. 664.

<sup>112</sup> el-Bakara 2/15; el-Mâide 5/68; el-En'âm 6/110; Tâhâ 20/24,43,45; el-Mü'minûn 23/75; eş-Şems 91/11.

<sup>113</sup> Komisyon, *Dini Terimler Sözlüğü*, s. 719; el-Bakara 2/35, 82; Âl-i İmrân 3/13; el-A'râf 7/19, 103; el-Enfâl 8/54; Hûd 11/117.

<sup>114</sup> İsfahânî, *a.g.e.*, "fcr" md., s. 418; es-Sa'd 38/28; Nûh 71/27; el-Abese 80/42; el-Mutaffifîn 83/7; eş-Şems 91/8.

<sup>115</sup> en-Nisâ 4/31; en-Necm 53/32.

<sup>116</sup> Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, Kahire, ts., X, 21.

Eş'arî kelâmcıları, günahları büyük-küçük ayırımı yapmadan hepsini büyük günah olarak kabul etmişlerdir.<sup>117</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ise günahları büyük-küçük günahlar diye ikiye ayırdığı gibi büyük günahları itikatta ve amelde meydana gelen günahlar diye ikiye taksim etmiştir.<sup>118</sup> Mu'tezile kelâmcısı Kadı Abdülcebbâr, Ehl-i sünnet gibi günahları büyük ve küçük olarak ayırırken, Hâricîler ise her günahın Allah'a itaatsizlik anlamını içerdiği içindir ki bütün günahların büyük olduğunu iddia etmiştir.<sup>119</sup> Mürcie kelâmcılarından bazıları her günahın büyük günah olduğunu iddia ederken bazıları da günahların büyük-küçük diye ikiye ayrılmasını kabul etmişlerdir.<sup>120</sup>

Bu tartışmalarda bir diğer temel soru da şuydu: "Büyük günah (*kebîre*) işleyen kişi cennete girebilir mi?" Ameli imandan bir cüz gören Hâricîler, büyük günah işleyen kimsenin, tövbe etmediği takdirde dünyada ve ahirette kâfir olarak muamele göreceğini ve cennete giremeyeceğini iddia etmiştir. Konuyu iman açısından ele alan Mürcie, imanlı olduğu sürece kişinin büyük günahlarından dolayı zarar görmeyeceğini ve ahirette de cehennemde girmeyeceğini söylemektedir. Mu'tezile ise bir kimsenin büyük günah işlemekle imandan çıkmış sayılacağını, dolayısıyla cennete giremeyeceğini; ancak küfre girmeyip imanla küfür arasında bir yerde olduğu için de cehennemde kalmayıp iki mertebe arası bir durumda (el-menzile beyne'l-menziletayn) olacağını; tövbe ettiği takdirde mümin muamelesi, aksi takdirde kâfir muamelesi göreceğini söylemiştir.<sup>121</sup>

Ehl-i sünnet (Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıları) ise "şirk hariç büyük günahlardan herhangi birini inkâr etmeden, helâl saymadan yahut hafife almadan işlemek kişiyi dinden, imandan çıkarmaz; yani o kimse kâfir olmaz. Çünkü iman inanılması gereken dinî esasları kalben tasdik etmektir. O halde bir mümini imandan ancak bu tasdike aykırı bir durum çıkarabilir. Fakat böyle bir mümin âsi sayılır<sup>122</sup> ve dünyada cezasını çekmek

<sup>117</sup> Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd* (nşr. Esad Temîm), Beyrut, 1992, s. 328.

<sup>118</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Fethullah Huleyf), İskenderiye: Dârü'l-cemâati'l-Mısriyye, ts., s. 329-335.

<sup>119</sup> Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1996, s. 632.

<sup>120</sup> Kılıç, *a.g.e.*, s. 323-324, 329-330.

<sup>121</sup> Bebek, "Kebîre", *DİA*, XXV, 163-164; Öztürk, *a.g.e.*, s. 34-35.

<sup>122</sup> Aydın, *a.g.e.*, s. 200-201.

suretiyle veya tövbe yoluyla günden, dolayısıyla azaptan da kurtulamaz" görüşündedir. Bunlara göre büyük günah işleyen kişi tövbe etmeden ölürse, ya Allah onu rahmetiyle affedecek ya Hz. Peygamber ona şefaet edecek ya da iman sahibi olduğundan dolayı cehennemde ebedî kalmayıp günahı kadar ceza çektikten sonra Allah'ın rahmeti ile cennete girecektir.<sup>123</sup>

Görüldüğü gibi Ehl-i sünnet kelâmcıları, amelle imanı birbirinden ayrı şeyler olarak görmüşler ve büyük günah işleyen mümini küfürle nitelendirmeyerek ebedî cehennemde kalmayacağını söylemişlerdir. Ehl-i sünnet'e nisbet edilen kelâm ekolünün kurucusu ve mümessili İmam Mâtürîdî'nin bu konu hakkındaki görüşü şu şekildedir: "Allah Teâlâ, Kur'an'da bir kötülüğü, günahı ancak misliyle cezalandıracağını buyurmuştur.<sup>124</sup> Şüphe yok ki Allah'a ortak koşmamış, O'nu inkâr etmemiş birinin günahı müşrik ve kâfirin günahından daha aşağı olacaktır. Allah Teâlâ, cehennemde ebedî olarak kalmayı, ortak koşmanın ve inkâr etmenin cezası olarak tayin etmiştir. Şayet Cenâb-ı Allah, inancı olduğu halde büyük günah işleyeni, kâfire verdiği ceza ile; ebedî cehennem ile cezalandırarak olursa kişiye günahından fazla ceza vermiş olur. Bu da Allah'ın vaadinden dönmesi demektir. Oysa Allah, kullarına asla zulmetmez ve vaadinden asla dönmez. Diğer taraftan, inkâr edenle günahkâr müminin cezasının eşit oluşu, Allah Teâlâ'nın hikmet ve adaletine de terstir. Zira günahkâr mümin, en büyük hayrı işlemiş ve Allah'a iman etmiştir. Kâfir ise küfrü tercih ederek en kötü fenalığı yapmıştır. Eğer Allah Teâlâ, günah işleyeni ebedî olarak cehennemde bırakmış olsa, bu takdirde hayırların en faziletli olan imana vereceği sevaba karşılık, kötülüklerin en fecisi olan küfrün cezasını, ebedî cehennemi vermiş olur ki bu O'nun hikmetine ve adaletine zıt bir durumdur. Oysa adalet ve hikmetin gerektirdiği, fazlasıyla değil; ancak misliyle cezalandırmaktır."<sup>125</sup>

Büyük günah (kebîre) işleyen müminler hakkında ahirette yapılacak işlemin ne olacağını ise şöyle açıklamıştır: "Müminlerden günah işleyenlerin gerçek durumu Allah'a bırakılmıştır. Allah dilerse lütfuyla ve

<sup>123</sup> Kılıç, *a.g.e.*, s. 329; Bebek, "Kebîre", *DİA*, XXV, 164; Türkgülü, *a.g.m.*, s. 84.

<sup>124</sup> el-En'âm 6/160.

<sup>125</sup> Muhammed Ebû Zehre, *İslâm'da Siyasî, İktisadî ve Fikhî Mezhepler Tarihi* (trc. Hasan Karakaya - Kerim Aytekin), İstanbul: Hisar Yayınevi, ts., s. 230-231.

merhametiyle onları affedecek, dilerse de günahları miktarınca onları cezalandıracaktır. Bu da onların ebedî olarak cehennemde kalmayacaklarını göstermektedir.”<sup>126</sup>

### SONUÇ

Günah, her insanın gerek dinî gerek ahlâkî gerekse toplumsal hayatını düzenlerken dikkat etmesi gereken önemli bir husustur. İnsanların çoğu karakterleri gereği her arzu ettiğini yapabilmek, her düşündüğünü gerçekleştirmek ister. Bir anlamda sınırsız hürriyet ve özgürlük peşinde koşar. Fakat sınırsız hürriyet, aynı zamanda başkalarının hürriyetine tecavüz etmeyi de getirecektir ki bu durum haksızlığa, huzursuzluğa ve toplumsal çöküşe zemin hazırlamaktadır. İşte İslâm dini bu noktada tedbir amacıyla insanın günlük hayatını dizayn edip onu ilâhî kanunlara yönlendirmiş; insanın Allah’la yahut insanla olan ilişkisini sadece hukukî normlarla değil, aynı zamanda ahlâkî değerlerle de düzenlemiş ve korumuştur. “Günah” veya “Büyük Günah” kavramı da bu ilişkilerdeki insanî yanlışlıkların ve insan haklarının ihlalinin dinî ve ahlâkî boyuttaki adlandırması ve nitelemesidir. Bu yüzden günahı küçük yahut büyük kılmadaki ölçüt, Allah’a isyan boyutu değil, işlenen suçun başka bir insanın temel haklarından herhangi birinin ihlali olup olmadığıdır. Büyük günah olarak sayılan hususlar incelendiğinde işaret edilen bu durum müşahede edilmektedir.

Kur’an günah olgusunu ifade etmek üzere yirmi kadar kelime kullanmaktadır. Bunların arasında bir anlam yakınlığı olsa bile, her biri başka bir hataya, hatanın farklı bir boyutuna işaret etmektedir. Ancak dikkati çeken husus, günah olarak belirlenen şeylerin hepsinin birden ortak noktası vardır; nefse, şeytana, karanlık ve kötü işlere yenik düşmeyi, sıkıntıyı ve ıstırabı, toplumsal huzursuzluk ve kaosu, çirkin ve bayağı davranışları, dengeyi bozmayı ve haddi aşmayı ifade etmeleridir.

Makalemizde, günah kavramından hareketle küçük günah ve özellikle de büyük günah kavramı Kur’an açısından değerlendirilmiş, büyük günah ile küçük günah arasındaki fark anlatılmıştır. “Büyük günah işleyen birinin dinî statüsünün ne olduğuna ve ahiretteki konumunun ne olacağına dair” kelâmî tartışmalara da mezhepler ışığında değinilmiştir.

<sup>126</sup> Ebû Zehre, *a.g.e.*, s. 231.



Neticede bazı hususlar ortaya çıkmıştır: Öncelikle İslâm'ın hoş görmediği ve günah sayarak yapılmamasını emrettiği veya güzel görüp yapılmasını istediği her ne varsa, bunlarda tıpkı doktorun hastaya yazdığı acı ilaç gibi bireysel yahut toplumsal anlamda büyük faydalar vardır. Nitekim şirk, anne babaya isyan, içki, zina, adam öldürme ve yalan gibi günahlar da mânevî hayatın merkezi olan kalbin ölmesine ve vicdanın yok olmasına, sonuçta insanın ve insanlığın hebasına sebep olmaktadır. Aynı zamanda günahların kişisel, toplumsal, psikolojik, sosyolojik ve hatta ekolojik zararları vardır. Zira günah işleme anlayışı, insanı çevreleyen her yerde kaosa, huzursuzluğa, felaketselere sebep olmaktadır. Günahlar ilâhî bereketi azaltmakta, insandaki iyi duyguları köreltmekte, çirkinlikleri artırmakta, hakları ihlâl ettirmekte; rezilliklere, yıkımlara sebep olmakta ve mümin kalpleri karartmaktadır. Aynı zamanda günahlar, bireysel ve toplumsal hayatı derinden ilgilendirmektedir. Zira günah, bazen başkalarının meşru haklarına, bazen kendi öz hakkına, bazen de Allah'ın emir ve yasaklarına başkaldırıcı ifade etmektedir.

Günahlar, insanları korkuya, şüpheciliğe, dengesizliğe, doymazlığa ve utanmazlığa sürüklemektedir. Zaten İslâm, emrettiği ve yasakladığı şeylerde asıl olarak bireyin ve toplumun yararını gözetmiş, sağlıklı bir düzen ve toplum yaratmaya çalışmıştır. Ne var ki insan, hata ile veya unutarak günah işleyebilir. Çünkü insan hem günah hem de sevap işleme özelliğine sahip olarak yaratılmıştır. Ancak unutulmamalıdır ki yaratılıştaki esas olan sevaptır; bir başka ifadeyle günah işlememektir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'in seaplardan daha çok günah veya günahlardan ısrarlı ve detaylı şekilde bahsetmesi de onun şu prensibi egemen kılmak istemesindedir: Yaratılıştaki esas olan sevap kazanmak yani günah işlememektir. Haram, günah, suç işlemek istisnadır ve tüm bu istisnalar; sapma ve ihmaller insanın tekâmül yürüyüşünü aksatmakta ve hem bireyi hem de toplumu mutsuzluğa, didişmeye ve çatışmaya sürüklemektedir.

En büyük hata, insanı hatasız görmektir. İş yapanlar hata yaparlar, ölümlerin hata yaptığı görülmemiştir. Bu durumda insana düşen, Allah ile kul arasına giren kalın bir perde ve en büyük engel olarak nitelendirilen günahlara büyük veya küçük ayırımı yapmadan yaklaşmamaktır. Şayet insanî bir zaaf olarak günaha doğru bir yaklaşma söz konusu olduğunda ondan hemen uzaklaşıp Allah'a yönelerek tövbe etmek ve bir daha o

günaha düşmemek üzere tedbirler almaktır. Çünkü kabulü hakkında herhangi bir kuşkuya kapılmaksızın samimi olarak yapılan her tövbe Allah katında makbuldür ve günahların affına vesiledir. Bir de kişi insanlardan değil, Allah'tan korkarak günah işlememelidir. Gizli-açık işlenen her günahı bilen Allah'ın işlenen kötülükleri cezasız bırakmayacağına, er veya geç bunun hesabını soracağına inanmalı, dinin emirlerine uyup yasaklarından kaçınırken Allah'tan başka hiç kimseden korkulmamalıdır.

## نظرة حول نزعة غازان الشيعية

\* مهدي عبادي

### الخلاصة

سيطر غازان علي السلطة الايلخانية بحماية المسلمين الايرانيين بعدالاسلامية و بناءً علي المصالح السياسية و بهدف السيطرة علي جميع مسلم مملكته الذين تحت إمرته سواء من الشيعة أم من السنة فقد اتخذ طريقاً وَسَطاً في تعامله مهما و رغم أنه انتخب مذهب الغالبية و هو السنة و لكنه كان يظهر مساندته للشيعة. اما العلاقات العدائية مع مماليك مصر الذين كان يعتبرون من اشد منافسي الايلخانيين و غازان بسبب السيادة علي جميع انحاء العالم الإسلامي و من ثم كانوا يسعون في ظل حماية الخلافة الاسلامية للعباسيين في القاهرة بأن يظهرها مدافعين عن المذهب الشني من العوامل المهمة لغازان في نزعته الشيعية كي يستطيع ان يكون هذا اساساً لأخذ الحق الشرعي لحكومته و التسلط علي التحدي و المنافسة الدينية السياسية مع المماليك.

الكلمات الرئيسية: الاوضاع المذهبية في ايران، التشيع، غازان،الخانيون

### NEW ANALYSIS FROM GHAZAN'S SHIITE TENDENCY

#### ABSTRACT

Ghazan, following that embraced Islam, became Ilkhan with the patronage of Iranians. To rule all Muslims in his territory, both Sunnis and Shies, he preferred tolerable behavior with them. Although, he acknowledged Sunnism as the majority religion, in the meantime, favored sympathetic attitude to Shiites. But, adversarial relations with Mamluks of Egypt, as the main rival of Ilkhans and ghazan to rule to whole Islamic world, that have attempted to show themselves as the defenders of Sunni Islam by supporting nominal Abbasid Caliphate of Cairo, was main reason that ghazan had to have tendency for Shiite beliefs. By this politic, he deliberated to find base for legitimacy of his rule and could to religious-political contest and compete with Mamluks.

**Key Words:** Religious Circumstances of Iran, Shiite, Ghazan, Ilkhanids

\* طالب في قسم التاريخ و الحضارة الملل الاسلامية، دورة الدكتوراه بجامعة طهران.

## المقدمة:

إنَّ أحدَ الحوادث التاريخية المهمة لعصر حكومة الايلخانيين في ايران (656-736 ق) هو نزعة غازان الشيعية (694-703 ق) علي أنه ايلخاني مسلمٌ و الذي أعلي بآن الدين الإسلامي هو الدين الرسمي لحكومة الايلخان و كان موضع عناية من قبل بَحَّاثي هذه الفترة في تاريخ ايران غالباً. و رغم هذا فإنَّ العوامل المؤثرة في نزعة غازان لإعتقاده بالشيعية قد ضلَّت مبهمه و غير معلومة و لهذا سعينا في هذه المقالة ضمن اعادة القراءة في هذه مسألة و علي اساس المعلومات الموجودة في المصادر و كذلك الالتفات الي الوقائع التاريخية لهذه أن تجيب علي هذا السؤال و هو ما هو العامل أو ما هي العوامل التي أثرت في نزعة غازان لإعتقاده بالشيعية؟

## اعتناق المغول الاسلام في ايران

لقد بدأت الخلافات و الاشتباكات بين المغول في مملكة الايلخانيين بعد موت ارغون(690 ق)<sup>1</sup> و علي هذا فإنَّ بعض امراء المغول طلبوا المساعدة من الايرانيين للوصول و الحصول علي السُلطة و بهذا الخصوص استطاع المسلمون أن يرغبوا أحد الامراء اليهم و كان هذا قد ادَّعي بالسلطة و يدخلوه الاسلام و قد تغلَّب غازان و حُمَاة المسلمون علي عناصر المغول المناصرين لبايدو و أخذ غازان بزمام السلطة. مع جلوس خان مسلم علي العرش ايلخاني إضمحلت حكومة ياسا في ايران و أصبحت الحكومة اسلامية مرة أخرى.<sup>2</sup> إنَّ الترجمة المفصلة لحياة غازان قبل وصوله الي السلطة الايلخانية خارج من هذا البحث، ولكن يجب أن يبين كيفية دخول غازان الاسلام باختصار. عندما تمرد عدد من الأمراء المغول علي رأسهم بايدو ضد كيخاتو<sup>3</sup>، طلب بايدو من غازان و كان هذا حاكماً في زمن ارغون(683-690 ق) علي خراسان<sup>4</sup> ان يخرج الي مركز الدولة الايلخانية ليسيّطر علي الامور و لقد اطمأن مبعوثو بايدو غازان بأن جميع الامراء غير راضين عن كيخاتو و قدعزموا علي جلوسه في منصب الايلخان.<sup>5</sup> و من خلال هذه الدعوة هياً غازان نفسه

1. رشيدالدين فضل الله، جامع التواريخ، بتحقيق بھمن كرمي، طهران: شركة نسي حاج محمد حسين اقبال و شركاء، 1338، ج2، ص 825.

2. م.ن، تاريخ مبارك غازاني، بتحقيق و تصحيح كارل يان، هرتفورد. انكلترا، مطبعة شتفي اوستين، 1940/1358، ص 78؛ الأقسري، كريم الدين محمد، مسامرة الاخبار و مسامرة الاخبار، تحقيق عثمان توران، انقره، جامعة انقره، 1942 م، ص. 188-189؛ وصاف الحضرة، شهاب (شرف) الدين عبدالله بن فضل الله استرآبادي، تجزئة الامصار و تجزئة الاعصار(تاريخ وصاف)، طباعة الحخرية(افست)، طهران، 1340، ج 2، ص200-201؛ ميرخواند، تاريخ روضة الصفا، محمد بن برهان الدين خاوندشاه، تاريخ روضة الصفا، طهران، خيام، 1339، ص 376-386؛ خواندمير، غياث الدين بن همام الدين الحسيني، تاريخ حبيب السير في اخبار افراد بشر، طهران، مكتبة خيام، 1333، ج 3، ص 145-146.

3. رشيدالدين، جامع التواريخ، ج 2، ص 836.

4. م.ن، تاريخ مبارك غازاني، ص 166.

5. م.ن، جامع التواريخ، ج 2، ص 882.

بحماية و مساندة بايدو و غيره من امراء المغول للجلوس علي العرش الايلخاني و من ثمّ توجهه الي اذربايجان و قد حاول غازان أن يصدر الفرامين الملكية لإجل التسلط علي الأمور و حتي أنّ الامير نوروز و كان من امراء المغول و الذي كان رهن اشارته اصبح مسلماً أيضاً فقد عيّنه والياً و قائداً للجيش<sup>6</sup> و بعد هذه الإجراءات قصد غازان اذربايجان من خراسان لأخذ بزمام السلطة و لكن قبل وصوله إلي مركز الحكومة الايلخانية تغلب بايدو علي كيخاتو و اخذ زمام الامور بيده. اما غازان لم يشكّ في موقفه لاحتراز منصب الدولة من قبل و قد خزن كثيراً و اصبح مخزوناً لسماع خبر جلوس بايدو<sup>7</sup> و عند مشاهدته امير المغول حماية الامراء و كبار المغول لبایدو<sup>8</sup> و عدم استطاعته لمقابلة بايدو و امرائه المتحددين معه قبل المصالحة و في المقابل الحصول علي الامتيازات مثل انضمام عراق العجم، كرمان ، فارس الي المناطق التابعة لقيادته(أي خراسان و مازندران) فاعترف مقام الايلخاني ببایدو رسمياً<sup>9</sup> و بناءً علي ذلك فقد انعقدت هذه المصالحة بين الطرفين و لكن بسبب حبّ الرياسة و الجاه لم يدم الطرفان. و لهذا فكان غازان بحاجة الي حماة غير مغوليين للسيطرة علي السلطة و اقصاء بايدو الذي كان متمتعاً بحماية الامراء المغول غير المسلمين. فهذه الأحواء سببت في تقريب الايرانيين و غازان من البعض لكي يتخذوا للوصول إلي الهدف المنشود. ولكن هذا التضاد الدّيني منع الاتّحاد الامير المغولي الذي كان بوزياً و الايرانيين المسلمين فعندما شاهد المسلمون و علي رأسهم الامير نوروز بأنّ الاوضاع للقضاء علي حكومة ياسا و اعادة سيادة الاسلام السياسية مناسبة عرضوا الإسلام علي غازان فاشتروا عليه باسلامه لحمايتهم اياه<sup>10</sup> فنّته الامير نوروز بأن المسلمين الذين تحت لوائه من واجبهم اطاعته حال كونه مسلماً.<sup>11</sup> و في هذا الاثناء التحق صدرالدين الزنجاني بغازان الذي كان قد عُزل من الوزارة بأمر بايدو و خلفه جمال الدين الدستجرداني و هو ايضا اعطاه نفس اقتراحات الامير نوروز.<sup>12</sup> فعندما اصبح غازان في مرحلة تقرير المصير<sup>13</sup> عزم ان يكون مسلماً حتي يتكأ علي الحشود الايرانية لأنهم يشكّلون غالبية سكان المملكة الايلخانية في مقابل المغول حماة و انصار بايدو. فعلي هذا في اوائل شهر شعبان سنة 694 ق و في مقابل صدرالدين ابراهيم الحمويّ و كان من العلماء الاوائل لاهل السنّة نطق بكلمة التوحيد و اصبح مسلماً.<sup>14</sup>

6 . م . ن ، ص 55.

7 . م . ن ، جامع التواريخ، ج 2، ص 884؛ ميرخواند، تاريخ روضة الصفا، ج 5، ص 380؛ خواندمير، تاريخ حبيب السیر في اخبار افراد بشر، ج 3، ص 143.

8 . رشيدالدين، م . ن ، ج 2، ص 886؛ ميرخواند، تاريخ روضة الصفا، ص 5، ص 381.

9 . رشيدالدين، تاريخ مبارک غازاني، ص 65-70؛ المستوفي قزويني، حمدالله بن أبي أحمد بن نصر، تاريخ گزيده، بتحقيق أ. د. عبدالحسين نوايي، طهران: اميرکبير، 1339، ص 602.

10 . رشيدالدين، م . ن، 71-72؛ وصاف الحضرة، تجزيه الامصار و ترجية الاعصار(تاريخ و صاف)، ج 3، ص 316-317.

11 . فخرالبناکتي، فخرالدين ابوسليمان داوود تاج الدين، روضة اولي الالباب في معرفة التواريخ و الانساب، بتحقيق جعفر شعار، طهران: بجن، 1348، ج 4، ص 454.

12 . ميرخواند، تاريخ روضة الصفا، ج 5، ص 384-385.

13 . بياني، شيرين، دين و دولت در ايران عهد مغول، طهران: نشر دانشگاهي، الطبعة الاولى، 1371، ج 2، ص 447.

14 . رشيدالدين، تاريخ مبارک غازاني، ص 79.

و رغم أنّ رشيد الدين فضل الله يصرّ علي صدق اخلاص غازان في اسلامه<sup>15</sup> و يمكن القول و هو اقرب إلي اليقين بأنّ اسلامه كان للمصالح السياسية مع الاخذ بنظر الاعتبار بيّنه كان بوزياً و معتقداً أشدّ اعتقاد (في المدة قبل اسلامه) و يؤكّد علي هذا رشيد الدين أيضاً<sup>16</sup> و إن اهتمّ كثيراً بعد اسلامه لتعزيز الاسلام و المسلمين<sup>17</sup> و أيضاً ممّا يلفت النظر إنّ مدّة حكومة الایلخانيين في ايران (656 ق) و حتي زمن جلوس غازان في سنة 694 ق استغرق 38 عاماً و في هذه المدّة فإنّ العنصر المغولي ضعيفٌ بشدّة بسبب الخلافات الداخلية و الحروب المستمرة مع مماليك مصر و اولوس جوجي في هضبة قبحاق (مغول اردوي زرين) و هذا ما امكن المسلمون من التدخل في الامور الحكومية مثل انتخاب الملك و كذلك استطاعوا أن يغيروا الاوضاع حسب الطلب بسبب انتصاهم لحاكم الایلخاني مسلم.

علي ايّ حال فإنّ اسلام غازان كان حدثاً مهمّاً في تاريخ ايران و الاسلام<sup>18</sup> فإنّ عبارة رشيد الدين فضل الله «إنّ عروة جبل الدين المتين التي انفصمت و انمحت تريت و تعزّرت أيضاً» يؤيد هذا المعنى.<sup>19</sup> و مع إسلام غازان فإنّ الكثير من المغوليين اتّبعوه و اصبحوا مسلمين و إنّ الدين الاسلامي احيا حياته مرّة الأخرى و قد مال اليه الكثير من المسلمين و الشيوخ عندما سمّعوا بإسلامه.<sup>20</sup> و مع حماية المسلمين لغازان و إقسامهم علي حمايته فإنّ الامور اصبحت لصالح الاميرالمغولي حديث العهد بالاسلام.<sup>21</sup> و لما لم يكن لبایدو القدرة علي مقابلة القوات المتحدة فعند فراره أسره قُتِلَ بأمر غازان (ذي القعدة 694 ق)<sup>22</sup> و عندما وصلت جيوش غازان الي تبريز أمر الایلخان بتخريب المعابد البوذية و الكنائس (اليهودة و المسيحية)<sup>23</sup> و عن رشيد الدين قال «لقد هُدمت و تحرّبت في منطقة اذربايجان معابد الأصنام و الأوثان و منصب الناقوس و الصليب و لاسيما في دارالملك في تبريز».<sup>24</sup>

إنّ أهمية اسلام غازان ممكن ان يكون ذا أهمية من جهتين: احدهما من الجهة الدّينية حيث اخرج الإسلام من الانزواء و كذلك منع تقدّم الاديان و المذاهب الغير الاسلامية التي كانت قد انتشرت انتشاراً

15 . م. ن، ص 80، 374 و 376.

16 . م. ن، ص 165، 166 و 296.

17 . ظ. اقبال آشتياني، عباس، تاريخ مغول و اوایل ایتام تیموری، طهران، نشرنامک، الطبعة الثانية، 1380، ص 255-

257؛ بویل، جي. آ، «تاريخ دودمانی و سیاسی الایلخانان»، تاريخ ايران کمبریج، ج 5، تنقيح جي. آ، بویل، ترجمة حسن

انوشه، طهران، اميرکبير، الطبعة الخامسة، 1381، ج 5، ص 355؛ بياني، م. ن، ج 2، ص 441.

18 . الباساني، آ، «دين در عهد مغول»، تاريخ ايران کمبریج، ج 5، الجامع جي. آ. بویل، ترجمة حسن انوشه، طهران،

اميرکبير، الطبعة الخامسة، 1381، ج 5، ص 515.

19 . رشيد الدين، م. ن، ص 78.

20 . م. ن، ص 76-78؛ وصاف الحضرة، تجزية الامصار و تزجية الاعصار (تاريخ وصاف)، ج 3، ص 317، النظري،

معين الدين، منتخب التواريخ، بتحقيق پروين استخري، طهران، اساطير، 1383، ص 137-138.

21 . رشيد الدين، م. ن، ص 78؛ م. ن، جامع التواريخ، ج 2، ص 904.

22 . م. ن، ج 2، ص 904-907.

23 . م. ن، ج 2، ص 908.

24 . م. ن، تاريخ مبارک غازاني، ص 92.

عظيماً في الماضي. أما من الجهة السياسية فقد فتحت صفحةً جديدةً في تاريخ استقلال إيران. إنَّ حكام و سلاطين إيران قبل سقوط الخلافة العباسية كانوا مجبورين أن يأخذوا حقهم الشرعي السياسي من تلك السلطة. كذلك فإنَّ الأيلخانيين في عهد حكومة ياسا كانوا يتبعون حكام (قآن) المغول في قراقرم و لكن عندما اسلم غازان انقطعت هذه التبعية و انكر غازان علانيةً بان إيران لا يتعلّق بحكومة قآن.<sup>25</sup>

### التشيع في عهد غازان

مع إعادة حكومة الإسلام أصبح المذهب الشني مذهباً رسمياً في إيران، فعندما اسلم غازان انتخب المذهب الحنفي من بين مذاهب اهل السنة<sup>26</sup> و كان هذا مذهب غالبية أنصاره و كان له انصار كثيرون في خراسان. فكان بإمكان هذا الحدث أن يعيد للمسلمين قيود عصور ما قبل احتلال المغول. خلافاً لذلك فقد تغير الوضع بشكلٍ آخر، فقبل هذا كان اسلام غازان علي اساس المصالح السياسية فقد حاول بمذا العمل ان يلفت نظر الشيعة و بالأخص السادة و العلويين. ويمكن القول فإنَّ غازان كان قد علّم بأنَّ عليه في قيادته للحكم علي الشيعة و السنة أن يعامل انصار المجموعتين بإرضاءهم عن نفسه و لهذا ففي نفس الوقت الذي اختار المذهب الشني كان يساندُ الشيعيين و يشعي أن يظهر نفسه من مريدي ال الرسول(ص). طبعاً يجب أن لاننسى عدائهم مع المماليك الذين اظهروا بأنهم مدافعون عن المذهب الشني مع إعادة الخلافة العباسية في القاهرة فقد كان لهذا اثر كبير فر نزعته الي التشيع و حماية الشيعيين له. و بالإضافة ففي ظلَّ اجراءات الخواجه نصيرالدين الطوسي و الشيعيين الذين واصلوا طريقه فقد كان للتشيع في هذا الزمان حضور مؤثر و جادّ في الميادين الاجتماعية و السياسية و المذهبية كي يلتفت نظر غازان حديث العهد بالاسلام لإستفادة من الدافع المذهبي للتشيع في مقابل منافسيه السياسيين ذوي المذهب الشني(مماليك مصر).

فلما اراد غازان ان يبرهن علي حمايته للشيعيين في نظر اهل السنة و منعه لإعتراضهم فقد اتخذ تدبيراً رائعاً فقد ادّعي بأنّه قدرأي في المنام ليلة النبي(ص) مع الأئمة: علي(ع)، الحسن(ع) و الحسين(ع) و حسب قول النبي(ص) فقد أبرم عقد الأخوة بينه و بين الأئمة الشيعة.<sup>27</sup> فإنَّ هذا الأذعاء قد طرّح سواء كان حقيقةً او بسبب الاغراض السياسية و علي اساس التعاليم العقائدية للمسلمين و هو مهم من جهتين: أولاً اراد غازان أن يظهر علي أنّه مؤيد بالألطف الالهية و النبوية، ثانياً و أيضاً أراد أن يوجه بأنَّ مؤازرة للشيعة هي مطابقة لدستور النبي(ص). من الجدير بالذكر في ادّعاء غازان أنّه اعرب عن مشاهدته النبي(ص) جنب الأئمة الشيعة فهذه التصريحات تُبيّن اتجاهاته السياسية لسيادته علي المجموعتين الشيعة و السنة. و حتّي أنّ ال ايلخان كان يتوتّحي من أن يجرح شعور اهل السنة حيث كان يدّعي «أنا لا أنكر احداً و معترف بعظمة الصحابة و لكن رأيت الرسول عليه الصلاة و السلام قد أبرم عقد الأخوة بين اولاده و بيني فأنا مُحبٌ غالٍ لأهل البيت و إلا معاذ الله أن انكر الصحابة»<sup>28</sup>. و لقد أثرت سياسة غازان علي الرجال و أولي الأمر في حاشيته م منهم الخواجه رشيدالدين فكان علي مذهب السنة ثم اتّبع هذه السياسة و من ثمَّ اظهر سبب

25. اقبال، 259؛ اشپولر، برتولد، تاريخ مغول در ايران، ترجمة محمود ميرآفتاب، طهران، انتشارات علمي و فرهنگي، الطبعة السابعة، 1380، ص 96؛ لمبتن، آن. كي. اس، تداوم و تحوّل در تاريخ ميانه ايران، ترجمة يعقوب آزند، طهران، نشيني، 1382، ص 273 و 348؛ صفا، ذبيح الله، تاريخ ادبيات در ايران، طهران، جامعة طهران، 1351، ج 3، ص 130.

26. رشيدالدين، جامع التواريخ، ج 2، ص 918.

27. رشيدالدين، جامع التواريخ، ج 2، ص 984.

28. م. ن، ج 2، ص 985.

ذلك و هو أن رؤيا غازان سبب الميثاق بينه و بين اهل بيت النبي(ص).<sup>29</sup> و هكذا فأَنَّ غازان لجأ إلى الرؤيا كي يرفع من إعتباره و شخصيته الدينية و في الحقيقة إنَّ ما اقتضاه الزمان و التعادل النسبي بين المجموعتين الشيعة و السنة اصبح ضرورياً لأتخاذ غازان هذه التوجهات و هذه السياسات فهذا العمل يجذب الشيعة و يجمع استيلاء غالبية السُّنة.<sup>30</sup>

و كان هناك شيعيون في النظام الحكومي لغازان و هذا يشير الي الهيمنة السياسية للشيعيين في هذه الفترة. منهم الأمير مولاي حاكم المغول و كان هذا من مقربي ايلخان عند فتح غازان لدمشق سنة(699 ق) و قد نقل مفضّل بن أبي الفضائل بأنّه قدوبُحّ الدمشقيين بسبب مشاركتهم في قتل الحسين بن علي(ع).<sup>31</sup> و كذلك وجه الایلخان السيد فخرالدين ابو محمد حسن بن محمد العلوي الحسيني و هو من كبار السادة في ربيّ الي هذه المدينة لدفع التعويضات عن خسائر حملات المغول<sup>32</sup> و كان غازان قد شارك الخواجه سعدالدين ساوجي و الذي كان شيعي المذهب في الوزارة مع الخواجه رشيدالدين فضل اله في سنة 699 ق<sup>33</sup> فإستيلاء شيعي علي الوزارة و مشاركته لشخص كالخواجه رشيدالدين يظهر مدى نفوذ الشيعة يوماً بعد يوم في هذه الفترة.

و رغم عناية غازان بالشيعة فإنّ جماعة و انصار هذا المذهب لم يكونوا قد كفّوا عن العصبية و العداء تجاه اهل السُّنة؛ و هكذا ففي بعض الأحيان سياسات التطرف قد أدت الي نزع غازان لهذا المذهب أكثر فأكثر و من ثمّ كانت بصلاح الشيعة. ففي سنة 702 ق و بعد اتمام صلاة يوم الجمعة في المسجد الجامع ببغداد قُتل علوي و أحرق جسده و كان سبب ارتكاب الجريمة هو أنّ هذا العلوي لم يرضَ بإمامة شخص من اهل السُّنة و هكذا فقد اعاد صلاته بعد اتمام صلاة الجُمعة. و قد اشتكى جماعة من السادة و اقرباءه حيث ذهبوا الي غازان و كان قد ذهب لزيارة مرقد الإمام علي(ع) و معهم عظامه المحروقة و طالبوا بدمه و القصاص ممن قتلوه فتعجب غازان من هذا الأمر. و سأل: أليقول المسلمون بأنّ الذي يصلي أكثر ثوابه أكثر فلماذا قُتل شخص بسبب صلاته الكثيرة و لاسيما أنّه من اولاد و ذرية الرسول(ص) فليس هناك أمة و لاشعب و لامتبعو مذهب يجيزون قتل اولاد و ذرية نبيهم بسبب عبادتهم الكثيرة و بعدها أمر بقصاص جميع المجرمين<sup>34</sup> فإنّ هذه الحادثة قد أدت إلي ايقاظ غازان عند خروجه إلي الشام كي يتمخّن أكثر في اختلاف الفرق الاسلامية. و بعد التفحص و التمتخّن في هذا الأمر فقد علّم بأنّ السادة و علماء الشيعة ليسوا كغيرهم من انصار المذاهب الاسلامية الاخرى اذ ليست عندهم انظمة معينة و كان السبب في ذلك هو

29 . م. ن، ج 2، ص 985-986.

30 . تركمني آذر، پروين، تاريخ سياسي شيعيان اثني عشري در ايران (از ورود مسلمانان به ايران تا تشكيل حكومت صفويه)، قم، مؤسسه شيعه شناسي، الطبعة الأولى، 1383، ص 263.

31 . أخبار المماليك من الظاهر بيبرس الي الناصر قلاوون، 668/2، نُقل عن اشبولر، تاريخ مغول در ايران، 245-246.

32 . المستوفي قزويني، حمدالله بن أبي أحمد بن نصر، نزوة القلوب، باهتمام و تصحيح گاي لسترنيج، تهران: ارمان، 1362، ص 53

33 . رشيدالدين، م. ن، ج 2، ص 936.

34 . القاشاني، ابوالقاسم عبدالله بن محمد، تاريخ اولجايتو، بتحقيق مهين هبلي، طهران، بنگاه ترجمه و نشر كتاب، 1348، ص 90-91.



ممانعة و تشدد الخلفاء العباسيين و الحكومات السننية الاخرى.<sup>35</sup> و في هذا الأثناء استغل هذه الفرصة احدالشيعيين المقرئين لغازان و وضع له اباحة مسألة وصية النبي(ص) و حرمان علي(ع) منها و اظهار الظلم ضد الشيعيين و كيفية استيلاء بني امية علي الحكم و عداءهم لأهل بيت النبي(ص) و من ثم اقتدار العباسيين و تعاملهم مع الشيعيين و اضطهادهم لهم.<sup>36</sup> فتأثر غازان لهذه المعلومات و اصبح اشد حبا لأهل بيت النبي(ص) فعزم علي اعطائهم الحق و قام بتأييد الشيعيين اكثر فأكثر ثم أمر ببناء دور السيادة للسادة في جميع أنحاء ايران و منها في منطقة شنب تبريز و وقف علي كل منها اراضي و ضياعاً كثيرة و كانت عوائلها عشرة الالف دينار تُعطي للسادة(ص.ن) «كي لا يكونوا مضطربين و قلقين... و ان يشغلوا في تعلم العلوم ليلاً و نهاراً».<sup>37</sup>

فضلاً في بناء دور السيادة و اختصاص عوائد الاوقاف بها و من ثم اقتدار السادة العلويين و الشيعة أدت إلي انتشار عدد كثير منها في هذه الاماكن. و بما أنّ اذربايجان كانت مركزاً و كذلك عظمة شنب غازاني اي دارالحكومة و دارالسيادة فيها فقد اتاحت لها أن تستقبل عدداً كبيراً من السادة. فيجتمع السادة في اذربايجان و في دور السيادة التابعة لها اذي الي تعرف الناس علي الشيعة أكثر فأكثر.

و عندما تمخّن غازان في المذاهب الإسلامية و اختلافاتها علم مدى شدة انتهاك حقّ اهل بيت النبي(ص) من قبل حكام اهل السنة. و لما أثبت حقّ الشيعة عزم علي اعتراف و اعطاء الصيغة القانونية للشيعة.<sup>38</sup> و قد اطلع ايلخان علي أن ذكر الخلفاء الراشدين في الخطب هو من بدع العصر العباسي كي يستحقوا و يهينوا به ال علي(ع) و السادة و لهذا عزم علي «عدم الإقتداء بالعباسيين بالفسقة و الفجرة» إعادة الخطبة باسم علي(ع) و أئمة الشيعة.<sup>39</sup> و بسبب نزعة ايلخان الشيعية القوية دُعر صاحبو المناصب و كبار اهل السنة الحاضرين في الحكومة الايلخانية منهم رشيدالدين فعند اطلاعه علي نية غازان حول اعترافه بالشيعة عمل علي منع ايلخان، حيث نيهه لهذه الحقيقة بأنّ غالبية المسلمين علي مذهب السنة و الجماعة و قبل حوالي 700 سنة كانوا علي هذا المذهب جيل بعد جيل فلماذا أوصي ايلخان عند خروجه للحرب مع العدوّ إنّّه من الأفضل ان يكون اي تغيير في الخطبة بعد الحرب لأنّ اي مخالفة لعقائدهم ليست من الصواب<sup>40</sup> و هكذا منع رشيدالدين من إعادة الخطبة باسم ائمة الشيعة و كذلك الاعتراف بهم في زمن غازان و قد قبل غازان هذه الاستدلالات السياسية.

35 . م. ن، ص 91.

36 . م. ن، ص 91-92.

37 . رشيدالدين فضل الله، مكاتبات رشيدى، جمعه مولانا محمد ابرقوي، بتحقيق و تصحيح محمد شفيع، پنجاب، نيشنل پريس، 1945/1364، ص 158.

38 . القاشاني، تاريخ اويلجايتو، ص 94-95، نظري، معين الدين، منتخب التواريخ، بتحقيق پروين استخري، طهران، اساطير، 1383، ص 151.

39 . القاشاني، م. ن، ص 94-95.

40 . م. ن.

و بإضافة الي دلائل نزعة غازان الشيعية التي ذُكرت من قبل، هناك دليل آخر حائز الأهمية و هو الروابط العدائية بين ايلخان و المماليك<sup>41</sup> و كذلك منافسة غازان سلاطين مصر للسيرة علي دولة الاسلام و كان غازان علي علم بأنّ مذهب السُنة سواء شاء أم أبي غير منفصل عن النفوذ المعنوي للخلافة العباسية خلافة قد جُددت من قبل المماليك في القاهرة و قد أصبحت اداةً يستهدف الايلخانيين(محمدي، 129) و لهذا كان يبحث عن حلّ كي يستطيع ان يدعي و يوجّه الحق الشرعيّ للرئاسة علي العالم الاسلامي ضمن حفظه للإسلام و استقلاله السياسي. فهذه الإتجاهات السياسية لغازان ظهرت عملياً بصورة نزعته الي التشيع و الشيعة. و رغم أنّ عدد الشيعيين كانوا اقلّ و السنة أكثر فهذا ممّا أدّى الي أن يحتاط غازان في نزعته و قد ذكر هذا من قبل حيث أنّ قاشاني يظهر بأنّ إمعان غازان في الفرق و المذاهب الإسلامية هو قتل علوي بأيدي متعصّبين من اهل السنة<sup>42</sup> و يبدو أنّ هناك سبب أهمّ لإمعان غازان في الاختلافات بين المذاهب الاسلامية و ليس بكافٍ ما جاء به القاشاني من سبب.

هناك ملاحظة مهمّة و هي إنّ الإمارة السننية الحاكمة حسب العقائد السياسية لاهل السنة تُصبح هذه قانونية اذا أُيدت من قبل الخليفة نفسه. فعدم تأييد حكومة غازان من قبل الخليفة فكان يواجهه المضاعب من قبل رعاياه من اهل السنة. فكان منافسة الملك الناصر المملوكي قد اخذ الحق الشرعي لحكومته من الخليفة الإسمية. و كان هذا ايّ الخليفة قد انتصب بوسيلة بيرس(658-678 ق) في القاهرة و ذلك لإعطاءهم الحق الشرعيّ.

في البداية عندما علّم غازان بهذا الأمر خبّر موقفه و ذلك بأن يتبي الحق الشرعيّ لحكومته علي اساس الاصل و الاعتبار النسبي<sup>43</sup> و في المقابل ان يجعل الحق الشرعي لحكومة سلاطين مماليك مصر مورداً للبحث. و علي هذا الأساس فإنّ حكومة غازان بسبب من اعقاب جنكيزخان و أنّ جميع اجداده كانوا من الكبار اصبحت ذا طابع قانونيّ بينما لم يكن الملك الناصر ذانصيب في هذا. فعندما غزا الشام سنة 699 ق افتتح مدينة دمشق و اعلن فيها بين جموع الناس عن موضعه بوضوح في هذا الأمر. و عن رشيدالدين قال بأنّ غازان قد سأل عن آباءه و اجداده من اهالي المدينة و قد أجابوه كلّهم «شاه غازان بن ارغون خان بن اباخان بن تولوي بن جنكيزخان» و بعد ان سمع غازان جوابهم كرّر سؤاله عن الملك الناصر فقال «من هو أبو ناصر، قالوا الفي. قال فمن أبو الفي فلم يستطيعوا ان يجيبوا و علّم اترابه و هكذا فإنّ حكومتهم كانت عن طريق الصدفة لاعن طريق استحقاتهم لها و كلهم عبيد الأسرة المعروفة لجُدّ سلطان المسلمين[جنكيزخان]»<sup>44</sup>.

و مما يلتفت النظر هو أنّ غازان رغم مواجهته لإزمة الحق الشرعي لحكومته فإنّه لم يستطع أن يقبل سيادة الخلفاء العباسيين في القاهرة بدليلين: الأوّل أنّ اجداده الخلفاء العباسيين في بغداد قد ابادوا اجداد الخلفاء العباسيين في القاهرة و من جهة أخرى فإن اخذ الحق الشرعي للحكومة من خليفة قاهرة بمعني الرضخ لسيادة مماليك مصر الذين كانوا يدعون بأنهم مدافعون عن الخلافة و عن المذهب السنيّ في حين أنّ غازان كان في منافسة شديدة معهم حول السيادة علي العالم الإسلاميّ.

41. ظ. مرتضوي، منوچهر، مسایل عصر ايلخانان، طهران، مؤسسة انتشارات آگاه، الطبعة الثانية، 1370، ص 45-60.

42. القاشاني، م. ن، ص 94-95.

43. بارتولد، خليفة و سلطان، ص 59-60.

44. جامع التواريخ، ج 2، ص 941.

و وصلت ازمة الحق الشرعي للحكومة و الاختلافات بين المعتقدات المذهبية و رغبات غازان السياسية ذروتها عندما ارسل غازان نصيرالدين التبريزي و القاضي قطب الدين الموصلبي بعنوان مبعوثي الي الملك الناصر في مصر(مجم 701 ق)<sup>45</sup> و طلب منه اضافةً إلي ارسال الخراج بان يذكر اسمه في الخطبة و في ضرب النقود.<sup>46</sup> و في جوابيه بعث بها الملك الناصر لغازان(جمادي الأول، 701 ق) نقد اعلمه بأن خراج مصر و الشام لمصاريف الجهاد و المحافظة علي حدود و ثغور البلاد الإسلامية و لا يقي منه شيء لإرساله إلي غازان و كانت جوابه لضرب النقود هي أنه موافق لضرب اسم غازان علي النقود و لكن بشرط و هو أن يضرب اسم أميرالمؤمنين الخليفة و اسم غازان علي وجهه و ذكر «لا إله إلا الله ، محمد رسول الله» مع اسم سلطان مصر علي الوجه الآخر.<sup>47</sup> فكان جواب الملك الناصر بهذا المعني و هو اضافة إلي رضخ غازان سيادة الخليفة العباسي بالقاهرة أن يقبل افضليته عليه أيضاً. فكان اقتراح غازان يظهر بان يضرب اسمه جنب اسم الخليفة و اسم الملك الناصر جنب عبارة «لا إله إلا الله ، محمد رسول الله» و كذلك مُدكراً بسيادة الملك الناصر و إنَّ غازان تحت إمرته. فقد جعلت هذه المسألة غزان اشدَّ تعارضاً من الناحيتين المذهبية و السياسية و هذا بديهي لاغير.

الحكومة السنتيه كانت في احتياج إلي اخذ الحق الشرعي للحكومة من الخليفة الاسمية في القاهرة بينما انقرضت حكومة الخلافة العباسية في بغداد سنة 656 ق بيد هولاء الذي كان جدَّ غازان لو اعتنق الايلخان المذهب الشيعي فلا يحتاج الي اخذ الحق الشرعي من خليفة سني المذهب و علي هذا فعدم قبول سيادة الخليفة العباسي بالقاهرة و من وراه مماليك مصر لم يكن لدي غازان سوي اعتناقه المذهب الشيعيش و ان يجعله المذهب الرسمي. و بناءً علي ذلك فلم يكن صعباً علي غازان حسب المصالح السياسية و السيطرة علي السلطة ان يترك الدين البوذي و يقبل الاسلام و يكفَّ عن المذهب السني و يتخذ المذهب الشيعي له و لهذا يمكن ان يستنتج بأن امعان غازان في المذاهب الاسلامية و الذي يذكره القاشاتي في كتاب تاريخ اوجليتيو، ليس نتيجة حادثة مسجد بغداد و قتل شخص علوي التي وقعت بعدما ارسل المبعوثين الملك الناصر في مصر. بل نتيجة ما استنتجه غازان من كتاب الملك الناصر و هو التعارض السياسي و المذهبي التي حرصه علي دراسة المذاهب الإسلامية كي يصل إلي حلّ لهذا التعارض. و هذا ما ادي الي أن يخدش مسألة اخذ الحق الشرعي من الخليفة الاسمية و من وراه عدم ظهور الحق الشرعي لحكومة مماليك بميوله الي الشيعة و الشيعيين و قبول اراءهم في باب اثبات حق الشيعة و تسمية العباسيين «بالفاجر و الفاسق» و ذكر الخلفاء الراشدين في الخطبة بدعة لاغير. و لهذا اعلن استعداده لاعطاء التشيع صبغة قانونية و بهذا السبب قبل خروجه إلي الشام زار مرقد الإمام الحسين(ع) و اهدى الهدايا الكثيرة له<sup>48</sup> و بعد أن انهزم غازان في معركته مع المماليك

45 . م . ن ، ج 2 ، ص 952؛ وصاف الحضرة، تجزية الامصار و تزجية الاعصار(تاريخ و صاف)، ج 4 ، ص 397؛ ميرخواند، تاريخ روضة الصفا، ج 5 ، ص 411-412.

46 . وصاف الحضرة، م . ن ، ص . ن؛ ميرخواند، تاريخ روضة الصفا، ص. ن؛ خواندمير، تاريخ حبيب السير، ج 3 ، ص 154 .

47 . وصاف الحضرة، ص. ن؛ القلقشندي، أحمد بن علي بن أحمد الفزاري، صبح الأعشى في كتابة الإنشا، تحقيق عبدالقادر كزار، دمشق، دارالنشر وزارة الثقافة، 1981، ج 7 ، ص 243-246؛ ميرخواند، م . ن ، ج 5 ، ص 412-413؛ خواندمير، ص. ن.

48 . رشيد الدين، جامع التواريخ، ج 2 ، ص 952.

في مرجع الضمير (702 ق) فمرض عند عودته و علي مقربة قزوين مات.<sup>49</sup> و هكذا فإن التشيع في زمن حكومة غازان لم يتسنى ان يكون رسمياً فانفتي و 716 ق) ولكن حُقق هذا الامر في حكومة اخيه اولجايتو (703-716 ق) و لكن في النهاية هل كان غازان متشيعاً أم لا؟ لا يمكن التصريح به بوضوح مع أنّ بعض المنابع تشير الي تشييعه.<sup>50</sup>

### النتائج

في المواضيع التي طُرحت في هذه المقالة كان سعينا هو اعادة قراءة الوقائع التاريخية في عصر حكومة غازان (694-703 ق) و كذلك الاجابة عن سؤال مُرضٍ ضمن نظرة جديدة تاريخية حول مسألة النزعة الشيعية لهذا الايلخاني المسلم.

و كما قيل فإنّ غازان مَدَّ يده لطلب المساعدة من العنصر الايرانيّ بناءً علي المصالح السياسية و ايضاً ابعاد منافسة الذين كانوا يريدون السيطرة علي الحكم الايلخانيّ و بسبب هذا الأمر قبل الدين اسلامي. ثمّ التحدّ حداثاً وسطاً بعد جلوسه علي العرش الا يخاشن في معاملته بمحذوف التسلط علي جميع المسلمين (سواء شيعة او سُنّة) و لهذا ففي نفس الوقت الذي كان يظهر بانّه من مريدي آل النبي (ص) و بسبب أنّه اراد ان يمانع من مخالفة اهل السنة لأنهم غالبية سُكان ايران في هذه الدورة و كذلك فإنهم يشكّلون حاشيته فقد توسّل الي الرُؤيا و أسند حمايته للشيعية بأنّها بإرادة و أمر من النبي (ص) التي راها في المنام. ففي ظلّ هذه السياسية و مع حماية غازان للتشيع و الشيعيين فلم يكن هناك مخالفة لتأسيس دور السيادة.

اضافةً الي هذا فإنّ العلاقات العدائية مع المماليك و منافسة غازان لسلطين مصر للسيطرة علي العالم الإسلاميّ. قد هيأت مجال نزعة اكثر و فأكثر لعقائده الشيعية. فقد جُددت الخلافة العباسية بيد الملك بيبرس (659 ق) بعد سقوطها بيد هولوكو سنة 656 ق مع أنّ هذا الامر كان له طابع شكليّ و في الحقيقة اعطاء الحقّ الشرعيّ لحكومة المماليك و لكنهم استغلّوه علي أنّه اداة سياسية و مذهبية ضدّ الايلخانيين فقد استفاد الملك الناصر هذه الأداة لكي يظهر بأنّ الحقّ الشرعيّ من خليفة الوقت علي أنّه الزعيم المذهبيّ و المعنويّ لاهل السُنّة. و لكن لم يستطع غازان حتّي و لو كان بصورة شكلية ان يكون تحت إمرة الخليفة العباسي في القاهرة و ذلك بدليلين: اولاً إنّ الخلفاء العباسيين في القاهرة كانوا رهن اشارة المماليك و لهذا فإنّ الخلفاء في الحقيقة بمعنى قبول سيادة المماليك و افضليتهم علي الايلخانيين فلم يقبل غازان عن هذا الأمر أيّ إنّ إسلام المغول في ايران كان ادعاءً للسيادة علي الاسلام و علي جميع المسلمين و هذا الامر اوجد خلاف شديد بين عقائد غازان المذهبية و متطلباته ئ اهدافه السياسية. ثانياً إنّ الخلافة العباسية في بغداد قد سقطت بيد هولوكو سنة 656 ق و هو جدّ غازان و لهذا فإنّ الرضخ لسيادة الخلفاء العباسيين في القاهرة علي أنّهم اخلاف لخلفاء بغداد بمعنى اقرار الايلخانيين باشتباههم في اسقاط الخلافة. فهذا الأمر كان يؤدي بالحكومة الايلخانية الي مواجهة ازمت الحقوق الشرعية الاخرى و هذه في النهاية كانت في صالح حكام المماليك في مصر. فهذه العوامل لفتت انظار غازان الي التشيع و العقائد الشيعية حتي اوصلته بان يقبل التشيع و ان يجعله قانونياً في مملكته و حكومته حتي يستطيع ان يتسلط ليس فقط بالمنافسة السياسية بل بالمنافسة مقابل مماليك مصر و الخلفاء العباسيين الشكليين في القاهرة.

49 . رشيد الدين، م. ن، ج 2، ص 963.

50 . القاشاني، م. ن، ص 99؛ النطنزي، منتخب التواريخ، ص 151؛ الشوشترى، قاضي سيد نورالله، مجالس المؤمنين، طهران، كتابفروشي اسلاميه، 1375-1376، ج 2، ص 354.

## FÂRÂBÎ'NİN SİSTEMİNDE NÜBÜVVET VE FİLOZOFİ

Salih AYDIN\*

### ÖZET

Bu makale, Türk-İslâm filozofu Ebû Nasr Muhammed al-Fârâbî'nin (870-950) peygamberliğe yaklaşımını ve nübüvvet anlayışını değerlendirmek suretiyle, onun nübüvvet anlayışının, peygamberliği tahfif mi, filozoftan daha aşağı bir statü vermek mi, yoksa onun aklî izahını yapmak ve yüceltmek mi, olduğunu ele almayı hedeflemektedir. *Er-reis el-evvel* filozofa mı peygambere mi işaret etmektedir?

**Anahtar Kelimeler:** *Fârâbî, nübüvvet, felsefe, el-'akl el-fa'âl, el-'akl el-müstefâd, el-kuvve el-mütahayyile.*

### PROPHETHOOD AND PHILOSOPHY IN FÂRÂBÎ'S SYSTEM

#### ABSTRACT

This article discusses the view of the Turkish-Islamic philosopher Abû Nasr Muhammed al-Fârâbî (870-950) to prophethood and his explanation to the effect intended, whether it be easier to prophethood, give this a low position as a philosopher or the spread and tries appreciation of logical definition. Does ar-ra'is al-auwal the philosopher or the prophets gone?

**Key Words:** *Fârâbî, prophethood, Philosophy, active intellect, acquired intellect, power of imagination.*

---

\* Viyana Üniversitesi Dil ve Kültür Bilimleri Fakültesi Oryantalistik-Arabistik Enstitüsü Felsefe Programında Doktora Öğrencisi.

## GİRİŞ

Bu makâle, Türk-İslâm filozofu Ebû Nasr Muhammed al-Fârâbî'nin (870-950) peygamberliğe yaklaşımını ve nübüvvet<sup>1</sup> anlayışını değerlendirmeyi hedeflemektedir. Tarih boyunca özeldir Fârâbî'nin genelde İslâm filozoflarının nübüvvet anlayışının peygamberliği tahfif mi yoksa yüceltme mi olduğu hep tartışılmıştır.<sup>2</sup> Bize göre Fârâbî peygamberliği ispat etmeye çalışmaktan da öte yüceltmek gayesiyle kalem oynatmıştır ve bir filozof ancak bu kadar peygamberliğin makamını yüceltebilir. Gerçi Fârâbî nübüvvet nazariyesini, Aristo ve onun talebelerinin Ruhbiliminin verileriyle ve O'nun rüyalar ve kehanet konusunda ortaya koyduğu helenistik malzemeyi kullanarak ele aldığı söylenir.<sup>3</sup> Fakat ya-

<sup>1</sup>Filozoflara göre peygamberlik, her hangi bir eğitim ve öğretim aracılığı olmaksızın bilgilerin idrak edilmesini sağlayan bir kapasiteden (*kuvve*) ibarettir. *Akl-ı kutsî* olarak da tabir olunur. Kelâmcılara göre ise, Allah Tealanın „sen benim elçimsin“ sözünden ibarettir. Bkz. Abdülemir Asem, *el-Feylesuf el-Amidi*, Dirase ve Tahkik, Daru'l-Menahil, I. baskı, Beyrut 1987, s. 129,139.

<sup>2</sup>Cemâleddin Afgânî 1870 te İstanbul Darulfünûn konferansı bunun tipik bir örneğidir. O şöyle diyor: “Hikmet düşünme, araştırma ve bilgileri tahsil ile elde edilmektedir. Nebî hatadan masumdur, hikmet sahibi ise hata edebilir ve yanılabilir. Peygamberlik hükümleri Allah'ın ilminden kaynaklanmaktadır. *Ona, batıl ne önünden ne ardından erişebilir.* Onu kabullenmek ve uygulamak imanun gereğidir. Fakat alimlerin görüşlerine uymak hiçbir kimseye farz değildir. Bu görüşler, daha güzel ve daha üstün olması itibarıyla benimsenir ve alınır. Ancak hiç bir şekilde Şeriat'a aykırı olmamaları gerekir.” Afgânî konuşmasında meseleyi bu kadar açık bir şekilde ortaya koymuştur. Muhafifler konferansta söylenenlerden yalnızca “**nübüvvet sanattır**” kısmını almışlar, (ki filozoflara göre de nübüvvet mükemmel evrensel siyaset sanatıdır,) Hasan Fehmi bu yüzden Afgânî'yi tekfir etmiş, ders vekili Halil Fevzi Efendi de şeyhüislamı teyid maksadıyla bir risale kaleme almıştır. Şeyhüislam vaiz ve hatiplerle camilerdeki halkı tahrik ediyor, buna karşı Afgânî'nin savunması yetersiz kalıyordu. Bu durumda Ali Paşa da Afgânî'nin ülkeden çıkarılmasına karar veriyor. O tarihte Adliye nâzırı olup Saffet Paşa ve Afgânî ile bizzat görüşen, konferans metnini de okuyan Cevdet Paşa, daha sonra Abdülhamid Han'a bir rapor sunmuş ve Afgânî olayının bir yanlış anlamadan kaynaklandığını ifade etmiştir. Bkz. Şimşek, Taceddin, (Haz. ) *Cemaleddin Afgânî ve Mücadelesi*, s.8, ([www.ulumulhikmekoeln.de/medenidusuncetarihi/efgani.pdf](http://www.ulumulhikmekoeln.de/medenidusuncetarihi/efgani.pdf))

<sup>3</sup>Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ Mehmet Aydın, Selçuk, 4. bsk. s. 168; Emiroğlu, İbrahim, *İslam Felsefesi Tarihi Ders Notları*, s. 51; Aydın, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz, İstanbul 2008, s. 82,90. Fârâbî'nin *Şerhu Risale-i Zîmûn el-Kebîr el-Yûnânî* adlı eserinde, Aristonun talebesi Büyük Zenon'un, Hristiyan şarihler tarafından es geçilen peygamberlikle ilgili düşüncelerini dikkate alacak olursak zaten peygamber karşıtlığı da söz konusu edilemez. Bu ve benzeri risalelerin Hristiyanlar tarafından şerh edildi-

bancı malumat ve malzemeyi kullanmak sıkıntılı bir teşebbüs olsa da bir kişinin inanç haritasını belirleyen yegane faktör olmadığını bilmek gerekir. O, Nübüvvet kaynağından doğan bilgiyi akıl ve felsefeye karşıt görmek veya felsefi bilgidен aşağıda görmek şöyle dursun tam tersi o nübüvveti, akılla nakli, felsefeyle dini ortak bir paydada toplamaya en elverişli vasıta olarak görmüştür.<sup>4</sup> Belki de o ilham prensibi ile felsefeyi uzlaştırmaya girişen ilk filozoftur.<sup>5</sup>

Önce filozofların, Allah'ın konuşmasını ve *kelâmını* nasıl anladıklarını kısaca özetleyelim: Allah'ın konuşması, kendisinden taşan bilgilerin *Akl-ı fa'âl* ve (Allah'a) *Mukarreb Melek* diye ifade edilen *Kalem* vasıtasıyla Peygamber'in (as) kalbine inmesinden ve onun zihninde bu bilginin oluşmasından ibarettir. Yani Peygamber gayba dair bilgiyi melek vasıtasıyla alır, hayal gücü onları semboller halinde tasarlar, zihin levhasının boşluğuna nakşolunur, böylece Peygamber, onlardan düzenli, anlamlı sözler işitir ve insan şeklinde vs. bir şahıs bile göre bilir. İşte vahiy budur ve oda neticede bilgidен ibarettir. O'nun bilgisi tümeldir, *emri bir anluktur*.<sup>6</sup> Fârâbî'de *Kitâbu'l-Fusûs*'unda şöyle diyor: *Kalemi camit bir alet, levhayı yüzeysel basit bir şey, kitabı yazı işaretleri sanma. Kalem ruhanî bir melek, kitabet ise hakikatlerin tasviri ve şekillendirilmesidir. Bu durumda kalem gerekli manaları telakki edip, ruhanî bir kitabetle levhaya emanet eden<sup>7</sup> bir melek olarak telakki edilmektedir.*

ğini fakat bazı bölümleri terkettiklerini bazı şeyler ilave ettiklerini, kendisinin bir şârihe vecibe olarak öz bir şerh yapacağını ifade eder. Yunanlı büyük Zenon şöyle diyor: "*Nebevî kutsî nefis, gayenin ve onun kaynağının daha ilk başlangıcında, her hangi bir analogi kurmaya ihtiyaç duymadan, bir anda feyzi kabul edebilmektedir. Kutsî olmayan nefis ise bedihî ilimleri vasıtaıyla, diğer ilimleri ise kıyas yoluyla kabul etmektedir. Peygamber, "sünen" ve "şerâî" (kanunlar ve kurallar) koyar, terğîb ve terhîb (sevdirme ve korkutma) yöntemi ile, hayır ve şer bütün fiillerinin karşılığını verecek olan bir tanrıların olduğunu ümmetlerine öğretir. Ve onların tahammül edip taşıyamayacakları ilimler ile onları sorumlu tutmaz. İşte bu ilim rütbesi her hangi bir kimsenin ulaşabileceği rütbelerin en yücesidir.*" Bkz. Fârâbî, „Şerhu Risalet-i Zinûn el-Kebîr el-Yünânî“, *Resâil-i Fârâbî* içerisinde, Neşriyyât Kadîme min Silsilet Matbûât Dâiret el-Meârif el-Osmâniyye, Haydarâbâd Dekkan el-Hind 1345/1926, s. 8.

<sup>4</sup> Jebrîni, Alâeddin, "Fârâbî", *DİA*, c. 12, s. 155.

<sup>5</sup> "Fârâbî", *İA*, s. 467.

<sup>6</sup> İbn Sînâ, "er-Risâletü'l-Arşîyye", *Risaleler*, çev. Alpaslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaoğlu, Ankara 2004, s. 56. İtalik kısım Kamer suresinin 50. ayetine işaret etmektedir.

<sup>7</sup> Bkz. Fârâbî, „Kitâbu'l-Fusûs“, *Resâil-i Fârâbî* içerisinde, s. 16.

Vahiy ve peygamberlik konusuna filozofların genel yaklaşımını özetlemesi açısından büyük mantıkçı filozof Kâtibî Kazvîni *Hikmetu'l-Ayn* adlı eserinden *Vahiy ve Nübüvvetin İmkânı* ile ilgili bölümü almayı uygun buluyoruz. Filozoflara göre “İnsanın hayal gücü ve ortak his (sağduyu) kuvveti olunca, diyor Kâtibî, akıllarla ve göksel nefislerle bağlanıp (ittisal) onlardaki gayba ait şeyleri tümel bir tarzda algılayıp, mütehayyile gücüne, ona uygun bir şekilde tikel bir formda anlatan ve andıran güçlü bir takım nefislerin varlığı uzak bir ihtimal değildir. Sonra oradan müşterek hisse iner ve müşterek hissini arılığında duyulan görülen bir hal alır. Çünkü nefis, uykuda gerçekleştiği gibi, dış duyuların ilişkilerinden arınmaya güç yetirir ki o vahiydir ve vahiy ancak sadık olabilir.”<sup>8</sup>

### FÂRÂBÎ’DE VAHYÎ ve FELSEFÎ BİLGİ

Vahiy bir peygamberlik bilgisidir ve ana hatlarıyla insanın bilme olayından öze farklılığı yoktur. Zira tasavvura da tahayyüle de bilgi (*marifet*) denir.<sup>9</sup> İnsanın bilme olayı tahlil edilerek peygamberî bilginin bu gerçekliğin neresine tekabül ettiğinin ortaya koyulabileceği düşünülmüştür. Eğer bu insanî gerçekliğin bir noktasına dayandırılabilirse o taktirde makuliyeti ortaya koyulabilecek ve evrensel anlamda kabul edilebilirliği gösterilmiş olacaktır. Aksi taktirde pekte makul ve tutarlı bir tarafı olmayan, insanî gerçeklikten uzak aklın erişemediği bir inanç gibi olması söz konusu edilecektir ki Fârâbî nübüvvet esasının böyle algılanmasını ve lanse edilmesini, Müslüman bir filozof olarak istememektedir. Bizler o dönemlerde ki nübüvveti lüzumsuz bulan veya tam tersine onu sövmeye çalışan, başka bir tabirle nübüvveti inkar eden veya yalancı peygamberlik iddialarında bulunan kişilerin varlığını, örneğin kendinden on küsur yıl önce vefat eden nübüvvet inkarcısı İbnü’r-Râvendî (ö. 250?/864) ve Muhammed Zekerriyya er-Râzî (ö. 373/925) gibileri de göz önünde bulunduracak olursak<sup>10</sup> onun davasını daha iyi anlayabiliriz.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Kâtibî Kazvîni, *Hikmetu'l-Ayn*, ed. Salih Aydın, Kahire 2001, s. 47.

<sup>9</sup> Aydın, “Fârâbî’nin Siyâsî Düşüncesinde Saâdet Kavramı”, *İslam Felesefesi Yazıları*, Ufuk kitapları, 2. baskı, İstanbul 2000, s. 15. Bu konu için bkz. Fârâbî, *Medînetu'l-Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı yay., Ankara 1990, s. 122; İbn Sînâ, “er-Risâletu'l-Arşîyye”, *Risaleler*, s. 56.

<sup>10</sup> Din ve peygamberlik hakkındaki görüşlerini „*Hıyelu'l-Mütenebiîn*”, “*Mehâriku'l-Enbiyâ*,” ve “*Nakzu'l-Edyân*” adlı eserlerinde ifade etmiştir. Bkz. Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 83. Ayrıca bkz. Jebrîni, Alâeddin, “Fârâbî”, *DİA.*, c. 12, s. 156.



Fârâbî'ye göre insana ait zihnî yeteneklerin en üstünü akıl, yeni doğmuş bir çocukta tamamıyla potansiyel akledici bir enerji (*bi'l-kuvve akıl*) iken yavaş yavaş aktüel anlamda akletmeye başlayarak *bi'l-fiil akıl* haline gelir. Fizik dünyadaki şeyleri idrak edebilme kabiliyetini elde eden bilfiil akıl soyut formları da idrak etmeye başlar. Bu kıvâma gelmeye başlayan akıl, Fa'âl Aklın kendisine verdiği bağışları da alarak insan aklının ulaşacağı en üst seviyeye çıkmış olur. Artık o kutsî ve ilahî füyûzattan istifade eden *müstefâd akıl* makamına ulaşmıştır. Bu makam Faal Akılla *ittisal* (contact) makamıdır. Faal Aklın durumu ışığın durumu gibidir. Onunla ittisal, akla idrak gücünü, eşyaya da idrak edilme imkânını bahşeder.<sup>12</sup> Yani dış dünyadaki hissi varlıkları kendilerine ihtiyaç duymadan, aynı tür varlıkları hemen bilmesi ve şeylerin makul içeriğini özünde taşır hale gelmesidir. Akl-ı müstefâdın bu makul içeriklerinin eşyanın gerçekliğiyle upuygunluğunun testi bu aklın Faâl-akılla ittisali ile mümkündür.<sup>13</sup> İbn Sina der ki, *nefs-i nâtika Akl-ı faâlden istifade melekesini kazanınca aletlerini kaybetmesi kendisibe zarar vermez, çünkü o artık özü gereği aklediyor ve biliyordur.*<sup>14</sup> Bu dünyada duyu organlarının hakimiyetinden kurtulmuş olduğu gibi ahirette de bedenini kökten kaybetmesinden dolayı *saâdet-i kusvâsına* bir hâlel gelmez.

İşte bu düşüncenin aynısı tabiki Fârâbî'de de bulunmaktadır. Ona göre peygamber, „kendi hayatını toplum bağlamında tanzim eden teorik ve pratik erdemlere sahip biridir.“ Buna ilaveten kendisine peygamberlik gelmiştir. İşte o „beşeri makamların en yükseğine ve saadet makamları-

<sup>11</sup> Fârâbî'nin bu konuda „*Kitabu'r-Redd alâ'r-Râzî*“ adlı eseri meşhurdur fakat malesef günümüze gelmemiştir. Bkz. Bayrakdar, age., s. 84. Râzî peygamberlerin ve peygamberliğin -bu arada imametın de- huzur ve saadete giden yol olmadığı tam tersine insanlar arası düşmanlığın, kavganın ve savaşın nedeni olduğunu düşünmüştür. Kendisine cevap verenlerden birisi, hemşehrisi Ebû Hâtım er-Râzî olup *Âlamu'n-Nübüvve* adlı bir kitap yazmıştır. Bkz. „Ebû Bekir er-Râzî ile Ebû Hâtım er-Râzî Arasında Geçen Tartışma“ *Felsefe Metinleri* Mahmut Kaya, Klasik, İstanbul 2007, s. 83.

<sup>12</sup> Fârâbî, „Risâle fi Meâni'l-Akl, Aklın Anlamları“, *İFFM* içerisinde, s. 133,134; Olguner, Fahrettin, *Fârâbî*, Ötüken, 3. baskı, İstanbul 1999, s. 106-111.

<sup>13</sup> Bayrakdar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV yay., Ankara 1998, s. 181.

<sup>14</sup> İbn Sina, *İşârât ve Tenbîhât*, s. 244.

nın en erişilmezine ermiştir".<sup>15</sup> O diyor ki, insan akl-ı müstefâdı tahsil ettiği vakit, insanın cevheri Akl-ı faâlin cevherine son derece yaklaşır. İşte *saadet-i kusvâ* ve *hayat-ı ahiret* budur. Bu da insana cevherinin en zirvesinin hasıl olması ve en son kemali tahsil etmesi ve özünün gereğini yapmasıdır.<sup>16</sup> Ahiret hayatının manası budur. Fiili zatının dışında bir şey olmayınca ve yalnızca zatında bulduğunu yapar olunca o taktirde zâtı ve fiili bir olmuş olur. Bu durum da kıvâmı yani varlığının devamı ve kemali için bedeninin onun maddesi olmasına ve cismanî aletleri kullanmasına ihtiyaç duymaz.<sup>17</sup>

Müstefad akılla son yetkinliğine ulaşan ve hakikati bir çırpıda kavrayan insan akli ancak o zaman metafizik bilgiye (*vahiy, ilham*) açık hale gelmektedir.<sup>18</sup> Yani akılsal hiçbir yetkinliği olmayan fetânet yoksulu bir şahıs Cebrâil'in kendisine getirdiği mesajı insanlara taşıyan fakat içeriğini dahi kavramayan bir postacı gibi değildir. Müstefad akılda etkisini gösteren faal aklın epistemik katkısı, muhayyile gücü sayesinde nazarî ve amelî alanlarda gözle görülür, elle tutulur ve işitilir bir canlılığa erer. Böyle bir kişi Peygamberdir ve artık o *doğudan ve batıdan faydalanmadan da ışığını alabilecek ve verebilecek hale* gelir.<sup>19</sup> Bu hal muhayyile kuvvetinin erişebildiği en yüksek merteye olduğu gibi insanın muhayyile vasıtasıyla erişeceği en yüksek mertebedir.<sup>20</sup>

Fârâbî diyor ki doğal heyet, bilfiil akıl haline gelmiş olan münfail aklın maddesi, münfail akılda müstefad aklın maddesi olunca ve bütün bunlar tek şey halinde kabul edilince o zaman insana faâl akıl hulûl etmiş olur. İşte bu hal insanın natik kuvvetinin her iki cüzünde yani amelî ve nazarî cüzlerinde ve artı muhayyile kuvvesinde hasıl olduğu takdirde o

<sup>15</sup> Galston, Miriam, „Fârâbî'nin Önerisi Varoluş Siyaseti: Gaye ve İnsan," (*İslam Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi*, Charles E. Butterworth, içerisinde) Pınar yay., İstanbul 1999, s. 95. Ayrıca bkz. Fârâbî, *Medînetu'l-Fâzıla*, 244, 7.

<sup>16</sup> İbn Sînâ'da nübüvveti insanî kemalin zirvesi olarak kabul etmektedir. Bkz. İbn Sînâ, "Peygamberliğin İspatı ve Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risâle", *Risâleler*, çev. Alpaslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara 2004, s. 38.

<sup>17</sup> Fârâbî, Ebû Nasr, *Risâletu'n-fi'l-Akl*, ed. Maurice Bouyges S.J., Daru'l-Maşriq, 2° ed. Beyrout 1983, s. 31.

<sup>18</sup> Jebrînî, Alâeddin, "Fârâbî", *DİA.*, c. 12, s. 155.

<sup>19</sup> Nur, 35.

<sup>20</sup> Fârâbî, *el-Medînetu'l-Fâzıla*, s. 67.

insana vahiy nazil olmaya başlar.<sup>21</sup> Muhayyile gücü duyu kuvveti ile akıl kuvveti arasında orta bir kuvvettir,<sup>22</sup> ki Aristo'nun "ortak duyusu-hissî müşterek" filozofumuza göre tahayyül kuvvetidir.<sup>23</sup> Bu nedenle muhayyile gücü akılsal hakikatleri duyusal görünürlülükte ortaya koymayı mümkün kılmaktadır. Bu ifadeye göre peygamberlik "gerçek filozofluk" üzerine ilave muhayyile gücündeki bir kemâlden yani *pratik dehâdan* ibaret algılanmaktadır.<sup>24</sup> Gerçek hakîm, filozof ve akıl erbabı, vahyin faal akıldan kişinin münfail aklına taşmasından ibarettir. Vahiy bir kimsenin faâl akıldan muhayyile gücüne taşmış ise o kimse peygamber olur.<sup>25</sup> Yani altyapı olarak gerçek filozof olan bir insanda akım (feyz) faâl akıldan muhayyile gücüne de taşmış ise bu insan peygamber olmaktadır. Bu ifadelerden peygamberde fantastik kuvvetin zirvede olduğu ve entellektüel hiç bir alt yapının olmadığı iddia edilemez. Tam tersi peygamberlik entellektüel bu altyapı ve bu gerçek filozofluk üzerine artı bir şeydir. Peygamberde hem tasavvur hemde tahayyül gücü zirvededir. Ve bu yüzden o en mükemmel varlıktır *reis-i evvel*.<sup>26</sup> Bunun nedeni, peygamberlere peygamberlik gelmeden öncede toplumsal problemlerle en yüksek seviyeden ilgileniyor ve onlara kafa yoruyor olmalarıdır. Hz. Muhammed özelinde, onun "intihar" a kalkışması<sup>27</sup> -tartışmalar bir kenara bırakmak kaydıyla- böyle anlaşılmalı, toplumun problemleriyle

<sup>21</sup> Fârâbî, *el-Medînetu'l-Fâzıla*, s. 86.

<sup>22</sup> Fârâbî, *el-Medînetu'l-Fâzıla*, s. 61.

<sup>23</sup> Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 186.

<sup>24</sup> Galston, "Fârâbî'nin Önerisi Varoluş Siyaseti: Gaye ve İnsan," *age.*, s. 95.

<sup>25</sup> Fârâbî, *el-Medînetu'l-Fâzıla*, s. 86,87.

<sup>26</sup> Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, s. 17.

<sup>27</sup> *Ficâr* savaşlarına katılan, *Hilfu'l-Fudûl*'e üye olmaktan, peygamberlikten sonra bile şeref duyan, her yıl Ramazan ayında Mekke yakınında ki Hirâ mağarasında kendini ibadete ve tefkküre hapseden, yine benzeri bir yalnızlığa gömüldüğünde vizyon görüp ilk vahiy tecrübesini yaşayan, vahyin iki üç yıllık "fetret"i esnasında içini yakan sorunlar karşısında, canına kıymaya teşebbüs eden bir gençten bahsediyoruz. Bkz. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. I, s. 51-53,73,74,83,84. İşte akli altyapı olarak hazır hale gelmiş olan gencin konsantrasyonu ve kontemplasyonu zirvede iken vahiy meleği (Faâl akıl-Cebrâil) kendisine sarkmış, yaklaşmış ve kâb-ı kavşın makamı ortaya çıkmıştır. İbrahim de, Musa da, İsa da ve bütün peygamberlerde de durum aynıdır ve bütün bunlar onların peygamberlikten önce mükemmel seviyede akli olgunluğa erdiklerini göstermektedir.

egzistansiyel bir şekilde en yüksek seviyede ilgilenen bir filozoftan bahsediyor olduğumuzu bilmeliyiz.

Fârâbî, en son aşamada bile insanî aklın merteye bakımından Faâl-akıl'dan daha aşağıda (*dûn*) bulunduğu inanmaktadır.<sup>28</sup> Fakat ona göre bu, Aristo'nun bir çok yorumcusunun tercih ettiği gibi Tanrı demek değildir.<sup>29</sup> Akıl, akl-ı fa'âl rütbesine ancak sürekli yaklaşır, hiç bir zaman tam o olamaz. Akl-ı fa'âl rütbesinin gerisinde kalması kaçınılmazdır.<sup>30</sup> Bu insanî aklın ürününün ne kadar kalite kazanırsa kazansın vahye denk olmayacağını ifade etmektedir. Yani Fârâbî'nin sisteminde insanî akıl bütün makûl suretleri veya bu suretlerin çoğunu kavrayıp tamamen bilfiil akıl olunca yeni bir kavrayış aşamasına yani müstefâd akıl seviyesine yükselmiş olur. Bu aşamada düşünme fiili, bütün makûl suretleri kendi özünde bilfiil akıl ve bilfiil makûl olarak kavrar. Bu anlayış seviyesinde idrak mücerret suretleri his mutalarıyla münasebeti olmayan bir *hads* ile idrak eder.<sup>31</sup> Daha önce maddelerinden soyutlanarak kavranan makûl suretler bu mertebeye, maddelerinden ayrı bilfiil makûller olarak aklın objesi haline gelirler. Böylece bilfiil akıl, bilfiil makûller olma bakımından kendisi için sûret teşkil eden makûlleri düşündüğünde ancak bilfiil akıl iken, şimdi kazanılmış akıl olur.<sup>32</sup> Yani bu mertebeye ulaşan insan artık, ilimler ve onların temel ilkeleri vs. düşünmeye ihtiyaç hissetmez bir seviyeye ulaşır ki bu aşamada varlığın ve hayatın her noktasında ve anında problemlerin en doğru (makûl) çözümünü özünde bulur. İlimlerde kitaplarda raflarda uğraşarak çıkarabildiği şeyler artık onda özsel bir kazanımdır. Bu seviyeye ve kazanıma erenler Akl-ı Faâl ile irtibata geçebilirler. Bu nedenle Fârâbî'de filozof peygamberden üstündür yargısını bulanlar onu yanlış okumaktadırlar. Peygamberler varlığın ve hayatın her

<sup>28</sup> Aydın, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 135; Aydın, Salih, "İttisal ve İttihat Nazariyesi", Bkz. [www.islamfelsefesi.net/page.php?id=15](http://www.islamfelsefesi.net/page.php?id=15) 30.03.2009.

<sup>29</sup> Aristo'daki "*nous poietikos*-aktif zihin" sistemin mantığı gereği bizzat Tanrı olması gerekiyor. Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. Vehbi Eralp, Sosyal yay., 5. baskı, İstanbul 1993, s. 84. Fârâbî bunu Tanrı ile insan arasındaki bilgi akışında aracılık yapan melek Cebrâil olarak alır. Bkz. Bayrakdar, age, s. 186.

<sup>30</sup> Galston, „Fârâbî'nin Önerisi Varoluş Siyaseti: Gaye ve İnsan,“ age, s. 101. (*yesîru fi kurbin min rutbeti akl-ı bi'l-fi'l*),

<sup>31</sup> "Fârâbî", *İA.*, s. 466.

<sup>32</sup> Fârâbî, *Risale fi'l-Akl*, s. 20-21; Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 97.

alanına dair en makul çözümü özünde bulabilen akli kıvâma ermiş insanlardır. Bu kıvâma müstefâd akıl diyelim. Bu kıvâma ermek peygamberlik için askari şarttır fakat yeterli değildir. O kıvâmda ve kalitede en yüksek ve en geniş anlaşılabilirlik düzeyinde ifadelendirebilmesi de gerekir ki bu "mütehayyile" gücüyle mümkün olmaktadır ve bu filozofun asla ulaşamayacağı bir şeydir. Nice filozoflar vardır ortaya koydukları akli gerçekliği sadece kendi seviyesine eren veya yaklaşan bir kaç kişi tarafından anlaşılabilmişlerdir. Peygamber saadetin ne olduğunu rasyonel ve sembolik olarak anlatmaya muktedirdir ve mutluluğun sebebidir.<sup>33</sup> Aynı akli gerçekliği peygamber avama ve geniş halk kitlelerine çok rahatlıkla anlatabilirler. Şayet aynı hakikat, *ahlakî erdemler insan ruhunu sonsuz mutluluğa erdirir, felsefî ifadesi, eğer yoksula yardımcı olur, yetimin başını okşar, başkasının malına göz dikmezsen... altlarından ırmaklar akan; yeşil çayırın, soğuk suların, serin gölgelerin ve içinde her türlü meyvenin, sebzenin, içeceklerin bulunduğu... cennetlere girersin*, şeklinde ifade edilecek olursa daha çok kişi anlayacak ve daha çok olumlu etki bırakacaktır.

İşte bu nedenle peygamberlik tam da buradan sonra başlar. Bu elde edilen bilgi formlarının, genelin menfaatine sunulabilecek formata sokulması icabeder ki bu meleke *tahayyül* melekesidir. Peygamberde bilmek bir kabiliyet haline geldiği gibi o bildiklerini genelin anlayabileceği formata sokarak ortaya koyma ve tebliğ etme dehâsına ve becerisine de sahiptir. Fârâbî'ye göre vahyin ve peygamberliğin söz konusu edilebilmesi için mutlaka *upuygun entellektüel bir alt-yapı* gerektirir. Buda teorik yetkinliğin insan için mümkün olan en son noktası yani kazanılmış akıl ile temsil edilmektedir.<sup>34</sup> Fârâbî, "Akl-ı fa'âldan akli münfaile, insanın kendisiyle eşyayı ve fiilleri tanımlayacağı ve onları saadete doğru yönlendireceği bir kuvvet akar. İşte akl-ı fa'âldan akli münfaile akan bu müstefâd akıl aracılığıyla olabilmektedir ki o da vahiydir", der.<sup>35</sup> Vahiy ve peygamberlik için kazanılmış akla (*akl-ı müstefâd*) sahip olmak gerekiyorsa, peygamber müstefad akla eren kişidir ve bu Fârâbî'nin, her peygamberin aynı zamanda filozof olduğunu söylediği anlamına gelir. Eğer

<sup>33</sup> Aydın, "Fârâbî'nin Siyâsî Düşüncesinde Saâdet Kavramı", *İslam Felesefesi Yazıları*, s. 15. Bu konu için bkz. Fârâbî, *Fusûl*, bl. 27; *Tahsîl*, s. 42; *Medîne*, s. 104; *Siyâse*, s. 80.

<sup>34</sup> Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 137.

<sup>35</sup> Bkz. Fârâbî, „es-Siyâsetu'l-Medeniyye," *Resâil-i Fârâbî*, s. 49,50.

bir akıl bütün varlıkların suretlerini depolayan ve onları upuygun zihinlere hibe eden (*vâhibu's-suver*) bir akılla irtibat kurabiliyorsa bu zihin ve bu bilgi en yüksek olmalıdır.

O şöyle der: Tasarlama (*tahayyül*) gücü bir insanda tam anlamıyla güçlenip kemal noktasına erişince o artık uyanık olduğu zamanlarda bile Faâl-akıldan (*onuncu akıl, vahiy meleği*) şu ana ve geleceğe dair tikelleri alabilme yeteneğine sahip olur veya bu tikellerden somut olanları hikaye etme anlatabilme kabiliyetine sahip olur. Ayrıca mufânk/ayrık makûlatı ve diğer yüce varlıkları da kabul edebilir hale gelir. Sonuçta onun akledilebilenleri algılar hale gelişi, ilahî şeyleri haber verici (*nebî*) olmasına yol açar. İşte mütehayyile gücünün ulaşabileceği ve insanı götürebileceği en yüce merteye budur.<sup>36</sup>

Nübüvvet, akıl ile mütehayyile (*phantasia*) kuvvetinin taklitçi (*muhaki/mimetic*) kabiliyetleri arasındaki etkileşimin bir neticesidir.<sup>37</sup> Nebvî bilgiyi benzersiz kılan şey, onun bizzât aklî muhtevası değildir, çünkü bu, gerçek filozof ile nebî arasında müşterektir. Hak nübüvvet ve ona bina edilen hak din gibi felsefede burhanî ve aklî olarak bilinen hakikatlerin bir taklidi ve remzedilmesi (sembolleştirilmesi) dir. Bütün nebiler aklî kabiliyetlerine ilaveten özellikle mükemmel bir vehbî mütehayyile kuvvesine sahiptirler. Bu mevhibe-i ilâhiyye onların hayal güçlerinin aklî fa'âldan ma'kûlat feyzini ve sudurunu almalarına imkan verir. Bu sudur normalde sadece aklî kuvvetle sınırlıdır. Bununla birlikte tahayyül kendi tabiatı itibariyle soyut akdedilirleri mücerret olarak alamayacağı için nebi bu makûlatı müşahhas ve remzi suretlerde tasavvur etmek üzere tahayyülün taklitçi kabiliyetlerinden faydalanır. Normalde sadece müstefâd akıl seviyesine ulaşabilmiş bir kaç havâs/seçkin için ulaşılabilir olan şey, bu yolla hissî suretler (sensory images-duyuyla algılanan suretler) kisvesiyle nebî tarafından çok daha geniş filozoflar çevresi dışındaki avama iletilebilir.<sup>38</sup>

Hakikati sezgi yoluyla bir çırpıda kavrayan akıl, sonra içten gelen itici bir güçle onu temsîli sembollere döküyor ve bu yolla kitlelerin anla-

<sup>36</sup>Fârâbî, *el-Medinetu'l-Fazila*, s. 67. Ayrıca bkz. Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, Kitabevi, İstanbul 2000, s. 224.

<sup>37</sup> Fârâbî, *el-Medinetu'l-Fazila*, s. 67.

<sup>38</sup> Black, Deborah L., "Fârâbî", (*IFT* içerisinde) c. I, s. 224.

masını sağlıyor, dedik. Dinî hakikat aklî hakikatin kendisidir fakat o, çıplak aklî formüllerle ifade edilmek yerine hayalî sembollerle ortaya çıkmaktadır. Hakikatin kitleleri etkilemesi ve onlarca kabul edilmesi onun bu sembolik tezahüründen ileri gelmektedir.<sup>39</sup> Peygamberin akıl gücüne ek olarak hayal gücü o kadar gülcüdür ki, bütün insanları irşad etmek için ikna edici ifade ve kıssalar kullanma maharetini elde eder.<sup>40</sup>

Bir de burada önemle üzerinde durulması gereken taakkul ve tahayyül güçlerini anlatırken Fârâbî'nin kiminle kimi kıyasladığına dikket etmek gerekir. Zira bazan taakkul gücünü tahayyül gücüne yeğlediği pasajlarla karşılaşmak mümkündür. Burada hemen onun filozofu peygamberden özellikle Hz. Muhammed'den daha üstün gördüğü vehmine kapılmamalıdır. Örneğin Medînetu'l-Fâdila'da ki tahayyül ve kehânet konusunda "Bu adamın altında şu şu grup kişiler gelir" dediği yerde Fârâbî daha çok peygamberden sonra inananları birbiriyle veya da filozofla inananları kıyaslamaktadır.<sup>41</sup> Hukemâ ile mü'minûn arasında yaptığı ve yerine göre hukemâyı üstün gördüğü söz konusu edilmeli ve bu kıyaslamamanın *hukema* ile *enbiyâ* arasında olmadığını bilmek gerekir.<sup>42</sup> Zira onun nazarında Hz. Muhammed *reis-i evveldir* ve kendisinde hem tasavvur hem de tahayyül kuvveleri zirvededir.

İnsan, kendisiyle akl-ı fa'âl arasında her hangi bir vasıtanın kalmadığı Akl-ı müstefâd seviyesine ulaştığında kendisine vahiy olunabilir. Çünkü akl-ı münfail, akl-ı müstefâd'ın maddesi ve konusu gibidir; akl-ı müstefâd da akl-ı fa'âl'in maddesi ve konusu gibidir. Bu durumda akl-ı fa'âl'den o münfail akla hem *ef'alı* hem de *eşyayı* determine edebilecek ve onları saadete yöneltebilecek bir kapasite (*kutsî kuvvet*) feyezân eder. İşte ikisinin arasına akl-ı müstefâd'ın aracılık etmesiyle akl-ı fa'âlden akl-ı münfaile doğru gerçekleşen bu akım (feyezân) *vahiydir*. Akl-ı fa'âl, İlk Sebep'in varlığından feyezân etmektedir; bu nedenle insana, Akl-ı Faâl (Cebrâil) arıcılığıyla asıl vahiy edenin (*mûhîy*) İlk Sebep olduğunu söyle-

<sup>39</sup> Fazlurrahman, *İslam*, s. 167,168.

<sup>40</sup> Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, Rey, Kayseri 1992, s. 126.

<sup>41</sup> Bkz. Fârâbî, *Medînetu'l-Fâdila*, s. 67.

<sup>42</sup> Aydın, "Fârâbî'nin Siyâsî Düşüncesinde Saâdet Kavramı", *İslam Felesefesi Yazıları*, s. 17. Bu konu için ayrıca bkz. R. Walzer, Richard, *Greek into Arabic essays on islamic Philosophy*, s. 22.

riz. İşte bu insanın başkanlığı en yüce başkanlıktır, diğer başkanlıklar ondan sonradır ve ondan varlık kazanır. O, *er-reisu'l-evveldir*. Bu gün gibi açık bir şeydir.<sup>43</sup> Din, bu reis-i evvelin yönlendirdiği ve belirlediği *ârâ* ve *efâl* ile mevcut cemaati *mille* kılar. Kutluer'in de dediği gibi mille, dinin felsefi bilgi vasıtasıyla insanî kılınmasıdır.<sup>44</sup> Felsefe de bu erdemli dinin ilke ve kanıtlarını ortaya koyan bilgidir. Bu bilginin o kaynaktan çıkarılması filozofu gerekli kılacaktır. Bu, dinde burhanî bir alt yapının olmadığı ve peygamberde de aklî fetanetin olmadığı anlamında değildir. Amirî'nin çok açık bir şekilde ifade ettiği gibi, İslam filozoflarına göre her peygamber aynı zamanda filozoftur fakat her filozofa peygamberlik nasip olmaz ve ona erişemez.<sup>45</sup> Fârâbî'de durum bu kadar açıkça ifade edilmiş değildir. O peygamberin aynı zamanda filozof olduğunu ifade etme ihtiyacı duymaz –bize göre buna gerek de yoktur- fakat o Fadıl şehir (*Virtuous City*) için nübüvvetle filozofinin veya akıl ve hayal (*imaginativ*) güçlerinin kombinasyonunu gerekli görür.<sup>46</sup>

Mısırlı Fârâbî uzmanı İbrahim Medkûr'e göre akl-ı fa'âl ile ittisal düşüncesi Gazalî'ye dolayısıyla İslam tasavvufuna etkisi de söz konusu edilebilir. Gazalî de ilham direkt Allah'tan alınırken Fârâbî'de fa'âl akıl aracılığıyla elde edilmektedir. Bu fark şekilseldir, çünkü İslam filozoflarına göre akl-ı fa'âl, kul ile Rabbi arasında yükselen bir merhale ve manevî bir araçtır. Bütün feyiz ve aydınlığın asıl çıkış yeri Allah (cc.) dır. Bu durumda Farabî'nin saadet nazariyesinin bütünüyle İslam tasavvufuna tesir ettiğini söylemek doğru olacaktır.<sup>47</sup> Fârâbî'de *ittisal*, kişi arzu ederse ruhî alem ile insanın alaka kurmasının imkanını hatırlatmaktadır. İttisal-de insan ruhunun akl-ı fa'âlla, birbirinde erimeden irtibat kurabileceğini söyler. Nefs-i nâtıkanın Allah (cc.) ile birleşmesi değil Cebrâîlleşmesi bile söz konusu değildir. Cebrâîl Hakikat arayışında rehberlik eden *pîrdir*.

<sup>43</sup>Bkz. Fârâbî, „es-Siyâsetu'l-Medeniyye,“ *Resâil-i Fârâbî*, s. 49,50.

<sup>44</sup> Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, İz, 2. baskı, İstanbul 2001, s. 172.

<sup>45</sup> Amirî, *İslâm'ın Üstünlüğü, Kitabu'l-İlâm bi Menâkibi'l-İslâm*, (IFFM içerisinde), çev. Mahmut Kaya, İstanbul 2007, s. 197.

<sup>46</sup> Mahdi, Muhsin S., *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, The Universty of Chicago Press, Chicago-London 2001, s. 136.

<sup>47</sup> Medkûr, İbrahim, *fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye Menhecun ve Tatbîguh*, baskı II, c. I, s. 63,64; Salih Aydın, *İslam Düşüncesine Giriş*, s. 319.



İttisal için *nazarî çaba* ile birlikte *buna uygun ameli uğraş* ön şarttır.<sup>48</sup> Demek ki Fârâbî'ye göre vahiy ve ilham için nazarî olgunluk ve amelî hayat olmazsa olmaz görülmiştir. Fârâbî'nin bilgideki aydınlanmacı yöne vurgu yapması Bayrakdar'ın dediği gibi, hem onun rasyonel tasavvufu ve onun sezgici (illuminativ) yönünü gösterir diğer taraftanda o bu vesileyle Peygamberi bilginin imkan kapısını da aralamış olmaktadır.<sup>49</sup>

### SONUÇ

Bizim bu anlattıklarımızdan Fârâbî'nin filozofu peygamberden üstün tuttuğu çıkar mı? Eğer Fârâbî iyi niyetle okunacak olursa onun haykırışının dinin ve vahyin, bilim ve felsefeyi dışlamadan onlardan daha yüce bir kurum olduğunu söylemek istediğini rahatlıkla çıkarabiliriz. Nübüvveti, kurduğu metafizik sisteminin en temel unsuru olarak en üst noktaya koyan, erdemli şehir projesinin en değerli ve vazgeçilmez unsuru olarak lanse eden<sup>50</sup> bir filozofun nübüvveti küçümsediğini söylemek, onu tamamen taraflı ve kötü okumak demektir.

Bu konuyu Fârâbî'nin su sözüyle bitirelim: Filozoflar arasında gerçek ispat metodunun kaynağı onların önde gelenlerinden olan bu iki filozof Eflatun ve Aritoteles'tir. Ama inandırıcı ve doğru olduğu kadar şaşılacak derecede yararlı ispat metodunun kaynağı ise şeriat sahipleridir (peygamberler) ki, bunlar "yaratma"nın yerine vahiy ve ilhamı koymuşlardır.<sup>51</sup> Nübüvvet konusunda ortaya koyduğu bu orjinal teziyle Fârâbî, peygamberlik düşüncesine yabancı olan ve rüya vasıtasıyla da olsa metafizik alem hakkında bilgi edinmenin imkansızlığını savunan Aristo'dan ayrılmıştır.<sup>52</sup> Fârâbî eğer vahiy ve şeriatla burhanî ve taakkulî hiç bir alt yapısı olmayan ve üstün bir hitabet sanatıyla hayalin kalıplarına sokularak süslenmiş yaldızlı içi boş sözler olarak algılıyorsa elbette bu şeriatı yermek olacaktır fakat bize göre bu okuma yanlış bir okumadır. Weber'in dediği gibi, Batı'nın serbest düşünenleri Musa'ya Yahudi Platon, Platona

<sup>48</sup> Medkûr, *age*, s. 40-41; Aydın, *age.*, s. 319.

<sup>49</sup> Bayrakdar, *age.*, s. 181.

<sup>50</sup> Cabirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 145.

<sup>51</sup> Fârâbî, Eflâtun ile Aristo'nun Görüşlerinin Uzlaştırılması, (*el-Cem`beyne re'ıyeyi'l-Hakîmeyn Eflâtun İlahî ve Aristutales*), (İFFM içerisinde), çev. Mahmut Kaya, Klasik, 4. baskı, İstanbul 2007, s. 175.

<sup>52</sup> Jebrînî, "Fârâbî", *DİA.*, c. 12, s. 156.

ise Attikite Musa'sı (*Mouses attikizon*) demekten hoşlanıyorlar.<sup>53</sup> Bazı kilise mensupları Mukaddes Kitapların Eflatun'un eline geçtiğine kani olmuşlardır.<sup>54</sup> Fârâbî okulunun bir üyesi sayılan İbn Miskeveyh, Peygamberin getirdiğini herkesten daha çok ve çabuk gerçek filozof olan birisi anlar, diyor.<sup>55</sup> Öyleyse neden büyük filozof Fârâbî Muhammed'in mesajını felsefî dille konuşuyor olmasın?

---

<sup>53</sup> Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 108.

<sup>54</sup> Paul Janet, Gabriel Séailles, *Metalib ve Mezahib* (Histoire de la Philosophie Les Problems et les Ecoles), çev. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Eser neş., İstanbul 1978, s. 245.

<sup>55</sup> İbn Miskeveyh, "Küçük Başarı (*el-Fevzü'l-asğar*)", *İFFM* içerisinde, s. 259.

## BASİT (MUTLAK) ÖNERMELER ÜZERİNE İBN RÜŞT'ÜN İNCELEMESİ (QUAESITUM)\*

Yazar: Nicholas RESCHER  
Çeviren: Kamil KÖMÜRCÜ\*\*

### ÖZET

Klasik mantığın en önemli konularından birini modal önermeler oluşturmaktadır. Bu makalede, İbn Rüş'tün modal önermeler üzerine kaleme aldığı bir inceleme ele alınmıştır. Bu inceleme, Nicholas Rescher tarafından yazılmış, *Studies in Arabic Logic* isimli kitabının onuncu bölümünü oluşturmaktadır. Yazar, makalenin girişinde, İbn Rüş'tün bu incelemesinin nerede, yani hangi kütüphanede yer aldığı ve onun Latinceye tercüme edilmiş serüveni üzerinde durmuştur. Bunun yanında o, konuya hazırlık babında en temel modal kavramlardan bahsetmiştir. Daha sonra Resher, İbn Rüş'tün söz konusu incelemesini Arapçadan İngilizceye tercüme etmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Basit Önermeler, İbn Rüş't, Aristoteles, Afrodisiaslı İskender, Theoprastus, Fârâbî, İbn Sînâ.

### AVERROES' QUAESITUM ON ASSERTORIC (ABSOLUTE) PROPOSITIONS

---

\* Çevirisini yaptığımız bu metin, Nicholas Rescher tarafından yazılmış, *Studies in Arabic Logic*, isimli kitabın 10. bölümünü oluşturan ve 91-104 sayfalar arasında bulunan, "Averroes' *Quaesitum* on Assertoric (Absolute) Propositions" başlıklı makaledir. Makalenin yer aldığı söz konusu kitap, 1963 yılında University of Pittsburgh Press tarafından yayınlanmıştır.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Ana Bilim Dalı.  
e-mail: kkomurcu@cumhuriyet.edu.tr

#### ABSTRACT

One of the most important issues of classical logic is the modal propositions. In this article, a review that was written by Averroes on modal propositions is examined. This article written by Nicholas Rescher in his book which is entitled *Studies in Arabic Logic* (chapter X). In the beginning of this article, author gives us the trace of Averroes' review that is where this was found, in which library and its translation into Latin. In addition to that, he has mentioned the basic modal patterns as a preparatory chapter. Finally, Rescher had translated Averroes' review from Arabic to English.

**Key Words:** Assertoric Propositions, Averroes, Aristotle, Alexander of Afrodisias, Theophrastus, Al-Fârâbi, Avicenna.

#### I. GİRİŞ

1962 yılına kadar İbn Rüşd'ün mantık çalışması üzerine sadece bir tane orijinal Arapça yayın vardı.<sup>1</sup> Bu tarihten sonra, D. M. Dunlop, bizim de burada değineceğimiz, İbn Rüşd'ün modal önermeler üzerine yazdığı özet bir risaleyi Arapça olarak yayınladı.<sup>2</sup>

Profesör Dunlop tarafından yayınlanan bu metin, son derece değerli, bir çok Arapça el yazması esere sahip olan Madrid yakınlarındaki Escorial Kütüphanesinde, İbn Rüşd'e ait incelemelerden oluşan ve orada uzun zamandır mevcut olduğu bilinen koleksiyonun bir parçasıdır.<sup>3</sup> Basit bir adlandırma ile *Mesâil (Sorunlar)* <sup>4</sup>olarak isimlendirilmiş olan bu koleksiyon, 16. yüzyılda, *Aristotelis opera cum Averrois Commentariis (İbn Rüşd'ün Şerhleriyle Birlikte Aristoteles'in Çalışmaları)* ismiyle Latince olarak

<sup>1</sup> Maurice Bouyges (editör), Averroes: *Talkhis Kitâb al-Maqoulât* ["Middle Commentary on Aristotle's *Categoriae*"] Beyrut, 1932 (= C. IV of Bibliotheca Arabica-Scholasticorum, Série Arabe).

<sup>2</sup> D. M. Dunlop, "Averroes (Ibn Rushd) on the Modality of Propositions," *Islamic Studies*, (Journal of the Central Institute of Islamic Research) Karaçi, C. I, (1962), s. 23-34.

<sup>3</sup> Michael Casiri, *Bibliotheca Arabico-Hispana Escorialensis*, (C. 2., Madrid; 1760, 1770), no. 69; Hartwing Derenbourg, *Les Manuscrits Arabes de l'Escuria* (C. 3, Paris; 1884, 1903, 1928), no. 632.

<sup>4</sup> Prof. Dunlop, Madrid'teki Ulusal Bibliyografya'da, *Mesâil*'in (muhtemelen Escorial MS'den yapılmış) "başka bir kopyası" olduğunu ifade etmektedir.

birkaç kez basılmıştır. Bu versiyonlar, *Quasita'da* (İnceleme'de) yapılan değerlendirmeleri olduğu gibi yansıtmaktadır.

Profesör Dunlop tarafından yayınlanan bu özel inceleme, mümkün ve zorunlu modalitelerinin basit önermelerle ilişkisi sorununu ele alır. Söz konusu incelemenin basılmış iki Latince versiyonuna, Rönesans döneminde Ortaçağ İbranicesiyle yapılmış tercümelerine dört yüzyıldan daha uzun zaman diliminde ulaşmak mümkündür. Latince ilk versiyonlarını Yahudi bilim insanı, Elia del Medigo ve Rönesans'a ışık tutan Giovanni Pico Della Mirandola tarafından yapılmış; Aldine'in çok nadir olan, *Quasita Averrois in Librum Priorum (analytiorum Aristotelis)* (İbn Rüş'tün Eski Kitap (Aristoteles'in Analitikleri) Üzerine Bir İncelemesi'nin) (Venedik, 1497) matbu edisyonunda yayınlanmıştır. Latinceye ikinci çevirisi Abraham de Balmes (1523),<sup>5</sup> tarafından yapılmıştır ve Juntine Latin Aristotle'in (Venedik, 1590)<sup>6</sup> çeşitli edisyonları ile birlikte yayınlanmıştır. Bu versiyonlardan hareketle hiç olmazsa *İbn Rüş'tün İnceleme'sindeki* ana konu belirginleşmiştir.<sup>7</sup>

Günümüzde, Arapça metnin aslına oldukça uygun çevirileri, İbn Rüş'tün mantık incelemelerinin Latince versiyonlarının yapısı hakkında kendi yargılarını oluşturmak isteyenlerin çalışmalarını kolaylaştırmış

<sup>5</sup> Bu çevirmenin biyografisi için Bayle'in *Dictionary* bakınız, (Pierre Bayle, *Dictionnaire Historique et Critique*, 1655, ç.n.) art (sanat). "BALMIS, Abraham de." (B) paragrafında (note (B)) bu çevirmenin İbraniceden Latinceye yaptığı çevirilerle ilgili yapılan bazı eleştirilere yer verir. (Bu referansı Prof. Richard Popkin'e borçluyum). (I) Paragrafında bulunan Bayle'in "Averroes" (İbn Rüş't) maddesinde, Rönesans döneminde yapılan İbn Rüş't çevirileri hakkında bazı değerlendirmelere yer verilir. Burada, Keckermann'ın *Proecognitis Logicis'*inde (II, 2, ab.32) dile getirdiği şu görüşleri aktarılmıştır: "Tüm felsefe, her yerde akıl almaz bir Barbarlıkla karşılaşmakla birlikte özgürce ve felsefe öğrencilerinin anlayabileceği açıklıkta en az tolare edilebilir bir tarzda Latince'ye çevrilen, o zaman Tann'nun ortaya çıkardığı bir dehâ olarak bilinen İbn Rüş't'e çok şey borçludur."

<sup>6</sup> *Aristotelis opera cum Averrois Commentariis*, C. I. Şu an eldeki 1562 edisyonu, 1962'de Frankfurt, Main'de yapılmış yeni fotoğrafik baskıdır. Bu edisyon, "Averrois varii generis quaesita in libros logicae Aristotelis, Abramo de Balmes interprete" s. 75, arka/sol sayfa (verso)-119 arka sayfada yer alır. Bizim *İnceleme'miz*, *Prior Analytics'in* (Birinci Analitikler) sekiz bölümünden ikisine hasredilmiştir. 78 ön/sağ-80 ön sayfalar arasındadır ve altında şu bölüm yer alır: "Quid sit propositio absoluta, id est de inesse" (Varlık Bildiren Basit Önerme Nedir, ç.n.). Ben bundan sonraki alıntının, bu metnin "Latince" versiyonu olduğunu düşünüyorum.

<sup>7</sup> Buraya kadar verilen bilgilerin önemli bir bölümü bizim yararlandığımız bu metin için, Prof. Dunlop'un kendi edisyonuna yazdığı girişten alınmıştır.

olmalıdır. Çok önemli olmasa da bu versiyonların bir kısmı da Abraham de Balmas'ın kaleminden çıkmıştır. Hali hazırdaki Latince versiyon, literal olarak yapıldığı için genel olarak muğlak kalmıştır. Bu durum çevirilerde bazen garip bazen de gülünç vurgular ortaya çıkarmıştır. Örneğin, 27:6 numaralı pasajda, "retorik sanatında kullanılmaz (not used in the art of rhetoric)" ifadesi " çiftçiler kullanmış/söylemiş olmaz (non uterent agricolae)" şeklinde çevrilmiştir. Latince çeviri yapanlar bazen metin içinde, örneğin 29:10'da olduğu gibi marjinal açıklamalar yapmışlar ve bazen de Arapça metindeki anlatım tarzını göz ardı etmişlerdir. Genel olarak İbn Rüş'tün zihninde ne olduğunun, Latince olarak tam olarak anlaşılması, Arapçaya nazaran daha zordur.

Tartışmasız, İbn Rüş'tün incelemesinin en ilginç yanı, Yunanca ve Arapça'da, Aristoteles'in modal önermeler ve modal kıyaslar teorisindeki kapalı noktaları açıklamadaki Aristotelesçi çabalara ışık tutmak olmuştur. (Aristoteles'in bu modal önerme ve modal kıyas teorisini anlamak için) Yunan yorumculardan öğrendiğimize göre, Aristoteles'in en önemli öğrencileri olan Theophrastus ve Eudemos'un konuya yaklaşımları, zaten onunkinden (Aristoteles'in) farklı idi.<sup>8</sup> Aristoteles'in modal önermeler ve kıyaslar teorisinin yeniden inşa edilmesinden bu yana en önemli ilerlemeler son dönemlerde başladı.<sup>9</sup> Bu çok tartışmalı konuda geçmişteki ünlü Aristotelesçi anlayışlar, herhangi bir ek veriye gerek duyulmadan memnuniyetle kabul edilmelidir.

İbn Rüş'te (incelemenin 7. bölümünde) oldukça karmaşık yerler vardır; fakat çeşitli modalitelerde "S'ler (fiilen, mümkün olarak, zorunlu olarak) P'dir," formundaki, önerme yapılarından oluşan hayli ilginç bir şema da var. Onun önerdiği yapılar aşağıda görüldüğü gibidir:

**I. Zorunlu (Necessity): "S'ler zorunlu olarak P'dir"**

Bütün S'ler (her zaman) P'dir.

<sup>8</sup> Bkz. I. Bochenski, *La Logique de Theophraste*, (Fribourg, İsviçre, 1947) .

<sup>9</sup> Bu konuda, son katkıları dikkate alarak yapılmış kapsamlı bir çalışma için bkz. Storrs McCall, *Aristotle's Modal Syllogism* (Amsterdam, 1963). Bu yazarın görüşleri, onun "Aristotle's Theory of Modal Syllogism and its Interpretation" makalesinden aktarılmıştır. Bu makale, M. Bunge'nin editörü olduğu, *The Critical Approach*'da, (Essay in Honor of Karl Popper), yer alır. Glencoe, Ill., 1964.

## II. İmkan (possibility)<sup>10</sup>: "S'ler mümkün olarak P'dir"

### (i) Zamana Bağlı Olmayan Yapı

Çoğunlukla-mümkün (mostly-possible): Çoğunlukla S'ler P'dir.

Eşit derecede- mümkün (equally-possible): Eşit sayıda S'ler (P'dir) P olarak değil.

Azınlıkla-mümkün (leastly-possible): Bazı S'ler P'dir, fakat çok azı değildir.

### (ii) Zamana Bağlı Olan Yapı

Çoğunlukla-mümkün (mostly-possible): t zamanının büyük çoğunluğu için:

Bazı S'ler t olduğunda P'ler de t olur.

Eşit derecede- mümkün (equally-possible): t zamanı için bir çok kez; (her zaman) değil (eşit sayıda) :

Bazı S'ler t olduğunda P'ler de t olur.

Azınlıkla-mümkün (leastly possible): t zamanının küçük bir parçası için:

Bazı S'ler t olduğunda P'ler de t olur.

## III. Bilfiil (Actuality), (yani basit önerme modunda): "S'ler (bilfiil) P'dir."

Çoğunlukla-basit (mostly-assertoric): t zamanının büyük çoğunluğu için:

Bütün S'ler t olduğunda P'ler de t olur.

Eşit derecede- basit (equally- assertoric): t zamanı için bir çok kez; (her zaman) değil (eşit sayıda):

Bütün S'ler t olduğunda P'ler de t olur.

Azınlıkla -basit (leastly assertoric): t zamanının küçük bir parçası için:

Bütün S'ler t olduğunda P'ler de t olur.

İnceleme'nin ikinci bölümünde, İbn Sîna'ya atfedilen, aşağıda verildiği şekilde zorunlu'nun, beş manası vardır. "Her S zorunlu olara P'dir" önermesi içerisinde şu aşağıdaki yapıları barındırır:

<sup>10</sup> "imkan/possible" terimi burada ve aşağıdaki çevirilerde "olası imkan / contingent possibility" karşılığında kullanılmıştır. Aristoteles "olası imkan"dan ziyade "imkan"ı tercih etmiştir.

1) S her zaman vardır ve var olduğu tüm zamanlarda P'dir. ("Gök küresi dairesel olarak hareket eder.")

2) S, var olduğu sürece, (P'nin) var olduğu tüm zamanlarda P'dir. (Tüm insanlar canlıdır.)

3) (Karışık durum/yapı.)

4) S, var olduğu sürece, (P'nin) var olduğu bazı zamanlarda P'dir. ("Tüm insanlar ölümlüdür.")

5) (Karışık durum/yapı.)

Burada, zamana bağlı yapıda (1), (2) ve (4)'teki örnekler göz önüne alındığında farklı bir yola girilir, ve bu yol daha karmaşıktır.<sup>11</sup>

Bu karmaşık şemadan anlaşılacağı gibi, İbn Rüşd tarafından modal önermelerin kuruluşuna ilişkin bir çerçeve olarak göz önüne alınan yönlendirici düşünce, onları zamana göre genişçe bir nicelik gösteren karmaşık kategorik önermeler olarak düşünmektir.

Modal mantığa karşı bu kronolojik yaklaşım- Arap mantıkçılar tarafından Helenistik Aristotelesçilerden türetilmiştir ve muhtemelen onun kökeni erken dönem peripatetiklere (meşşailer) ve belki Stoacı etkilere dayanır- orta çağın Latin Aristotelesçiliğinde kaybolmuş görünüyor.<sup>12</sup> Bununla birlikte son yıllarda yapılan mantık araştırmalarında (söz konusu yaklaşım) tekrar ortaya çıkmaktadır.<sup>13</sup>

## II. İbn Rüşd'ün Basit (Mutlak) Önermeler Üzerine Yazdığı İncelemenin Çevirisi<sup>14</sup>

[26:3] Seçkin imam Ebu Velid İbn Rüşd-Allah onu korusun, ondan razı olsun ve (Allah) ona kendi lütfünden versin- şöyle dedi:

### I. Giriş

<sup>11</sup> El-Kavzî'nî el-Kâtibî'nin, *er-Risâletü's-Şemsîyye*'sinde İbn Sînâ'dan alınmış daha ayrıntılı bir şema vardır. (1220-c. 1280). Bkz. A. Sprenger (ed.) *A Dictionary of the Technical Terms used in the Sciences of Muslims*, Kalküte, 1862; 1862 yılında yayınlanan "birinci ek"te (First Appendix) İngilizce tercümenin 19-20. sayfalarında.

<sup>12</sup> Modal ve zamansal kavramlar arasındaki formel analogi, ancak Schoolmen tarafından fark edilmiştir. Bkz. William of Ockham's *Summa Logicae*, (ed. P. Boehner, N., Y., 1951 ve 1954), III, 1 (bölüm 17-19).

<sup>13</sup> A. N. Prior, *Time and Modality*, (Oxford, 1957). Jaako Hintikka, "Necessity, Universality and Time in Aristotle," *Ajatus*, c. 20 (1957), s. 65- 90.

<sup>14</sup> Çevirimi kontrol etmede bana yardım eden Mr. Seostoris Halil'e teşekkür ediyorum ve çeviriyi gözden geçirip ondaki çeşitli hataları ve eksiklikleri gideren Profesör D.M. Dunlop'a özel olarak minnetimi ifade etmek istiyorum.



[26:4] Bu araştırmanın amacı, *basit* (5) veya *mutlak* olarak adlandırılan öncül tipini –onun ne olduğunu ve bu [konuda] Aristoteles'in öğretisinin ne olduğunu-araştırmaktır. Bu noktada yorumcular birbirinden ayrılır (6) ve bu [konuda] bize yorumculardan gelen, Themistius'un<sup>15</sup> kitabında bulduğumuz ve Ebu Nasr [el-Fârâbi]<sup>16</sup> tarafından da dikkate alınmış olunan iki görüş vardır.

## II. İki Farklı Görüş<sup>17</sup>

[26:7] Bunlardan biri (yani farklı öğretilerden) Theophrastus (8), Eudemos, ve Themistius'un öğretisidir ve ikincisi de İskender'in (Afrodisias'lı)<sup>18</sup> öğretisidir ki (bu öğretinin önemli<sup>19</sup> bir kısmı) onun takipçisi (9) olan yorumculardan Themistius'a aittir. Theophrastus ve [Eudemos] öğretisine göre, (10) mutlak ve basit öncüller, imkan ve zorunluluk modalitesinin [ikisinden] de ayrılmıştır ve o bu iki öncülden birini açıkça içermez (11). [Bununla birlikte] madde [aslında] ya zorunludur ya da mümkündür.<sup>20</sup> Böylece basit öncüller, (12) bunlara (yani Theophrastus ve takipçilerine) göre her hangi bir modaliteye (imkan ya da zorunluluk) sahip olmayan öncüllerdir: Bu (yani basit mod) sanki zorunluluk (13) ve imkanın bir türü idi. Çünkü onun bu iki modaliteden biri ya da diğerine eklenmiş olduğu kabul ediliyordu. Bu durum (yani basit önermenin özel bir biçimde zorunlu ya da mümkün olup olmadığı), konunun maddesine (subject-matter/konu-madde) göre belirlenir.

<sup>15</sup> Geçen pasajın, Latince versiyonlarına dayalı olarak Themistius'a atfedilmesiyle ilgili bir tartışma için bkz. Valentin Rose, "Ueber eine angebliche Paraphrase des Themistius" *Hermes*, c. 2 (1867), s. 191-213 (özellikle 208. sayfaya bkz.) Rose'un araştırmasına göre, Themistius'un çalışmalarından yapılan bu alıntının tekrar geri alınması (metinden çıkarılması) söz konusu değildir.

<sup>16</sup> Bkz. Moritz Steinschneider'in monoğrafisi, *Al-Farabi (Alpharabius): Des Arabischen Philosophen Leben und Schriften* (Memoires de L'Academie Imperiale des Sciences de St. Petesbourg, Seri VII, C, 13, No, 4), St, Petesbourg, 1969, s. 41.

<sup>17</sup> Metnin burasında, ikinci bölümde başlayan cevher hakkındaki bu tartışma, aşağıda 26:15'te yer alandan daha iyi bir bakış açısı gibi görünüyor.

<sup>18</sup> Latincesinde yanlış okunmuştur. (Doğrusu): Bu iki görüşten birincisi Themistius ve Eudemos'a aittir; ikinci görüş Theophrastus'a aittir.

<sup>19</sup> Bana göre 'fi-mâ' yerine 'fi-hâ' olmalıdır.

<sup>20</sup> *De dicto* modalitesi (modal yapıların ifadesi ile bağlantılı olarak) ve *de re* modalitesi (modal yapıların bir gerçekliği gösteren şekilde ileri sürülmesiyle bağlantılı olarak) arasındaki ayrımın temelini bunu koymasına dikkat etmek gerekir.

(14) Bu, daha (sonra) Antik dönem Peripatetiklerinin mutlak (önerme) öğretisi olmuştur.

İskender<sup>21</sup> ve sonraki yorumculara<sup>22</sup> gelince- onlar basit öncüllerin bilfiil mevcut olduklarında mümkün öncül (yani başlı başına bir öncül) olduğunu düşündüler. (17) Yani o ne zaman bilfiil mevcut ise yüklem konuya ait olur, bu da (18) şimdiki zamanda olur.<sup>23</sup>

[27:1] Bu kimselerden her biri kendi görüşlerinin, Aristoteles'in bu konudaki (otantik) öğretisi olduğunu iddia ederler.(2) Bu iki gruptan her biri argümanlarını desteklemek için hem konun bizzat kendisinden, hem de bu tartışmada (3) Aristoteles'ten gelen argümanlar kullanmışlardır.

### 3. Peripatetik Görüşün Delillendirilmesi:

#### I. Konunun Kendisi Bakımından

[27:3] Theophrastus'un öğretisini delillendiren en güçlü noktalar arasında (4) o zamana kadar basit öncüllerin, konunun kendisi bakımından bir (şeyin gerçekliği) olarak görülmesiydi; İskender'in öğretisine göre (5) onlar tümellik ifade etmiyorlardı fakat sadece bir tesadüf ve kısa bir zamanı gösteriyorlardı.<sup>24</sup>(6) Bu tür öncüllerin örnekleri hitabet sanatında kullanılmaz,<sup>25</sup> ancak çok az da olsa münazara ve burhan sanatında (yani 'kıyas dayalı sanatlarda' (bazılarında) kullanılır.

### 4. Peripatetik Görüşün Delillendirilmesi:

#### II. Aristoteles'in Örneği

[27:8] Onların bu tartışmaya ilişkin Aristoteles'in kendisinden aldıkları deliller, mutlak olanla birlikte mümkün olanın bir karışımını (9) (yani bir karışık modal kıyas) ortaya çıkarır. Yani mutlak olan büyük öncül olduğunda [(modal) öncülü olarak, kıyasın küçük öncülü mümkün olur] (10) mutlak'ın bu türü<sup>26</sup> (kıyasta) kullanılamaz. Bu, belirli zaman-

<sup>21</sup> *Ad Anal. Pr. I, 2.*

<sup>22</sup> Latincesine (doğru bir şekilde) eklediği gibi; *Themistius hariç.*

<sup>23</sup> Böylece Peripatetikler basit öncülleri, (her ne kadar önermenin maddesi mümkün ya da zorunlu olmayı gerektirse de) mümkün ve zorunlu modal ifadelerden ayrı bir modal ifade (statement-modality) olarak aldılar. Buna rağmen İskender ve takipçileri basit öncülleri, mümkün öncülün *belirli/kesin bir türü* olarak yani bilfiil mevcut olan bir öncül kabul ettiler.

<sup>24</sup> Aşağıda gelecek olan 7. Bölüme bkz.

<sup>25</sup> Latince okunuşu şöyledir: *Bu öncüllerin örnekleri çiftçiler tarafından kullanılmaz. (et talibus propositionibus non uterent agricolae)*

<sup>26</sup> Literal (olarak yazılırsa); örnek.

larda ve çok kısa bir (zaman periyodunda) tümel (11) olarak kabul edilir. O (Aristoteles) şöyle diyerek bu karışık türün (12) yanlış sonuç verebileceğini ileri sürmüştür: "Burhanda, yakîne ulaşmak için bu tür<sup>27</sup> (13) öncüller kullanmaktan kaçınmak zorunludur ve (zamansal olarak) sınırlı olmayanlar kesinlik için kullanılabilir."<sup>28</sup>

Aristoteles (14) şunları söylemiştir: "Bu öncüllerin tümel olduklarını ve örneğin 'şimdi' ya da (diğer) bazı sınırlandırılmış zamanlar (15) gibi kimi vakit sınırlı zaman ifade etmediklerini kabul etmek zorunludur; fakat basit<sup>29</sup> olarak (alındıklarında böyle değildir) çünkü bu tür (16) öncüllerle (geçerli) kıyas kurulabilir; ancak öncüller belirli bir zamanla sınırlandırılmış olarak alınrsa kıyas (geçerli) olmayacaktır."<sup>30</sup> O, bunları söyleyerek bu karışık yapılarda (yani karışık modal kıyaslar) (uygun) bir sınırlamanın doğru sonuç verebileceğini (yani bunun kabul edilmesini) engellemiştir ve yanlış sonuçların sınırlanmasını da engellemiştir.

Böylece bu örnek şu delilendirme yanlış olması sonucu doğurmuştur: (19) "Her insanın hareket etmesi mümkündür, ve şu anda hareket eden her şey bir attır," öyleyse bunları; (20) "her insanın at olması [mümkündür]" sonucu takip eder.<sup>31</sup> Fakat bu sonuç yanlıştır. Bu örneğin geçerli sonucu şudur: [28:1] "Her insanın hareket etmesi mümkündür, şu anda hareket eden her şey canlıdır ( bu [tesadüfen] böyledir ancak yaşayanların dışında hiçbir şey hareket (2) etmez ), öyleyse her insan canlıdır."<sup>32</sup> Bu sonuç doğrudur.

(Hem) Aristoteles'in yaptığı bu tartışma ve hem de konunun kendisi bakımından meseleye ilişkin delillendirme yapan birinci grubun en güçlü olduğu (nokta) (3) buradadır.

## 5. İskender'in Görüşünün Delillendirilmesi:

### I. Konunun Kendisi Bakımından

<sup>27</sup> Literal (olarak yazılırsa); örnek.

<sup>28</sup> Aristoteles için modal kıyasların birinci şeklinde büyük öncül basittir ve küçük öncül de mümkündür. Buradan mutlak öncül geçerli sonuç olarak çıkar. (*Anal. Pr.* 33 b 25-33). Zamansal yapının altındaki işaret basit öncül içindir, bu ilkenin uygulaması yoktur.

<sup>29</sup> *m-t-l-qân* (mutlak) kelimesi Yunanlılar tarafından Latince'den de delil getirilerek *m-r-s-lân* (mürselen) olarak anlaşılmuştur.

<sup>30</sup> *Anal, Pr,* 34 b 7-12.

<sup>31</sup> Krş. *Anal, Pr,* 34 b 13-14.

<sup>32</sup> Dikkat edilirse buradaki sonuç modalitesizdir. Krş. *Birinci Analitikler, Pr,* 34 b 14-19.

[28:4] İkinci grubun düşüncelerine (İskender ve ona bağlı olanlar) gelince, onlar da (hem) konunun kendisi (5) hem de Aristoteles'in yaptığı tartışmaya atfen kendi görüşlerini delillendirmişlerdir.

Konunun kendisiyle ilgili olarak, onlara göre burada, yani *Birinci Analitikler*'de (6) anlatılmak istenen, (7) harici var oluş olarak akla karşılık gelmesi bakımından ve tek başına<sup>33</sup> akılda mevcut olmadığı ile ilgili kıyas hakkında çeşitli yönlerden tartışmalar vardır. Basit (8) öncülün, birinci grupta yer alanların düşüncelerine göre, yani Theophrastus'un yaklaşımına göre, akıl dışında varlığı (9) söz konusu değildir.<sup>34</sup>

Böylece onun durumu<sup>35</sup> (yani mutlak öncülün) kendisine modalite (eklenmiş) söz konusu (önergeler) gibidir. Atfedilmeye uygunsuz (bir önermeye atfedilir); atfedilen, (10) eğer (niceliği) belirsiz bir (önerme) ise ona bir nicelik-işareti nispet edilir. Burada aynen belirsiz önerme için söylenenler geçerlidir (yani onu uygun bir nicelik işareti eklenir) (11). Böylece onun durumu tikel (ifadelerde) olduğu (gibidir), benzer şekilde, burada mutlakın, mümkün (önerme) kuvvetinde olduğunu söylemek gerekir (12) fakat o (açık) bir ifadeyle (diğerlerinden) ayrılmış değildir.<sup>36</sup>

Yine benzer şekilde olumsuz (13) mutlak (önermenin) döndürülemeyeceğini ifade etmek gerekir. Çünkü böyle bir (önerme) döndürülmek istendiğinde (14) ki burada mümkün (modal) öncülü kullanmak (uygundur), döndürülemez. Fakat (önerme) zorunlu olursa (15) döndürülebilir. Böylece bu konuda (yani mümkün önergeler), onun döndürülemeyeceğini söylemek gerekir. Durum aynen nicelikleri belirsiz olan iki önermeden oluşan kıyaslardaki (16) gibidir ki onlar sonuç vermezler

<sup>33</sup> modal söz (*de dicto*) ve modal şey (*de re*) modaliteleri arasındaki temel ayrımı dikkat etmek gerekir.

<sup>34</sup> Themistius'un yukarıda 26: 9/11'de geçen düşünceleriyle karşılaştırılır.

<sup>35</sup> Ben bu kelimeyi bağlamına bakarak 'status' (durum) olarak çevirdim, genellikle (bu kelimenin) 'force' (güç/kuvvet) olarak çevrilmesi daha doğrudur.

<sup>36</sup> Burada önemli olan nokta önermenin sadece nicelik olarak sınırlandırılmamış olmasıdır. "Köpekler evcildir" önermesini (bazı köpekler evcildir) şeklinde tikel kabul etmek, (bütün köpekler evcildir) biçiminde tümel almaktan daha uygundur. Bu durumda "köpekler evcildir" mutlak önermesinin, (köpeklerin evcil olması mümkündür) yapısında mümkün modalitesinde kabul edilmesi, onu, (köpeklerin evcil olması zorunludur) şeklinde zorunlu modalitesinde almaktan daha doğrudur.

(geçerli sonuç veren kıyaslar gibi sonuç vermezler), onların durumu iki tikel öncülde oluşan kıyaslar gibidir.<sup>37</sup>

Ayrıca burada geriye kalan (17), basit (önermelerin) Aristoteles'çe dikkate alınmış olan bir modu daha vardır ki onun prensipleri, sonuç veren kıyaslar yönünden burada zikredilmemiştir. Yani (18) bu basit (önermeler) dışarıdan elde edilmiştir (ki bu ikinci düşünce okuluna göre böyledir.)

### 6. İskender'in Görüşünün Delillendirilmesi:

#### II. Aristoteles'in Örneği

[28:19] Konunun kendisi açısından yaptıkları delillendirme onların kullandığı en güçlü delildir. (20) Bizzat, Aristoteles'in kendisine<sup>38</sup> göre, Aristoteles ters (hulfî) kıyasta, [29:1] mümkün öncülle basit öncülü (uygun bir türde) sürekli değiştirir.<sup>39</sup> Bu da (mümkün öncülün) aslında basit (2) kabul edildiğini gösterir.

Ebû Nasr (el-Fârâbî), İskenderin öğretisine meyleder. İbn Sînâ'ya gelince, (3) buna saygı duymakla birlikte bunların tümünden farklı bir öğretiye sahiptir. Bunu daha sonra tartışacağız.

#### 7. İbn Rüş'tün Bu Tartışmaya Getirdiği Çözüm

[29:4] Şimdi bu şüpheleri ortadan kaldıralım. Biz şöyle deriz: Bu kendinden-delilli bir bilgidir. (5) Çünkü tümel önermenin yüklemi konunun *tümü* için geçerlidir. Ve (biz deriz ki) bu (6) sonuca iki yoldan ulaşılabilir. Bunlardan birincisi yüklem, konunun bütünü için *bilfiil* var olması; ve ikincisi (7) konunun bütünü için *bilfiil* var olmamasıdır; fakat bu sadece mümkün<sup>40</sup> durumlarda söz konudur (yani gelecek zamanda).

(8) Ve (biz deriz ki) bunlarda (tümel önermelerde) yüklem konunun bütününde bilfiil mevcuttur: (A) Onun yüklemi, onda (yani konuda) sürekli (yani her zaman öyledir), ve bu zorunlu (önermedir); ve (B) bu

<sup>37</sup> Bu, İskender'in basit önermeleri (zorunlu değil, belirli biçimde mümkün olarak), niceliği belirsiz önermeleri de (tümel değil, belirli biçimde tikel olarak) almasıdır ki o bunu kendi mantığının önemli bir özelliği olarak çeşitli konuları açıklamadan başarılı bir şekilde kullanmıştır.

<sup>38</sup> Sanırım matbu metinde *f-lâ-nn* (*fulânun*) ifadesinin yerine, *f' inn* (*fi-enne*) konulmuştur.

<sup>39</sup> Ters (hulfî) kıyas hakkında ayrıntılı bir inceleme için bkz. N. Rescher, *Al-Farabi's Short Commentary On Aristotle's 'Prior Analytics'*, (Pittsburg, 1963).

<sup>40</sup> Latince okunuşu şudur: *Non insit toti subjecto in actu, nisi possibiliter. (Mümkün olmadığında ancak konunun bütünü için bilfiil söz konusu olur. ç.n.).*

durum onda her zaman değil (sadece bazı durumlarda söz konusu olur) ve işte bu da basit (önermedir). (10) Ve (biz deriz ki) (bu durumda olan önermelerin), sürekli olmayanların iki çeşidi vardır: (B<sub>1</sub>) Bu türde, yüklem, konunun bütünü için *çoğu zaman* mevcuttur<sup>41</sup> (11) ve (B<sub>2</sub>) bu türde ise (yüklem, konuda) *çoğu zaman değil*, sadece (*zamanın*) *az bir kısmında ya da eşit bir diliminde* bulunur. Böylece basit önermelerin (12) üç çeşidi ortaya çıkmış olur, (bunlar) çoğunlukla, azınlıkla ya da bu iki (zamana) eşit olarak bulunanlardır.<sup>42</sup>

Bu durum mümkün (önermelerin) yapısına (13) benzer, yani (basit önermenin yüklemi) çoğunlukla, azınlıkla, ya da eşit derecede (konuda) bulunur. Fakat (14) bu üç (zamansal) ayırım konuya bitişirse önerme mümkün hale gelir. Yani yüklem<sup>43</sup> (konuda) (15) ya çoğunlukla ya azınlıkla ya da eşit derecede bulunur.<sup>44</sup> Fakat basit (önermeler) zamansal olarak meydana gelir.<sup>45</sup>

(16) Şu açıktır ki çoğunlukla-basit (önermeler), yani çoğu zaman (bilfiil), bazen de (17) kısa bir zaman<sup>46</sup> için mümkün olurlar ve bu (bile)

<sup>41</sup> Devam etmeden önce burada aslında en temel nokta, uzun bir açıklama cümlesi ile (metnin) Latincesinde bir tahrif yapılmış olmasıdır.

<sup>42</sup> Teorik olarak mümkün, yüklem P, konuya S; (i) tüm zamanlarda; (ii) her zaman değil, çoğunlukla; (iii) eşit olarak (iv) bazen, ancak azınlıkla değil; (v) asla, ait olabileme imkânıdır. Bu durumda, "Her S, P'dir" önermesi zorunlu olarak alınır ve tek başına (i) durumuna uygun düşer ve şu yapıdadır: "Her t zamanında her S –t zamanında- P'dir –t zamanında-". Fakat basit olarak alındığında bu önerme (ii) ve (iv) durumlarına uygun düşer. (Çoğunlukla basit olanın örneği: "t- zamanın çoğunda bütün S'ler –t zamanında- P'dir-t zamanında-") Böylece basit modalitesi üç farklı alt-modda verilebilir.

<sup>43</sup> Sarırm matbu metinde, *yükleme (el-haml)* ifadesi, *şükretme (el-hamd)* ifadesinin yerine konmuştur.

<sup>44</sup> Zaman bir yana (ya da bir kimse herhangi bir özel zamanı tercih edebilir) burada teorik olarak mümkün üç durum vardır. P yüklemi, S konusunun (i)'de bütününe; ya da (ii)'de çoğunluğuna; ya da (iii)'de eşit olarak; ya da (iv)'de çok az bir kısmına; ya da (v)'de hiçbirine yüklem olur. "Her S bilfi P'dir" önermesi (i)'ye uygundur ve "Her S mümkün olarak P'dir" önermesi de (ii) ve (iv) durumlarına uygundur.

<sup>45</sup> Durum önceki paragrafta işaret edildiği gibidir. Girişte verdiğimiz analize müracaat edilebilir. Orada görülecek olanlardan biri, İbn Rüş'ün 'zamansız-yapılar'ı mümkün modalitesi gibi açıklamış olmasıdır.

<sup>46</sup> Çoğunlukla-basit için verilen (örnek): "Çoğunlukla t zamanında: Her S –t zamanında- P'dir –t zamanında-". Biz (zamanla kayıtlanmamış) bu önermeden "Her S mümkün olarak P'dir" sonucunu çıkarabiliriz. Çünkü kısa bir zaman için "Az bir (zaman için) S'ler P'dir (düşük seviyede mümkün bir durum)" önermesini biliriz. Önceki paragrafta ısrarla üzerinde durulan, zaman yerine konunun mümkün olmakla kayıtlanmış olma-

yüklemün konunun bütününde gerçek anlamda fiili olarak bir zaman noktasında bulunmadığına (18) işaretir. Bu onun kısa bir zaman için mümkün olması demektir.

Azınlıkla basit olana gelince, (19) yani yüklemün konunun bütününde kısa bir zaman diliminde bulunduğu bu (önermeler) açıktır ki; eğer mümkün (önermenin) yüklemi bi'l-ifiil (21) onun konusunun bütününde bulunmazsa onlar çoğunlukla mümkün (önermelerdir).<sup>47</sup> Ve bu (durum) böyle olduğu takdirde mümkün (önerme) çoğunlukla mümkün olmuş olur, [30:1] yani yüklem, konunun bütününde çoğu zaman bilfiil mevcut olmuş olur. Mümkün (önerme) basit önermeye dönüştürüldüğünde bu azınlıkla-basit olacaktır.<sup>48</sup> Ve bu (azınlıkla-basit önerme) bilimde kullanılamaz. (3)

Bu (önermelerin) (çelişik)<sup>49</sup> olmasına gelince, (bu durum onların) azınlıkla mümkün ve bilfiil çoğunlukla mümkün (önerme) olmalarından ileri gelir; (4) yani yüklem, konunun bütününde çoğunlukla bulunur. Bunların bilimlerde kullanmaya (5) elverişli oldukları açıktır.<sup>50</sup>

#### 8. Fârâbî'nin Yaklaşımı

[30:6] Ebû Nasr (el-Fârâbî) bu (problemi) *İkinci Analitikler'in* (Büyük?) *Şerh'*inde, zorunlu olmayan (önermelerin) ikiye ayrıldığını söyleyerek açıklamıştır: (7) (Onlar) ya zamanın çoğunda (8) mevcuttur; ya konunun çoğunda mevcuttur; ya da bu iki durum birlikte mevcuttur. (Ve o şöyle dedi: bunların) sadece iki türü olan, azınlıkla fiili olan (önermeler) ve eşit olanlar, (9) (kavranabilir)- bilimler bunları araştırmaz. Fakat diğer

---

sıdır. Bu durum çok büyük bir tutarsızlık ve dikkatsizlik olarak görünüyor. İbn Rüş't için en güzeli onları zamanla kayıtlamaktır ki bu hem bu paragrafta hem de takip eden paragrafta böyledir.

<sup>47</sup> (Önerme) eğer "her S, P'dir" olursa bu azınlıkla-bilfiil olandır. Yani verilen önerme "çok az bir t zamanında olmaz: Her S, t zamanında P'dir t zamanında". Öyleyse "değil S , P'dir" önermesi çoğunlukla mümkün olur. Yani "S'nin çoğunluğu değil P'dir."

<sup>48</sup> Çoğunlukla-mümkün için verilen örnek: "Her S mümkün olarak P'dir (S çoğunlukla P'dir)". Biz en azından bunun azınlıkla-bilfiil olduğu sonucuna ulaşabiliriz. "Çok kısa bir t zamanında değil: Her S -t zamanda- P'dir -t zamanda-".

<sup>49</sup> Bu düzeltme yapılmadığında mesele anlaşılamamaktadır.

<sup>50</sup> Bu durumda her ikisi de çoğunlukla-fiili olanı gösterir. "S'lerin çoğu P'dir" önermesi göz önüne alındığında onun kayıtlanmamış olduğu ileri sürülebilir. Bu bize, Aristoteles'in epitemolojisinde bilimsel bilgiyi koyduğu çerçeve söz konusu edilmeden, yalnızca, her zaman ya da çoğunlukla elde edilenle bir yere varılamayacağını gösterir.

iki tür (çoğunlukla fiili olanın iki çeşidi), (10) onlar (yani bilimler) tarafından araştırılır.

Bu (son-adlandırılanlar) sınıf öncüller, zorunlu (modalitesinde) olan öncüllerdir fakat onlar zorunlu (11) (modalitesi) için (kesin doğru söz) değildir; “her (kara) karga siyahtır” ve “her kar beyazdır” örneklerinde durum böyledir. Ebû Nasr (el-Fârâbî) bu tür öncülleri, (12) “kesin olana benzeyen” olarak isimlendirmiştir. (13) Duyusal-deneyime<sup>51</sup> (dayalı olmayan bu iddialar), çelişkili ve her ne şekilde olursa olsun (doğru) olmayan yapılar olarak kabul edilir. Gerçekten zorunlu olan öncülleri (14) akıl, yüklem ve konu arasındaki özsel ilişkiden hareketle kavrar.<sup>52</sup>

Bu (durumda) akıl bu (temel) ilişkiyi kavrayamazsa onun için bu durum mümkün haline (yani soru önermesi/ the proposition in question) haline gelir. (16) Ve eğer bu mümkün olursa (yani önerme) o (sadece) basittir ve zorunlu değildir. Bu (zorunluya benzeyen) öncüller (17) aynı şekilde çoğunlukla kıyasa<sup>53</sup> dayalı bilimlere de dahil olur. Aristoteles’in dediği gibi onlar, bunlardan oluşur; o, böyle söylemiştir çünkü bu özsel (ilişki) çok nadiren (böyledir).<sup>54</sup>

### 9. İbn Rüş’ün Tasavvuru Olarak Aristoteles’in Yaklaşımı

[30:19] Bu sebepten dolayı Aristoteles, *İkinci Analitikler*’de zorunlu (önergelerin) hepsinin özsel olduğunu söylemiştir. Çünkü özsel olmayanlar *sırf bunun için* basittir, mümkün olduklarında, yüklem, bazı vakitlerde konunun tamamı için geçerli olmaz.<sup>55</sup> [31:1] Durum böyle olduğunda bu basit (modal önerme) olmaz (2) ki Aristoteles (burada)-

<sup>51</sup> Burada *h-s-s* (*hiss/duyumsamak*)’ye karşılık olarak *c-n-s* (*cins*) denilmiştir. Bu da Latince (*bu tür şeylere ilişkin bir mana yoktur*) ifadesiyle desteklenmiştir.

<sup>52</sup> Böylece bu önergeler, “zorunlu” olurlar; güçlü bir anlamı olmaksızın, “her insan akıllıdır” önermesi zorunludur (yani burada yüklem, tanımı gereği konudaki özün bütününde içerilmiştir); fakat zayıf bir anlamda “her (kara) karga siyahtır” önermesi de zorunludur (yani, burada konu ile yüklem arasında “özsel bir ilişki” vardır).

<sup>53</sup> Sanırım *bel* (bilakis) yerine *bi* (*-de, -in vs..*) olmalıdır.

<sup>54</sup> İbn Rüş’ün aktardığına göre, Fârâbî’nin yaklaşımı temel olarak şöyledir: “Her S, P’dir” önermesi, eğer tüm S’ler için tüm zamanlarda doğru ise *zorunludur* ve eğer sadece S’lerin çoğunluğu için (ya da çoğu zaman) doğru ise *basittir*. Ancak kesin tümel önermeler (mesela “bütün (kara) kargalar siyahtır”) *durumları gereği zorunlu* kabul edilir. Çünkü burada özleri itibariyle bütün kargaların siyah olmasında bir kesinlik olmamasına rağmen (onların) özleri arasında yeterince yakın bir ilişki kurulmuştur.

<sup>55</sup> Bkz., *Anal. Post. (İkinci Analitikler)* 74b5-13, 75a27-31 vd.



(Afrodisias'lı) İskendir'i takip edenlerin zannettiği gibi- azınlıkla (basit) olanları kast etmek (3) (niyetinde) değildir; aksine o çoğunlukla (basit) olanları ya da bunların her ikisini birlikte<sup>56</sup> kast etmek (niyetindedir). Ancak o birinci yerde/durumda çoğunlukla (basit) olanı, diğer yerde ise azınlıkla (basit) olanı (4) anlatmak (istemiştir.) Bunlar kesin durumları ifade etmekte daha kullanışlıdır; aynen mümkünü çoğu zaman (yani azınlıkla-basit) öyle olana dönüştürmek için kullanılan "karşıt" (hulfi) kıyasta (5) olduğu gibi.<sup>57</sup>

Fakat Aristoteles azınlıkla (basit) olanı sadece (6) dönüştürme için kullanmıştır. Çünkü ona göre bir çıkarım sonucu ortaya çıkan kesin durumlar (yani azınlıkla basit) (7) ve çoğunlukla (basit) olan arasında fark yoktur. Bu durum, öncül (yani azınlıkla basit önerme) onunla bağlantılı olduğunda ortaya çıkar; bu durumda o (8) imkansızdır. Belki de o (Aristoteles) mümkün (öncüller arasındaki) bağlantıyı hariç tutmuştur –yani mümkün olan (9) küçük (öncüldür)–. Çünkü bu (kıyas) o öncüllerden oluşmuştur (böylece) bu türden (kıyaslar) sonuç vermez.<sup>58</sup>

Böylece Aristoteles, (10) aynen mümkünün (yani mümkün önermelerin) çeşitleri konusunu karıştırdığı (oluşturduğu) gibi konuyu (yani modal kıyas teorisini/treatment), farklı türden mutlakla (yani mutlak önermelerle) karıştırdı (oluşturdu). Yani o bu kitapta (*Birinci Analitikler*) çoğunlukla olanla azınlıkla olanı ayırmadı. (11) Biz zaten bunun sebeplerini bu kitap üzerine yazdığımız (12) *Orta Şerh'*te tartışmıştık.<sup>59</sup>

### 10. Öncekini Takiben

[31:13] Bu iki öncül türünün (yani çoğunlukla-basit ve azınlıkla-basit), (14) mümkün (önermeye) nasıl dönüştürüleceği açıktır; fakat çoğunlukla-basit (önerme), çoğu zaman mümkün olanlardan (15) birine

<sup>56</sup> Eğer yukarıda geçen cümleyi uzatacak olursa önermeleri şöyle sınıflandırabiliriz: Basit modal yapıya göre "Her S, P'dir;" eğer bu, bazı S'ler P değildir şeklinde mümkün olursa, öyleyse şu mümkün önerme azınlıkla mümkün olan olmaz: "Sadece küçük bir (zaman diliminde) S'ler P değildir," bunun için; çoğunlukla S, bilfiil P olacaktır, bu, çoğunlukla böyle olan durum (olacaktır.)

<sup>57</sup> Krş. 28:20-29:1 yukarıda geçtiği gibi.

<sup>58</sup> Açık bir yorum olmadan bu tartışmanın ne manaya geldiğinin anlaşılması mümkün değildir. Benim önerim, burada esas önemli olan noktanın, büyük öncülün azınlıkla basit, küçük öncülün mümkün olması durumunda kıyasın geçerli sonuç vermeyeceğidir.

<sup>59</sup> Bkz. İbn Rüş'tün *Birinci Analitikler'*in 1. Kitabı üzerine yazdığı *Orta Şerh'*in 13. Bölümü.

(mümkün önermeye) dönüştürülür. Böylece ya bu durumda İskender (Afrodisias'lı), bizim mutlak (önergeler) konusunda tartıştığımız bu manayı (16) gözden kaçırmıştır ya da (onu takip eden) insanlar İskender'in söylediği manayı gözden kaçırmışlardır (17) ve onu yanlış anlamışlardır ki o da onun daha az-mutlak olanı kast etmiş olduğunu düşünmektir; çünkü (18) insanlar bundan başka bir şeyi kabul etmemişlerdir. Bu daha uygun ve daha olasıdır.

Bununla birlikte bu durum, (19) Aristoteles'in mutlak (önerme) ile ilgili öğretisini açıklamada ve bir (temel) olarak kabul etmede oldukça gereklidir.(20) Bu öyle bir öğretilerdir ki (bununla her iki grubun) önceki tüm şüpheleri izale edilir [32:1] ve aynı zamanda bu mesele, konunun kendisi bakımından doğru olarak ve eskilerin onu bildiği şekliyle bilinebilir.

Aristoteles'in gerçeklik öğretisi üzerindeki uzlaşısı ne kadar güçlüdür (2) ve insanlar, ondaki birçok kendinden delilli şeyi anlamaktan ne kadar uzaktır; başka birşeyin değil sadece bunun bilinmesi yeterli değildir! "Allah lütfünü dilediği kimseye verir."

### 11. İbn Sînâ'nın Yaklaşımı

[32:5] İbn Sînâ'nın bu konudaki yaklaşımı bir hayli karmaşıktır. Onun bu meseleye ilişkin zorunlu bir atf olarak söylediklerinin özü, ona göre, öncüllerin (7) şu beş şekilde ortaya çıkmasıdır:

1- Birincisi, yüklem konuya her zaman<sup>60</sup> zorunlu (8) ve mutlak olarak uygun olmasıdır, yani hiç kesinti olmadan. Bu yapıya verilen örnek: "Tanrı gerçektir," ve "göksel küreler dairesel olarak hareket eder" (9) (kimileri onun sonsuz olduğu görüşündeydi).

2- İkincisi, yüklem, zatı devam ettiği (10) sürece (her ne zaman) konunun bütününe (bu durumda) zorunlu olarak uygun olmasıdır. Bu ifadenin örneği şudur: "Her insan (11) zorunlu olarak hayvandır."

3- Üçüncüsü, yüklem konuya, (12) konu onunla (yani yüklem) vasıflandığı sürece zorunlu olarak uygun olmasıdır. Bu yapının

<sup>60</sup> Kitabı neşreden kimse, Latince çeviride; *daima/semper* kelimesinin anlamadığını ifade eder. Prof. Dunlop'un yazdıklarına uygun biçimde bu eksik kelime büyük olasılıkla *oluyor/yelekânü'*dur.

örneği de şudur: "Her beyaz, renk olarak (13) nitelendiği sürece zorunlu olarak renktir."<sup>61</sup>

4- Dördüncüsü, yüklem konuya belirli bir zamanda zorunlu olarak (14) uygun olmasıdır ki bu ya (zamanla) sınırlı değildir – örneğin, "her insan ölümlüdür" ifadesi böyledir-(15) ya da (zamanla) sınırlıdır, örneğin, "Ay yarın tutulacak" (önermesi böyledir.)

5- Beşincisi, yüklem konuya, yüklem ona (yani konuya) uygun olduğu sürece belirli zamanda zorunlu olarak uygun değildir.<sup>62</sup>

O (İbn Sînâ) şöyle dedi: "Bazı kimseler mutlak (önermelerin) hiçbir zaman ne zorunlu ne de mümkün (17) modalitesinin şartlarını taşımadığını söylediler. Fakat o ya zorunlu olan bu beş (moddan) biri olabilir ve bazen de o ya da mümkün olabilir." (18) O, (buna ilave olarak şöyle) dedi: "Onlardan bazıları (yani insanlardan), mutlak'ın, ilk ikisi olmadan (yukarıdaki) son üç modu içerdiğini, (19) ve zorunlunun da ilk iki modu kapsadığını söylediler." O, bana göre burada, İskender (Afrodisias'lı) (20) ve onun ifadeleriyle konuşanları (yani onun görüşlerini benimseyenler) işaret ediyor. O (İbn Sînâ) şöyle dedi: "O (muhtemelen İskender) sadece mutlak (önermenin) yüklem konuya, yüklem [33:1] (konuda) bulunduğu müddetçe (her ne zaman) uygun olduğunu (savunmuştur) ki bu saçma bir görüştür." Onun, *Kitâbu's-Şifâ'* da (1) söyledikleri bunlardır. *Kitâbu'n-Necât'* ta (ne söylediğine) gelince, (bu kitapta) o, mutlak yapılar için dört (anlam) ortaya koyar (3) –bunlardan üçü burada (yani, *Şifâ'* da)<sup>63</sup> anlatılanlardır- İskender'in görüşlerine atfen (ortaya konulan diğer) anlamları burada (4) (*Şifâ'* da) hafife alır.

## 12. İbn Sînâ'nın Yaklaşımının Eleştirisi

[33:5] Fakat bunların hepsi karışık ve düzensizdir. Bu böyledir çünkü tümel zorunlu öncüllerin (6) (İbn Sînâ'nın belirttiği) şartları taşımaları gerekli değildir. Çünkü "İnsan zorunlu olarak hayvandır" (7) (dediğimizde) bu yüklem asla burada son bulmaz; (bu durumun) zorunlu bir biçimde ve her zaman her bir (8) insan için var olması ve var olmaması eşittir. Tümel her zaman var olagelmıştır (yani sonradan varlığa gel-

<sup>61</sup> Sanırım, *y-t-ş-f* yerine *b-y-d* olmalıdır.

<sup>62</sup> (5)'in, 3 ve 4'ün bir araya gelmesinden oluştuğuna dikkat et.

<sup>63</sup> Yani yukarıda geçen (3)-(5) yapılarına göre 32:15-19.

mezler) ve yok olmazlar. Yani (9) (doğru olan) tümel yargılardan oluşurlar. Aynen şu ifadede olduğu gibi: “İnsan hayvandır.”

Onun (İbn Sînâ) (10) bahsettiği şartlar sadece tikel önermeler için gereklidir. Ve böylece, tümel yok olabilen konular hakkında zorunlu bilgi elde edilemeyeceğini düşünen kimse (11) bu durumu nasıl gözden uzak tutar! Aynı şekilde (12) birer zorunlu yükleme olan “insan zorunlu olarak hayvandır” (13) ve “insan (yani bazı insanlar) zorunlu olarak beyazdır” ifadeleri arasında fark yoktur. Bu durumda onun zikrettiği (14) şartlara, önermelerden biri tikel olarak alınmadıkça ihtiyaç yoktur.

Onun, zamansal olarak zorunlu olan hakkında ne söylediğine gelince, o bu konuda doğru konuşmuştur. Çünkü o gerçekten zorunlunun bir türüdür. Onun yüklemine (temel) karakteri (16) ve döndürmesi (aynen) (mutlak) zorunlunun (temel) karakteri gibidir. Fakat bu durum İskender’in (Afrodisias’lı) mutlak (önermeler) hakkındaki yaklaşımıyla (17) (onunkinin aynı) olduğunu söylemek değildir. Çünkü İskender’e göre mutlak (önermeler), zorunludan ve mümkünden farklı üçüncü çeşit bir türdür.<sup>64</sup>

(18) Bu kişinin (yani İbn Sînâ), benim düşünceme göre, söz konusu bölümle ilgili düşüncesi, sadece kendinden önceki insanların zorunluyu, her zaman ve kesintisiz (gereklilik) olarak tanımlamalarına bakarak (19) hayal etmekte. Onlar mutlak önermenin, (kendisi) konuda var olduğu sürece (her ne zaman) konuda var olan şey olduğunu söylediler. [34:1] O ya özsel olarak konudakinden farklı olarak onda (yani yüklemde) mevcuttur ya da bilfiil konuda mevcuttur. (1)

### 13. Öncekini Takiben

[34:3] Onlar (yani bazı insanlar) “zorunlu” kelimesinin bu mana<sup>65</sup> (4) ve mutlak için muğlak olduğunu söylediler. Böylece bu kimse (yani İbn Sînâ) mutlak ifadelerle ilgili bu bölümde söylenenlerle tümel ve zorunlu önermeler konusunda söylenenlerin aynı olduğunu düşünüyor. Buradan hareketle o, zorunlunun<sup>66</sup> ilk tanımını, her zaman tikel olarak bunlara uygun (önermeler) olarak yapmıştır. (İbn Sînâ’nın) bu tanımı, ister tikel bir durum için meydana gelmiş olsun ister tümel olarak var

<sup>64</sup> Muhtemelen bu 33:14’te anlatılan meseledir.

<sup>65</sup> Bkz. Yukarıdaki 28:9-12 satırlar.

<sup>66</sup> Bkz. Yukarıdaki 32:7 satır.

olmuş olsun her zaman (7) mevcut olan zorunlu (önermelerin) birkaç türünü içermektedir. Zorunlunun tabiatının (8) bu şekilde tanımlanması ve onun mutlak ve mümkün için de böyle olması (gerçekte), tümel zorunlu önermenin ve bunun gibi tümel mümkün önermenin tanımından (9) farklı olduğunu gösterir. Böylece burada benim düşünceme (10) göre, bu kimsenin (yani İbn Sînâ'nın) bu konudaki söyledikleri üzerinden karışıklık kalkmış olur. "Allah doğru olana muvaffakiyet ihsan etsin."

## GAZÂLÎ: MUCİZELER VE ZORUNLU İLİŞKİ ÜZERİNE\*

George GIACAMAN ve Raja BAHLUL  
Çev. Yaşar TÜRK BEN\*

### ÖZET

Gazâlî, *Tehafüt*'ün 17. Mesele'sinde alışkanlık sonucu sebep-sonuç ilişkisi olarak görülen gözlemlenebilir olgular arasındaki ilişkiye dikkat çekiyor. O Eş'arilerin doktrinini kabul ediyor ve sebepliliği reddediyor. Ona göre bütün mahlûkat Allah tarafından meydana getirilmektedir. Bu doğrudan veya melekler vasıtasıyla yapılabilir. G. Giacaman ve R. Bahlul, Gazâlî'nin Tanrı'nın kudret sahibi olduğunu tasdik etmek ve mucizelerin imkânını garantiye almak için bu düşünceleri ileri sürdüğünü iddia etmektedir. Onlara göre, Gazâlî'nin mucizelerin imkânını korumak için zorunlu ilişkiyi reddetmesi gerekmemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Gazâlî, sebep -sonuç, Eş'arilik, sebeplilik, zorunluluk.

## GHAZÂLÎ ON MIRACLES AND NECESSARY CONNECTION

### ABSTRACT

Ghazâlî focuses attention on the relation between observable things habitually regarded as causes and effects in the 17th discussion of *Tahafut al-Falasifa*. He accepted the thought of Ash'rite and rejected causality. According to Ghazâlî, all happening creation of God. This can be directly or

---

\* Bu makale *Medieval Philosophy and Theology*' de sayı: 9 (2000), 39-50 sayfalarda "Ghazali on Miracles and Necessary Connection" ismiyle Amerika Birleşik Devletleri'nde Cambridge University yayınlarından çıkmıştır.

\* Yrd. Doç. Dr., Artvin Çoruh Üniversitesi Öğretim Üyesi, yasarturkben@hotmail.com

through mediation of his angels. A G. Giacaman and R. Bahlul argued that Ghazâlî 's overall concern is to affirm the omnipotence of God and to safeguard the possibility of miracles. They argued that Ghazâlî 's desire to uphold the possibility of miracles need not constrain him to rejected the idea of necessary connection.

**Key Words:** Ghazali, cause-effect, Ash'arism, causality, necessity.

## I.GİRİŞ

Müslüman düşünürler Grek felsefesi ve 17.yy bilimi ile temas ettiklerinden beri, İslamî felsefe ile kelam arasındaki ilişki kolay olmamıştır. Müslüman filozoflar sık sık felsefi çabalarını kelamcıların şüpheleri ve saldırıları karşısında savunma zorunda hissetmişlerdir, dolayısıyla dinin ve felsefenin bazı temel noktalarda uyum içinde olduklarını belirtmek için önemli enerji ve çaba ortaya koymuşlardır.

Gazâlî (ö.1111) belki de Müslüman filozofların faaliyetlerini tenkit eden en önemli Müslüman kelamcıdır. Onun *Tehâfütü'l-felasife'si* Müslüman bir düşünür tarafından Yeni Eflatunculuk üzerine son derece sistematik ve mükemmel reddiye eleştiri ortaya koymaktadır, dolayısıyla bu eserin İslam'da felsefi faaliyetlerin gidişatı üzerinde oldukça önemli etkileri oldu. Onun gözle görülür etkisi, Ortaçağ Müslüman Aristotelesçilerden İbn Rüşd'ün (ö.1198) Gazâlî'nin bu eserinin tutarsız olduğunu göstermek için paragraf paragraf kendisini reddiye yazmak zorunda hissetmesidir. İbn Rüşd'ün *Tehafütü't-tehafüt'ü* inandırıcı ve ikna edici olmasına karşın, sonraki İslam felsefesinin gidişatı üzerindeki etkisi Gazâlî'ninki karşısında başarısız olmuştur.<sup>1</sup>

Gazâlî'nin *Tehafüt'*ünün aynı zamanda felsefi yönü olduğu açıktır. Çünkü o bu eserinde başlıca İbn Sina ve Farabi gibi Müslüman düşünürlerin görüşlerini çürütmek için sadece dini mütalaaalara yer vermemektedir. Bizzat kendisinin *el-Munkızu mine'd-dalal'* da belirttiği gibi, o filozoflarla onların kendi minderinde karşılaşmaya çalışmaktadır:

*"Şunu kesin olarak anladım ki bir ilme son haddine kadar vakıf olmayan*

<sup>1</sup> İbn Rüşd'ün Gazâlî'ye karşı yaptığı savunmanın ana çizgilerine kısa eleştirel bir değerlendirme için bakınız. George Giacaman, "Tradition and Innovation: Two Muslim Views of Causal Relations," in *Philosophie et Culture. Proceedings of the Seventeenth World Congress of Philosophy* (Montreal: Editions Montmorency,1986), ss. 247-49.

kimse o ilimdeki bozukluğa vakıf olamaz. O derece vakıf olmalı ki o ilimde en büyük alim sayılan kimseye eşit olmakla kalmayıp onun derecesini geçmeli ve onun kavrayamadığı derin noktaları, gâileleri kavramalıdır. Ancak o zaman o ilmin fasit olduğuna dair iddiası doğru olabilir.”<sup>2</sup>

*Tehafüt*’ün kendisi dinle ilgili olan ve bu sebeple Gazâlî’nin filozofları sorguladığı yirmi sorun veya meseleden oluşmaktadır. Bu meseleler iki geniş kategoriye ayrılabilir: 1) Dinin temel prensipleriyle çatışan ve bu yüzden filozofların küfürle suçlandığı meseleler. 2) Dinin temel öğretileriyle çelişmeyen, ancak yine de filozofların yapmaları düşünülemez sapkın yeniliklerden dolayı ortaya çıkan meseleler. Sebeplilik meselesi bu ikinci kategoriye aittir ve *Tehafüt*’ün 17. Mesele’si ile ilgilidir.

Gazâlî’nin sebepliliği ele olması tabii ilimleri tartışma bağlamında gündeme gelmektedir. Onun bütün endişesi Tanrı’nın kadiri mutlak olduğunu tasdik etmek ve mucizelerin imkânını garantiye almaktır.<sup>3</sup> Gazâlî, özellikle sebep ile etki arasındaki ilişkinin mantıksal olarak zorunlu olduğu çıkarımına karşı çıkmaktadır.<sup>4</sup> Bu, onun, cansız parçacıklara zorunlu nedensel etkinin atfedilmesiyle bağdaşmaz görünen, “olayların normal seyirinin dışına çıkmasını” (harikulade, literal olarak alışkanlığın ihlali) oluşturan, mucizelerin imkânına dair mütalaa-larıdır. O bunu şu şekilde ifade eder:

“Birinci meseleye gelince, bunun tartışılması gerekir. Çünkü alışılmışın dışında meydana gelen ‘sopanın yılanı çevrilmesi’, ‘ölünün diriltilmesi’, ‘ayın ikiye bölünmesi’ gibi mucizelerin ispatlanması buna dayanır. Âdet olduğu üzere meydana gelen şeylerde filozoflar zaruri bir lüzum gördükleri için bütün bunları imkânsız saymışlardır.”<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Gazâlî, *al-Munqith min al-Dhalal*, in *The Faith and Practice of Al-Ghazali*, İng. çev. W. Montgomery Watt (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1963), s. 29. Türkçe çev. Hilmi Güngör, MEB, 1994, S. 25.

<sup>3</sup> Gazâlî’nin *Tehafüt-el-felasife’si*’nin Arapça metni için ed. M. Bouyges (Beirut: The Catholic Press, 1962) bundan böyle buna TAF diye atıf yapacağız. *Gazâlî’nin metinleri İbn Rüşd’ün Tehafüt’ün de de geçmektedir. Bundan böyle buna da TAT olarak atıfta bulunacağız.* İbn Rüşd’ün *Tehafüt*’ünde Simon van den Bergh’in çevirisini kullandık. Averroes’ *Tahafut* (London. Luzac & Co., 1954) Gazâlî’nin İngilizce metinleri için TAF, s. 194; TAT, s. 1:313

<sup>4</sup> TAF, s. 191; TAT, s. 1:312.

<sup>5</sup> TAF, s. 192; TAT, s. 1:313. (Tırnak işareti içerisinde *Tehafüt*’ten verilen uzun alıntılarda Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu çevirisi verilmiştir. *Filozofların Tutarsızlığı*, Klasik, İstanbul, 2005).



Aşağıda, Gazâlî'nin filozofların sebeplilik düşüncesine karşı ileri sürdüğü argümanları özetle sunacağız. "Olayların tabii seyrinden ayrılması" ibaresinin en az iki anlama geldiğini iddia ediyoruz. Bunlardan sadece *bir tanesi* olayların anlaşılır bir şekilde peş peşe geldiği sebeplilik fikri ile uyuşmamaktadır. Dahası, biz, Gazâlî'nin mucizelerin imkânını savunmak için neden-sonuç ilişkisini reddetmek zorunda olmadığını iddia ediyoruz, zira o mucizeleri sebeplilik ve zorunlu neden sonuç ilişkisi ile uyum içinde açıklayabilirdi. Mucizeler ile zorunlu sebep sonuç ilişkisinin bir arada bulunamayacağına dair Gazâlî'nin çabalarını etkileyen argümanları tahlil ederek böyle bir sonuca vardık. Dahası biz Gazâlî'nin bu karşı argümanları niçin ortaya koymaya çalıştığına dair âmilleri açıklamaya çalıştık.

## II. GAZÂLÎ'NİN EMPİRİST EPİSTEMOLOJİSİ

Gazâlî bu düşünceleri ifade ederek başlar ve ardından muhaliflerinin argümanlarının dayanaklarına itirazını sürdürür. Basitçe ifade edilecek olursa, onun düşüncesi sebep ve etki arasında olduğuna inanılan ilişkinin zorunlu olmadığıdır.<sup>6</sup> Ona göre, bizim normalde kendisiyle ilişkili gördüğümüz bir sonuç olmaksızın bir sebebin olması mümkündür, aynı şekilde bizim kendisinin sonucu olarak gördüğümüz bir sebep olmaksızın bir sonucun olması da mümkündür. Gazâlî maksadını açıklamak için birkaç örnek vermektedir: Yemek ve doymak, ateş ile yanma ve boyun vurulması ile ölüm. Şu ana dek bu sebeplerin her birinin kendisine ait olduğunu düşündüğümüz bir sonuç tarafından takip edilmiş olması, sebebin kendisinden ayrılmayan bir güç veya yetiden dolayı değildir; aksine bunları meleklerin vasıtasıyla eş zamanlı olarak meydana getiren Tanrı'nın gücü sayesinde. Bunların aralarındaki ilişki kendi başına ne zorunludur, ne de birbirinden ayrılmaz niteliktedir. Dahası, Tanrı, yemek olmadan doymayı ve boyun vurulmadan ölümü yaratacak güce sahiptir.

Yukarıda formüle edildiği üzere, Gazâlî'nin başlangıçtaki görüşü bir argüman şeklinde ifade edilmemektedir. O bir duruşu ve bakış açısını ifade etmektedir. Ve metin bizzat böyle bir felsefi çıkarım içermemesine karşın, Gazâlî her zaman bunların ve kendi görüşünü desteklemek için

<sup>6</sup> TAF, s. 195; TAT, s. 1:316.

sıraladığı birçok dinî değerlendirmelerin arasını tefrik etmemektedir.

Gazâlî'yi tabiatta zorunlu sebeplilik ilişkisinin varlığı inancını tenkit etmeye yönelten temel itki, böyle bir inancın epistemolojik temellerine itirazı da gerektirmektedir. Her şeyden önce, o, "bir şeyin varlığının başka bir şeyin varlığı ile birlikte olmasının, birinin diğeri tarafından meydana getirildiğini göstermeyeceğini" iddia etmektedir. Biz genelde bir şeyin sürekli başka şeylerle birlikte gözlemediğimizde, onların birbirinden ayrılmayacak şekilde ilişkili olduğunu zannederiz. Gazâlî şunu sorar: "Fakat bizim onların sebeplilik içinde olduklarını ve zorunlu tarzda olduklarını söylemeye ne hakkımız var? Çünkü bizim bütün gördüğümüz, bir şeyin varlığının başka bir şeyin ardından geldiğidir ve onların arasında bir bağlantı gözlemlememektedir. Filozofların ateşin dokunmasıyla yanmanın meydana gelmesi gözleminden başka bu konuda hiçbir delilleri yoktur. Buna karşın gözlem iki şey arasındaki birliktelikten başka bir şeyin varlığına inanmamız için bir gerekçe vermemektedir. Gözlem sadece eş zamanlılığı ispatlamaktadır, nedenselliği değil."<sup>7</sup> Ne olursa olsun ateş cansız bir objedir ve onun fiili yoktur. Doğrudan veya meleklerin aracılığı ile pamuktaki siyahlığı ve parçalanmayı yaratan yegane fail Tanrı'dır.<sup>8</sup>

Gazâlî'nin argümanı *empirist* bir epistemolojiyi öngörmektedir. Fakat onun argümanının alt yapısı, sebeplilik ile ilgili görüşleri büyük ölçüde Gazâlî'yle benzeşen Hume kadar geliştirilmemiştir. Hume'un sebeplilik açıklamasının, özellikle onun genel tezi olan "anamlı önermelerin kendilerinin çıkarıldıkları duyuşal izlenimlere geri götürülebileceğine" dair epistemolojik görüşlerine dayandığını not etmek gerekir. Bu esas üzere Hume bizdeki sebeplilik fikrinin temel esası olarak üç *empirik* ilişkiyi, sürekli birlikteliği, ardışıklığı ve bitişikliği birbirinden ayırmak suretiyle işe koyuldu.<sup>9</sup>

Hume'a göre zorunlu nedensellik fikri bu üç empirik ilişkinin ürünüdür. Aslında sübjektiftir. Bir anlamda bunlar öyle idealardır ki bazı olgu ve olayların sürekli bir arada meydana gelmesiyle zihnimizin üye-

<sup>7</sup> TAF, s. 196; TAT, s. 1:317.

<sup>8</sup> TAF, s. 196; TAT, s. 1:317.

<sup>9</sup> David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1888), bk 1, pt. 3, sec. 2,6.

rinde bir izlenim meydana getirirler. Hakikatte bir temelleri yoktur. Fakat daha çok zihnın tarafından tabiata yansıtılmıştır.

Hume'un aksine, Gazâlî'nin maksadı sebepliliğin anlamını analiz etmek değildir. Gazâlî'nin endişesi ilahi kudretin tehlikeye düşmesini önlemektir. İlahi iradeye bağlı olmayan sebeplilik inancı yüzünden mucizeler inkâr edildiği zaman, Gazâlî'nin bu görüşleri mucizeler için farklı bir imkân sağlamaktadır. Bu amacı elde etmek için Gazâlî sebeplilik ve zorunluluğun ontolojik olduğunu reddetmeyi gerekli görmektedir.

Şu ana kadar Gazâlî'nin tutumunun iki temel özelliğinden bahsedildi. (1) Nedensel failliği sadece Tanrı'ya atfetme hususunda onu özgür bırakan olgular arasındaki zorunlu ilişkilerin varlığını inkarı ve (2) Gözlemin, sebep ile sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin olduğunu desteklemeyeceğine ama sadece onların eş zamanlı olduklarını göstereceğine dair argüman. Birincisi açıkçası felsefi bir argüman değildir. Dahası o savunulan bir bakış açısının ifadesidir. Fakat Gazâlî'nin argümanı iddiasını desteklemekte iki sebepten ötürü yetersiz kalmaktadır.

İlk olarak, şayet bir kişi argümanın geçerliliğini ortaya koymuş olsa, onun ortaya koyduğu olaylar arasındaki sebeplilik bağlantısının temel niteliklerine dair bilginimizin gözleme dayalı olduğudur. Biz sebep-sonuç olarak mütalaa ettiğimiz şeyler arasında zorunlu ilişki olduğunu varsayamayız. Çünkü biz böyle bir şey gözlemlemiyoruz. Sebep-sonuç arasında zorunlu ilişki olabilir, eğer varsa, biz onun farkında değiliz. Sahip olduğumuz veriler olgular arasında sebep-sonuç ilişkisi olduğuna dair bize geçerli tasdik imkânı vermemektedir. Gazâlî'nin argümanı sonuçların zorunlu olarak sebepleri izleyeceği inancının *empirik* temellerine meydan okumaktadır. Buna karşın argüman sebep ile sonuç arasında zorunlu ilişki olmadığını gösterecek nitelikte değildir. Madden'in belirttiği gibi, bir şeyin tecrübesindeki başarısızlık, onun olmadığına inanmak için iyi bir nedendir şeklinde bir kanaate varmak için "katı pozitivist" olmak gerekir.<sup>10</sup>

İkincisi, belki daha önemli olanı, bizim, Gazâlî'nin epistemolojisi olarak adlandırdığımız şeye karşı çıkılabilir. Özellikle, birisi onun "Göz-

<sup>10</sup> E. H. Madden, "Averroes and the Case of the Fiery Furnace," in *Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. T. Beauchamp (Encino, CA: Dickenson Publishing Company, 1974), s. 139.

lem sadece bir şeyin başka bir şeyden meydana gelmesinden ziyade, bir şeyin başka bir şeyle meydana geldiğini göstermekten ibarettir.” iddiasını sorgulayabilir. G.E.M Anscambe, Hume’un biz sebep ile sonuç arasındaki zorunlu ilişkiyi gözlemleyemiyoruz, iddiasına yönelmektedir. O, bizim “nedensel” kavramını kullanımımızın “gözlemlenen rapor etmede” kullandığımız birçok “sebep” kavramına başvuruyu öngördüğünü iddia etmektedir. Gözlemlerinin rapor edilmesinde düzenli olarak kullandığımız nedensel kavramlara örnek olarak, aşağıdaki örnekleri vermektedir: Kazmak, itmek, ıslatmak, taşımak, yukarı kaldırmak, yakmak devirmek, uzak durmak, ezmek, yapmak ve yaralamak. Hume’un duyularımızda ve bilimcimizde açık olan etkileme (sebep-sonuç ilişkisini) örneğine meydan okuması karşısında,<sup>11</sup> Anscambe şöyle cevap vermektedir: Yemede, içmede, ses çıkarmada bir “etkinlik” olmadığını söylemek kolay değildir.<sup>12</sup>

Elbette, Hume’un ya da Gazâlî’nin ateşli taraftarları, biz bir zeminin fırçalandığını veya pamuk yığının ateşe atıldığını gözlemlediğimizde duyularımızı düzenleyen sadece birtakım seri görünüşlerdir, diye cevap verebilirler: İlk olarak zemin kirlidir, ardından temiz; Bu durumda bir kişinin göreceği kirlerin zeminden temizlendiğidir vs. Bir kimse böyle bir fırçalanmanın gerçekte gözlemlenmediğini söyleyebilir. O kişi belki bunu gördüklerinden çıkarıyordu. Ancak, o kişi, bütün bilimsel çıkarımlarda olduğu gibi, bunu, yaparak gözleme dayalı delillerin ötesine geçmektedir.

Bu akıl yürütmeye göre, hiç kimse gerçekte bir şeyin başka bir şey üzerinde etkili olduğunu veya bir şeyin bir şeyden etkilendiğini bile gözlemleyemez. Ancak bu savunulabilir bir durum mudur? Bir kimse bu durumda sadece “eylem” belirten fiillerin bir dilde ne yaptığını merak etmeyecek, aynı zamanda eğer bir çeşit etkinlik değilse, (Anscambe’nin deyişiyle “etki”), gözlemin kendisinin ne olduğu hususunda kişinin merakını celp edecektir. Bir kimse gözlem yaptığı zaman, yani gözlem faaliyeti, bu bir şey yapmak değil midir? Ve gözlemi yapan zihindir. O gözlemlenen obje tarafından belli bir şekilde etkilenmemekte midir? İliş-

<sup>11</sup> Hume, *A Treatise of Human Nature*, bk 1, pt. 3, sec. 14.

<sup>12</sup> G. E. M. Anscambe, “Causality and Determinism,” in *Causation and Counterfactuals*, ed. E. Sosa (Oxford: Oxford University Press, 1975), s. 69.

kinin her iki yönünden bakıldığında bir şey yapılmıştır. Eğer biz bazı durumlarda bundan emin olabiliyorsak, başka durumlarda onu bilemeyeceğimize dair zorlayıcı hiçbir makul gerekçe yoktur. Pamuğun ateş tarafından yakılması gibi.

### III. GAZÂLÎ ZORUNLU İLİŞKİYİ REDDETMEK ZORUNDA MIDIR?

Kogan'ın belirttiği gibi, Gazâlî'nin epistemolojik delili ironiden hali değildir. Gazâlî'ye göre, nedensel etkinliğin biricik gerçek Tanrı'dır ve Tanrı kesinlikle bizim tecrübe edeceğimiz bir şey değildir.<sup>13</sup> Gazâlî'nin sebeplilik eleştirisinde ne kadar başarılı olduğunu dikkate almadan (ki bu soru önemlidir, ancak biz bütünüyle burada tartışamayız) şimdi makul kısalıktaki bir alanda cevap verebileceğimiz bir soruya dönmeliyiz. Gerçekten Gazâlî'nin zorunlu ilişkileri reddetmesine gerek var mıdır?

Daha önce değindiğimiz gibi Gazâlî'nin endişeleri mucizelerin imkânı ve Tanrı'nın kudreti ile ilgilidir. Eğer Gazâlî'nin, nedensellik ilişkisiyle bağdaşmayan, olayların "olağan seyri"nin dışına çıkabileceğine dair düşüncesini anlamak istiyorsak, bu büyük ölçüde "harikulade" (olayların alışılan seyrinden ayrılması) ibaresinin anlamını kavramaya bağlıdır. Gazâlî'nin mucizeler "Olayların alışılan seyrinden ayrılmasıdır." şeklindeki ifadesi şu iki anlamdan biri olabilir: (1) Normalde beklenen etki olmaksızın bir sebebin bulunması; söz gelimi, ölüm olmadan boynun vurulması, yanma olmadan ateşle temasın meydana gelmesi. Maddelerin özelliklerinde bir değişme olmamasına rağmen, yani ateş özelliklerini korumakta ve pamuk da bizim bildiğimiz niteliklerini muhafaza etmektedir. Buradan bizim açıkça anladığımız Tanrı'nın "tabii yasaları" ihlal ettiği'dir. Buradaki can alıcı fikir ateşin pamuğu yakmadığıdır. (2) Alışılan etkisi olmayan bir sebebe sahip olmak, bu Tanrı'nın tabii yasaları ihlal etmesinden değil, fakat Tanrı'nın tabii yasaları peygamberin etrafındakilerin zihninde bir fevkalâde bir izlenim bırakmak için kullanmasıdır ki bu izlenim sayesinde onlar mucizenin meydana geldiğini söylemeye yönelirler.<sup>14</sup> "Harikulade"nin ilk anlamı, Gazâlî'nin zorunlu nedenselliği inkâr etmesini veya Eş'arî vesileciliği kabul etmesini gerektir-

<sup>13</sup> Barry Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation* (Albany: SUNY Press, 1985), s. 89.

<sup>14</sup> Bu ayırım E. Madden and R. Harré, *Causal Powers* (Oxford: Blackwell, 1975), de bulunabilir.

mektedir. Biraz sonra takdim edeceğimiz ikinci anlam böyle bir şeyi gerekli kılmamaktadır. “Harikulade”nin ikinci anlamına göre mucizeler nasıl meydana gelmektedir? Bunun cevabı Gazâlî’nin kendi metninde bulunmaktadır. Gazâlî bunu şöyle izah etmektedir:

*Fakat, bununla birlikte biz ateşe atılan bir peygamberin ya ateşin ya da peygamberin niteliğinin değişmesi sonucunda yanmamasını mümkün görürüz. Buna göre yüce Allah veya melek ateşte öyle bir nitelik vücuda getirir ki, ateş ateş özelliğini koruduğu halde ısıyı o peygambere etkilemez. ... Ya da o peygamberin bedeninde yarattığı nitelik sayesinde ateşin etkisini önler ve bu durum bedeni et ve kemik özelliğinden ayırmaz. Nitekim kendisini talk [denen amyant gibi bir madde] ile sıvayarak yanan fırına giren kimsenin ateşten etkilenmediğini görmekteyiz.”<sup>15</sup> (çev. s. 171-72).*

Bu açıkça istenilen olağanüstü sonuçları elde etmek için, katranı ve ateşi olduğu gibi bedenın işleyiş tarzını da idare eden tabiat yasalarının Tanrı tarafından manipüle edilmesidir. Mucizeyi ortaya koymanın, bizim zihinlerimize ilahi müdahalenin güçlü bir derecesini gösteren, başka yolları vardır, ancak Gazâlî’ni nazarda, bu hala bir tabiat kanununun ihlali olması için yetersiz kalmaktadır.

*İşte [mucize olarak] ölünün diriltilmesi ve asanın ejderhaya dönüşmesi yine bu yöntemle izah edilebilir. Şöyle ki, madde her şeyi kabul eder. Buna göre toprak ve diğer unsurlar bitkiye, bitkiyi hayvan yiyince bitki kana, kan da spermaya dönüşür. Sonra sperma rallime bırakılınca canlı bir varlık olarak yaratılır. [İlâhî] âdet uyarınca bu olay uzun bir zamanda gerçekleşmektedir. Öyleyse karşıtlarımız, maddenin daha kısa zamanda bu aşamalardan geçerek değişmesinin yüce Allah’ın kudreti dâhilinde bulunduğunu niçin imkânsız görürler?! Daha az zamanda olabiliyorsa, azın bir sınırı yoktur. O halde bu güçlerin işlevlerini hızlandırması suretiyle peygamberin (a.s.) mucizesi gerçekleşmiş olur.”<sup>16</sup> (çev. s. 172).*

Bu örnekler Gazâlî’nin kendi düşünce sistemi içerisinde mucizelere yer açmak için ele aldığı imkân yollarının tasvirleridir. Bizim bakış açımıza göre bu örnekte önemli olan şudur: Burada ateşin peygambere yakmaması normalde bizim bildiğimiz yanıcı olan bir maddenin hızlıca transformasyona uğraması ile aynı şeydir. Gazâlî buna farklı bir isim

<sup>15</sup> TAF, s. 200; TAT, s. 1:326.

<sup>16</sup> TAF, ss. 200-201; TAT, s. 1:327.

verme eğiliminde değildir. Burada mucizelerin meydana gelmesi durumunda tabiat kanunlarının iptal edilmesi veya Tanrı tarafından askıya alınması bir sorun çıkarmayabilir. Üstelik olağanüstü bir durum ortaya çıkarmak için Tanrı tabiat kanunlarını kullanır. Aynı yolla bir bilim adamı veya mühendis uygun tabiat kanunlarını kullanarak sıra dışı sonuçlar ortaya koyabilir.

Şimdi, şöyle bir sorunun ortaya çıkması kaçınılmazdır: Gazâlî mucizelere kendi sisteminde nasıl yer bulabilmektedir? Acaba Gazâlî, varlığının, birbirinin peşi sıra gelişinin ve düzenliliğinin tamamen Tanrı'nın iradesine bağlı olduğu, mümkün süreçlerin yaşandığı bir dünya mı seçmektedir? Öyle bir dünyadır ki, her şey bütünüyle Tanrı'nın iradesine bağlandığı için, bu dünya kimsenin ciddi manada tabiat kanunlarından veya tabii zorunluluktan bahsedemeyeceği bir dünyadır. Ya da şöyle bir soru sorulabilir: Acaba Gazâlî Tanrı tarafından konulmuş olsa bile, her şeyin tabiat kanunlarına uygun olarak meydana geldiği "yasalı tabiata" mı inanmaktadır? İkinci durumda Tanrı'nın rolü, tabiat kanunlarını ihlal etmeden, fakat onları özel bir şekilde kullanarak şaşırtıcı şeyler yapan "Usta Mühendisin" in rolüne benzemektedir.<sup>17</sup>

Burada ele alınan konu nedenselliğe dair Gazâlî'nin duruşuyla ilgili tarihi sorulardır. Gazâlî'nin felsefesi hakkında sorulmuş en zor sorulardan bir tanesidir ve bir süredir bu konuda görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Alon'un haklı olarak belirttiği gibi birçok düşünür Gazâlî'nin nedenselliği reddettiğini iddia etmektedir. Van den Bergh gibi bazıları Gazâlî'nin sonuçta Müslüman filozofların Rasyonalist süper natüralizmine döndüğünü ileri sürmektedirler.<sup>18</sup> Ancak başka düşünürler, zaman

<sup>17</sup> İki mucize kavramını bu iki uyum metodu ile ilişkilendirmek mümkündür. Bahlul vesileci anlayışın bizi çıkmaza sürüklediğini iddia etmektedir, çünkü aslında o "mucize" ve olay" kavramlarını pratikte aynı alan için kullanmaktadır. (R. Bahlul, "Miracles and Ghazali's First Theory of Causation," *Philosophy and Theology* 2 [1990 1:145]). Bizim bu makalede incelediğimiz ikinci mucize kavramı B. Kogan'ın "filozofların mucize kavramı tabiat kanunlarını aştıkları halde tabiatın normal akışını bozmuş görünmezler" mucize anlayışını andırmaktadır. B. Kogan, filozofların sıra dışı olan ama tabiat kanunlarını ihlal etmeyen mucize anlayışına göndermeler yapmaktadır. (Barry Kogan, -The Philosophers, Al-Ghazali and Averroes on Necessary Connection and the Problem of the Miraculous, in *Islamic Philosophy and Mysticism*, s. 116).

<sup>18</sup> Ilai Alon, "Al-Ghazali on Causality" *American Oriental Society Journal* (100): 379; *TAT* 2:182, 1:326 n.7.

zaman *Tehafüt*'ün 17. Mesele'sindeki metne, zaman zaman da Gazâlî'nin diğer eserlerine dayanarak, sebeplilik meselesinde, Gazâlî'nin "geleneksel İslam" anlayışı ile filozofların görüşünü uzlaştırmaya çalıştığını iddia ettiler.<sup>19</sup> Bu konuyu burada tartışmayacağız, çünkü biz onun bu konuyla ilgili (gerçek veya kuramsal), genel hareket tarzından ziyade, esasen onun *mantıksal mümkün seçenekler* anlayışıyla ilgileniyoruz.<sup>20</sup>

Ancak, Gazâlî'nin ifadelerinin filozofları eleştirmeyi gerektirdiği düşünülebilir. Zira, 'etki olmaksızın nedenin varlığı veya neden olmaksızın etkinin varlığından mümkün veya olumsal bir alanda değildir şeklindeki bir söylem', Gazâlî'nin mucizeleri telif eden iki yol hakkında tarafsız olmadığını göstermektedir. Fakat, bu kesinlikle açık değildir. Bir kimsenin birisinin böbreği alındığı zaman (sebeplilik) bunu zorunlu olarak ölüme neden olacağını inkar etmesi bazı tabii gereksinimleri inkar etmeyi gerektirmez. O belki bununla diyaliz makinesini veya böbreğin görevini yerine getirecek bir takım bilimsel metotları kastetmiş olabilir. Bizi daha çok ilgilendiren, Gazâlî için açık olduğunu iddia ettiğimiz "vesileci olmayan" yolun bulunmasıdır. Bir kimse gerçekte tabiatın yasalar tarafından idare edildiğine ve hala mucizelerin meydana geldiğine inanabilir mi? Biz bu seçeneği aşağıda ele alacağız.

#### IV. MUCİZELER VE İMKÂNSIZLIK KAVRAMI

Gazâlî'nin nedensellik bölümünde tartıştığı mucizeler tek tip değildir. Fakat onun seçeneklerinden hangisinin uygulanabilir olduğuna karar vermek için daha önemli olan, "mucizelerin nasıl vuku bulabildiği" ilgili ileri sürülen açıklamaların özdeş olmamalarıdır. En azından mucizenin bir türü (açıklaması ile birlikte), nedensellik düşüncesi ve tabii düzenin varlığı ile yeterince uyum sağlamadığı görülmektedir. Gerçeğin ortaya çıkması için Gazâlî'nin problem olarak görmediği ve filozofların ve ne-

<sup>19</sup> W. J. Courtenay, "The Critique of Natural Causality in the Mutakallimun and Nominalism" *The Harvard Theological Review*, 66 (1973): 77-94; B. Abrahamov, "Al-Ghazali's Theory of Causality," *Studia Islamica* 67 (1988): ss. 75-98.

<sup>20</sup> Konu spesifik olarak L. E. Goodman, "Did Ghazali Deny Causality?," *Studia Islamica*, 47, 1978, 1: 83-120 and M. E. Marmura, "Al-Ghazali's Second Causal Theory in the Seventeenth Discussion of his *Tahafut*," (in *Islamic Philosophy and Mysticism*) makalelerinde ele alınmıştır. Çünkü bu her ikisi sadece Gazâlî'nin diğer eserlerine göz önüne almadan sadece *Tehafüt*'teki On Yedinci Mesele'yi tahlil etmektedir.



denselliğe inananların kabul etmekte istekli oldukları bir mucize ile başlayalım.

Bu inançsızlar tarafından canına kastedilen İbrahim'in hayatta kalma mucizesidir. Gazâlî, vücudunu talk (bir çeşit katren) ile sıvayan ve ateşe giren bir kimsenin ateşten zarar görmeyeceğini belirtmektedir. İbrahim'in durumunda Tanrı'nın araya girmesi ile bu şekilde meydana gelmesi akla daha yatkındır. Benzer şekilde bir mühendis (veya bilim insanı) uygun tabiat yasalarını kullanarak böyle bir sonuca ulaşabilir. Şimdi bütün bunlar kabul edilebilir. Fakat Musa'nın mucizesini düşün! Değnek yılanı dönüşmektedir. Gazâlî bunu "aşamaların kısa sürede geçilmesi yoluyla" olan bir olay olarak görmektedir ve:

*"Bir kez kısa sürede olmasına izin verildiği takdirde onun daha kısa sürede olmasının bir limiti yoktur. O halde bu güçlerin işlevlerini hızlandırması suretiyle peygamberin mucizesi gerçekleşmiş olur."*<sup>21</sup>

Fakat bu kabul edilebilir mi? Çoğu filozofun, Gazâlî, tam ve açık olarak formüle edildiklerinde daha iyi görülecek olan, tabiat kanunlarının bir zamansal boyutu olduğunu anlamış görünmemektedir, şeklinde itiraz etmesi kaçınılmazdır. Söz gelimi, Galileo'nun düşen objelerin tavırları ile ilgili çalışmasında ulaştığı yasayı düşünelim. Bu yasaya göre, düşen objenin aldığı uzaklık zamanın karesi ile orantılıdır. Bunun anlamı, eğer bir cisim düşüşünde bir saniyenin sonunda belli bir mesafe alıyorsa, bu onun düşüşünün ikinci ve üçüncü saniyede de kesin bilinen belli bir mesafe alacağı anlamına gelir. Burada mesafenin daha az veya daha çok olması hususunda şüpheye yer olamaz. Uzaklığın kapsamı şüphesiz olarak belirli kesin bir oranla meydana gelir. Doğa yasalarının kesin sonuçlardan oluştuğu ve bunun dışındakilerin (doğa dışındakilerin) bu şekilde olmadığı fikri pekişmiştir. Eğer bir cisim aynı şartlarda bunun aksine hareket ederse, tabiat kanunu büsbütün ihlal edilecektir.

Tabii süreçlerin "belli oranda" ve başka türlü olmaksızın meydana geldikleri kuvvetli olarak tasdik edilmektedir. Birçok süreç türü "periyot"lara sahiptir, hamilelik belli bir zaman sürer, farklı bitki türleri belli oranda büyür vs. Birtakım süreçler, belirli durumlarda hızlandırılabilirken, bütün aktiviteler hızlandırılmış tabii süreçten elde edebileceğimiz

<sup>21</sup> TAF, ss. 200-201; TAT, s. 1:327.

avantajlardan daha nihai olan tabiat kanunlarının parametreleri içerisinde olur. Söz gelimi, objenin gittikçe artan (bütünüyle fizik kurallarına uyararak) daha büyük güce bağlı olarak hızını artırabiliriz. Buna karşın eğer izafiyet teorisi geçerli kabul edilirse, hiçbir obje ışık hızını geçemez. Bu tabiat kanunudur, sadece bir olaya has değildir.

Tüm bunlar göz önüne alınca, Hz. Musa'nın mucizesini açıklayabilmek için Gazâlî ne söyleyebilir? O zorunlu olarak tabiat kanunlarını hiçe saymayan İbrahim'in mucizesine dair yapılan açıklamanın çizgisinde asa/yılan mucizesinin daha ılımlı bir izahını kesinlikle arayabilecektir. Fakat bir şekilde Gazâlî'nin bu zorluklara maruz kalmadan, faydalanabileceği daha radikal bir yaklaşım vardır. Bu insanları daima değişen ilmi teorilerin detaylarına dikkat kesilmekten kurtaran genel bir özelliğe sahiptir. Böylece bu açıklanabilir. Gazâlî'nin, imkânsızları tarif ettiği örneklerinde olduğu gibi, zorunluluğu, analitik veya mantıksal zorunluluk ile sınırlandırdığı iyi bilinmektedir. 17. Mesele'nin sonuna doğru şöyle demektedir:

*“İmkânsız Tanrı tarafından yapılamaz. İmkânsız ya bir şey hakkında hem olumlu hem olumsuz yargıda bulunmak veya genel olanı reddedip özel olanın varlığını kabul etmek ya da biri kabul edip ikinin varlığını kabul etmemektir. Bu türden olmayan şey imkânsız sayılmaz. İmkânsız olmayan da güç dahilinde var demektir”<sup>22</sup>. (çev. s. 175).*

Bu ifadeler göz önüne alındığında, Gazâlî'ye ateşin yanmaya, boyunun vurulmasının ölümüne yol açması vs. bütünüyle tabî nedensel dünyanın zorunluluğu sorgulama yolu açılmaktadır. O, “içine büzülen ama yanmayan pamuk” resmini göz önünde bulundurmaya istekli Humecu bakış açısından değil, bizim dünyamızın bütün tabiat kanunlarıyla birlikte (ateşin yaktığı vs.) Tanrı'nın yaratabileceği (değişik tabiat kanunlarıyla) mümkün dünyalardan sadece biri olduğuna inanan bir kimsenin bakış açısından sorgulamaktadır. Sözün özü, düşen bir cismi Galileo'nun keşfettiğinden biraz daha hızlı düşebileceği, ışığın bizim bildiğimizden daha hızlı hareket edeceğini düşünmek zihnimiz için imkânsız değildir. Elbette ara sıra tabiat kanununda gördüğümüz değişme başka yerde, tabiat düzeninde mantıksal olarak zorunlu değişime ve dönüşüme yol

<sup>22</sup> TAF, s. 203; TAT, s. 1:329.

açabilir. Fakat bu bizim, bildiğimizden bütünüyle ve tamamen farklı bir sistemi tasavvur etmemizi engellemez.

Bunların ışığında bir kimse “asa/yılan” mucizesini farklı bir kanunlar sistemi içerisinde meydana geldiğini mütalaa edebilir ve olayın bizim aşına olduğumuz nedensel/doğal yasalarla idare edilen yolların işletilmesiyle meydana gelmesini düşünebilir. Eğer bunu yapan Tanrı ise, bu tabiat kanunlarının ihlali midir? Tam olarak değil. Bir oyunu icat eden (tavla, satranç) ve kuralları da kendisi koyan birisini tasavvur et. Eğer bir kimse (bizim bildiğimiz) satranç oynuyor ve piyonu üç kare ilerletiyorsa, bu kimse “satrancın kurallarını” ihlal ediyor, demektir. Şayet oyunu icat eden kimse oyunu bütünüyle iptal eder, onun yerine başka bir oyun koyarsa, “oyunun kuralları” ihlal edilmiş olmayacaktır. Oyunun içindeki değişiklik başka bir şey, oyunun değişmiş olması bütünüyle başka bir şeydir. Oyunun kuralları kendi başına zorunlu değildir ve onların içinde kuralların varlığını sürekli buldukları şekilde garanti edecek bir zorunluluk yoktur.

Gazâlî’ye göre, aynı şey tabiat kanunları için de söylenebilir. Tabiat kanunları göz önüne alındığında (bizim bildiğimiz gibi) ateş, yakmak zorundadır ve ölü nesnenin (âsa) “canlanması” (eğer olursa) ancak belli bir ölçüde, uzun bir sürenin geçmesi ile meydana gelir (Bir peygamberin mucizesi için gerekli olan süreden daha uzun bir süre). Fakat Gazâlî, varlıkların başka türlü olamayacakları, tabiat kanunlarının mantıksal olarak zorunlu olduklarını, fikrini savunmak zorunda değildir (Hiç kimse değildir). Dünya başka türlü olabilir. Belki de, boyun eğdiği kanunlar kadarıyla, peygamberin mucizesi dünyanın (en azından geçici olarak) başka bir şekilde de olduğu zamandır. Böyle bir durumda, mucizelerin tabiat kanunlarının ihlali olmaları gerekmez, ancak farklı bir sebeplilik kanununun işlemesine uygun olarak meydana gelmiş olurlar.

Bunu, Gazâlî’nin kabul edebileceği yollardan biri olduğunu düşünüyoruz. Bu beraberinde bir belirsizliği getirmektedir. Bu durumda bir kişinin şunu merak etmesi kaçınılmazdır: Biz Tanrı’nın birkaç dakika içinde tabiat kanunlarını başkalarıyla değiştirmedeğinden nasıl emin olacağız? Ebettteki bu, Gazâlî’nin 17. Mesele’de çürütmeye çalıştığı “saçmalıklar/teşniat”a maruz kalan “vesileci” anlayışından kaynaklanan bir

takım epistemolojik zorlukları hatırlatmaktadır.<sup>23</sup>

Sonuçta, Gazâlî, gelecekte ne olacağından kesin olarak emin olmayan Hume kadar, tatmin edici bir görüş geriye bırakmaktadır. Fakat bu belki mucize ile ilgili veya tabiat kanunlarıyla ilgili görüşümüz ne olursa olsun katlanmamız gereken bir sonuçtur. Fizik kanunları (bütünüyle tabiat kanunları) zorunluluğa, kesinliğe veya matematik ve mantık kurallarının apaçıklığına (*bedihi/ self evident*) sahip değiller. Gelecek hafta  $1+1=2$  edip etmeyeceğini merak etmeye gerek yoktur. Çünkü biz  $1+1=2$  etmeyeceğini düşünmeyiz. Biz kesin olarak bir cismin belli oranda düşüş hızının hızlandırılabileceğini anlayabiliriz, zamanın karesi şeklinde değil, fakat zamanın küpü veya tamamen değişik bir şekilde.

Bir kimsenin çıkıp "Hume'un çıkmazları insanların çıkmazıdır." demesi önemlidir. Fakat Gazâlî gibi filozoflarda bu "çıkılmaz", Tanrı'nın varlığı inancı ile hafifletilmektedir ki o Tanrı kadiri mutlak ve işleri öngörülemez olmasına karşın, yine de iyidir ve bundan dolayı onun bizimle oyun oynamadığına güvenebiliriz. Bu yüzden Gazâlî tarafından teklif edilen/edilebilen mucizelerin imkânı ile ilgili uzlaşmacı bir metot sunan vesileci olmayan bir önerinin ümitsiz olduğunu düşünmeye gerek yoktur.

<sup>23</sup> TAF, ss. 198-99; TAT, s. 1:323. Benzer şekilde Hume'un konuyu ele alışındaki farkı belirtme ihtiyacı duyan Cf. Madden, "A Third View of Causality," in *Philosophical Problems of Causation*, ss. 178-89; Madden, "Hume and the Fiery Furnace," *Philosophy of Science* 38 (1971): 64-69; Harré and Madden, *Causal Powers*. ss. 44-69.

### DERGİ YAYIN İLKELERİ

1. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki sayı yayımlanan hakemli bir dergidir.

2. Derginin yayın dili Türkçe'dir, ancak Türkçe özet verilerek yabancı dildeki bilimsel makaleler de yayımlanabilir.

3. Dergiye gönderilen tüm yazıların yayınlanma hakkı Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

4. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanan tüm eserlerin yasal sorumluluğu yazarın kendisine ait olup Yayın Kurulu'nu bağlamaz.

5. Makalenin 200 kelimeyi geçmeyecek şekilde İngilizce ve Türkçe özet metnin başına eklenmeli, İngilizce özet verilirken ayrıca makalenin İngilizce tam başlığı da İngilizce özetin üstünde belirtilmelidir. Ayrıca 5 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler hem İngilizce hem de Türkçe olarak ifade edilmelidir.

6. Dergide yayımlanmak üzere verilen yazılar, konu, içerik, sunuş biçimi ve bilimsel ölçütlere uyma çerçevesinde Yayın Kurulu tarafından yapılan ilk incelemeden sonra -yayımlanmaya değer bulunması halinde-bilimsel hakeme gönderilir. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır. Hakeme gönderilen çalışmaların yazarları gizli tutulur. Ayrıca hakem raporları da gizlidir. Yazılar, hakem raporuna göre -gerekliyorsa- yazar tarafından düzeltilir. İlk hakemlerin olumsuz görüş bildirdiği yazılar, Yayın Kurulu kararıyla başka hakemlere gönderilebilir. Bu hakemlerin olumlu görüş bildirmesi durumunda, yazının yayımlanıp yayımlanmayacağına Yayın Kurulu karar verir.

7. Yazıların şekil ve esas yönünden ön incelemesi Yayın

Kurulu'nca yapılır; uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir; uygun görülmeyenler, yazı sahibine bildirilir.

8. Hakem incelemesine gönderilmek üzere teslim edilen telif makaleler üç nüsha, tercüme ise orijinal metniyle birlikte iki nüsha halinde (isimsiz olarak) yayın kuruluna ulaştırılır. Çalışma sahibinin (/sahiplerinin) adı, akademik unvanı, çalıştığı kurum ve kendilerine ula-

şılabilir her türlü iletişim adresleri (posta, e-posta, tlf.) kısa biyografik bilgileri ile birlikte ayrı bir sayfaya yazılarak makaleye eklenir.

9. Gönderilen çalışmalar -yayımlansın ya da yayımlanmasın- iade edilmez.

10. Toplam 25 sayfayı aşan yazıların tamamının bir anda yayınlanıp yayınlanmayacağına yayın kurulu karar verir.

11. Yayımlanan her yazı için o yazının yazarına, iki veya çok yazarlı ise her yazarına bir adet dergi ile 20 adet ayrı basım gönderilir. Hakem ve iletişim masrafları makale sahibinden tazmin edilir. Dergide yayımlanan yazı ve görsel malzemeler dergi adı zikredilerek alıntı yapılabilir.

#### YAZIM İLKELERİ

1. Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Office Word (en az Office 2000 sürümü) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında toplam 34 sayfayı aşmamalıdır.

2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir.

3. Sayfa düzeni: A4 boyutunda, kenar boşlukları soldan 4,75 cm, sağdan 4,75 cm, üstten 5,7 cm ve alttan 5,7 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

4. Yazı biçimi: Metin kısmı Palatino Linotype yazı tipi, 10 nk ve başlıklar bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı En az 14 nk satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve metinle Palatino Linotype yazı tipinde 8 nk ile yazılmalıdır.

Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.