

Dinî Araştırmalar

Religious Studies, Vol: 6 Num.: 16, May-August 2003

DİNİ ARAŞTIRMALAR
Hakemli Bilimsel Dergi
Dört ayda bir çıkar.
Se-Ba Ofset Ltd. Şti. adına

İmtiyaz Sahibi

Sevim Başak

Yazı İşleri Müdürü

Tamer Köksal

Editörler Kurulu

Prof. Dr. Mustafa Erdem (Başkan)

Doç. Dr. Recai Doğan, Arş. Gör. Cengiz Çuhadar

Yayın Kurulu

Doç. Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu, Doç. Dr. Kamil Çakın, Doç. Dr. Kazım Sankavak, Doç. Dr. Mehmet Katar, Doç. Dr. Niyazi Akyüz, Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir Dündar, Yrd. Doç. Dr. Hilmi Demir, Dr. Ali İsra Güngör, Dr. Durmuş Arık, Arş. Gör. Hakan Coşar, Arş. Gör. İbrahim Kaplan, Arş. Gör. Murat Gökalp, Arş. Gör. Ramazan Uçar, Arş. Gör. Yusuf Gökalp

Danışmanlar Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ahmet İnam (ODTÜ), Prof. Dr. Bahaeddin Yedi yıldız (Hacettepe Üniv.), Prof. Dr. Cemal Tosun (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Harun Güngör (Erciyes Üniv.), Prof. Dr. Hayrani Altıntaş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur (Sütçü İmam Üniv.), Prof. Dr. Johannes Laehmann (Nürnberg-Erlangen Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Cihat Özönder (Hacettepe Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Özdemir (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Münir Koştas (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Nadim Macit (Gazi Üniv.), Prof. Dr. Niyazi Usta (Atatürk Üniv.), Prof. Dr. Ömer Faruk Harman (Marmara Üniv.), Prof. Dr. Recep Kılıç (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Talat Sakallı (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Yunus Apaydın (Erciyes Üniv.) Doç. Dr. Ali Rafet Özkan (Atatürk Üniv.), Doç. Dr. Baki Adam (Ankara Üniv.), Doç. Dr. Bülent Baloğlu (Dokuz Eylül Üniv.), Doç. Dr. Sönmez Kutlu (Ankara Üniv.)

Dini Araştırmalar Dergisi Yayın İlkeleri

1. Dini Araştırmalar Dergisi, yılda üç kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
2. Dini Araştırmalar Dergisi'nde, telif ve tercüme makale, araştırma notu, kitap ve tez değerlendirilmesi, edisyon kritik, sadeleştirme vb. çalışmalar yayımlanır.
3. **Dini Araştırmalar Dergisi'nde yayımlanacak yazılar, ekleri de dahil olmak üzere, azami 20 dergi sayfası (resim, şekil, harita ve benzeri malzeme için azami 25 sayfa) hacminde olmalıdır. Uzun yazılarda kısaltma istenir.**
4. Türkçe makalelerde ayrıca İngilizce (Yabancı bilim adamlarının kendi dillerinde yazdıkları makalelerde ise Türkçe) başlık, özet (ortalama 50 kelime) ve anahtar kelimeler (2-10 kelime) verilmelidir.
5. Yazılarda Türk Dil Kurumu imla kılavuzu ve Dergimizin benimsediği esaslar dikkate alınır.
6. Yazılar, çeviriler orijinal metinleriyle olmak üzere, üç nüsha halinde bunlardan ikisinde yazanın adı ve unvanı yer almaz. İngilizce özet ve disket ile birlikte posta kutusu adresine gönderilerek editörler kuruluna ulaşması sağlanmalıdır.
7. Yazıların şekil ve esas yönünden ön incelemesi editörler kurulunca yapılır; uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir; uygun görülmeyenler, yazı sahibine bildirilir.
8. Yazılar, çeviriler orijinal metinleriyle olmak üzere, iki hakeme gönderilir;
 - a. Hakemlerden biri "yayımlanabilir", diğeri "yayımlanamaz" raporu verirse, yazının yayımlanıp yayımlanmamasına yayın kurulu karar verir.
 - b. Hakemlerden biri veya her ikisi, "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" raporu verirse, yazı, gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri verilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle, tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne arz edilir.
9. Herhangi bir yerde yayınlanmış yazılar yayınlanmaz. Yayımlanan yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

ISSN 1301-966-X

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 6 Sayı: 16
Mayıs-Ağustos 2003
DÖRT AYDA BİR ÇIKAR
Fiyatı: 8. 000. 000. -TL.

Dizgi ve Baskı
Se-Ba Ofset Ltd. Şti.
Tel - Faks: (0. 312) 342 17 13 - 384 11 25
Ankara

Yazışma Adresi
İbrahim Kaplan P. K. 74
Bahçelievler/ANKARA

e-mail: diniarastirmalar98@yahoo. com

web: diniarastirmalar.com
info@diniarastirmalar.com

Posta Çeki Hesabı
Hakan Coşar adına 1007177
Bahçelievler/ANKARA

Abone Bedelleri
Yurt içi: Normal: 20. 000. 000. - TL., Öğrenci: 15.000.000.-TL. (Yıllık)
Yurt dışı: 40 Euro (Yıllık)

Yurtiçi Temsilciliklerimiz

- Adana **Münir Yıldırım** Tel: (0. 322) 225 04 74
- Çorum **Ömer Başkan** Tel: (0. 364) 234 63 58-59
- Diyarbakır **Abdurrahman Acar** Tel: (0. 412) 248 80 22
- Elazığ **Mehmet Atalan** Tel: (0. 424) 237 00 00
- Erzurum **Kemal Polat** Tel: (0. 442) 231 16 96
- Isparta **Saadettin Özdemir** Tel: (0. 246) 237 04 28
- İstanbul **Halil Aydınalp** Tel: (0.216) 310 53 11
- İzmir **Hammet Aslan** Tel: (0. 232) 285 29 32
- Kahramanmaraş **Mehmet Ali Kirman** Tel: (0. 344) 236 00 49
- Kayseri **Süleyman Akyürek** Tel: (0. 352) 437 49 37
- Konya **Hidayet Işık** Tel: (0. 332) 323 82 50
- Malatya **Hulusi Aslan** Tel: (0. 422) 211 11 37
- Rize **İbrahim Hilmi Karlı** Tel: (0. 464) 214 11 22
- Sivas **Hüseyin Yılmaz** Tel: (0. 346) 226 10 10
- Şanlıurfa **Salih Aydemir** Tel: (0. 414) 312 84 56
- Van **Şevket Topal** Tel: (0. 432) 225 10 82/1497

Yurtdışı Temsilciliklerimiz

Fransa (Paris) Temsilcileri: Nazmi Dündar Tel: 0033 01 469 42 625

• **Osman Saryusuf**

Tel: 0033 01 398 66 334 • **Belçika - Mehmet Demirci** Tel: 00 32 64 22 75 95

Abone Şartları:

Yurt içinden abone olmak için aşağıda belirtilen abone bedelini **Hakan Coşar 1007177 nolu posta çeki** hesabına yatırmanız yeterlidir. Adınızı, açık adresinizi, posta kodunuzu ve hangi sayıdan itibaren abone olmak istediğini lütfen belirtiniz.

İÇİNDEKİLER

5 • Nejdet GÜRKAN

Muhadram Şairlere Göre Hz. Muhammed

25 • Mustafa ÇEVİK

David Hume'da Kötülük Sorunu

39 • Fazlı ARABACI

Türkiye'de Dinî Sosyalleşmenin Temel Etkenleri

55 • Hulusi ARSLAN

Mutezili Düşüncede İlahî Fiil-İnsânî Fiil Ayrımı ve Bu Ayrımın
Temel Kriterleri

75 • Faruk KARACA

Dindarlığın Fonksiyonelliği Üzerine

87 • Abdullatif TÜZER

(Batı Felsefesi Çerçevesinde)
Epistemolojik ve Etik Açından İnanç

111 • Ramazan ALTINTAŞ

İslâm Anlayışında Bid'at ve Hurâfenin Çerçevesi

125 • H. İbrahim ACAR

İslâm Hukukunda Evlenme Ehliyeti Bakımından Küçüklerin
Evlendirilmesi Problemi

141 • M. Faik YILMAZ

Kur'an'da Gaflet Kavramı

161 • Durmuş ARIK

Çuvaşlarda İslâm ve Çuvaş Etniğindeki Değişimde
İslâmın Rolü

183 • Haşim VELİ

Sadeleştiren: Kâmil ÇAKIN

Kiyâmet Alâmetleri

199 • Kemaleddin TAŞ

Dinin Sosyolojik Tanımı Problemi Üzerine Bir Değerlendirme

207 • KİTAP TANITIMI

Muhadram Şairlere Göre Hz. Muhammed

Nejdet Gürkan*

ABSTRACT

"Muhammed (s.a.v)" According to Muhadram Poets

In this research we focused on Prophet Muhammed (s.a.u.) persona and examined different perceptions about him according to poets in period of Muhadram. At first, We presented brief information about his biography and his names after examining the cultural and political environment of his era. Then we dealt with his characteristics as a humanbeing and Messenger of God through different forms of poems. In addition to that, we touched upon Quranic view about Muhammed (s.a.u.).

Keywords: Muhammed (s.a.u.) persona, Muhadram poems, Quranic view.

GİRİŞ

Peygamberler birer önder olarak hem kendi toplumlarında büyük değişim ve dönüşüm sağlamışlar hem de bütün insanlığa örnek olmuşlardır. İşte böyle üstün şahsiyetler hakkındaki tasavvur ve algılamaları ortaya koymak ve onları daha iyi bir şekilde tanımak ve onların örnek kişiliklerini bugüne aktarmak günümüz toplumları için daha çok gerekli hale gelmiştir. Çünkü insanlar, örnek aldıkları şahsiyetten etkilenecek hareket tarzı ve tavır belirler. Biz de bu çalışmamızı, Hz.Peygamber'in yaşadığı dönemdeki şairlerin gözüyle nasıl algılandığını, onu nasıl görmek istediklerini ve onun şair muhayyilesinde nasıl yer ettiğini ortaya koymak amacı ile hazırladık. Ayrıca Mehmed Said Hatiboğlu'nun bir makalesinde ifade ettiği; " Onun şahsiyeti etrafında oluşmuş gölgeleri yok etmeye hizmet edecek yazılara öncelik vermeye ihtiyaç olması" görüşü¹ de böyle bir çalışmaya olan gerekliliği ortaya koymaktadır.²

* **Yrd. Doç. Dr.**, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

1 Hatiboğlu, Mehmed Said, "Hz.Peygamberi Yanlış Yorumlama Tezahürleri", *İslâmî Araştırmalar*, S. 2, Ekim 1986, s. 6.

2 Çalışma konumuzla ilgili olarak, yakın dönemde, Yusuf b. İsmail en-Nebhânî(ö.hicrî,1350) tarafından hazırlanmış olan dört ciltlik bir ontoloji; yine son dönemde yapılmış, Salah 'İyd ve Enver es-Senûsî tarafından Peygamber'e övgü çerçevesinde birer doktora çalışması, ayrıca Sa'duddin el-Cîzâvî, Faruk Hurşid ve Hilmi el-Kâûd tarafından yapılmış günümüz edebiyatı ve şiirinde Muhammed (s.a.v.)'i konu alan çalışmalar da mevcuttur. (Bkz. en-

Tasavvur ve algılama, kişilerin objeye bakış açısı ve tahayyül sınırına bağlı olarak çeşitlilik gösterebilir. Bu bağlamda, İslâm gibi son ve mükemmel bir dinin elçisi hakkındaki tasavvur ve düşüncelerin onu örnek alan müntesiplerinin sayısınca olduğu söylenebilir. Bu nedenle, konumuzu, bütün Arap şiiri yerine; sadece Hz.Peygamber'in yaşadığı dönemle sınırlı tutmaya çalıştık.

Ayrıca, hem bir beşer, hem de bir peygamber olarak şiirlerde yer alan Hz. Muhammed tasavvurunun o günün sosyo-kültürel şartlarından bağımsız olmadığı da açıktır. Bu bağlamda o dönemin sosyo-kültürel ortamının ana hatlarına değinmeden geçmek istemedik.

Nüfusun çoğunluğunu Arapların oluşturduğu yarımadada, Yahudiler, İranlılar ve diğer bazı etnik unsurlar da bulunmaktadır. İslâmiyet dışında, Yahudilik, Hristiyanlık, Sâbilik, Haniflik ve Putperestlik başlıca dinlerdir.³ Kabilecilik ve ırkçılık/asabiyet yüzünden savaşlar ve kavgalar Arap toplumunu esir almış; intikam duyguları yayıldığı için de savaşlar yıllarca sürmüştür.⁴ Kabilelerden oluşan Arap toplumu hür, köle ve mevâli sınıfları şeklinde, alt ve üst gruplardan oluşmakta idi.

Konukseverlik, cömertlik, yiğitlik, himaye gibi güzel hasletlerin bulunduğu Cahiliye Arap toplumunda; gurur, kibir, intikam, hırsızlık, kan dökme, içki içme ve fuhuş gibi olumsuz davranışlar da yaygınlaşmıştı.

Cahiliye döneminin kültürel açıdan ayırt edici özelliği şüphesiz şiir sanatıdır. Şiirin toplumda çok rağbet görmesine paralel olarak, şair de sevgi, saygı ve itibar sahibiydi. Şairin toplumda bu kadar sevgi ve saygı görmesinin önemli sebeplerinden birisi, onun şiiri bir silah olarak kullanmasıdır. Böylece şair, bir kimseyi veya bir kabileyi methiyesiyle yüceltebiliyor ya da hicviyesiyle yerin dibine batırabiliyordu. Ayrıca bu dönemde şiir, bir eğlence, bir divan (bilgi kaynağı, tarih) ve bir geçim kaynağıydı. Bu sanata verilen değer, o kadar çoktu ki; çarşı ve panayırlarda yapılan yarışmalar sonucu seçilen şiirler kutsal Kâbe duvarına asılırdı.⁵

Bu arada, ilerleyen kısımlarda vereceğimiz şiir örneklerinde geçen bazı anlam ve unsurlarla bir mukayese ve değerlendirme yapılmasına ışık tutması açısından Hz.Peygamber'in isimleri, hilye (fizikî özellikleri) ve şemâilinden⁶ kısaca bahsetmek istiyoruz. Zira, Arap şiirinde de Hz. Peygamber'in bazı isim ve sıfat-

Nebhâni, *el-Mecmuatü'n-nebhâniyye fi'l-medâihî'n-nebeviyye*, I-IV, Beyrut 1996; Hilmi el-Kâûd, Muhammed (s.a.v) fi's-şîri'l-hadîs, Mansûra 1987, s. 6, 7.)

3 Çağatay, Neşet, *İslâm Tarihi*, Ankara 1993, s. 78, 81, 130.

4 Bu olaylar ve savaşların tarihine "Eyyâmu'l-'Arab" denilmektedir. Geniş bilgi için bkz İbn 'Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed, *el-'İkdü'l-ferid*, Beyrut t.y. V, 129-252.

5 Kabe'ye asılan bu şiirlerin meşhur ismi, "Yedi Askı/ Mu'allakât" olup; altın suyuna batırıldığı için, "Müzehhebe" de denilmiştir. Bu seçkin şairler; İmru'l-Kays, Züheyr, Tarafe, 'Antere, 'Amr b. Kulsum, Lebîd ve Haris b. Hilleze'dir. Bkz. ez-Zevzenî, el-Huseyin b. Ahmed, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-sebi't-tvâil*, Beyrut t. y. s. 5-48; İbn 'Abdirabbih, *el-'İkdü'l-ferid*, V, 253, 254; Corci Zeydan, *Tarihu âdâbi'l-lügati'l-'arabiyye*, Beyrut 1996, I, 98, 99; Yedi Askı (Çev. : Şerafettin Yalıtıkaya), İstanbul 1985, s. 5 (çevirenin önsözü); Sancak, *Hz. Peygamber Devrinde Şiir*, s. 39, 43.

6 **Şemâil**: Peygamber'in biyografisi, hilyesi, beşerî yönü ve yaşama tarzını ifade eden bir kavramdır. Geniş bilgi için bkz. Yardım, Ali, *Peygamberimiz'in Şemâili*, İstanbul 1998, s. 29 v.d.

larına rastlamak mümkündür. Dedesi Abdülmuttalib ile amcası Ebû Talib'e nispet edilen bazı beyitlerde Ahmed ve Muhammed isimleri geçmektedir.⁷ Cahiliyle şairi Meymun b. Kays el-A'şâ (ö.7-8/629)⁸ ile meşhur İslâm şairleri 'Abdullah b. Ravaha (ö.8/629), Ka'b b. Zühayr (ö.24/662)⁹ ve Hassân b. Sabit'in (ö.54/674) şiirlerinde¹⁰ ve ayrıca konumuz içindeki bazı örneklerde görüleceği gibi diğer birçok şaire ait şiirlerde onun isimleri veya isimleşmiş sıfatları yer almaktadır.

Hız Peygamber'in yirmiye aşkın isim ve sıfatı vardır. Bunlar, Muhammed, Ahmed, Mâhî, Hâşir, Âkib,¹¹ Resul, Nebî, Ümmî, Şâhid, Mübeşşir, Nezîr, Rauf, Rahîm, Müzekkir, Müddesir, Müzzemmil, Nebiyyü'r-rahmet, Nebiyyü'l-melhame, Dahuk, Emîn, Mukaffi, Mustafa ve Hâdi gibi isim ve sıfatları bulunmaktadır.¹² Bunların en meşhuru "MUHAMMED"¹³ olmakla beraber, Ahmed ve Mustafa isimleri de yaygındır.¹⁴ Hız Peygamber'den önce bu ismin (Muhammed veya Ahmed) kullanılıp kullanılmadığı ihtilafıdır. Bazılarına göre bu ismi taşıyan yoktur.¹⁵ Bazılarına göre ise Muhammed veya Ahmed adında şahısların bulunduğu görüşü ağırlık kazanmıştır.¹⁶ Ancak bu ismin pek fazla yaygın

- 7 İbn Hişam, *es-Siretü'n-nebeviyye*, Kahire 1987, I, 185; İbn Sad, Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Beyrut 1985, I, 112; el-Esbehânî, Ebû Naîm, *Delailü'n-nübüvve* (Tahkik: Komisyon), Beyrut 1999, s. 41; ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Tarihu'l-İslâm*, Beyrut 1994, I, 32. Not: Amcasına nispet edilen beyit, Hassân b. Sabit'in divanında da geçmektedir. (Bkz. *Divan*, Beyrut 1992, s. 82.)
- 8 Müslüman olmayan bu şaire ait bir beyitte ise, "muhammed" kelimesi bir başka kişinin sıfatı olarak geçmektedir. Bkz. İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, Beyrut t. y. , II, 100; ez-Zebidî, Muhammed Murtaza, *Tâcu'l-'arûs min cevheri'l-Kâmus* (Tahkik: Abdülaziz Matar), Kuveyt 1970, VIII, 41.
- 9 Hız Peygamber'e övgü konulu Bânet Suâd veya Bürde adıyla bilinen kasidenin sahibidir. Ölüm tarihi tam olarak bilinmemektedir. Şiirleri bir divanda toplanmıştır. Bkz. Ka'b b. Zühayr, *Divan* (Telif eden: el-Hasen b. el-Hüseyn el-Askerî), Beyrut 1994.
- 10 Bunlar; Ahmed, Mahmud, Mustafa, Resul, Resulullah, Nebî, Reşid, Tayyib, Zâ Nur, İmam, Muallim ve Nur gibi isimlerdir. Bkz. Ka'b b. Zühayr, *Divan*, s. 37, 38, 190, 191; Hassân b. Sabit, *Divan*, s. 93-104.
- 11 Hız Peygamber bir hadisinde, Muhammed ismi yanında Ahmed, Mâhî, Hâşir ve Âkib isimlerini de zikretmiştir. Bkz. el-Buharî, *el-Câmiu's-sahih* (el-Kütübü's-sitte ve şuruhihâ, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992 içinde), Menakıb, 17; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I, 105; el-Esbehânî, Ebû Naîm, *Delailü'n-nübüvve*, s. 61.
- 12 Bu isimlerin çoğu Kur'ân'da geçmektedir. Geniş bilgi için bkz. ez-Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, I, 32-34.
- 13 Muhammed kelimesi, H-M-D (???) kökeninden türeyen bir sıfat iken, daha sonra isim olarak kullanılmıştır. Kök anlamca, yerginin zıddı olarak; övgü, şükür, rıza, ve hakkın ifası gibi anlamlara gelmektedir. Muhammed ismi ise; arka arakaya övülen ve övülmüş özellikleri çok olan anlamındadır. Ahmed ismi de ismü't-tafdil siygasında olup, övgüye daha layık anlamındadır. Geniş bilgi için bkz. İbn Düreyd, *el-İştikaku'l-kebir*, s. 7 (Muhammed Abdülmünim Hafacî'in 1949 yılında derlediği bir mecmua içinde kitabın bir bölümü); İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, II, 100; İbn Manzûr, Cemaluddin, *Lisanu'l-'Arab*, Beyrut 1990, III, 155, 156; ez-Zebidî, *Tâcu'l-'arûs min cevheri'l-Kâmus*, VIII, 38, 39.
- 14 Bu isimlerden Muhammed dört ayette; (3/Âli İmran, 144, 33/Ahzâb, 40, 47/Muhammed, 2, 48/Fetih, 29), Ahmed ise bir ayette (61/Sâf, 6) geçmektedir.
- 15 ez-Zebidî, *Tâcu'l-'arûs min cevheri'l-Kâmus*, VIII, 40.
- 16 İbn Hişam, *es-Sire*, I, 180; İbn Sad, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I, 169; İbn Düreyd, *el-İştikaku'l-kebir*, s. 7, 8; Buhl, FR. , "Muhammed", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1979, VIII, 453.

olmadığı; Muhammed adında bir peygamber geleceği duyulunca bu ismin bazı çocuklara verildiği rivayet edilmiştir. Hz.Peygamber'e bu ismin verilmesi ise; bir görüşe göre, rüyada annesine ilham edilmiş;¹⁷ bir başka görüşe göre, dedesi Abdülmuttalib " kendisi yerlerde ve göklerde saygıyla anılsın/senâ edilsin diye bu adı verdim"¹⁸ demiştir.

Fiziksel özellikleri ve kişisel karakterini tanımlayan eserler olan Hilve ve Şemâil kaynaklarında yer alan bilgilere göre Hz.Muhammed; siyah gözlü, beyaz tenli, parlak dişleri olan, alnı geniş, başı büyük, kaşları kavisli, göğsü geniş, bacakları ince, burnu uzun, tatlı ve berrak sesli ve dolunay gibi güzel bir insandı.¹⁹ Ayrıca güler yüzlü, kibar, tatlı dilli, tarafsız, güvenilir, hoşgörülü, iffetli, ümmî, müte vazî, cömert, güzel ahlaklı, hızlı yürüyen ve merhametli bir kişiliği vardı.²⁰

Şiirlerdeki Hz.Peygamber tasavvuruna geçmeden önce, Arap şiiri ve Muhadram şairler hakkında kısaca durmak istiyoruz. Arap şiiri, kaside denilen bir tarzda nazm edilmiştir. Kaside, göçebe hayatının işareti olan kalıntılar, develer ve sevgiliye özlemin yer aldığı nesib (veya teşbib) adı verilen ilk bölüm; çöldeki yolculuk, sıkıntı, yırtıcı hayvanlar ve çevre tasviri olan ikinci bölüm ve kasidenin ana temasını oluşturan, övgü, yergi, övünç, mersiye ve kahramanlıkların dile getirildiği son bölüm olmak üzere üç bölümdür.²¹ Vezin ve kafiye esasına dayanan Arap şiirinin konuları, şiirlerin amacına göre çeşitlilik göstermektedir. Bunlar; övgü yergi, mersiye, aşk, tasvir, övünme, itizar, sitem, dinî ve ahlâkî temalar taşır.²² Yine Arap şiiri, başlangıcından günümüze kadar olan zaman dilimleri ve nesilleri göz önüne alınarak bazı dönemlere ayrılmıştır.²³ Klâsik bir tasnife göre şairler; Cahiliyyûn, Muhadramûn, İslâmiyyûn ve Muvelledûn (Muhdesûn) olmak üzere dört döneme ayrılmıştır.²⁴ Bunların ilk üçüne Kudemâ da denilmektedir.

Bunlardan ikincisi olan Muhadram şairler dönemi, Hz.Peygamber'in yaşadığı zamanla da örtüşmektedir. Ancak dönemin sınırları ve hangi özellikteki şairlerin bu dönemde yer aldığı konusu ise tartışmalıdır. Bu nedenle öncelikle Muhadram kelimesinin anlamı üzerinde durmak uygun olacaktır. Bu kelime sözlüklerde; eksilmiş, sünnet olmamış, melez (babası beyaz kendi siyah), soy-

17 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I, 98, 99.

18 İbn Düreyd, *el-İştikaku'l-kebir*, s. 7.

19 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I, 410-424; et-Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *Sünen* (el-Kütübü's-sitte ve şurühühâ içinde), İstanbul 1992, Çağrı Yayınları, Menâkıb, 8.

20 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I, 364-384; Abdullah Draz, *Kur'ân'a Giriş* (Çev. : Salih Akdemir), Ankara 2000, s. 22-25; Yardım, *Peygamberimiz'in Şemâili*, s. 51-52. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Yardım, Ali, *Aynı eser*.

21 Çetin, M. Nihad, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul 1973, s. 72.

22 Geniş bilgi için bkz. İbn Reşik, *el-'Umde fi mehâsini's-si'ir ve âdâbihi* (Tahkik. : Muhammed Karkazan), Dimaşk, 1994, I, 246-252; Çetin, *Eski Arap Şiiri*, s. 79-92; Demirayak, Kenan-Savran, Ahmet, *Cahiliye Dönemi*, Erzurum 1996, s. 76-88.

23 Değişik tasnifler için bkz. Ahmed el-İskenderî-Mustafa 'Anânî, *el-Vasit fi'l-edebi'l-'arabî*, Mısır 1924, s. 10; Corci Zeydan, *Tarihu âdâbi'l-lügati'l-'arabiyye*, I, 22,23; el-Fâhûrî, Hannâ, *el-Câmî fi tarihi'l-edebi'l-'arabî*, Beyrut 1986, I, 38, 39; Demirayak, Kenan-Savran Ahmet, *Cahiliye Dönemi*, s. 35, 36

24 İbn Reşik, *el-'Umde*, I, 233; Çetin, *Eski Arap Şiiri*, s. 5-7. Demirayak,-Savran, *Cahiliye Dönemi*, s. 36.

suz, cinsiyeti belli olmayan et, orta kalite su, iki kulağından birisinin kesik olması ve kulağının ucu kesilmiş deve gibi anlamlara gelmektedir.²⁵ Bu anlamlardan birisi olan kulağın kesik olması, yani hayvanın bir kulağını kesmek aynı zamanda bir Cahiliye âdetidir. Hz.Peygamber ise bu âdete karşı çıkmamış, ancak kulağın farklı bir yerden kesilmesini istemiştir. Böylece iki türlü kulak kesme biçimi (Hadrame/الخضرة) ortaya çıkmış oldu. Buna göre Muhadram; hem Cahiliye hem de İslâmî *hadrame* âdetine yetişmiş ve şahit olmuş kimsedir.²⁶

Hadîs literatüründe de önemli bir yeri olan bu kelime, Cahiliye ve Peygamber döneminde yaşayarak Müslüman olmuş ancak Hz.Peygamber'i görememiş olanlar için kullanılmaktadır.²⁷

Bir edebiyat terimi olarak "Muhadram şair" hakkında farklı tanımlar yapılmıştır. Bu tanımlara göre, hem Cahiliye hem de İslâmî dönemi görmüş olanlar;²⁸ Cahiliye'den ayrılarak İslâm'a girmiş olanlar veya inkarcılığı terk ederek Müslüman olmuş şairler şeklindedir.²⁹ İlk tanımlamaya göre, bu iki zaman diliminde yaşayan her şairin bu sınıfa girmesi mümkündür. İkinci tanıma göre ise sadece Müslüman olanlar bu sınıfa girebilecektir. İbn Reşîk'e (ö.463/1070) göre ise Muhadram, Müslüman olması Peygamber'in ölümünden sonraya tesadüf eden kişidir. Görülüyor ki, bu tanımlarda vurgulanan önemli husus kişinin Müslüman olmasıdır. Nitekim Muhadram şairlerin kayıtlarına bakıldığı zaman, Cahiliye ve İslâm dönemini görmüş olmalarına rağmen, Varaka b. en-Nevfel (Hanif dininden, ö. Hicretten önce),³⁰ Ümeyye b. es-Salt (Hanif dininden, ö.8/629),³¹ Ka'b b. el-Eşref (Yahudi),³² Meymun b. Kays el-A'sâ (Müşrik),³³ ve

25 İbn Manzûr, *Lisanu'l-'Arab*, XII, 184, 185; el-Firuzâbâdî, Muhammed b. Ya'kub, *el-Kâ-musu'l-muhîf*, Beyrut 1987, s. 1425, 1426.

26 İbn Manzûr, *Lisanu'l-'Arab*, XII, 184, 185

27 es-Suyûtî, Celaluddin, *Tedribü'r-râûf fi şerhi Takrîbi'n-Nevâûf*, Lahor, Pakistan, t. y. , II, 238; Koçyiğit, Talat, *Hadis İstihlâları*, Ankara 1980. s. 266.

28 İbn Fâris, Ahmed Zekeriyya er-Râzî, *es-Sâhibî fi fihri'l-lugati'l-'arabiyye ve mesâilâhâ ve süneni'l-'Arab fi kelamihâ* (Tahkik: Ömer Faruk et-Tabbâ), Beyrut 1993, s. 90; İbn Reşîk, Ebû Ali el-Hasen, *el-'Umde fi mehâsini's-şî'r ve âdâbihî* (Tahkik: Muhammed Karkazan), Dimaşk 1994, I, 234; es-Suyûtî, Celaluddin, *el-Müzhir fi ulûmi'l-lügâ ve envâihâ*, y. y, t. y., I, 296; Çetin, *Eski Arap Şiiri*, s. 6.

29 es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 296.

30 el-İsfehânî, Ebu'l-Ferec, *el-Eğânî* (Şerh: Semir Câbir ve Ali Mühennâ), I-XXIV, Beyrut 1995, III, 113.

31 İncil ve Tevratı okumuş olan bu şair, kendisi peygamberlik beklerken Hz. Muhammed'e gelince kıskançlık göstermiş ve Müslüman olmadan ölmüştür. *el-İsfehânî, el-Eğânî*, IV, 129, 136, 138; Çağatay, *İslâm Tarihi*, s. 136; Polat, İbrahim Ethem, " Hanif Şairlerin Şiirlerinde Monoteist Yapı", *Nüşa*, Yıl. 1, S. 1, Bahar 2001, s. 127.

32 Ka'b b. el-Eşref'in Bedir ölümlerine ağladığı, Müslüman hanımlara gazel söylediği ve hicvettiği ve sonunda Peygamber'in emriyle öldürüldüğü anlatılmaktadır.. Bkz. İbn Hişam, *es-Sîre*, III, 12-18; el-Cumahtî, Muhammed b. Sellâm, *Tabakatü fuhuli's-şu'ara*, Kahire t. y. I, 282; el-İsfehânî, *el-Eğânî*, XXII, 137.

33 el-A'sâ, övgü ve şarap temalı şiirleri olan bir Mu'allaka şairidir. Müslüman olmak için Hz. Peygamber'e gelirken, 100 deve vaadiyle bu isteğinden vazgeçer ve dönüş yolunda ölür. Bkz. İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Kahire 1988, II, III.cüz, 100, 101; Zeki Mübarek, *el-Medâihu'n-nebeviyye fi'l-edebi'l-'arabî*, Beyrut 1935, s. 19, 20.

Ebû 'Azze el-Cumahî (Müşrik)³⁴ gibi şairlerin isimleri bulunmamaktadır.³⁵

Kaynaklarda rastladığımız bu dönemdeki önemli şairlerin sayısı Müslüman olan ve olmayanlar kategorisine³⁶ göre yaklaşık olarak elli kadardır. Kesin bir istatistik olmamakla beraber, bazı kaynaklarda gördüğümüz, "Müslüman oldu", "Müslüman olmadı", "hicvi var", "özür diledi" gibi ifadelere göre, bunların yarısına yakını Müslüman, kalanını da Yahudi, Hristiyan, Müşrik ve Hanif şairler oluşturmaktadır.³⁷

Bu dönemin önemli şairleri arasında, Lebid b. Rebîa (ö. 40/660-661)³⁸ ve Meymun b. Kays el-A'sâ gibi Mu'allaka/Yedi Askî sahibi olanlar da vardır.³⁹ Bazı kaynaklarda, dört halifenin isimlerinin de yer aldığı⁴⁰ bu dönem şairleri arasında Peygamber şairi olarak meşhur olanlar, Abdullah b. Ravaha (ö. 8/629), Ka'b b. Malik (ö. 50/670) ve Hassân b. Sabit (ö. 54/674)'tir.⁴¹ Bunlardan başka, Müslüman olanlar arasında; Abbas b. Mirdas (ö. 18/639), Amr b. Ma'dikerib/Ma'diyek-rub (ö. 23/643), Ka'b b. Züheyr (ö. 24/662), Ebû Züeyb el-Hüzeli (ö. 28/648), Ma'n b. Evs (ö. 28/648), en-Nemir b. Tevleb (ö. 23/643'ten önce), Hansâ binti 'Amr (ö.50/670), el-Hutay'e (ö. 59/679), en-Nabiğa el-Ca'dî (ö. 80/699) ve Re-bia b. Malik el-Muhabbel (veya Muhabbil) gibi isimler de bulunmaktadır.⁴²

34 Şair, Hz. Peygamber'in emriyle Uhud savaşında öldürülmüştür. Bkz. el-Cumahî, *Tabakâtü fuhulî's-şu'arâ*, I, 255.

35 Şevki Dayf, *el-'Asru'l-islâmî*, t. y. , s. 46, 47, 50, 51, 100,101; *el-Meusuatü's-şi'riyye* (CD), el-Mecmau's-sekâfî, Sürüm 1.0, Abu Dabi, t. y. Ancak Ebû Zeyd el-Kureşî, Ümeyye b. es-Salt'ı Muhadram olarak göstermiştir. Bkz. el-Kureşî, Ebû Zeyd, *Cemheretü eş'âri'l-'Arab*, Dimaşk 1986, I, 515.

36 Ayrıca bu dönem şairlerini birkaç tasniften faydalanarak; şiiriyle İslâm'ı savunan, müşrik ölülerine ağıt yakan Mekke ve Taif şairleri, bâdiyede yaşayıp cahilî geleneğe göre şiir söyleyen Müslüman şairler, Medine ve Ensar şairleri, Müslüman olsun veya olmasın Hz. Peygamber'i öven şairler şeklinde tasnife tabi tutmak mümkündür. Değişik tasnifler için bkz. Sancak, *Hz. Peygamber ve Şiir*, s. 285, 286.

37 Bu ifadeler için bkz. İbn Hişam, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, IV, 66, 67, 68, 69; el-Cumahî, *Tabakâtü's-suarâ*, s. 126; İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim, *eş-Şi'ru ve's-şu'arâ*, Beyrut 1994, s. 157-305; el-Kureşî, Ebû Zeyd, *Cemheretü eş'âri'l-'Arab*, II, 621, 627, 665, 681, 745, 773, 774, 789; İbn Reşik, *el-'Umde*, I, 79, 93-102; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 296; Şevki Dayf, *el-'Asru'l-islâmî*, s. 46, 47, 50, 51, 52, 100, 101; Corci Zeydan, *Tarihu âdâbi'l-lügati'l-'arabiyye*, I, 72-78.

38 Lebid'in ölüm tarihi kesin değildir. Muhadram şair olup, Müslüman olduktan sonra şiir söylemeyi bıraktığı ifade edilmiştir. Hz. Peygamber onun bir beytini şöyle takdir etmiştir: "Arapların söylediği en doğru söz Lebid'in sözüdür" demiştir. Bu beyit; "Allah'tan başka her şey batıldır. Şüphesiz her nimet yok olacaktır." anlamındadır. Bkz. *Müslim*, Ebu'l-Hüseyn, *Sahihu Müslim bi şerhi'n-Nevevî*, Kahire 1987, Şiir, 3, 4 ; İbn Abdîrabbih, *el-İkdü'l-ferid*, V, 257; el-Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, XIII, 148. Ayrıca bu şair hakkında geniş bilgi için bkz. el-Fâhûrî, Hannâ, *el-Câmi fi tarihi'l-edebi'l-'arabî*, Beyrut 1986,, I, 280; Tülücü, Süleyman, "Büyük İslâm Şairi Lebid", *AÜİFD*, S. 10, (1991), s. 174-179.

39 Muallaka sahipleri için bkz. *ez-Zevzenî*, Hüseyin b. Ahmed, *Şerhu'l-mu'allakâti's-seb'î-tuvâli* (Tahkik: Ömer Faruk), Beyrut t. y; Corci Zeydan, *Tarihu âdâbi'l-lügati'l-'arabiyye*, I, 98; el-Fâhûrî, *el-Câmi*, I, 152, 240-248.

40 İbn Hişam, *es-Sire*, II, 235; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 387; İbn Reşik, *el-'Umde*, I, 93-102.

41 İbn Abdîrabbih, *el-İkd*, V, 268; el-İsfehânî, *el-Eğâni*, IV, 143-145,149, XVI, 240; Corci Zeydan, *Tarihu âdâbi'l-lügati'l-'arabiyye*, I, 208.

42 Muhadram şairlerin isimleri için şu eserlere bakınız: el-Cumahî, *Tabakâtü's-suarâ*; İbn

Öte yandan bu dönem şiiirlerini incelemek için öncelikle dönemin şairlerinin Hz.Peygamber'e olan konumunu da irdelemek gerekir. Bu çerçevede, şairler ya Peygamber'in yanında, yada Peygamber'e düşman olarak iki ayrı safta yer almışlardır. Dolayısıyla bu kategoriye göre, kimi şair Allah elçisini övmüş, kimi de yermiştir. Ancak, ileride de belirteceğimiz gibi, yergi örneklerine ulaşılamamıştır. Bunlara ilave olarak, kimi özür dilemiş, kimi sitemde bulunmuş, kimi de ağıt yakmıştır. Ancak bazıları Müslüman olmakla beraber; şiiirlerinde din konusuna bigane kalmıştır.⁴³ Bu tasnife bağlı olarak incelenen dizeler övgü konuları başta olmak üzere itizar/özür dileme, sitem ve mersiyelelerden seçilmiştir. Bu seçimde, onun kişisel özellikleri ve peygamberliği ile ilgili konulara dikkat edilmiştir.

ŞİİRLERDE "HZ. MUHAMMED"

Muhadram şairlerin şiiirlerini, Hz.Peygamber'e olan bakış açıları ve duruşlarına bağlı olarak; olumlu veya olumsuz şiiirler şeklinde değerlendirmek de mümkündür.⁴⁴ Buna göre Hz.Peygamber'in olumlu özellikleriyle anılması ve tavsif edilmesi, başta övgü olmak üzere, i'tizar (mazeret beyanı), mersiye, sitem ve şikayet konulu şiiirlerde yer almaktadır. Ki, zaten i'tizar şiiirleri de muhtevası bakımından övgü çerçevesinde görülmektedir.⁴⁵ Öte yandan edebiyat tarihinde risâ olarak bilinen mersiye türü şiiirler sadece ölenin arkasından söylenmiştir. Peygamber'e ağıtlar⁴⁶ ise, onun hayatla olan bağlantısının kesilmediği; bir başka ifadeyle sanki o yaşıyormuş gibi düşünülerek övgüye dahil edilmiştir.⁴⁷ Sitem ve şikayet amaçlı şiiirlerde de övgüler yer almaktadır. Buna paralel olarak Hz. Peygamber için söylenmiş şiiirleri iki temel şiiir türünde; yani övgü ve yergiye özetlemek mümkündür.

1. Övgü

Arapça'da medh kelimesiyle ifade edilen övgü şiiiri, kişideki cesaret, kahramanlık, cömertlik, himaye, yardım, hilm ve sebat gibi vasıfların dile getirildiği bir türdür.⁴⁸

Kuteybe, *eş-Şi'ru ve ş-su'arâ*; el-Kureşî, *Cemheretü eş'âri'l-'Arab*; İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fikhi'l-lügati'l-'arabiyye*; en-Nebhânî, *el-Mecmuatü'n-nebhâniyye*; Corci Zeydan, *Tarihu âdâbi'l-lügati'l-'arabiyye*, I, 111-174; el-Fâhurî, *el-Câmî*, I, 401-418; Şevki Dayf, *el-'Asru'l-islâmî*; Furat, Ahmet Subhi, *Arap Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1996.

43 Taha Hüseyin, *Min Tarihi'l-edebi'l-'arabî(Asru'l-cahili ve 'Asru'l-islâmî)*, Beyrut 1991, I. Cild, I. Cüz, 463-465; Sancak, Yusuf, *Hız. Peygamber Devrinde Şiiir*, Erzurum 1999, s. 285 (Carlo Nallino ve Yahya el-Cuburî'den naklen).

44 Peygamber'e yöneltilen bazı yergilerin olduğu kaynaklarda ifade edilmekle beraber, bu tür şiiir örneklerine rastlayamadık.

45 Çetin, *Eski Arap Şiiiri*, s. 88.

46 Peygamber'in vefatı üzerine ağıt yakanlar arasında; Hz. Ebû Bekr, Abdullah b. Enis, Hassân b. Sabit, Ka'b b. Mâlik, Erva binti Abdilmuttalib, Âtike binti Abdilmuttalib, Safiyye binti Abdilmuttalib, Hind binti'il-Hâris b. Abdilmuttalib, Ümmü Eymen ve Hind binti Esâse gibi isimler yer almaktadır. Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 319-333.

47 Zeki Mübarek, *el-Medâih*, s. 17.

48 Kudâme b. Ca'fer, *Nakdu's-ş-i'r*, Kahire t. y. , s. 66; Çetin, *Eski Arap Şiiiri*, s. 87.

Hız. Peygamber için yapılan methiyelerin şiirlerdeki ilk örneği⁴⁹ Cahiliye şairi el-A'şâ'nın "dal" redifli (dâliye) kasidesinde yer almaktadır.⁵⁰ Onu Ka'b. b. Zühayr'in "Bânet Suâd" isimli kasidesi ve Hassân b. Sabit'in bazı kasideleri takip etmiştir. Bu kasideler dışında da bazı şairlere ait birkaç beyitlik şiirler de bulunmaktadır.⁵¹

Bahse konu şiirlerin genel karakteristiği Cahiliye dönemi edebî geleneğine göre söylenmiş olmalarıdır.⁵² Zira bu tarz şiirler; sevgiliye özlem, terkedilmiş diyarlar, deve tasviri gibi anlamların sıkça kullanıldığı bir grizgâha sahiptir. Başka bir deyişle, edebî gelenek bu dönemde de devam etmektedir.⁵³

Peygamber'i övenlerden biri olan şair el-'Abbas b Mirdâs, Hevazın savaşı sırasında yapılan atışma esnasında okuduğu bir şiirinde; "İnsanların meziyetleri ortaya döküldüğünde, Ey binitlere binenlerin ve toprakta yürüyenlerin en iyisi!"⁵⁴ hitabıyla Hz.Muhammed'in herkesten daha iyi olduğunu vurgulamaktadır.

Abdullah b. Ravâha ise, Peygamber'in yaptığı umre (Ka'be ziyareti) sırasında Müşriklere seslenirken onu hayır ve iyilik kavramlarıyla şöyle övmektedir:

"Ey İnkarcılar! Yolunu açın. Açın ki bütün iyilik Allah'ın elçisindedir."⁵⁵ Aynı şair, "ne kadar çok güçlü olsalar da hiçbir insan topluluğunun bizi yene-meyeceğini biliyorsunuz", dedikten sonra; Hz.Peygamber için, "ben sende kanaat getirdiğim/sezdiğim hayrı tespit ettim." demektedir.⁵⁶

Hız.Peygamber'in övgüye konu olan önemli özelliklerinden biri cömertliği-dir. Onun bu özelliği pekçok şiirde geçmektedir. Hız.Peygamber'in cömertliğini dile getirenler arasında, Hassân b. Sabit, el-A'şâ, Abdullah b. el-Hâris es-Sehmî,

49 Ayrıca, İlk övgüyü, Hız. Peygamber'den yedi asır önce yaşamış olan Esa'd Ebû Kerib el-Himyeri'ye nispet eden bilgiler de vardır. Bkz. Yeniterzi, Emine, *Divan Şiirinde Na't*, Ankara 1993, s. 4.

50 Bu kasideyi ilerde örnek olarak ele alacağız.

51 Bkz. Ka'b b. Zühayr, *Divan*, s. 12, 13; Hassân b. Sabit, *Divan*, s. 18, 84, 86, 104; en-Nebhânî, *el-Mecmuatü'n-nebhâniyye*, I, 46-76.

52 Zeki Mübarek, *el-Medâih*, s. 14.

53 Goldziher, Ignace, *Klasik Arap Literatürü* (Çev: Azmi Yüksel-Rahmi Er), Ankara 1993, s. 32, 33; Câsir Halil Ebû Safiyye, "Bânet Suâd, Dirase Nakdiyye", *Mecelletü Ebhâsi Yermuk*, C.IV, S. 1, Yermuk 1986, s. 74.

54 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, II, IV.cüz, 342.

فوق التراب إذا نحد الأنفس

يا خير من ركب المطي ومن منى

55. (خلوا فكل الخير في رسوله)

خلوا بني الكفر عن سبيله

Bu şiirin birinci beytinin ikinci kısmı ve devamındaki beyitler farklı lafız ve anlamlarla rivayet edilmiştir. et-Tirmizî, bu şiirin geçtiği hadis'in devamındaki yorumunda, aynı konu-yla ilgili başka bir rivayeti delil getirerek; Peygamber'in yanındaki şairin Ka'b b. Mâlik olduğunu ve bu rivayetin bazı hadîşçiler tarafından daha sahih kabul edildiğini belirtmek-tedir. Karşılaştırma için bkz. et-Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *Sünen* (el-Kütübî's-sitte ve şuruhihâ, İstanbul 1992 içinde), Edeb 70; en-Nesâî, Ebû Abdîrrahman, *Sünen*(el-kütü-bî's-sitte ve şuruhihâ, İstanbul 1992 içinde), Menâsik, 109, 121; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, IV. Cüz, 228, 229.

56 el-Cumahî, *Tabakâtü's-suarâ*, s. 110.

Malik b. 'Avf⁵⁷ ve Ebû Talib gibi isimler bulunmaktadır.⁵⁸ Meselâ, bunlardan biri, Cahiliye geleneği içinde yetişmiş ve güçlü bir şair olarak kabul edilen el-A'sâ'dır. Şâir, Hz.Peygamber'i öven beyitlerinin bulunduğu 24 beyitlik kasidesinin⁵⁹ girişinde; zamanın ihaneti, gençlik, saçların ağarması, fakirlik ve maldan uzaklaşma gibi anlamlara yer vermektedir. Daha sonra, devesine hitap ederek, Muhammed'e gelişini tasvir eden şair, burada Peygamber'in cömertliği ve iyiliklerinden de bahsetmektedir. O, Hz.Peygamber'in, Muhammed, İbn Hâşim, Nebî ve Nebiyyullah gibi isimlerinin geçtiği bu kısımda şöyle demektedir:

"-Yemin ederim. Ne yorulması ne de bitkinliğinden dolayı o deveye acımayacağım, Muhammed'i ziyaret edene değin.

-Ne zaman Haşimoğlu'nun kapısında methiye yaparsan, rahat eder ve ihsanlarını elde edersin.

-Bir Peygamber ki sizin görmediklerinizi görür. Yemin olsun ki O'nun sanı bütün ülkelere yayılmış ve yücelmiştir.

-Gerçekten Tanrı'nın Peygamber'i Muhammed, tavsiyelerde bulunup, deliller getirdiğinde nasihatini işitmedin mi?"⁶⁰

O'nun cömertliğini ve ihsanlarını dile getiren bir başka şiiir, amcası Ebû Talib'e aittir. Kureyş'in Hz. Peygamber ve arkadaşlarına ambargo koyduğu zaman, Ebû Talib Şi'b'i denen yerde söylenmiş olan⁶¹ bu beyitlerde; şair, Hz. Peygamber'i; dulların, fakirlerin, yetimlerin, miskinlerin sığınağı ve işlerini gören cömert bir şahsiyet olarak şöyle tasvir eder:

57 Hz. Peygamber, Hevazin kabilesinden şair Mâlik b. 'Avf'a Müslüman olması karşılığı malını bağışlayacağını ve hatta yüz deve vereceğini söylemiş, şair daha sonra Müslüman olurken şu beyitleri söylemiştir (Bkz. İbn Hişam, *es-Sîre*, IV, 130):

Bütün insanlar içinde Muhammed gibisini ne gördüm, ne de duydum.

Hediye verdiğinde ne varsa, bol bol verir, ne zaman istersen sana yarından haber verir.

58 Örnekler için bkz. İbn Hişam, *es-Sîre*, II, 365-373; IV, 130.

59 Gerçi bu şiirle ilgili bazı şüphe ve tenkitler de söz konusudur. Örneğin bunlardan birincisi, onun bu methiyesinin içten ve dinî kaygılar nedeniyle değil, kazanç (tekessüb) sebebiyle söylendiğidir. Bu iddiaya göre; şair Müslüman olmak için Peygamber'in yanına gelirken, Kureyş'ten bazıları onun yolunu kesmiş ve ona şöyle demiştir: "Eğer İslâm'a girersen sana içki, zina ve kumar yasaktır." Bu durumu beğenmeyen şair Müslüman olmaktan vazgeçmiş ve Ebû Süfyan'ın kendisine hediye ettiği develerle geri dönmüştür. Ne var ki dönüş yolunda vefat ettiği için Müslüman olma şerefine de nâil olamamıştır. Diğer eleştiri Taha Hüseyin'e aittir. Ona göre bu şiir zayıf ve uydurmadır. Sanki kasidede sonradan sokulmuştur. Zira kasidede bütünlük yoktur (Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, III.cüz, 100, 101; Zeki Mübarek, *el-Medâih*, s. 19, 20. Taha Hüseyin'in eleştirisi için bkz. Taha Hüseyin, *Min Tarihi'l-edebi'l-arabî*, I, I.cüz, 241, 244.)

60 İbn Hişam, *es-Sîre*, II, 37, 38; el-İsfehânî, *el-Eğâni*, IX, 147; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, III.cüz, 99, 100. Beyitler şöyledir:

ولا من حقى حتى تزور محمدا
ثريحي و تلقى من فواضله يدا
أغار - لعمري- في البلاد و أنجدا
نبي الإله حين أوصى و أشهدا

فأبئت لا أرتي لها من كلاله
متى ما تتأخي علد بلب ابن هاشم
نبي يرى ما لا تزور و ذكره
أجذك لم تسمع وصاة محمد

61 Ahmed Naim, *Sahih-i Buhârî Muhtasan Tecrid-i Sarih Tercemesi*, Ankara 1978, III, 281-287.

“-Yazıklar olsun! Zayıfı himaye eden, çirkin sözü olmayan, işini başkasına havale etmeyen bir efendiyi, bir kavmin terk etmesi acep ne ola!

-Yüzü suyu hürmetine bulutlardan yağmur istenen beyaz (yüzlü),⁶² yetimlerin eline baktığı, dulların güvencesi.

-Hâşim soyundan mahvolmuş olanlar kendine sığınır ve O'nun sayesinde nimet ve ihsanlara gark olurlar.”⁶³

Bu beyitlerde dikkate alınması gereken bir başka husus “seyit/efendi” kavramıdır. Ki bu kavram, insan ilişkilerinin efendi-köle kutuplarına bağlı olarak süregeldiği Cahiliye toplumunda yaygındır. Dolayısıyla, Hz. Peygamber için de bu kavram kullanılmaktadır. Meselâ, şair Amr b. Ma'dikerib bir kasidesinde ona “bütün âlemlerin efendisi” olarak hitap etmiştir.⁶⁴ Yine Ebû Süfyan b. el-Hâris, “Ey Fatıma! Babanın kabri kabirlerin seyididir. Onda insanların seyidi olan Resûl (s.a.v) yatıyor.” demektedir.⁶⁵ O günkü anlayış çerçevesinde bu durum yadırganmayabilir. Ancak Hz. Peygamber bu kavram veya hitap şekli konusunda da hassas davranmış ve hemen devreye girmiştir. Enes'ten gelen bir rivayette, bir sahâbî Allah elçisine; Ey efendimiz ve efendimizin oğlu” diye hitap edince; Resulullah şöyle demiştir: “Ey insanlar kendi sözünüzü söyleyin. Şeytan sizi egemenliği altına almasın. Ben Abdullah oğlu Muhammed ve O'nun elçisiyim. Yemin olsun. Beni Allah'ın yükselttiğinin ötesinde yüceltmenizi sevmem.”⁶⁶ Benzer bir ikaz, Hz Ömer'den gelen bir başka hadîste yer almaktadır. Resûlullah, “Hristiyanların Meryem oğlu İsa'yı aşırı övdüğü gibi beni de aşırı övmeyiniz.” demiştir.⁶⁷ Öte yandan bu konuyla ilgili olarak; Buharî'de (Enbiya, 5) “Ben kıyamet günü insanların seyidiyim”⁶⁸ anlamında bir başka hadîs

62 Benzer bir anlamı taşıyan başka bir şiir, Kinâne oğullarından birisine aittir. Şair bu beyitte, “Peygamberin yüzü suyu hürmetine yağmur yağdı” demektedir. Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, VI.cüz, 94; Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, III, 284. Şiirin Arapça metni şöyledir:

لَكَ الْحَمْدُ وَالْحَمْدُ مِمَّنْ نَكْرُ
سَقَيْنَا بِوَجْهِ النَّبِيِّ الْمَطْرُ

63 İbn Hişam bu kasideyi 94 beyit olarak es-Siretü'n-nebeviyye adlı eserine almıştır. Bkz. İbn Hişam, *es-Sire*, I, 305-311. Ayrıca şiirin geçtiği diğer kaynaklar için bkz. el-Cumahî, *Tabakâtü's-şu'arâ*, s. 119; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, VI.cüz, 46. Not: Bu beyitlerle ilgili olarak Taha Hüseyin'in şüpheli bir yaklaşımı var. Ona göre bu kasidenin tamamı hakkında fazla bir bilgi yoktur. (Bkz. Taha Hüseyin, *Min Tarihi'l-edebi'l-'arab* (el-'Asru'l-cahilî ve'l-'asru'l-islâmî), I, I.cüz, 256.)

وَمَا تَرَكَ قَوْمٌ - لَا أَبَاكَ - مَبِيدًا
وَأَبْيَضَ يُسْتَسْقَى الْعِطَامُ بِوَجْهِهِ
يَحُوطُ النِّمَارَ غَيْرَ ذَرِبٍ مُوَكَّلٍ
ثَمَالُ الْيَتَامَى عِصْمَةٌ لِلرَّامِلِ
فَهُمْ عِنْدَهُ فِي نِعْمَةٍ وَفَوَاضِلٍ
يَلُودُ بِهِ الْهَالِكُ مِنْ آلِ هَاشِمٍ

64 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, V.cüz, 64, 65.

65 İbn Kesîr, *Aynı eser*, III, V.cüz, 246, 247. Beytin Arapça'sı şöyledir:

فَقِيرٌ لِبَيْتِكَ مَبِيدٌ كُلُّ قَبْرِ وَفِيهِ سَيِّدُ النَّاسِ الرَّسُولُ

66 Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (el-Kütübi's-sitte ve şuruhihâ, İstanbul 1992 içinde), III, 153; Ebû Davud, *Sünen* (el-Kütübi's-sitte ve şuruhihâ, İstanbul 1992 içinde), Edeb, 9; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, VI.cüz, 46.

67 el-Buharî, *el-Camiu's-sahîh* (el-Kütübi's-sitte ve şuruhihâ, İstanbul 1992 içinde), Enbiya, 48.

68 el-Aynî, Bedruddin Ebû Muhammed, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Mısır 1972, XII, 376, 377.

daha rivayet edilmiştir. Görünüşte birbirine tezat gibi gözükken bu rivayetleri zaman, muhatap ve konteks bağlamında değerlendirmenin mümkün olduğu kanaatindeyiz. Nitekim Hz.Peygamber'in muhatabın durumuna göre zaman zaman farklı cevaplar verdiğini de bilmekteyiz. Meselâ, bir defa, "Hangi amel daha üstündür?" sorusuna, Peygamber, "Allah'a imandır." cevabını vermiş; aynı soruya başka bir kez, "Vaktinde kılınan namazdır." cevabını vermiştir.⁶⁹

Yukarıdaki hadislerden de anlaşılacağı gibi, Hz.Peygamber kendisinin olduğundan fazla ve insanüstü tasavvur edilmesini istememiştir. Bu konuyla ilgili olarak M. Hayri Kırbaşoğlu'nun şu tespitine değinmenin yararlı olacağını düşünüyoruz: "Hz.Peygamber, insanüstü hiçbir özellik taşımadığı ve sadece vahyin taşıyıcısı ve uygulayıcısı olarak bir model (paradigma) olduğu halde; Müslümanlar daha sonraki dönemlerde ona insanüstü ve mucizevî bir Peygamber hüviyeti yüklemişlerdir."⁷⁰

H.z.Peygamber tasavvurundaki bu sapmalar ve onu övmedeki aşırılık, özellikle tasavvufi edebiyat alanında kendini göstermiştir. Meselâ, kaynağını ve tarzını bu dönem şairinden alan hicrî VII. yüzyıl şairlerinden el-Bûsîrî'nin (ö. 696/1296) Bürde⁷¹ kasidesinde de benzer anlamlar görülmektedir. Burada Hz. Peygamber için, "Arap olanlar ve olmayanların en şerefli, ayakta yürüyenlerin en iyisi, diğer peygamberlerden daha üstün, eğer mucizeleri gerçek büyüklüğünü aksettirebilseydi, ismi her anılışında cürümüş kemikleri diriltirdi."⁷² gibi mübalağalı övgüler yer almaktadır. Görüldüğü gibi Peygamber'e olan sevgi, âdeta onu insanüstü görme gayretlerine sevk etmiştir. Bu gayretler, aşırı sevgi tezahürü yanında; Hz. Muhammed'i diğer peygamberlerden üstün görme arzusu ve müntesiplerinin gözünde yüceltme isteğinden kaynaklanmış olabilir.

Peygamber methiyeleriyle meşhur olan şairlerden birisi de Hassân b. Sabî'tir. Onun Peygamber tasavvuru da diğer şairlere benzerlikler arz eden unsurlar taşır. Şaire göre, Allah Peygamber'i takva ve cömertlikte yaratılmışlara üstün kılmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber, ahlâken olduğu kadar, soyca ve fizyolojik özellikleri bakımından da dikkati çeken bir şahsiyettir. Bu bağlamda şair Hassân'ın Peygamber'i öven beyitlerinden bazıları şöyledir:

69 el-Buharî, İman, 18; Aynı eser, Mevâkîf, 5; İslâmoğlu, Mustafa, "Üç Muhammed", İstanbul 2001, s. 261, 262.

70 Kırbaşoğlu, M. Hayri, "Hz. Peygamber Tasavvurunun Dönüşümü: Paradigma'dan Paragon'a, Paragon'dan Kozmik İlkeye", *IV.Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)*, 19-20 Nisan 2001, Isparta, s. 134.

71 Bürde isimli iki tane kaside vardır. Biri Peygamber'imizin hırkasını hediye ettiği Ka'b b. Zühayr'ın "Bânet Suâd..." kelimeleriyle başlayan kasidedir. Diğeri ise el-Bûsîrî'nin daha sonra bu kasideyi örnek alarak yazdığı ve hem "Bürde" hem de "Bür'e" adıyla anılan kasidedir. Bu kasideler hakkında geniş bilgi için bkz. Şener, H. İbrahim, *Kaside-i Bürde Kaside-i Bür'e ve Su Kasidesi*, İzmir 1995.

72 el-Busîrî, Muhammed b. Saîd, *Divan*, Kahire 1955, s. 220, 234, 241, 274; el-Bûsîrî, *Kaside-i Bürde Tercümesi ve Şerhi* (Tercüme ve şerh: Âbidin Paşa), İstanbul 1977, s. 43-58. Beyitlerin Arapça'sı şöyledir:

والقربین من عرب و من عجم
أحتی اسمه حين يدعى دارس الرم

محمد سيد الكونين و القليلين
لو نامسبت قدره لآياته عظما

“-Resul’ü kastediyorum ki, Allah onu takva ve cömertliği ile yaratılmışlara üstün kılmıştır.

-Bereketli, iyi, tevhid ehli, Allah’ın en güvenilir kulu ve düsturu vefakarlık olan mübarek bir zatı mı yeriyorsun?

-Hilal gibi, mübarek, merhametli, cömert yaratılışı ve soylu.

-Karanlık gecede ne zaman yüzü gözükse yanan gece lambası gibi ışıldar.”⁷³

Yine ona ait bir beyitte Hz. Peygamber’in kusursuzluğu ve güzelliği şöyle dile getirilmektedir:

Akla sen gelirsin güzel deyince,
Senden daha şirin doğmadı bence,
Bütün kusurlardan arılmışsın,
Sanki yaratıldın kendi gönlünce.⁷⁴

Benzer bir anlamı aynı şairin “Hiçbir kadın Peygamber gibisine hamile olmadı ve doğru yolu gösteren Peygamber gibisini doğurmadı.” beytinde de görmekteyiz.⁷⁵

Ayrıca Hz. Peygamber’in fizyolojik güzelliği ile ilgili olarak, Medine’ye hicretinde kendisini karşılayan kadınlar ve çocukların söylediği anonim beyitlerdeki⁷⁶ dolunay (bedr) teşbihi,⁷⁷ Arapların O’nun yakışıklılığı hakkındaki ittifaklarının bir göstergesi olması yanında; Arap toplumundaki şiirsel estetiğin açık bir tezahürüdür.

“-Dolunay Veda dağının sırtlarından çıkıp bize doğdu.

Allah’a yalvaran bulundukça bize de şükretmek borçtur.”⁷⁸

Daha önce özür dileme/itizar şiirlerinin övgü kategorisinde değerlendirildiğini belirtmiştik. Özellikle İslâm’ın güçlenmesiyle başka çıkış yolu bulamayan bazı şairler özür dilemek zorunda kalmışlardı. Bu kısımda, bu tür şiirlerde yer alan övgülere temas etmek istiyoruz. Mekkeli şair Abdullah ez-Zeba’ra (ö. 15/636), Müslüman olunca Hz. Peygamber’den özür dileyen bir kaside söylemiştir.⁷⁹ O, Peygamber’e, “Ey mülk sahibinin elçisi!” diye hitap ettiği kasidesinde;

73 Farklı kasidelerdeki bu beyitler için bkz. Hassân b. Sabit, *Divan*, s. 18, 84, 86, 104.

أَمِينُ اللَّهِ شَيْمَةٌ الْوَفَاءِ	هَجُوتَ مَبَارِكًا بِرًا حَنِيفًا
عَلَى الْبَرِيَّةِ بِالتَّقْوَى وَ بِالْجُودِ	أَعْنَى الرَّسُولِ فَإِنَّ اللَّهَ فَضَّلَهُ
سَمَّحَ الْخَلِيقَةَ طَيِّبَ الْأَعْوَادِ	مَثَلُ الْهَيْلَلِ مَبَارِكًا ذَا رَحْمَةٍ
بَلَّحَ مَثَلُ مَصْبِيحِ النَّجْمِ الْمُتَوَكِّدِ	مَتَى يَبْدُ فِي الدَّاجِيِ الْبَهِيمِ جَبِينَةَ

74 Bu tercüme Mahmut Kaya’ya aittir. Bkz. Uğur, “Hz. Peygamber’e İlk Methiyeler”, s. 538 (*Altınoluk Dergisi*, Ağustos 1988, s. 35’ten naklen). Beyitlerin Arapça’sı için bkz. Hassân b. Sabit, *Divan*, s. 19.

و أَجْمَلُ مِنْكَ لَمْ تَلِدِ النَّمَاءَ	و أَحْسَنُ مِنْكَ لَمْ تَرَ قَطُّ عَيْنِي
كَأَنَّكَ قَدْ خَلَقْتَ كَمَا تَشَاءُ	خَلَقْتَ مَبْرَأًا مِنْ كُلِّ عَيْبٍ

75 İbn Hişam, *es-Sîre*, IV, 321.

76 Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III. Cild, V. Cüz, 21.

مِنْ ثَنِيَاتِ الْوُدَاعِ	مَطْلَعِ الْبَدْرِ عَلَيْنَا
مَا دَعَا اللَّهُ دَاعٍ	وَجِبَ الشُّكْرِ عَلَيْنَا

77 Benzer bir teşbih, bazı hadis mecmualarında da geçmektedir. Bkz. *el-Buhârî*, Menâkıb, 23; Müslim, *Tevbe*, 9. Hadis metni şöyledir: .

78 Tercüme için bkz. Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na’t*, s. 9.

79 *el-Cumahî*, *Tabakâtu fuhulî-ş-şu’arâ*, I, 242, 243; *el-İsfehânî*, *el-Eğânî*, XV, 174.

“-Sende mülk sahibinin bilgisinden işaretler var, ışık var, mühür var. Tanrı sana sevgiden sonra bürhanını vermiş. Dinin doğru ve gerçek. Sen çok merhametlisin. Beni bağışla. Annem babam sana feda olsun.”⁸⁰ anlamındaki ifadeleriyle hem itizar hem de övgüsünü bir arada sunmuştur.

Şüphesiz ki, itizar şiirlerinin en gözde olanı ve edebiyat tarihinde derin izler bırakmış olanı, Ka'b b. Zühayr'ın “Bânet Suâd veya Bürde” isimli kasidesidir. Kasidesine gazel ve deve tasviri ile başlayan şair, daha sonra mazeretini bildirmiş ve Peygamber'e övgülerde bulunmuştur. Şair, Muhacirleri övdükten sonra, kendisinin Peygamber'e ispiyonlanmasını veya hakkında dedi-kodu edilmesinden yakındığı beyitlerde Peygamber'in kendisini tehdit ettiğini de iddia etmiştir. Ancak, bütün olanlara rağmen Peygamber'in kendisini affetmesini de beklemiştir.⁸¹

Bu arada, *Bürde* ile ilgili olarak ortaya konan edebî tenkitlerden birisinde; bu kasidede takdim edilen Resûlullah tablosunun sevimli ve doğru olmadığı ifade edilmiştir.⁸² Zira bu tenkide göre, Peygamber bir beyitte kılıca benzetilmiştir. Gerçi bazı rivayetlerde kılıç kelimesi yerine ışık kelimesi yer almaktadır.⁸³ Eğer kılıç kelimesi esas alınır, ki beytin ikinci kısmında “Allah'ın kılıçlarından” ibaresi bu kelimenin kılıç olma ihtimalini güçlendirmektedir. Bu durumda sanki karşımızda kılıçla Müslüman yapan zorba, ürkütücü bir Peygamber tasavvuru ortaya çıkmaktadır. Ancak buradaki benzetme kılıcın parlaklığıdır. Şüphesiz, bir kişinin parlak, ışık saçan bir şeye benzetilmesi, o kişinin değerini düşürmez ve başkalarını da onun hakkında olumsuz bir yargıya götürmez. Zira benzer ifadeleri Hassân b. Sabit'in şiirinde de görmekteyiz. O da, Hz Peygamber'i parlayan Hint kılıcına benzetmiştir.⁸⁴ Bu da, o dönemde bu tür benzetmelerin yaygınlığına ve makbul bir kullanım⁸⁵ biçimi olduğuna işaret etmektedir. Şairin buradaki asıl hedefi, Peygamber'in cesaretini dile getirmektir.

Peygamber'in mucizeleriyle ilgili haberlerin bulunduğu şiirler de methiye amacından uzak değildir. Zira orada serdedilen harikulade olayları ancak büyük ve övgüye değer bir şahsiyet ortaya koyabilir. Meselâ, İbn Sa'd'ın *Tabakâtı* ile İbn Kesîr'in *el-Bidâye*'sinde nakledilen bir rivayetteki şiire göre, Peygamber, hicreti sırasında Ümmü Mâbed'in çadırına konaklamış ve çadırda yiyecek içecek bir şey olmayınca, sütü az, sağımı zor olan bir koyundan kaplar dolusu süt sağlamıştır.⁸⁶

80 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II. Cild, IV.Cüz, 307, 308.

81 Kaside için bkz. Ka'b b. Zühayr, *Divan*, s. 26-37. Bazı edebiyat eleştirmenleri tarafından bu kasidede bazı çelişkiler bulunmuştur. Örneğin, Ürdün Yermuk Üniversitesi Hocalarından Halil Câsir'e göre, şair, önce günahım yok, bazı ispiyoncuların sözleriyle beni muaheze etme! demesine rağmen; arkasından sanki suçluymuş gibi af ummaktadır. (Bkz. Câsir, “Bânet Suâd”, s. 76)

82 Bkz. Câsir, “Bânet Suâd”, s. 78-80.

83 Ka'b b. Zühayr, *Divan*, s. 40. Bu kelime İbn Hişam'ın eseri *es-Sire*'de “nur” olarak geçer. (Bkz. İbn Hişam, *es-Sire*, IV, 152.)

إِنَّ الرَّسُولَ لَمَيْفٌ (نور) يُمْتَضَاءٌ بِهِ مَهْدٌ مِنْ سَيُوفِ اللَّهِ مَمْلُوءٌ

84 Hassân b. Sabit, *Divan*, s. 83. Bu beyit şöyledir:

فَأَمْسَى مِنْ أَجَا مُسْتَدِيرًا وَهَادِيًا
يَلُوحُ كَمَا لَاحَ الصَّقِيلُ الْمَهْدِيَّ

85 Sancak, *Hz. Peygamber Deurinde Şiir*, s. 232.

86 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 227-231; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III. Cild, VI.Cüz, 31, 32.

Hız.Muhammed'i öven şiir temalarından birisi de onun güvenilir/emin bir şahsiyet olmasıdır. Zaten onun bu vasfı Peygamberlik öncesi hayatından itibaren toplum tarafından kabul edilmiş bir olgudur. Meselâ Cahiliyede Ka'be tamir edilirken düşülen bir anlaşmazlık, herkesin güvenini kazanmış olan Hz Peygamber'in hakemliği sayesinde çözülebilmiştir.⁸⁷ Ayrıca Peygamber'in güvenilirliği ile ilgili olarak, şair Hassân b. Sabit, 'Amr b. Ma'dikerib,⁸⁸ Varaka b. Nevfel,⁸⁹ Ka'b b. Zühayr⁹⁰ ve Enes b. Züneym'e⁹¹ ait şiirler de mevcuttur.

Övgü şiirleri çerçevesinde değerlendirilen Peygamber'e ağıtlarda da karşımıza; temiz ahlakı, doğru yolu gösteren, bir ışık, vefalı, gerçeğin hâmisî, cömert, yediren, hoş görülü, soylu, müjdeleyici, sakıncı, merhametli, kusursuz, takva sahibi, seyyit, güzel ve şerefli gibi övgü kavramlarının ördüğü bir Peygamber portresi⁹² çıkmaktadır.

Peygamber'e şiirle hitap etme amaçları arasında sitem ve şikayetin de yer aldığını ifade etmiştik. Meselâ şair Abbas b. Mirdas, müellefetü'l-kulub (kalpleri yumuşatılacak, kazanılacak kimseler)⁹³ uygulaması çerçevesinde kendisine verilen dört deveyi beğenmez ve bu nedenle şiirinde Peygamber'e sitemde bulunur.⁹⁴ Ancak bu sitem, Peygamber'in aleyhine olan olumsuz bir tavır ve tasvire yol açmaz. Yine en-Nadr b. el-Hâris'in boynu vurulunca, kız kardeşi Kutayle, kardeşini öldürten Peygamber'e; "Ey Muhammed! Bağışlasaydın ne zarar görecektin..." diye şiiriyle sitem eder.⁹⁵ Buradan anlıyoruz ki; Peygamber, hem affedici hem de gerektiğinde ceza verebilen bir otoritedir. Şikayet ile ilgili örnekte ise, bir şairin evden kaçan hanımı için Peygamber'e şikayeti vardır. Şair şiirine; "Ey insanların efendisi ve Ey Arapların yargılayıcısı (Deyyân)! hitabıyla başlamaktadır.⁹⁶ Bu diyalog ve tavırlardan anlaşıldığına göre Peygamber kendisine sitem edilebilen bir şahıs olduğu gibi; aynı zamanda hüküm sahibi ve çözüm merciidir. Bu tür şiirler övgü sayılmasa da Peygamber'in aleyhine olan bir algılama da gerektirmez.

2. Yergi

Yergi, övgü ve övünme vasıflarının zıddı olan korkaklık ve cimrilik gibi sıfatlarla muhatapı aşağılama sanatıdır.⁹⁷

Cahiliye şiirinin temel konularından biri olan yergi/hiciv, Hz. Peygamber döneminde de varlığını sürdürmüştür. Daha önce kabileler arası mücadele ve çekişmelerin bir silahı olan bu tür şiirler, İslâm'ın ortaya çıkışıyla yeni bir alana

87 İbn Hişam, *es-Sire*, I, 224; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 121, 145, 146.

88 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III. Cild, V.Cüz, 64, 65.

89 İbn Hişam, *es-Sire*, I, 216, 217.

90 Ka'b b. Zühayr, *Divan*, s. 25.

91 Şevki Dayf, *el-'Asru'l-İslâmî*, s. 52.

92 Örnekler için bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 319-333.

93 9/Tevbe, 60.

94 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IV, 271, 272.

95 İbn Abdırabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, V, 263.

96 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 53.

97 Kudâme b. Ca'fer, *Nakdu's-Şi'r*, s. 92; Çetin, *Eski Arap Şiiri*, s. 89.

kaymıştır. Bu, İslâm ve karşıtlarının savaştığı bir alandır. Bu yeni savaş alanında taraflardan biri Müslümanlar, diğeri inanmayanlar idi. Dönemin Müslüman hicivcileri arasında Hassân b. Sabit, Ka'b b. Mâlik ve Abdullah b. Ravaha önde gelen şairlerdir.⁹⁸ Hz. Peygamber de İslâm'ı savunmak amacıyla bu tür şiirlere sıcak bakmış ve bir silah olarak kullanılmasına izin vermiştir.⁹⁹ Meselâ Hassân b. Sabit, Peygamber'in amcası oğlu ve süt kardeşi Ebû Süfyan b. el-Hâris'e verdiği cevabî şiirinde; Peygamber'e hicvedildiğini ve bu hicve karşılık vermenin Allah katında mükafatı olacağı için hiciv şiiri söylediğini ifade etmiştir.¹⁰⁰ Bir başka beyitte ise şair; "Her gün bize Kureys'ten sövgü, savaş ve yergi var."¹⁰¹ diyerek, bu dönemde de yerginin devam ettiğine işaret etmiş olsa da, bahsedilen bu hicivlerden herhangi bir örneğe ulaşamadık.

Sanki Hz. Peygamber ve onun şahsında İslâm'a saldıran şairlerin şiirlerinin günümüze ulaşması konusunda bir kısıtlama ve hatta bir yasak olduğu anlaşılmaktadır. Modern Şiirde Muhammed (s.a.v.) adlı eserin yazarı Hilmi el-Kâûd da bu görüşü dile getirmiştir. Ona göre kaynaklar, Peygamber'in aleyhine olan beyitler konusunda cimri davranmıştır.¹⁰² Bu kanımızı güçlendiren ve destekleyen bazı hususlar şöyledir. İbn Kesîr, Bedir savaşında, Hamza b. Abdulmuttalip'in şiirine cevap olarak Ebû Cehl'in kardeşi el-Hâris b. Hişam'ın söylediği şiirini kasten almadığını belirtmektedir.¹⁰³ Yine İbn Hişam ve İbn Kesîr, Müslüman kadınlara gazel söylediği ve Peygamber'e hicvettiği belirtilen Yahudî şair Ka'b b. el-Eşref'in şiirlerinden örnekler vermekle beraber, bu kaynaklarda Peygamber'e yapılmış herhangi bir hiciv unsuru yer almamaktadır.¹⁰⁴ İbn Hişam sadece, Ebû Leheb'in karısı Ümmü Cemil'e ait bir beyiti zikretmektedir.¹⁰⁵ Buna karşılık aynı eserlerde Müslüman şairlerin şiirleri sık sık yer almaktadır. Örneğin Uhud savaşında Abdullah ez-Zeba'ra'nın Hassân b. Sabit ile atışmasında Peygamber'e herhangi bir tenkit yoktur.¹⁰⁶ Aynı şekilde el-Eğânî'de, Resûlullah'ı hicveden üç şairin isimleri verilmekte, fakat şiirlerine yer verilmemektedir. Bunlar Abdullah b. ez-Zeba'râ, Ebû Süfyan b. el-Hâris ve 'Amr b. el-Âsî'dir.¹⁰⁷ Bu şairlerden Abdullah b. ez-Zeba'ra, Peygamber'in öldürtmek istediği ve hatta Şuarâ suresindeki şairleri yeren âyetin haklarında indiği söylenen üç kişiden birisidir.¹⁰⁸

98 el-İsfehânî, *el-Eğânî*, IV, 144.

99 el-İsfehânî, *Aynı eser*, IV, 146. Hadîsler için bkz. *Tirmizî*, Edeb, 70; *Nesâî*, Menâsiku'l-hac, 109, 121; Sancak, *Hz. Peygamber Döneminde Şiir*, s. 234-244.

100 Hassân b. Sabit, *Divan*, s. 17. Beyit şöyledir:

و عند الله في ذلك الجزاء هجوت محمدا فأجبت عنه

101 Aynı eser, s. 16-18. Beyit şöyledir:

سباباً لو قتل أو هجاء لنا في كل يوم من معد

102 Hilmi el-Kâûd, Muhammed (s.a.v) fi's-şi'ri'l-hadîs, el-Mansûra 1987, s. 28, 29.

103 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II. Cild, III. Cüz, 334, 335, 339.

104 İbn Hişam, *es-Sîre*, III, 12-18; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II. Cild, IV. Cüz, 6, 7.

105 İbn Hişam, *es-Sîre*, II, 10. Ümmü Cemil'e ait beyit şöyledir:

منمما عصينا وأمره أبينا

ودينه قلبنا

106 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II. Cild, IV. Cüz, 57.

107 Bkz. el-İsfehânî, *el-Eğânî*, IV, 144.

108 el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi li ahkâmî'l-Kur'ân*, Mısır 1952, XIII, s. 152.

Taha Hüseyin de, "Ka'b b. Züheyr'in hicivleri ortada yok. Zirâ onun da diğer Kureyş şairleri gibi Peygamber'e hicvettiği büyük bir ihtimaldir. Ancak onların hicivlerinden de bir şey kalmamıştır. Neredeyse onun sadece "Bânet Suâd" kasidesi bize ulaşmıştır. Ayrıca onda da bazı ilaveler olabilir." diyerek bu konudaki şüphe ve tereddütleri dile getirmiştir.¹⁰⁹ Başka bir eleştiride de bu kasidenin rivayet senedinin zayıflığından söz edilmektedir.¹¹⁰

Hız. Peygamber'e yöneltilen suçlamalardan bir diğeri ise, onun sihirbazlık yaptığıdır. Meselâ, Müslüman şair Ka'b b. Malik'in Bedir savaşındaki şiirinde söylediği bir beyitten, dolaylı olarak anlıyoruz ki; Müşrikler Peygamber'e "sihirbaz" diyorlardı. İlgili beyit şöyledir:

"Allah'ın elçisi, geliniz demişti. Onlar yüz çevirdiler ve dediler ki: Sen ancak bir sihirbazsın."¹¹¹

Ayrıca Müşrikler, onu şiir söylemek, kahinlik ve delilik ile de suçlamışlardı. Onların bu suçlamaları Kur'ân'ı Kerim'de şöyle ifade edilmektedir: "Bir mecnun şair için biz tanrılarımızı mı bırakacağız?, derlerdi."¹¹²

Yergi, daha ziyade bir kişinin kusurlarına ve ayıplarına yönelik yapılan tenkitlerdir. Küçüklüğünden beri Allah tarafından peygamberliğe hazırlanan ve toplum içinde muteber bir konumu olan ve ahlakî yönden herhangi bir zaafı olmadığı¹¹³ tarihî olaylarca da sabit olan¹¹⁴ Hz. Muhammed'in yergi şiirlerine kişisel özellikleri nedeniyle konu olması muhtemel gözükmemektedir. Ancak Peygamberlik vazifesi ve toplumda ortaya koyduğu yeni durum ve din bakımından tenkide uğradığı anlaşılmaktadır. Ne var ki, doğrudan onun isminin geçtiği bu tür tenkit ve yergi şiirlerine de ulaşamadık.

Takdir edilecektir ki, şiirlerde yer alan örneklerin hepsini burada ayrıntısıyla zikretmek imkansızdır. Bu nedenle, Peygamber'in çok çeşitli özelliklerini, Kur'ân'da vurgulandığı gibi¹¹⁵ beşerî ve nebevî olmak üzere iki temel kategoride özetleyeceğiz.

Hız. Muhammed kendisinin de vurguladığı gibi bir beşer, bir insandır. Şairlere göre de Hız. Peygamber; Allah'ın kulu ('Abbas b. Mirdas, ö. 18/639),¹¹⁶ intikam sahibi, sözü söz olan/ dediğini yapan (Ka'b b. Züheyr),¹¹⁷ vefalı, sözünde

109 Taha Hüseyin, *Min Tarihi'l-edebi'l-arabi*, I, I.cüz, 293.

110 Câsîr, Halil Ebû Safiyye, "Bânet Suâd, Dirase Nakdiyye", *Mecelletü Ehbâsi'l-Yermuk*, C.IV, S. 1, Yermuk 1986, s. 67.

111 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II. Cild, III.Cüz, 336.

112 37/Saffat, 36.

113 Müsteşriklerden Watt, "Hz. Muhammed'in çağdaşları onda hiçbir ahlakî kusur bulamadılar. Hatta onun ahlakî seviyesinin daha üstün olduğu görüşünde olan müsteşrikler bulunmaktadır." diyerek, bu gerçeği desteklemiştir. Bkz. Watt, W. Montgomery, *Muhammad: Prophet and Statesman*, London, Oxford 1961, s. 234.

114 Örneğin Rum kralı Herakl'in Ebû Süfyan ile diyalogunda, Hız. Peygamber'in emîn bir şahsiyet olduğu ortaya çıkmıştır. (Bkz. el-İsfehânî, *el-Eğâni*, VI, 361-364.

115 17/İsra, 93 âyetinde; "Rabbimi tenzih ederim, ben Resûl bir beşerden başkasıyım ki?" denilmektedir. Ayrıca, 18/Kehf, 110; 41/Fussilet, 6 âyetlerinde de onun beşeriliğine vurgu vardır.

116 el-Mevsuatü's-Şi'riyye (CD).

117 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II. Cild, IV.Cüz, 367-374.

duran,¹¹⁸ af sahibi, affeden (Ka'b b. Züheyr),¹¹⁹ sizin görmediklerinizi gören (el-A'ş'a),¹²⁰ doğruluk veziri (Ka'b b. Malik),¹²¹ yalan söylemeyen (Ebû Talip),¹²² sabırlı (Abdullah b. Ravaha),¹²³ müşavere eden (Abbas b. Mirdas),¹²⁴ yumuşak huylu, doğru yolda olan, âdil (Ebû Talip),¹²⁵ şerefli, soylu (Ka'b b. Malik, Sevâd b. Kârib),¹²⁶ herkesçe sevilen (Ebû Talip),¹²⁷ yaratılmışların en iyisi (el-'Abbas b. Mirdas),¹²⁸ insanların en çok hoşgörüsüne sığındığı/tercih ettiği (Ebû Cervel el-Cüşemî),¹²⁹ ölümlü (Ümeyye b. es-Salt),¹³⁰ yanakları beyaz, yüzü güzel (Ka'b b. Züheyr),¹³¹ parlayan bir ışık veya parlayan bir kılıç (Ka'b b. Züheyr)'tir.¹³²

Görüldüğü gibi şairler, Hz. Peygamber'in diğer insanlar gibi, kul, ölümlü, yaratılmış biri olduğuna vurgu yapmış, ayrıca onun hem fitraten, hem de ahlakten güzel bir karaktere sahip olduğunu dile getirmişlerdir.

Şiirlerde dile getirilen nebi Hz. Muhammed ise, seçilmiş ümmî peygamber (Zübeyr b. el-Avvam),¹³³ önceki kitaplarda zikredilmiş peygamber (Ebû Talip),¹³⁴ Tevrat ve önceki peygamberlerin müjdelediği bir peygamber (Küleyb b. Esed),¹³⁵ İsa'dan sonra gelmiş, hak konuşan bir peygamber ('Abbas b. Mirdas),¹³⁶ kendisine geleni tasdik eden (Hassân b. Sabit),¹³⁷ son peygamber (Abbas b. Mirdas),¹³⁸ desteklenmiş (Abdullah b. Ravaha),¹³⁹ doğru yolu getiren

118 Şevki Dayf, *el-'Asru'l-islâmî*, s. 52. İlgili beyit şöyledir: "Hiçbir deve Muhammed'den daha vefalı ve iyi birini sırtında taşımadı."

119 Ka'b b. Züheyr, *Divan*, s. 37.

120 İbn Hişam, *es-Sîre*, II, 37, 38; en-Nebhânî, *el-Mecmuatü'n-nebhâniyye*, I, 70, 71.

121 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II. Cild, IV.Cüz, 133.

122 İbn Hişam, *es-Sîre*, I, 311.

123 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II. Cild, IV.Cüz, 61.

124 *el-Mevsuatü's-şi'riyye* (CD).

125 İbn Hişam, *es-Sîre*, I, 310; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II. Cild, IV. Cüz, 54, 55.

126 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 325; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II. Cild, III.Cüz, 336; Sancak, *Hz. Peygamber Devrinde Şiir*, s. 281.

127 İbn Hişam, *es-Sîre*, II, 7; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II. Cild, III.Cüz, 84.

128 İmil Bedi Yakub, *el-Mu'cemu'l-mufassal fi şevâhidi'l-lügati'l-arabiyye*, Beyrut 1994, IV, 51.

129 İbn Abdirabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, V, 264. Beyit şöyledir:

يا أرجح الناس جلمًا حين يُختبر

ألمنّ على نمنوّ قد كلتة ترصّعها

130 *el-Mevsuatü's-şi'riyye* (CD).

131 Ka'b b. Züheyr, *Divan*, s. 191; *el-Mevsuatü's-şi'riyye* (CD).

132 Ka'b b. Züheyr, *Divan*, s. 40; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II. Cild, IV.Cüz, 367, 374.

133 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II. Cild, IV. Cüz, 109.

134 İbn Kesîr, *Aynı eser*, II. Cild, III.Cüz, 84. Bu anlam 7/Araf, 156. âyette de ifade edilmiştir. İlgili beyit şöyledir:

نبيا كموسى خط في أول الكتاب

ألم تعلموا أنا وجدنا محمدا

135 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 350.

136 el-İsfehânî, *el-Eğânî*, XIV, 297, 298.

137 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II. Cild, IV. Cüz, 157.

138 *Aynı eser*, II. Cild, IV. Cüz, 339, 340.

139 *Aynı eser*, II. Cild, IV. Cüz, 242.

(Nâbiğa el-Ca'dî),¹⁴⁰ rehberlik yapan (Ebu Süfyan b. el-Haris),¹⁴¹ Müslümanlara karşı şefkat ve merhamet sahibi (Hassân b. Sabit),¹⁴² düşmana karşı sert ve şiddetli (Malik b. Namat),¹⁴³ söylediği zaman Allah'ın emriyle konuşan (Abdullah b. Ravaha),¹⁴⁴ Arapların yargılayıcısı "deyyânu'l-Arab" (el-A'sâ b. Mazin) bir resul olarak karşımıza çıkar.¹⁴⁵

Görüldüğü gibi, şâirlerin dile getirmeye çalıştığı Hz.Peygamber portresinin birçok unsuru, Kur'an'da yer alan Hz.Peygamber'in özellikleriyle örtüşmektedir. Bu bağlamda, genel bir değerlendirmeye ışık tutması açısından Kur'an'ın Peygamber'e (s.a.v.) bakış açısını bazı âyetlerle kısaca ifade edeceğiz.

Allah Teala çeşitli âyetlerde Hz.Muhammed'i övmekte ve desteklemektedir. Bu âyetlerden bazıları şöyledir:

"Biz seni ancak alemlere rahmet olarak gönderdik."¹⁴⁶

"Şüphesiz sen büyük bir ahlak üzeresin."¹⁴⁷

"Allah'ın sana olan lütfu gerçekten büyük olmuştur."¹⁴⁸

"Andolsun ki, Resulullah'ta sizin için, Allah'a ve âhiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı çok zikredenler için en mükemmel bir örnek vardır."¹⁴⁹

Gerçekten bir merhamet pınarı olan Peygamber'in, aynı zamanda güzel ahlak ve kişisel karakteriyle örnek bir insan olduğu, uygulamalarıyla da görülmüştür. Onun bu özelliğini bir çok şair ifade etmekle beraber; bu durumu, özellikle İslâm'dan etkilenen şairlerde daha açık olarak görmek mümkündür. Zaten Muhadram şairlerin çoğu, Kur'an'dan üslup ve mana olarak etkilenmişler ve bunları şiirlerine aktarmışlardır. Öyle ki, bunların bazı şiirleri tamamen İslâmî ruh ve tema taşımaktadır. Örneğin şair Hassân b. Sabit'in bir şiirinde yer alan şu beyitler ile Kur'an âyetlerinden biri neredeyse birebir örtüşmektedir. Şu örnekte olduğu gibi birçok lafız ve mefhum aynıdır:

-Müslümanların hidayetden ayrılmaları **ona çok ağır gelir**. O onların dosdoğru ve hidayete ermiş olmalarına **çok düşkündür**.

- Onlara çok **merhametlidir**. **Şefkat** ettiği ve açtığı kucağında onlara kol-kanat gerer.¹⁵⁰

Benzer ifadelerin bulunduğu âyet ise şöyledir:

"Andolsun size kendinizden öyle bir Peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya

140 İbn Kuteybe, *eş-Şi'ru ve's-Su'arâ*, s. 181; el-İsfehânî, *el-Eğânî*, V, 14.

141 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III. Cild, V. Cüz, 246, 247.

142 Hassân b. Sabit, *Divan*, s. 96.

143 İbn Hişam, *es-Sîre*, IV, 241.

144 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II. Cild, IV.Cüz, 61.

145 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 53.

146 21/Enbiya, 107.

147 68/Kalem, 4.

148 4/Nisa, 113.

149 33/Ahzab, 21.

150 Hassân b. Sabit, *Divan*, s. 96. Beyitler şöyledir:

حريصٌ على أن تستقيموا و يهتدوا

إلى كتف يحنو عليهم و يمهّد

عزيزٌ عليه أن يحنووا عن الهدى

عظوفٌ عليهم لا يفتي جناحه

uğramanız **ona çok ağır gelir**. Çünkü o, size **çok düşkün**, müminlere karşı çok **şefkatli(ve) merhametlidir**.¹⁵¹

Ayrıca, Kur'ân'a göre Hz. Muhammed; son peygamber (Ahzab, 40), risaleti Kitap ehli tarafından önceden bilinmekte ve adı önceki kitaplarda bulunmakta olan bir elçi (Bakara, 146), beşer (Fussilet, 6), ölümlü (Zümer, 30-31) ve ümmî (Ankebut, 48) bir kimsedir. Bu özellikleri o dönem şiirinde de bulmak imkan dahilindedir. Örneğin, şair 'Abbas b. Mirdas, Hz. Muhammed'in son peygamber ve Allah'ın kulu olduğunu; Lebîd b. Rebîa, insanların sığınacağı bir elçi olduğunu; Ebû Talib ve Kuleyb b. Esed önceki kitaplarda zikredildiğini; Ümeyye b. es-Salt, ölümlü olduğunu ve Zübeyr b. el-Avvam ümmî olduğunu ifade etmiştir. Bu şairlerin bazıları Müslüman olmuş, bazıları da Müslüman olmadan ölmüştür. Dolayısıyla, bütün şiirlerin gayesi sadece övgü değil, içlerinden bir kısmı, vakıayı ve olanı tasvir etmeye yöneliktir.

SONUÇ

Arap şiirinin klâsik dönemlerinden birini oluşturan, edebî açıdan hem Cahiliye hem de İslâmî anlayışın bir arada bulunduğu Hz. Peygamber dönemi veya diğer adıyla Muhadram dönemi şiirlerinde, "Hz.Muhammed" tasavvurunun iki veçhesiyle- Hz. Muhammed'in beşerî yönü ve nebevî yönü- karşı karşıyayız. İslâmî ve Kur'ânî anlayışın henüz tam olarak etkilemediği dönemin bazı şiirlerindeki Peygamber algılamasında; dönemin yerleşik gelenek ve kültürünün de etkisiyle sert, hâkim, cesur ve dediğini yapan gibi vasıflarıyla bir komutan şeklindeki şahsiyete ilave olarak, seyit/efendi, yaratılmışların en iyisi, insanların en iyisi, Arapların en iyisi, doğanların en iyisi gibi aşırı övgü sayılabilecek bir eğilim gözükmektedir.

Buna karşın bazı şiirlerdeki Peygamber imajı; Arap toplumunun Cahiliye'den itibaren tanıya geldiği; emin, vefalı, cömert, adalet gibi güzel vasıfları taşıyan örnek insan yanında, İslâmî ruh ve anlayışın getirdiği bir tasvir, Kur'ân'ın ifadesiyle "üsvetün hasene/güzel örnek" olan bir portreyle örtüşmektedir.

Ancak, bazı şiirlerde ortaya çıkan birtakım aşırılıkları, o dönemin kültürüne ve şiirin bizzat kendi tabiatına havale etmek makul bir yaklaşım olacaktır.

Arap şiirinin geleneksel konularından biri olan yerginin, Hz. Peygamber döneminde de kullanılmış olduğu, hatta bu silahın zaman zaman ona da çevrildiği belirtilmektedir. Ancak bu yergi örneklerini kaynaklarda bulmak zordur.

Kısaca, Muhadram şairlerin şiirlerindeki "Hz.Muhammed" algılaması, onun tarihi kişiliği ile Kur'ân'da takdim edilen vasıflarından pek uzak değildir.

151 9/Tevbe, 128. Ayet şöyledir:

لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم.



David Hume'da Kötülük Sorunu

Mustafa ÇEVİK*

ABSTRACT

The problem of evil didn't use by Hume (and also not by three speakers, Demea, Cleanthes and Philo in Dialogues) as an argument against the existence of God. He only tries to reconcile the existence of God and the existence of the evil in the world. And he also insist to refute the inference of perfect attributes of God from the world. Can the prevalence of evil and suffering be reconciled with the claim that an omnipotent, omniscient and wholly good God governs the universe? We can find three affirmative answers for this question from the speakers who practice the Dialogues: Demea, applies to reconcile this contradiction (if it is) by 'the best possible world' theory. Cleanthes, wants to solve this problem by supposing the 'Author of nature to be finitely perfect; though for exceeding mankind'. And the other speaker Philo, thinks that the problem of evil is not a problem for theism. Because when God create the world he 'has no more regard to good above ill then to heat above cold, or to drought above moisture, or to light above heavy.'

Keywords: Problem of evil, hume, good, God, theism.

Kötülük Sorununun Tanımlanması

Bu yazı, David Hume'un kötülük problemine ilişkin düşüncelerini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bu nedenle Hume'un bu problemi ne şekilde ele aldığına geçmeden önce, kötülük probleminin nereden kaynaklandığını hatırlatmakta yarar vardır. "Evil And Omnipotence" isimli makalenin yazarı Mackie'nin ifadelerini kullanacak olursak, kötülük problemi en basit şekliyle şudur:

"Tanrı mutlak güçlüdür,
Tanrı tamamen iyidir,
Hâlâ kötülük vardır.

Bu üç önerme arasında bir çelişki var gibi görünüyor."¹ Teolojik düşünce- nin temel yapısını oluşturan bu üç önermenin herhangi ikisi doğru kabul edildiği durumda, üçüncüsü yanlış kabul edilmiştir.² Bu anlayışa göre, Tanrı, kötülüğün varlığına rağmen *her şeyi bilen, her şeye gücü yeten* ve *iyiyi seven* bir Tanrı olamaz. Eğer bu önermelerin aynı anda doğruluğu kabul edilirse bu çelişki doğurur. Bu durumda teistik dinlere ait olan bu teolojik anlayış rasyonel olmaktan çıkar. Çünkü teistlerin Tanrı'sı "*her şeye gücü yeten*", "*her şeyi bilen*" ve "*iyiliği seven*"dir. Ve bütün bu sıfatları taşıyan bir Tanrı'ya rağmen

* Dr.,

- 1 J. L. Mackie, 'Evil And Omnipotence', *God And The Problem of Evil*, ed. by William L. Rove, Massachusetts: Blackwell Publishers Inc. 2001, içinde, s. 78.
- 2 Mackie, a.g.e., s. 78.

“kötülük” neden hâlâ vardır? Eğer ‘Tanrı her şeyi bilendir ama her şeye gücü yeten değildir’ ve böylece de ‘kötülük vardır’ denirse, bu mantıken çelişkili bir durum oluşturmaz. Veya Tanrı her şeye gücü yetendir, ama her şeyi bilen değildir ve böylece kötülük vardır denirse yine çelişkili bir Tanrı anlayışı olmamış olur. Mackie, kötülük problemi için bu tarzda geliştirilmiş olan çözümleri *makul çözümler* olarak kabul eder.³ Fakat bu önermelerin tamamını aynı anda doğru kabul etmenin -varsa- doğurduğu çelişkili durum ile ‘iyi, kötülük olmadan var olamaz’ veya ‘kötülük, iyiliğin bir karşıtı olarak zorunludur’, vb. uzlaştırmacı çözümleri *mantıksız çözümler* olarak nitelendirir.⁴

Din felsefesinin temel sorunlarından olan kötülük problemi, teistleri şu soruların cevabını aramaya sevk etmiştir: Evrenin yaratıcısı sınırsız güce sahip ve iyiyi seven bir Tanrı ise, neden bu dünyada hâlâ kötülük vardır? Çevremizde kötülük ve acı veren şeylerin varlığı, Tanrı’nın mutlak güç ve mutlak iyilik sıfatlarıyla nasıl bağdaştırılabilir? Tamamen güçlü ve tamamen iyilik sever bir Tanrı’nın bu acı veren şeyleri yok etmesi mümkün ve gerekli değil midir? Kötülüğün daha az olduğu veya hiç olmadığı bir dünya var edemez miydi?

Oldukça uzun geçmişi olan kötülük problemini ilk kez dile getirenlerden biri, Epicurus’dur⁵ (Ö. M.Ö. 270). Kötülük, neredeyse bütün dinler için bir problem olarak varlığını sürdürmüştür. Panteist Tanrı anlayışlarının dışında kalan dinlerde genel olarak kötülük, öz veya ilintisel bir varlık olarak kabul edilir. Kötülüğün varlığı kabul edilince Tanrı’nın yukarıda sıraladığımız sıfatları ile kötülüğün varlığı uzlaştırılmaya çalışılır. Mesela Hıristiyanlık teolojisinin kurucularından olan Sn. Augustinus, kötülüğün varlığını kabul eder.⁶ Ancak ona göre kötülük bir töz değildir. Var olan her şey iyi olduğu için kötülük, özde iyi olan şeylerin kötü gidişatından başka bir şey değildir.⁷ Benzer şekilde İslâm kültüründe de buna benzer bir eğilimin varlığı gözlenebilir. Ahlâki kötülük insanın cüz’i iradesinin kötüye kullanılmasının sonucu olarak kabul edilirken, doğal kötülük için ise, var olan her şey iyi, kötülük ise iyi olan varlıkların arızı bir durumu olarak kabul edilir.⁸ En azından semavi dinler için bu dünyanın, iyinin yaygın olduğu bir cennet olarak tasavvur edilmediği bilinmektedir.

Yukarıda Mackie’den aldığımız akıl yürütme şekli -ki kötülük delilinin klasik akıl yürütme şeklidir- tartışmasız kabul edilmiş doğrular değildir elbette. Örneğin Tanrı’nın adı geçen mutlak güçlü, mutlak iyi ve mutlak bilen sıfatlarını taşıyıp taşımadığı veya taşıyorsa bu mutlaklığın ne anlama geldiği, sözü edilen akıl yürütmeye karşı bir itiraz bağlamında tartışılmıştır. Ayrıca mutlak güçlü veya mutlak iyi olan varlıkla birlikte kötülüğün varlığı mutlak güç ile çelişiyor görü-

3 Mackie, *a.g.e.*, s. 78.

4 Mackie, *a.g.e.*, s. 80-84.

5 C. Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, Ankara: Vadi Yayınları 1997, s. 11.

6 Hick, J. *Philosophy of Religion*, New Jersey: Prentice-Hall 1963, s. 42.

7 Augustinus, *İtirafatlar*, Çev. Dominik Pamir, İstanbul: Kaknüs Yayınları 1999, s. 154.

8 İslâm kültüründe kötülüğün nasıl anlaşıldığı konusunda değerlendirmeler için bkz: M. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir: Dokuz Eylül Ün.Yayınları 1990, s. 120-125; N. Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları 1994; C. Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, Ankara: Vadi Yayınları 1997, s. 110-153.

nebilir. Ama aynı zamanda mutlak güçlü olan bir varlığın, *a priori* de olsa, kötülüğü yok etmek zorunda kabul edilmesi de mutlak güçlü olmakla çelişebilir. Öyleyse, mutlak güçlü olan Tanrı'nın evrendeki kötülüğü yok etmek zorunda olduğunu söyleyen kişinin şu sorulara cevap vermesi gerekir: Mutlak güçlü olan varlık, her şeyi yapabilen veya her şeyi yapması gereken varlık anlamına gelir mi? İyiye seven bir varlık kötülüğün olmasına izin vermişse, bu gerçekten bir çelişki midir? Yoksa kötülüğe izin vermesinin makul bir sebebi olabilir mi? Örneğin "Tanrı, her şeye gücü yeten, iyiyi seven ve aynı zamanda kötülüğe de kendine göre bazı nedenlerle izin veren bir varlıktır" diyen bir teistin yanlışlanması mümkün müdür? Bu yazının çerçevesi gereği kötülük sorunu bağlamında teizmin lehinde veya aleyhinde geliştirilen buna benzer sorular üzerinde fazla durulmayacaktır. Burada ne kötülük delili savunucularının, ne de bu delilin karşısında yer alan teistlerin argümanlarını analiz etme imkanı vardır. Burada David Hume'un kötülük problemini hangi bağlamda ele aldığı üzerinde durulacaktır.

Hume'un Felsefesinde Kötülük Problemi

Genel olarak Tanrı inancına karşı en güçlü delil, kötülüğün varlığı⁹ olarak kabul edilmiştir. Oysa Hume'un metinlerinde bu sorun Tanrı'nın varlığı veya yokluğu bağlamında ele alınmamıştır. Bu genel eğilime rağmen *Diyaloglar*'da klasik teist rolünde yer alan karakterlerden Cleanthes, insanlığın sefalet içinde olduğunu inkar etmeyi Tanrı'nın mutlak iyi (belevonce) olduğunu kanıtlamanın tek yolu¹⁰ olarak kabul eder. Ayrıca insanın mutsuz ve kötü durumda olduğunu kanıtlamanın, dinin tamamen yok olmasına neden olacağını¹¹ da ifade eder. Fakat gerek Hume, gerekse onun konuştuğu karakter olan Philo, kötülük sorununu Tanrı'nın varlığı aleyhinde bir sorun olarak ele almamışlardır. Hume, burada kötülük sorununu ele almakla doğal kötülüğü temellendirmeyi¹² ve Tanrı-insan benzerliğinin geçerliliğini tartışmayı amaçlamıştır. Hume'un Epukuros'tan aktardığı kötülük problemine ilişkin ikilemin doğru anlaşılabilmesi için, bu problemin ele alındığı *Dialogues Concerning Natural Religion* isimli kitabın genel amacının bilinmesi gerekir. Hume bu kitabında, diyalogları sunan bir hakem rolünü verdiği Pamphilus'a bu kitabın konusunun, "Tanrı'nın varlığı değil onun doğası"¹³ olduğunu söyler. Bu kabulün başlangıçta ifade edilmesine ilaveten diyalogları gerçekleştiren üç karakterin tamamı da tartışma boyunca Tanrı'nın varlığını kabul ettiklerini açıkça ifade ederek yaptıkları tartışmanın Tanrı'nın varlığı değil, onun sıfatları konusunda olduğunu söylerler. Bu kitapta, Hume'un Tanrı'nın varlığını tartışmaya açtığını iddia eden son dönem Hume araştırmacılarından Mossner'in bu iddiasının¹⁴ aksine açıkça söylene-

9 Hıck, J. *Philosophy of Religion*, New Jersey: Prentice-Hall 1963. s. 42.

10 David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. by Norman Kemp Smith, London: Thomas Nelson & Sons 1947, s. 200.

11 Hume, *a.g.e.*, s. 199.

12 D. Pailin, *Groundwork Of Philosophy Of Religion*, London: Epworth Press, 1986, s. 133.

13 Hume, *a.g.e.*, s. 141 ve 142.

14 Ernest C. Mossner, *Hume ve Söyleşiler'in Kalıntısı*, Din Üstüne, David Hume, Çev. Mete Tunçay, İstanbul: Kaynak Yayınları 1983, içinde, s. 122. Mossner, Hume'un adı geçen

bilir ki Tanrı'nın var olup olmadığı pek fazla söz konusu edilmemiştir. Bu kitabın temel konusu düzenlilik delilidir. Bilindiği gibi düzenlilik delili, bu doğal dünyadan edinilen deneyime dayanarak iyilik sever ve akıl sahibi bir Tanrının varlığının kanıtlanabileceğini iddia eder. Bu nedenle tahmin edileceği gibi, bu kitapta da dünyadaki deneyimlerimizden evrenin bir ilk nedeninin var olup olmadığı, varsa bu ilk nedenin sıfatları için yapılan çıkarımların akla uygunluğu tartışma konusu edilmiştir.

Diyaloglar üç karakter arasında geçmektedir. Bunlardan biri Cleanthes, biri Philo, diğeri de Demea'dır. Cleanthes baştan beri *Düzenlilik Delilini* temellendirmeye çalışır. Yani 'dünyada edindiğimiz deneyim ile biz evrenin ilk nedeninin niteliklerini anlayabiliriz' düşüncesi genel olarak Cleanthes'e aittir. Genel olarak diyoruz, çünkü bu düşüncenin aksini savunan Philo, son bölümde Cleanthes ile aynı düşünceleri savunur. Ama buna rağmen Philo'nun genel olarak bir kuşkucu rol üstlendiğini söylemek mümkündür. Tanrı'ya atfedilen ahlâki niteliklerin deneyimden çıkarıldığını ve insanın bu niteliklerin doğruluğundan emin olamayacağını ısrarla ileri sürer. Demea ise, Tanrı'nın niteliklerinin yalnızca akıldan çıkarılabileceğini ileri süren klasik bir teolog rolündedir.

Hume, ilgili metninde kötülük anlamında *evil* kelimesi ile birlikte sefalet ve acı çekme anlamlarına gelen *misery* kelimesini de kullanmaktadır. Hume bu iki kavramın anlamına ve etimolojisine ilişkin bir analiz yapmadan onları kullanmaya başlar. Burada Hume'un kavramlara ve fikirlere ilişkin *Treatise*'inde olduğu gibi epistemolojik hassasiyetine rastlanmamaktadır. Örneğin *Treatise*'de 'kendi' (self) teriminin ne olduğunu açıklamak için öncelikle onun "hangi izlenimden türetilir?"¹⁵ olduğunun cevabını arar. Ancak aynı şeyi *Diyaloglar*'da adı geçen bu kavramlar için yapmamaktadır. Bilindiği gibi Hume'a göre insan zihninde yer alan *izlenimler* ve *fikirler* tamamen insanın deneyimine dayanmaktadır. Daha önce yazdığı *Treatise*'te, "tüm yalın fikirlerimiz ilk tezahürlerinde onlara karşılık gelen ve gerçek olarak temsil ettikleri yalın izlenimlerden türemiştir" der.¹⁶ Öyleyse bu kötülük fikrinin kaynağı hangi izlenimimizdir? Nelerin kötü olduğu konusunda insanlar genel geçer bir deneyime sahip

kitapta baştan sona 'ironi' yaptığını, her ne kadar hem önsözde hem de diyalogun taraf-larınca Tanrı'nın varlığı üzerinde durulmayacağı söylenmişse de bu konu dile getirilmiştir. Hatta ona göre "tartışma hemen hemen eşit iki bölüm olarak, Tanrı'nın varlığına ve niteliklerine ayrılmıştır." (Mossner, a.g.m., s. 122.)

15 Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. by L. A. Selby-Bigge, Oxford Clarendon Press 1985, s. 252.

16 Hume, *Treatise*, s. 4. Hume'a göre bilginin yapısı ve kökeni izlenimler (impressions) ve fikirlerden (ideas) ibarettir. Bütün epistemolojisini neredeyse bu iki kavram üzerine kurar. Fikirler izlenimlerden türemiştir. Dolayısıyla daha az canlıdır. Bir düşünce kendi doğası gereği bir izlenimden daha zayıf ve daha soluktur. (Hume, *Treatise*, 19) İzlenimlerin geride bıraktığı bir kopya gibi algılanmaktadır. İzlenim ile fikir arasındaki fark aralarındaki canlılık (vivid) oranından ibarettir. Bu durum şöyle bir benzetme ile açıklanır: Gözlerimiz açıkken gördüğümüz şey izlenim, gözlerimizi kapattıktan sonra hatırladığımız durum ise fikirdir (idea). İzlenimlerle fikirler birbirinden tamamen ayrılmış değildir. Birbirlerini hatırlatmasına aralarında karşılıklı benzerlik ve bağlılık vardır. Bu benzerlik öyle çok ki geçmişteki izlenimleri bir başka izlenimin fikriyle veya fikirlerin birbirleriyle karışması mümkündür.

değildirler. İnsanın kötülük olgusuna karşı değişmez ve durağan bir izlenimi olduğunu söylemek zordur. "Acı ve zevk, üzüntü ve sevinç, tutku ve duyum birbirini takip eder. Fakat hiçbir zaman aynı zamanda ortaya çıkmazlar."¹⁷ Öyleyse 'kendi' kavramı gibi kötülük terimi veya fikrinin de belirli bir izlenimden türediği söylenemez. Dolayısıyla böyle bir kavram yoktur.¹⁸ Hume'un epistemolojisi göz önüne alındığında, kötülük kavramının bir izlenime dayanmadığını söylenebilir. Bu nedenle kötü diye nitelendirilen şeylerin gerçekten kötü olup olmadıklarından emin olunamaz. Çünkü bu kavramın süregelen bir izlenimi yoktur. Bu nedenle Hume'un epistemolojik kuramı göz önünde tutulduğunda, genel geçer bir kötülük fikrinin olduğunu söylemek zor gibi görünmektedir. Hume'un kötülük problemini ele alışında dikkat edilmesi gereken önemli noktalardan biri burasıdır.

İzah ettiğimiz bu epistemolojik tutarsızlığa rağmen Hume'un kötülük kavramı ile bir şeyi kast ettiği kesindir. Hume, iki türlü kötülüğün varlığını kabul etmektedir. Bunlardan biri *doğal kötülük*, diğeri de *ahlaki kötülük*tür. Doğal kötülük ile, gerek insan doğasında ve gerekse dışımızdaki doğada yer alan kötülükleri, ahlaki kötülük ile de insanın eylemleri sonucu oluşan kötülükleri kast etmektedir.¹⁹ Philo, insanın kendisinin kötülükler ürettiğini söyler. Ona göre, insan, kendine cin ve benzeri '*hayali düşmanlar*' üretmesinin²⁰ yanı sıra, bir araya gelerek de kendine en büyük düşmanlarını üretmiştir. "İnsanın en büyük düşmanı insandır. Baskı, adaletsizlik, aşağılama, hakaret, şiddet, isyan, savaş, iftira, ihanet, dolandırıcılık: insanlar bunlarla birbirlerine işkence ederler."²¹ İşte bütün bu kötülükler insanın kendi eliyle ürettiği ahlaki kötülüklerdir.

Hume'un bu kötülük sorununu ele alması, yukarıda da belirttiğimiz gibi yaygın olarak kötülük deliline yüklenen Tanrı'nın varlığının yanlışlanması gibi bir amaç taşımamaktadır. Nelson Pike, Hume'un bu açık tutumuna rağmen Philo'nun 'Tanrı vardır' ile 'acı vardır' önermelerinin Tanrı'nın aleyhinde geliştirilmiş bir akıl yürütme olduğunu söyler.²² Ancak ona göre, Philo'nun bu akıl yürütmesi ile yola çıkıldığında, kötülük ile Tanrı'nın aynı evrende ve birlikte var olamayacağını kanıtlayamaz.²³ Aslında ne Philo ne de diğer iki karakter, kötülük problemini tartışmaya açarak Tanrı'nın varlığı aleyhinde bir akıl yürütmeyi amaçlamıştır. Zaten Hume'un kötülük bağlamında ele aldığı hastalık, ölüm ve hayvanlar arasındaki mücadele gibi olaylar, insanın Tanrı'ya inanmasını engelleyecek nitelikte olaylar olmadığı gibi, ayrıca bu problem Philo veya diğer karakterler tarafından da bu bağlamda sunulmamıştır. Mesela canlılar arasında sefaletin (misery) yaygın olduğu ve bu nedenle insanın mutsuz olduğu Philo ve Demea tarafından Cleanthes'in itirazına rağmen ısrarla ileri sürüldükten sonra

17 Hume, *Treatise*, s. 252.

18 Hume, *Treatise*, s. 252.

19 Hume, *a.g.e.*, s. 212.

20 Hume, *a.g.e.*, s.194

21 Hume, *a.g.e.*, s.195

22 N. Pike, 'Hume On Evil', *The Problem of Evil*, ed., M.M. and R.M. Adams, içinde, London: Oxford U. Press 1992., s. 39 ve 48.

23 N. Pike, 'Hume On Evil', s. 48.

Philo, Cleanthes'e dönüp; "dünyada yaygın olan bütün bu acılara rağmen antropomorfizmde direktmenin; Tanrı'nın *ahlaki sıfatlarının*, adaletinin, iyi severliğinin, merhametinin, dürüstlüğüünün, insan yaratışındaki erdemlerle aynı olduklarını söylemeniz mümkün müdür?" diye sorar. Philo bu benzerliği kabul etmektedir. Bu nedenle onun gücü sınırsızdır diye kabul ediyoruz ama mutluluk dünyada yoktur; onun bilgisi sonsuzdur ama doğanın akışı insanı ve hayvanları mutlu etmemektedir. Philo, eğer onun sonsuz kudretine ve bilgisine rağmen insanlar hâlâ mutsuz ise o zaman "onun iyi severliği ve merhameti hangi açıdan insanın iyi severliği ve merhameti ile benzeşmektedir?" der.²⁴ Buradan anlıyoruz ki Philo aslında dünyadaki kötülüğün varlığını dile getirmekle, Tanrı'nın varlığına inanmanın önünde bir engel olduğunu dile getirmeyi amaçlamamaktadır. Onun burada amaçladığı şey, insan ile Tanrı'nın ahlâki sıfatlarının benzer olduğuna itiraz etmektir. Veya yer yüzünde olup bitenlerden edindiğimiz izlenimlerle Tanrı'nın sonsuz sıfatlarını anlayamayacağımızı ileri sürmektedir. Philo'nun buradaki tezini doğru kabul edersek kötülük delilinde yer verilen Tanrı'nın *mutlak güçlü* olduğu, onun *mutlak iyi* olduğu, *mutlak bilen* olduğu şeklindeki sıfatlarının doğruluğu ve içeriği bilinmez konuma gelmektedir. Ancak Tanrı'nın bu sıfatlarının felsefi bir problem olarak görülebilmesi için, kötülüğün dünyada var olup olmadığı sorununun açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.

Diyaloglar' da, kötülüğün insan hayatını bir sefaletе çevirecek kadar yaygın olduğu, Demea ve Philo tarafından dile getirilmektedir. Cleanthes ise, dünyada kötülüğün öyle abartıldığı gibi yaygın olmadığını kanıtlamaya çalışır. Demea'ya göre "hayatın en iyi anı bile oldukça sıkıntı ve kaygı verici"²⁵ olduğundan insan dünyada sürekli bir sefalet (misery) içindedir. Ona göre bize "sürekli eziyet eden bu korkuları keffaretle gidermenin ve yatıştırmanın yollarını din bize öğretmeseydi, hayatta dayanağımız kalmazdı."²⁶ Demea, insan hayatının sefalet içinde olduğunu kanıtlamak için şöyle bir kanıt ileri sürer: "Hayatın sefaleti, insanın mutsuzluğu, doğamızın genel yozluğu, sevinçlerin, zenginliklerin ve şereflerin tatmin etmeyen hazzı; bu durum bütün dillerde atasözü halini almıştır."²⁷ Hayata başlama anında bile anne ve bebek büyük bir acı çeker. Dolayısıyla bütün insanların uzlaşmış olduğu böyle bir düşünceyi kim yadsıyabilir ki?²⁸ Öyle ki bunun için kanıt aramaya gerek bile yoktur. Çünkü kitapların tümü en azından bir miktar bu gerçeklikten bahseder. Bu güne kadar bunu inkar edecek bir yazar çıkmamıştır.²⁹ Philo da Demea'nın bu düşüncesine katılır. Ancak bunun istisnası olarak Leibniz'i gösterir.³⁰ Ona göre bu konuda bilginlerle halk arasında bir uzlaşma vardır. Hem dinî edebiyatta, him de din dışı edebiyatta insanın çaresizliği en edebi şekilde dile getirilmiştir.³¹

24 Hume, *Dialogues*, s. 198.

25 Hume, *a.g.e.*, s. 193.

26 Hume, *a.g.e.*, s. 193.

27 Hume, *a.g.e.*, s. 193.

28 Hume, *a.g.e.*, s. 193.

29 Hume, *a.g.e.*, s. 194.

30 Hume, *a.g.e.*, s. 194.

31 Hume, *a.g.e.*, s. 193.

Hem Philo hem de Demea canlılar arasında bir savaşımın varlığını kabul eder. Güçlüler açlık ve ihtiyaç endişesi içindeyken, zayıflar kendilerini koruma endişelerini sürekli korurlar. İşte bu iki dürtü canlı varlıkların hayatına acı verir.³² Philo'ya göre canlılar dünyasında "güçlüler zayıflara sürekli saldırır; onları korku ve endişe içinde bırakır. Zayıflar da kendilerince güçlülere saldırır ve onların canını sıkıp rahat bırakmazlar. Sürekli her hayvanın ya vücudunun üstünde durup rahatsız eden veya etrafında dolaşıp iğnelerini batıran sayısız oranda böcekler vardır. Bu böceklerin de rahatsız edenleri vardır. Böylece bütün hayvanlar, önden ve arkadan, üstten ve alttan onları bezdirmeye ve yıkmaya uğraşan düşmanlarla çevrilmiş durumdadır."³³ Demea, kendini koruma yeteneği olduğu için bunun istisnasının insan olduğunu söyleyince Philo, tam tersine insanın "kendisine hayali düşmanlar ürettiğini ve hayalinin ürünü olan cinlerin batıl inançlı olanlara musallat olduklarını ve onların her türlü hazlarını yok ettiğini,"³⁴ söyler. Philo'ya göre ayrıca insanın gücünü borçlu olduğu toplum, adaletsizlik, aşağılama, hakaret, şiddet, savaş, iftira, ihanet, hile gibi düşmanlıklar üretir. Böylece insan, insanın en büyük düşmanı olmaktadır.³⁵ Demea bu şekilde dışardan gelen kötülüklerin yanı sıra bir de hastalıkların getirdiği işkencelerden bahseder ki, o bunları, "zihnimizin ve vücudumuzun uyumsuz halinden çıkan acılar"³⁶ diye nitelendirir. Ona göre dışarıdan gelen acılar bunların yanında bir hiçtir. Demea insanın içinden gelen bir başka kötülük türünü de 'zihnin düzensizliği' diye isimlendirir. Bu kötülükler örnek olarak pişmanlık, utanma, hayal kırıklığı, endişe, korku, umutsuzluk gibi duyguları verir. Ona göre bütün herkes sürekli çalışmaktan nefret eder ve buna rağmen yoksulluk çoğu insan için adeta bir kaderdir. Az sayıda zengin olmuş kişiler ise gerçek doyuma ve mutluluğa erişemezler.³⁷ Ona göre dünyaya ansızın düşen birine dünyanın kötülüklerini göstermek için onu bir hastaneye, hapis haneye veya bir savaş alanına götürmemiz yeterlidir. Ancak ona bu dünyanın güzelliklerini göstermek için onu bir operaya, baloya veya bir saraya götürebiliriz ki, bu da ona yeni bir acıyı göstermekten başka bir şey değildir.³⁸

Demea bu örnekleri verdikten sonra Philo da bu örneklere itiraz etmenin ancak bahane olabileceğini söyler. Philo muhtemel itirazı şöyle seslendirir: Biri diyebilir ki aslında insanların hayatında kötülük yoktur. Onların sürekli şikayette bulunmaları sadece endişe, hoşnutsuzluk ve kaygıya yatkın olmalarından ileri gelmektedir. O zaman onlara denilir ki "kaygıya yatkın olmaları onlar için kötülük kaynağı olarak yetmez mi?" Karşı taraf, "eğer onlar gerçekten dedikleri kadar mutsuz ise neden hayatlarını sürdürüyorlar," diye sorabilir. Philo insanların buna rağmen hayatlarını sürdürmeye devam etmelerini ölümden korkmalarına bağlar. Ancak kendisi buna, "hayır bu ancak incemiş birkaç ruhun kendini

32 Hume, *a.g.e.*, s. 194.

33 Hume, *a.g.e.*, s. 194-195

34 Hume, *a.g.e.*, s. 195.

35 Hume, *a.g.e.*, s. 195.

36 Hume, *a.g.e.*, s. 195.

37 Hume, *a.g.e.*, s. 196.

38 Hume, *a.g.e.*, s. 196.

kaptırıp insanların tamamına yaydığı uydurma bir duyarlılıktır,” diye itiraz edilebileceğini söyler.³⁹ Cleanthes burada devreye girerek, acının ve kaygının insanlarda bu kadar yaygın olmadığını belirtir ve mesela kendisinin böyle hissetmediğini söyler.⁴⁰

Cleanthes kötülüğün yer yüzünde yaygın olduğunu iddia etmeyi dini için zararlı bulmaktadır. Ona göre “eğer insanlığın mutsuz ve kötü durumda olduğunu kanıtlarsanız anında dinin tamamı yok olur. Tanrı'nın ahlâki sıfatları şüpheli ve kesin olmayan durumdayken hangi amaçla onun doğal sıfatlarını belirleyelim ki?”⁴¹ Açıkçası Cleanthes'in bu iddiası çok ciddi görünmemektedir. Bu ifadede Cleanthes, insanın yeryüzünde mutsuz olduğunu kanıtlamamız durumunda dinin yok olacağını söylerken bunun nedenini söylememektedir. Oysa insanın mutsuz olduğu iddia edildiği halde, bunun da bir dini temellendirilmesi yapılabılır. Yani dinin varlığını sürdürmesi insanın yeryüzünde mutlu olduğu şeklinde bir yargıya bağlı olmamaktadır. Ayrıca bu ifadede Tanrı'nın ahlâki sıfatlarının, onun doğal sıfatlarını kanıtlamaktan daha önce ve daha gerekli olduğu anlatılmaktadır ki, bu kabul de pek açık görünmemektedir. Zaten Demea da bu kabulün yanlışlığının farkında olarak “insanın kötülüğü ve ızdırabı gibi bir konunun ateizm ve din dışılık olarak nitelendirilmesinden daha şaşırtıcı bir şey olamaz,”⁴² der. Benzer bir itiraz da Philo'dan gelir. Philo bu itirazı hem doğal hem de vahiy kaynaklı dinler için tehlikeli bulur.⁴³ Philo, Cleanthes'in insan hayatının mutluluğunu kabul etmedikçe ve bütün acılarımıza, sakatlıklarımıza ve sıkıntılara rağmen dünya hayatını istemeye devam etmedikçe “din için meşru bir temelin olmayacağını” söylemesini hayretle karşılar ve bunun bütün insanlığın deneyimine aykırı olduğunu kabul eder.⁴⁴ Philo, bütün insanlığın bu deneyiminin yanlışlanmasının imkansız olduğunu ve bu nedenle Cleanthes'in bu iddiası doğru kabul edildiğinde “bütün din sisteminin ebediyen belirsizliğe mahkûm edilmiş olacağını,”⁴⁵ söyler. Philo'ya göre Cleanthes'in bu iddiasının yani, insanın evrende ızdırap içinde olmadığı veya kötülüğün iyilikten çok olmadığı kanıtlanırsa bile *sonsuz güçten, sonsuz bilgelikten, ve sonsuz iyilikten* beklenen böyle bir dünya değildir.⁴⁶ İşte bu durumda Tanrının bu sıfatlarına rağmen evrende bunca doğal ve ahlaki kötülüğün neden hâlâ var olduğu akla gelmektedir. Philo bu bağlamda esasen Epikurus'a ait meşhur ikilemi şöyle bir formda sıralar:

“O kötülüğü engellemek istiyor da yapamıyor mu? O halde güçsüzdür.

O yapabiliyor, fakat istemiyor mu? O halde kötü niyetlidir.

O hem istiyor hem de yapabiliyor mu? Öyleyse bu kötülük nereden geliyor?”⁴⁷

39 Hume, *a.g.e.*, s. 197.

40 Hume, *a.g.e.*, s. 197.

41 Hume, *a.g.e.*, s. 199.

42 Hume, *a.g.e.*, s. 199.

43 Hume, *a.g.e.*, s. 200.

44 Hume, *a.g.e.*, s. 200-201.

45 Hume, *a.g.e.*, s. 201.

46 Hume, *a.g.e.*, s. 201.

47 Hume, *a.g.e.*, s. 198.

Bu akıl yürütmenin kötülük kanıtı bağlamında düşünüldüğünde ne demek olduğuna geçmeden önce, onun ne anlama gelmediğine bakalım. Öncelikle, bu önermede, 'kötülük kanıtı'nın temel amacı olan ateizmin hedeflenmediği açıkça görülmektedir. Philo'nun bu ifadeleri göz önüne alındığında bu haliyle - başka bir önerme eklenmedikçe- Tanrı'nın aleyhinde bir kanıt oluşturmamaktadır. Philo'nun kötülük konusundaki ifadeleri bütünü göz önünde bulundurulduğunda, bu ikilemin merkezi bir öneme sahip olduğu görülebilir. Bu durumda Philo'nun aslında kötülük kanıtını tartışmakla Tanrı'nın varlığı aleyhinde kanıt geliştirme amacında olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Burada daha çok bir belirsizlikten bahsettiği söylenebilir. Zaten Hume, Tanrı'nın evrende yer alan kötülüğe -isteyerek veya istemeyerek- neden olup olmadığını bilemeyeceğimizi kabul etmektedir. Hume, "Tanrı'nın günahın ve ahlâki kötülüğün sebebi olmaksızın insanın bütün eylemlerinin dolaylı nedeni olabileceğini açıklamak mümkün gibi görünmüyor. Böyle şeyler doğal kalmış ve deneyle desteklenmemiş aklın erişemeyeceği gizemlerdir; hatta bu aklın benimsediği sistem ne olursa olsun attığı her adımda kendini bir takım zorluklar ve çelişkiler içinde bulacaktır,"⁴⁸ der. Dahası o, felsefenin bu konuyu çözemeyeceğini, dolayısıyla bu cesaretini bırakıp normal hayatı incelemeye geçmesi gerektiğini söyler.⁴⁹ Bu ifadelerden anlıyoruz ki Hume bu sorunu çözümsüz bırakmıştır. Çünkü ona göre bu problemin tartışması bir çıkmaza sapmak ile sonuçlanmaktadır.

Philo'nun yukarıdaki ikilemi gündeme getirmesinin bir nedeni, evrende mevcut ahlaki veya doğal kötülüklerin Cleanthes tarafından sıfatların kaynağı olarak kabul edilmesine itirazdır. Philo bir 'kör doğa'nın varlığını kabul eder.⁵⁰ O nedenle insanın sıfatlarına bakıp Tanrı'nın sıfatlarını tesbit etmeye çalışmak yanlıştır. Evrende yer alan kötülükler bir zorunlu sonuç değildir. Philo'ya göre "hiçbir kötülük en küçük bir şekilde bile insan aklına zorunlu ve kaçınılmaz gelmez."⁵¹ Ona göre doğal kötülüğün varlığı zorunlu olmaktan çok bazı nedenlere bağlıdır. Philo kötülüğün temeli olarak kabul ettiği dört nedeni şöyle sıralar:

- (1) Hem insanın hem de hayvanın acı hissetmeye yatkın olmaları.⁵²
- (2) Dünyanın genel yasalar tarafından yönetiliyor olması.⁵³
- (3) Hayvanlarda var olan özelliklerin ve güçlerin kısıtlı olmaları.⁵⁴
- (4) Doğada mevcut kötü işçilik.⁵⁵

Ona göre hayvanlar acıya yatkın değil de daha farklı bir şekilde yaratılabilirlerdi.⁵⁶ Ayrıca Tanrı dünyanın genel yasalarla yönetilmesi ile oluşan bütün

48 Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. by L. A. Selby-Bigge, rev. P. H. Niddich, Oxford: Clarendon Press 1975, s. 103.

49 Hume, *Enquiry*, s. 103

50 Hume, *Dialogues*, s. 211

51 Hume, *a.g.e.*, s. 205.

52 Hume, *a.g.e.*, s. 205.

53 Hume, *a.g.e.*, s. 206.

54 Hume, *a.g.e.*, s. 207.

55 Hume, *a.g.e.*, s. 209.

56 Hume, *a.g.e.*, s. 206.

kötülükleri yok edemez miydi?⁵⁷ Hatta bu genel yasalara rağmen eğer canlıların kendini savunma imkanları biraz daha güçlü yaratılmış olsaydı, canlılar genel yasalardan kaynaklanan bu kötülükleri yaşamazlardı.⁵⁸ Philo'ya göre, dünyada faydalı olan her şey zaman zaman insanı üzecek kadar aşırı olabilmektedir. Örneğin, çok gerekli olan yağmurun sele dönüşmesi, rüzgarın fırtınaya dönüşmesi, sevgi ve öfke gibi çok faydalı insan tutkularının toplumsal kargaşalara neden olması gibi. İşte sanki bu büyük yapıya yaratıcısı son eli vurmamış eksik bırakmış gibidir.⁵⁹

Philo'ya göre evrenin tamamına baktığımızda, varlıkların çeşidi bakımından hayranlık uyandırıcı bir doğa görürüz. Fakat onların tamamının bir birine karşı saldırgan olmaları ve mutluluklarını yakalamak için yetersiz olmaları, bize bir 'kör doğa' fikrinden başka bir şey düşündürmez.⁶⁰

Philo'ya göre, Tanrı'nın mutlak iyisever olduğunu, eğer *a priori* akıl yürütmelemlerle kanıtlanmış olsaydı, bu dünyada gözleyebildiğimiz kötülüklerin varlığı onun aksini kanıtlayamazdı. Fakat *a priori* olarak kanıtlama imkanı olmadığı için olgulardan yola çıkmalıyız. Tabi doğanın bu kötü görünüşü, bu Tanrı'nı mutlak iyisever olma sıfatını kanıtlayamaz.⁶¹ Buradan anlaşılıyor ki Philo, doğal kötülüğün kaynağı olarak kabul ettiği dört madde ile, aslında evrende kötülüğün var olduğunu ve Tanrı'nın mutlak iyi olmasının evrenden çıkarım yapılarak desteklenemeyeceğini amaçlamaktadır.

Evrendeki kötülükler, Tanrı'nın mutlak iyisever olması ile problem haline geliyor bu durumda akla şu soru gelmektedir: Acaba Tanrı mutlak iyisever midir? Philo evrenin ilk nedeni/nedenleri hakkında dört ilkenin mümkün olduğunu söyler: (1) Tamamen iyidirler; (2) tamamen kötüdürler; (3) hem iyi hem de kötüdürler; (4) ne iyi ne de kötüdürler.⁶² Philo bunları sıraladıktan sonra dördüncü ihtimalin doğru olduğunu, söyleyerek aslında bir anlamda evrenin ilk nedeni olan Tanrı'nın evrendeki iyilik ve kötülük konusunda nötr olduğunu kabul etmiş olmaktadır. Philo evrendeki kötülüğe ilişkin değerlendirmesini yaptıktan sonra der ki, "varılacak kesin sonuç şudur: Her şeyin ilk kaynağı bütün bu ilkelerden ayırıcıdır. Ve nasıl ki soğuktan çok sıcaklığa veya yaşlıktan çok kuruğuğa veya ağırlıktan çok hafifliğe önem vermiyorsa, kötülükten çok iyiliğe de önem vermemektedir."⁶³ Philo'ya göre bu çıkarım ahlaki kötülükler için de geçerlidir. Bu nedenle Tanrı'nın iyiliğinin de insanın iyiliğine benzer olduğu söylenemez.⁶⁴

Ortaya konulan bu düşüncelerinden anlaşılıyor ki Philo'ya göre evrenden Tanrı'nın mutlak iyi veya mutlak güçlü olduğu çıkarılmıyor. Ona göre bunu ne akıl yürütmeye ne de evreni gözleyerek bilmek mümkündür. Bu durumda

57 Hume, *a.g.e.*, s. 206.

58 Hume, *a.g.e.*, s. 207.

59 Hume, *a.g.e.*, s. 210.

60 Hume, *Dialogues*, s. 211

61 Hume, *a.g.e.*, s. 211.

62 Hume, *a.g.e.*, s. 212

63 Hume, *a.g.e.*, s. 212.

64 Hume, *a.g.e.*, s. 212.

Hume'un kötülüğü problem olarak tartışmış olması çok anlamlı olmamaktadır. Çünkü biz Tanrı'nın mutlak iyi veya mutlak güçlü olduğunu bilmiyoruz. Onun yukarıda sorduğu sorulara bu bağlamda cevap verecek olursak ortaya şöyle bir sonuç çıkar: Biz Tanrı'nın kötülüğü engellemek isteyip istemediğini bilemeyiz. Çünkü Onun mutlak iyi olup olmadığını bilmiyoruz. Öte yandan biz Onun kötülüğü engellemek istese bile buna gücünün yetip yetmeyeceğini de bilemeyiz. Çünkü Onun mutlak güçlü olup olmadığını da bilmiyoruz. O halde biz evrendeki kötülüğün Tanrı'ya ilgilendirip ilgilendirmediğini de bilemeyiz. Bu durum kesin önermelere dönüştürüldüğünde şöyle bir durum ortaya çıkar:

1- Mutlak iyi veya mutlak güçlü olmayan Tanrı'nın kötülüğe izin vermesi bir çelişki değildir.

2- Biz Tanrı'nın mutlak iyi ve mutlak güçlü olup olmadığını bilemeyiz.

3- Öyleyse evrende kötülüğün olması Tanrı'nın varlığı veya sıfatları için bir çelişki değildir.

Belki burada Philo, "Tanrı'ya mutlak iyi ve mutlak güçlü varsaymamız durumdanda kötülüğü problem olarak görmüştür" diye itiraz edilebilir. Nelson Pike, Philo'nun Cleanthes'e karşı ileri sürdüğü düşünceleri böyle bir varsayım ile ele alıp onları şu şekilde önermelere dönüştürür:

1- Dünyada kötülük vardır.

2- Tanrı vardır ve O mutlak güçlü, mutlak bilgi sahibi ve mutlak iyidir.

3- Mutlak güçlü ve mutlak bilgi sahibi bir varlığın kötülüğe izin vermesinde yeterli bir ahlâki gerekçesi olamaz.

Pike bu akıl yürütmenin geçersiz olduğunu söyler. Gerekçesi şudur:

Cleanthes, Tanrı'nın kötülüğe geçerli bir nedenle izin verdiğini iddia ettiğinde, Philo buna itiraz edemez. Çünkü onun bütün olasılıkları denemesi mümkün değildir.⁶⁵ Oysa "Cleanthes, Tanrı'nın kötülüğe izin vermesinde, Philo'nun henüz bilmediği bir gerekçesinin olduğunu her zaman iddia edebilir."⁶⁶ Pike'e göre, "Tanrı mutlak iyidir" önermesini zorunlu olarak "eğer yapabilirse acıyı engeller" önermesi takip etmez. Ona göre, bir baba, kendi çocuğunu tedavi amaçlı tıbbi bir acıya sürükleyebilir. O, bunu yaparken çocuğunun bundan acı çekeceğini bilir. Bunu yapmak onun iyi olmadığı anlamına gelmez. Onu buna iten bir 'sorumluluk' duygusu olabilir. Bu nedenle acıya neden olan kişinin belki de 'ahlâken yeterli bir neden'i vardır ve o hâlâ iyi bir babadır.⁶⁷

Tanrı'nın *mutlak iyi ve mutlak güçlü* olması gibi sıfatlarının, kötülüğün varlığı ile uzlaştırılması konusunda söylediklerimizi daha açık yargılara dönüştürsek şöyle bir durum ortaya çıkar:

1- Tanrı'nın bu mutlak sıfatları taşıyıp taşımadığını kesin olarak bilemeyiz.

2- Bu durumda Tanrı için iki ihtimal vardır:

a) Tanrı bu sıfatları taşımıyor.

b) Tanrı bu sıfatları taşıyor.

65 Nelson Pike, 'Hume On Evil', s. 41.

66 Nelson Pike, 'Hume On Evil', s. 42.

67 Nelson Pike, 'Hume On Evil', s. 40-41.

Birinci ihtimal (a) doğru kabul edildiğinde kötülüğün varlığı sorun olmayacaktır artık. (Cleanthes, aşağıda açıklandığı gibi Tanrı'nın sınırlı güçlü olduğunu kabul eder.⁶⁸)

İkinci ihtimal (b) doğru kabul edildiğinde iki ihtimal ortaya çıkar:

b1) Tanrı bu sıfatları taşımasına rağmen kötülüğe keyfi olarak izin vermektedir. Bu durum çelişkidir.

b2) Tanrı bu sıfatları taşımasına rağmen kötülüğe haklı bir nedenle izin veriyor olabilir. Bu durum çelişkili bir durum değildir. Pike'in baba benzetmesinde olduğu gibi, Tanrı da kötülüğe haklı bir nedene dayanarak izin veriyor olabilir. Tanrı'nın haklı bir nedene sahip olması sonsuz ihtimal içerdiği için yanlışlanamayacağından (b2) yargısının yanlışlanması mümkün değildir.

3- Öyleyse Tanrı'nın kötülüğe izin vermesinde haklı nedenleri vardır denilebilir.

Diyalogar'da yer alan karakterlerin kötülük ve Tanrı konusunda uzlaştırma gayretleri de vardır. Bu son bölümde bu konu üzerinde durulacaktır.

Diyaloglar'da Yer Alan Çözümler:

Diyaloglar'da yer alan karakterlerden Philo, Demea ve Cleanthes'in düşüncelerinde kötülük sorununa yönelik bazı çözüm önerilerinin de varlığı görülmektedir. Pike bunlardan yalnızca Demea'nın çözümüne yer vermiştir. Ancak Cleanthes ve Philo'nun da bu konuda çözümleri olduğunu hatırlatmamak bir eksiklik olur. Şimdi sırayla bu çözüm önerilerine bakılacaktır.

Demea, bu dünyadaki kötülüklerin aslında görelî ve geçici olduğunu söyler. Pike'in kötülük için bir çözüm önerisi olarak isimlendirdiği⁶⁹ bu izah şöyle yapılmaktadır: "Evrere göre bu dünya sadece bir noktadır: Bu nedenle, mevcut kötü olgular, başka bölgelerde ve varlığın gelecek bazı dönemlerinde düzeltilir. Ve böylece insanlığın gözleri varlıkların görünümünü ve genel yasaların toplu bağlantısını daha geniş görmek için açılmış olur ve Tanrı'nın doğruluğunu ve mutlak iyiliğini yüce takdirinin bütün çıkmazları ve karmaşalıkları arasında hayranlıkla görürler."⁷⁰ Pike, Demea'ya ait olan bu çözüm anlayışını Gazzâli ile Leibniz'in de ortaya attığı, olması "mümkün olan en iyi dünya" şeklinde olan çözüm anlayışına benzetir.⁷¹ Ona göre eğer zorunlu olarak kötülüğü içeren bir dünya, olması mümkün olan en iyi dünya ise, o zaman mutlak güçlü ve mutlak bilgili olan varlık, acıya izin vermede bir ahlâken yeterli sebebe sahiptir. Fakat acıya izin vermenin, olması mümkün dünyaların en iyisi için zorunlu olduğunu nasıl bileceğiz?⁷² Pike'e göre kimse ne bu iddianın yanlışlığını ne de doğruluğunu ortaya koyabilir. Öyleyse, "eğer acıya izin vermenin mümkün dünyaların en iyisi için zorunlu bir parça olduğunu söylemek mümkün ise mutlak iyi ve mutlak bilen varlık için acıya izin vermenin ahlâken yeterli bir nedeni var olabi-

68 Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, s. 203.

69 Nelson Pike, 'Hume On Evil', s. 45.

70 Hume, *Dialogues*, s. 199.

71 Nelson Pike, 'Hume On Evil', s. 46

72 Nelson Pike, 'Hume On Evil', s. 46

lir.”⁷³ Öyleyse, “kötülüğe izin vermek var olması mümkün olan dünyaların en iyisi için bir zorunluluktur” sözü, bir çelişki değildir. Öyleyse ‘Tanrı vardır’ önermesiyle ‘acı çekme vardır’ önermesi çelişmezler.⁷⁴

Cleanthes ise, nitelikleri açısından Tanrı insan benzerliğine dayalı bir teolojik anlayış taraftarıdır. Ona göre, “insan benzetmesini bırakırsak, evrendeki muhtelif kötülükler ile sonsuz sıfatları uzlaştırmayı imkansız bulmalıyız... Fakat eğer evrenin yaratıcısı, insanın çok ilerisinde olmakla birlikte, sınırlı mükemmel kabul edilirse işte o zaman doğal ve ahlaki kötülükler için tatmin edici bir açıklama getirilebilir.”⁷⁵

Gördüğü gibi Cleanthes burada, kötülüğe ilişkin çözüm önerisini Tanrı'nın mutlak gücünü sınırlamaya dayandırmaktadır. Yani ona göre, Tanrı, mutlak güçlü değildir. O nedenle evrende doğal ve ahlaki bunca kötülük vardır. Ancak Philo, yaptığı itirazda Cleanthes'in bu anlayışı üzerinde durmamaktadır. Evreni ve içindekileri bir takım eksiklikleri olan saraya benzetmektedir. Ve ardından mimarın, tamamen haklı olsa bile, bize, sarayın başka türlü olduğu zaman daha büyük hastalıklara neden olacağını kanıtlamaya çalışmasını nafil görmekte. Çünkü ona göre “eğer mimar iyi niyetli ve becerikli olsaydı, bu planın tümünü şekillendirebilir, her parçayı ayrı tasarlayıp bu hastalıkların çoğunu veya bir kısmını ortadan kaldırılabirdi. Onun veya sizin böyle bir plandan habersiz olmanız hiçbir zaman bunun imkansız olduğunu söylemeye izin vermez. Eğer siz binada çeşitli aksaklıklar ve bozukluklar bulursanız, her zaman herhangi bir ayrıntıya girmeden mimarı suçlarsınız.”⁷⁶

Philo'nun yaptığı bu eleştirinin şu noktada eksik olduğunu düşünmekteyiz. Cleanthes, Tanrı'nın gücünün mutlak değil sınırlı olduğunu kabul etmektedir. Bu nedenle mimarın binada var olan eksiklikleri gidermesi mümkün olmayabilir. Dolayısıyla her türlü aksaklığı yok edecek mükemmel bir binayı yapmasını bekleyemeyiz. Benzer şekilde Tanrı'nın eğer zorunluluklar karşısında gücü sınırlıysa mükemmel bir evreni yapmamasından dolayı onu suçlayamayız. Söz konusu olan bina olunca, şu soruyu soramayız: neden binanın içi hep istediğimiz sıcaklıkta değildir? Neden bu bina istediğimiz zaman var, istediğimiz zaman yok olmuyor? Neden istediğimiz zaman istediğimiz şekle girmiyor? Bu ve benzeri isteklerimizin mimar tarafından binanın projesine dahil edilmesini istememiz her halde hiç kimse tarafından makul istekler olarak kabul edilemez. Benzer şekilde, ‘neden bu evren mükemmel değildir?’ ‘neden eksikliği vardır?’ şeklinde isteklerde bulunmak imkansız olanı istemektir. Belki ‘Tanrı için imkansız var mıdır?’ şeklinde bir soru akla gelebilir. Eğer Tanrı'nın gücü mutlak değil sınırlı kabul edilirse -Cleanthes'in kabul ettiği gibi- ‘zorunlulukla sınırlanmış’ (limited by necessity) sıfatlardan bahsedilebilir. Çünkü her şey doğasıyla sınırlıdır. Örneğin teizme göre Tanrı'nın yok olması imkansızdır. Öyleyse, ‘Tanrı isterse kendini de yok edebilir mi?’ şeklinde bir soru makul görünmemektedir. O

73 Nelson Pike, ‘Hume On Evil’, s. 47

74 Nelson Pike, ‘Hume On Evil’, s. 47

75 Hume, *a.g.e.*, s. 203.

76 Hume, *a.g.e.*, s. 204-205.

zaman Tanrı'nın mutlak güçlü olduğuna ilişkin inanç belirtilirken, her zaman mutlaklığın sınırı da belirtilmelidir. Tanrı'nın gücü de diğer varlıklarınki gibi kendi doğasıyla sınırlıdır.

Şimdi de Philo'nun kötülük sorunu için nasıl bir çözüm önerdiğini görelim:

Öncelikle Philo'nun kötülük sorununa eleştiriden çok çözüm önerisi niteliği taşıyan bazı ifadelerinin olduğunu düşünüyoruz. Philo'ya Göre:

1- "Hiçbir şey nedensiz var olamaz. Bu evrenin ilk nedenine –bu her ne ise – Tanrı diyoruz. Ona her türlü mükemmelliği yakıştırıyoruz," bunu kabul etmek, gülünç bir şeydir.⁷⁷

2- Dünyada yaşayan canlılara baktığımız zaman, Tanrı'nın iyilik ile kötülük arasında bir ayırım yapmadığını açıkça görmemiz mümkündür.⁷⁸

3- Evrende ciddi bir gözlem yapıldığında varılacak gerçek sonuç şudur: "Bütün her şeyin kaynağı bütün bu ilkelerden tamamen ayrı bir şeydir."⁷⁹

Philo'nun 'ilkeler' dediği şey, yukarıda izah ettiğimiz iyilik ve kötülüğe karşı Tanrı'nın tutumudur. Ona göre Tanrı, evrende ne iyiliği ne de kötülüğü amaçlamıştır. O nötrdür.⁸⁰

Bu ifadelerden öyle anlaşılıyor ki Philo, her şeyin kaynağının Tanrı olduğunu kabul etmektedir. Bu 'her şey' deyimine şüphesiz kötülük de girmektedir. O halde Philo'da, kötülüğün temelini Tanrı olduğunu en azından inkar etmektedir. Öyleyse Philo ile Cleanthes arasında Tanrı'yı kötülüğün nedeni olarak kabul etme bakımından ne gibi bir fark vardır? Cleanthes, kötülüğü ve iyiliğiyle evrenin yapısını bir düzen olarak kabul eder ve buradan yola çıkarak Tanrı'nın varlığını ve sıfatlarını temellendirmeye çalışır. Philo ise evrendeki her şeyin nedeni olarak kabul ettiği Tanrı'nın iyi ve kötü arasında bir ayırım yapmadığını kabul eder. Philo kötülüğü teizmin temel bir problemi olarak görmemiş ve kötülüğün mutlak iyi olan Tanrı ile özel ve merkezi bir bağı olmadığını kabul etmiştir.

Sonuç

Bu yazıda ulaşılan sonuçlar kısaca şu şekilde dile getirilebilir: Hume, kötülüğü bir inanç sorunu veya ateizm kanıtı olarak dile getirmemiştir. Diyaloglar'da yer alan bu tartışma Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığını uzlaştırma gayreti olarak görülmelidir. Bunu söz konusu kitapta üç karakter tarafından önerilen çözüm şeklinde de görmek mümkündür. Diyaloglar'da yer alan bu çözüm şekillerini de şöyle özetlemek mümkündür: Demea, dünyada kötülüğün varlığını bu dünyanın "mümkün olan en iyi dünya" olmasıyla çözmeye çalışırken, Cleanthes, Tanrı'nın, "insanın çok ilerisinde olmakla birlikte, sınırlı mükemmel" kabul edilmesine bağlamaktadır. Philo ise Tanrı'nın evreni yaratırken iyilik ile kötülük arasında bir ayırım yapmadığı için kötülüğü teizmin bir problemi olarak görmemektedir.

77 Hume, a.g.e., s. 142.

78 Hume, a.g.e., s. 211-212.

79 Hume, a.g.e., s. 212.

80 Hume, a.g.e., s. 212

Türkiye’de Dini Sosyalleşmenin Temel Etkenleri

Fazlı ARABACI

ABSTRACT

This article deals with the main factors of religious socialization which is one of the religious social problems that Turkish society confront.

In this study, it is mentioned (that) the problems of religious socialization and their solution, taking into consideration firstly what the socialization means. secondly its conditions and then the circles of religious socialization.

Keywords; *socialization, religious socialization, constituting reason, constituted reason, social self.*

Türk toplumunun üzerinde bulunduğu coğrafyanın jeo-stratejik yapısının getirmiş olduğu siyasî, sosyo-ekonomik problemlerin yanında, mensup olduğu dinin algılanış ve yorumlanışının ferdi, sosyal hayata yansıma biçimlerinin ortaya koyduğu dayanılmaz siyasî, sosyal problemler ile karşı karşıya olduğu görülmektedir. Öyle ki dayanmış olduğu köken itibarıyla aşkın bir alana ait olan ve insanı kendine, içinde bulunduğu topluma yabancılaşmaktan kurtarma amacını güden din, kendini anlamlı kılacak mensupları tarafından sanki yabancılaşmanın, bölünmenin, ayrılıkların ve şiddetin kaynağı durumuna düşürülmektedir.

Bu yazının amacı Türkiye özelinde yaşadığımız bu tür problemlerin nereden kaynaklandığını, nasıl geliştiğini, hangi araçlarla ne tür boyutlara vardığını ve ne gibi sonuçlar doğurduğunu dinî sosyalleşmenin gerçekleştiği ortamları sorgulayarak ortaya koymak ve buna bağlı olarak bir takım önerileri dile getirmektir.

Söz konusu amacımızı gerçekleştirmek için takip edeceğimiz metod, önce sosyalleşmenin ne olduğunu, ön koşullarını ortaya koymak, daha sonra kategorik olarak birbirinden ayırt edilemeyen ancak analitik olarak ayırt edebileceğimiz dinî sosyalleşmeyi sosyalleşme süreci ve ortamları çerçevesinde ele almak olacaktır. Ancak şunu hemen belirtmeliyiz ki, dinî sosyalleşme olgusu son derece karmaşık bir olgu olduğundan biz bir makalenin sınırları çerçevesinde dıştan görünebilen ve anlaşılabilen temel etkenler üzerinde duracağız.

* **Doç. Dr.**, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

Türkiye’de dinî hayat üzerine yapılan araştırmalarda kişilerin dini sosyalleşmelerinde önemli derecede etkili olan dinî bilgileri aileden, okuldan, Kur’an Kurslarından, din görevlilerinden ve kitaplardan aldıkları anlaşılmaktadır.¹ Şüphesiz bunların dışında medya gibi iletişim araçlarının da dinî sosyalleşmesiyle etkisinin olduğu müşahede edilmektedir. Şu halde bu çalışmada dinî sosyalleşmeyle ilgili olarak ele alacağımız temel etkenlerin sınırları da belirmiş bulunmaktadır. Ancak konuya girmeden önce sosyalleşmenin ve dini ,sosyalleşmenin ne olduğunu ortaya koymak, sosyalleşme için gerekli önkoşullar hakkında bilgi vermek yararlı olacaktır.

Sosyal birimler literatürüne E. Durkheim’le giren² sosyalleşme kavramı, “kişinin içinde yer aldığı toplumsal kurumların, daha genelde, yaşadığı kültürel ortamın kendisinden beklediği şekilde davranmayı ve diğer bireylerle uyum içinde yaşamayı öğrenme süreci;”³ “Kişinin hayatı boyunca sosyo-kültürel çevresinin öğelerini öğrenmesi, içselleştirmesi, bunları kendi üzerinde etkili olan aktörler ve kendi deneyimleri sayesinde şahsiyetine maletmesi ve yaşamakta olduğu sosyal çevreye uyum sağlama⁴ olarak tanımlanmaktadır. Daha geniş bir ifadeyle sosyalleşme “ferdin içinde yaşadığı grubun, toplumun, kültürün ve medeniyetin inançları, bilgileri, değerleri, modelleri ve sembolleri gibi o gruba, topluma, kültüre ve medeniyete mahsus duyuş, düşünüş, yapış ve inanış biçimlerini alması ve kendi ipinde ‘özdeşleştirmek’ suretiyle şahsiyetine mal etmesi ve böylece çevresine uyum sağlama sürecidir.”⁵ Bu sürecin gerçekleşmesi bazı ön koşullara bağlıdır. Bunlar ferdin içinde sosyalleşebileceği bir toplumun varlığı, ferdin yeterli ve gerekli biyolojik ve kalıtsal özelliklere sahip olması ve yine ferdin diğer insanlarla doğası gereği bir takım ilişkiler kurma isteği içinde bulunması, bir takım deneyim ve beceriler kazanmasıdır.⁶

Her insan doğumuyla beraber içinde bulunduğu biyolojik ortamdan ayrılıp, kültürel bir ortama doğmaktadır. Bu duruma göre sosyalleşme ilk dönemi bireyin içinde doğduğu ve geliştiği bir sosyal gruba katılma olgusunu içermektedir. Böylece “kişi sosyalleşme sayesinde içinde bulunduğu grubun inançları, normları, değerleri, modelleri ve ideallerini öğrenir ve onların, kendi şahsiyetinde özdeşleştirir.”⁷ Böyle bir süreçte dini sosyalleşme. “Kişinin toplumun dini kültür

- 1 Ünver GÜNAY, “Erzurum Kenti ve Çevre Köylerinde Dini Hayat”, Doç. tezi, Erzurum, 1978 s. 219; Münir KOŞTAŞ, “Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış”, TDV yay., Ankara, 1995, s. 71. M. Emin KÖKTAŞ, “Türkiye’de Dini Hayat, İzmir Örneği”, İşaret yay. İzmir, 1993 s. 159160; Mevlüt KAYA, “Din Eğitiminde İletişim ve Dinî Tutum”, Etüd yay., Sam-sun. 1998, s.115’ten itibaren bulgular ve yorumlar bölümü.
- 2 Hüseyin AKYÜZ, “Eğitim Sosyolojisinin Temel Kavram ve Alanları Üzerine Bir Araştırma, MEB yay., İstanbul, 1991, s. 210.
- 3 Ömer DEMİR, Mustafa ACAR; ‘Sosyal Bilimler Sözlüsü’, Ağaç yay., İstanbul, İkinci baskı, 1993, s. 332.
- 4 Guy ROCHER, “Introduction à la sociologie generale, I. Action social”, ed. HMH. Paris, 1968, s: 132;
- 5 GÜNAY, “Türkiye’de Dinî Sosyalleşme”, Türkiye İ. Din Eğitimi Semineri, İlahiyat Vakfı yay., Ankara, 1981, s. 193; “Erzurum Kenti ve Çevre Köyleri...”, s. 217.
- 6 Frederick ELKİN, “Çocuk ve Toplum, Çocuğun Toplumsallaşması (çev. N.Gündoğan) Gündoğan yay., Ankara, 1995, s. 15.
- 7 A.g.e., s.195.

unsurları, değerleri, sembolleri ve modellerini alarak kendi şahsiyetine mal etmesi ve böylece dinî kişiliğinin oluşma süreci⁸ kılarak ele alınabilir. Dinî kişiliğin oluşma sürecinde ise dört temel unsur öne çıkmaktadır: Bunlar insanın doğuştan getirdiği özellikler (insanın fıtratı), toplum, kültür ve din.⁹ Şu halde biz dinî sosyalleşmenin temel etkenlerini incelerken bu dört unsuru da dikkate almaya çalışacağız. Ancak burada vurgulayacağımız hususlar bu dört unsurla beraber bunların her birine ya da hepsine farklı yoğunlukta vurgu yapan ve sosyalleşmeyi direk olarak ilgilendiren etkenler olacaktır.

Şu halde yukarıda zikredilen dört unsurdan ilki dikkate alındığında sosyalleşmenin gerçekleşmesi, insanın kültürü kendine mal edebilecek bir kabiliyete sahip olması ile mümkün olabilmektedir. Bu durum ise onun biyolojik olarak temel bazı özelliklere sahip olmasını gerektirir.¹⁰ Buna bağlı olarak bireyin sosyalleşmesinde önemli derecede rol oynayan psikolojik yapısının oluşmasında biyolojik ve kültürel öğelerin taşıdığı görece öneme ilişkin iki temel görüşten söz edilmektedir: Birinci görüş kalıtsal özelliklerin kişilik gelişimindeki etkilerini "fizikî-bedensel yapı" ile sınırlamakta, çevreye uyumu sağlayan zekâ, yetenek gibi etkenlerin ise bireyin kültürle ilişkisi sonucunda, sosyalleşme sürecinin niteliklerine göre oluşacağını savunmaktadır. İkinci yaklaşım ise, kültürel-toplumsal etkeni yadsınamamakla birlikte, bireyin topluma "genetik" yollarla önemli ölçüde doğarken hazır olarak katıldığını incelemektedir.¹¹ Bu bağlamda bugün "genler" konusunda yapılan araştırmalar¹² kişinin davranışları konusunda genlerin etkili olduğunu belirtse de, gerçekte kalıtsal özelliklerle, kültürel etkenlerin birbirinden ayrı olarak işlev gördüğünü söylemek mümkün değildir. Çünkü insan doğuştan biyolojik olarak bir takım potansiyel özelliklere sahip olsa da, bunları nasıl kullanacağı ve değerlendireceği içinde bulunduğu toplumsal, kültürel çevreye bağlı olmaktadır.¹³

Sosyalleşme olgusunda biyolojik olarak saptanmış görece bir karmaşık davranış modelini içeren¹⁴ "biyolojik kökenli güdüler"¹⁵ rol oynadığı gibi "sosyal güdüler"¹⁶ de rol oynar. Bununla birlikte insan davranışlarında öne çıkan en önemli unsur akıldır.¹⁷ Şu halde insan davranışları ne sadece iç güdüler ne de sosyal güdülere bağlıdır. Belli bir ölçüde akla ve ona bağlı hususlarla da ilgilidir.¹⁸ Bu nedenle dinî sosyalleşmenin temel etkenlerini anlama bakımından

8 GÜNAY, a.g.e., s.195; Ayrıca bkz. "Erzurum Kenti ve Çevre Köyleri...", s. 219.

9 GÜNAY, "Din Sosyolojisi", İnsan yay., İstanbul, 1998, s. 382.

10 Özellikle bkz. Barlas TOLAN vd., s. 6-8; Ayrıca Enver ÖZKALP, "Sosyolojiye Giriş". A.Ü. Basımevi, Eskişehir, 1994, s. 85; Mahmut TEZCAN, "Eğitim Sosyolojisi, Kuram ve Sorunlar", Ankara, 1994, 3. baskı, s. 29;

11 TOLAN vd., s. 7.

12 Bu tür araştırmaların sonuçları için bkz. Hürriyet Gazetesi, 25.06.2000

13 TOLAN vd., s. 7.

14 TEZCAN, a.g.e., s. 29.

15 Muzaffer ŞERİF, Carolyn W. ŞERİF, "Sosyal Psikolojiye Giriş 1(çev. M. Atakay, A. Yavuz)", Sosyal yay., İstanbul, 1996, s. 372 vd.

16 ŞERİF vd, a.g.e., s. 389 vd.

17 GÜNAY, a.g.e., s.193-194.

18 GÜNAY, a.g.e., s.193-194. .

bireysel olarak insanın bazı özelliklerini ve bu özelliklere etki eden toplumla ilgili bazı hususları dikkate almak yararlı olacaktır.

Bilindiği gibi insanlar hayvanların aksine düşünme kapasitesine sahiptirler ve insanların düşünme kapasiteleri sosyal etkileşimlere göre şekillenmektedir. Sosyal etkileşimden mahrum kalan başka bir deyişle doğumundan itibaren hiç bir insanla sosyal ilişkiye girmeyen bireylerin ise düşünme kapasitelerinin gelişmesi ve şekillenmesi mümkün görünmemektedir. İnsan ilişkisinden uzakta yaşamış çocukların az sayıdaki vak'aları bir çocuğun kendi kendine dili öğrenemeyeceğini ya da normal insan gibi davranamayacağını göstermiştir¹⁹ Bu bağlamda 1920'lerde bir kurt ininde bulunan biri sekiz yaşında ve diğeri iki yaşın altında Hintli çocukların durumları ilginç bir örnek teşkil etmektedir. Bulunuşlarından bir kaç ay sonra küçük yaşta olan ölürken, bu çocuklardan büyük olan Kamala adlı kızın insanlar arasında 1929'a kadar yaşarken göstermiş olduğu davranışlar beşerî davranışla bir arada görünen hiç bir vafsa uymuyordu. Ancak dört ayak üzerinde yürüyebiliyor, kurtvarı hırlıtlardan başka hiç bir dilsel tepki vermiyor ve insanlardan tıpkı bir vahşi hayvanın çekinmesi kadar çekiniyordu. Ölümünden önce, ibtidai şekilde konuşmayı, insana ait yeme ve giyinme adetlerini ve diğer adetleri yavaş yavaş öğrenmişti.²⁰ Bu olay gösteriyor ki insan fıtraten hayvandan farklı olarak tabii akla sahip olsa da kendi kendisine insansız bir ortamda düşünme yeteneğini geliştirememekte, ya da içinde bulunduğu şartlara göre düşünme yeteneği şekillenmektedir. Bireyin bu yeteneğinin gelişmesi için diğer insanlarla sosyal etkileşime girmesi gerekecek ve bu etkileşim neticesinde mükevven akıl denen oluşturulmuş akıl meydana gelecek, ancak mükevven aklın durumu, özelliği ise içinde yaşanılan sosyo-kültürel çevreye göre şekillenecektir.

Daha önce çocuğun doğarken biyolojik ortamdan kültürel bir ortama yani bir grup ya da onu çevreleyen toplum içine girdiğini belirtmiştik. Böyle bir ortamda kişi çocukluk halinde fiziksel bağımlılıklardan dolayı, daha sonra okuma öğrenme ekonomik vb. değişik ihtiyaçlardan dolayı diğer insanlarla ister istemez bir ilişkiye girmektedir. Bu esnada insanlar arasında kendi davranışlarını değiştirebilecek derecede oluşan bir etkileşimden söz etmek mümkündür. Sosyal etkileşim²¹ olarak adlandırılan bu süreçte kişi içinde yaşadığı grubun ya da toplumun kültürünü kazanır. Böylece fert kendini çevreleyen sosyo-kültürel şartların etkisi altında, kendisinin bio-psiko özelliklerine bağlı olarak gelişen zekâsı ölçüsünde algıladığı nesnelere kendi zihninde yorumlayıp sosyalleşme sürecini devam ettirir. İşte bu süreçte kişide mükevven akıl oluşmaktadır. Bu akıl aynı zamanda toplumun ortak aklıdır. Bu; toplumda oluşan, toplumdan ferde, fertten topluma diyalektiğin gerçekleştiği bir aklıdır.

Bu bağlamda Mead biyolojik olarak aklın ortaya çıkması için beynin gerekli olduğunu ancak tek başına yeterli olmadığını belirterek, akli akıl haline getire-

19 John C. CONDON, "Kelimelerin Büyülü Dünyası", İnsan yay., İstanbul, 1995, c 42.

20 R.M. MACLVER, Charles H. PAGE, "Cemiyet I (Çev. Amiran KURTKAN)". MEB. 12 yay., İstanbul, 1994, s. 70.

21 TEZCAN, a.g.e., s. 26.

nin toplum ve sosyal yaşam olduğunu söyler.²² Bu nedenle akıl biyolojik be-yinden ayrılmaktadır. Doğrusu insanlar akıllarını geliştirmek için beyne sahip olmak zorundadırlar, ancak bu beyin kaçınılmaz olarak bir akıl üretmez. O hal-de akıl bir süreç olup, sosyalleşme, anlamlar, semboller, benlik ve etkileşimle ilişkilidir.²³ Bu durum Laland'ın yapmış olduğu ayrımınla daha da netleşmekte-dir. O, aklı oluşturuç (la raison constituante) ve oluşturulmuş (la raison consti-tuee) olmak üzere ikiye ayırır.²⁴ Birincisi "her insanın eşyanın ilişkilerini kavra-mak suretiyle bütün insanlar tarafından değişmez olarak kabul edilen temel ve determinist ilkeleri çıkarsayabilme melekesidir." İkincisi ise "çıkarsamalarda dayanılan kural ve ilkelerin toplamıdır." Laland'ın deyişiyile "oluşturulmuş akıl belli bir tarih diliminde var olan akıldır. Bu akıldan tekil sırasıyla söz ettiğimizde şunu anlamamız gerekir ki o; bizim zamanımızda ve bizim uygarlığımızda temel alınan akıldır. Başka bir deyişle o "her hangi bir dönemde onaylanan ve genel kabul gören kurallar manzumesi olup o dönemde kendisine mutlak değer izafe edilen bir olgudur."²⁵ Şu halde beynin varlığından hareketle dile getirilen akıl, doğuştan var olan ve mükevven aklın oluşmasında bir araç olan akıldır ve bu akıl ontolojik olarak normal yaratılıştaki her insanda vardır. Mükevven, (oluşturu-luş) akla gelince o, "tarihin her hangi bir döneminde egemen olan zihinsel ilke ve kuralların toplamı olarak insan bireyinin kendisini hayvandan ayırıştırıran zihnî faaliyeti sonucu ürettiği şeyler"²⁶ olup; epistemolojiktir ve sonradan kazanılır. Zaten insanın doğuşundan itibaren göstermiş olduğu özelliklerle hayvanla-rın, hatta bitkilerin özellikleri burada farklılaşır. Hayvanlar doğuştan getirdikleri iç güdüleriyle hareket ederlerken ve bunların göstermiş oldukları iç güdüsel tavırlar değişmezken, bitkiler hangi türden ise aynı türü bir müdahale olmadığı takdirde değiştirmezken, insan bulunduğu ortama göre yapılanmakta, katlan-makta ve sosyalleşmektedir. Bu duruma göre hayvanlar sahip oldukları tüm özellikleri tamamlanmış olarak doğarken, insanın davranışları, şahsiyetini belir-leyici özellikler içinde doğduğu ve eğitildiği kültürel ortamda belirginleşmekte-dir.²⁷ Bu ortamda insan sosyal etkileşimle elde ettiği, öğrendiği kelimelerle, sem-bol ve anlamlarıyla kendi benliğini kurmaya çalışır. Şu halde semboller ve an-lamların sosyal etkileşimle önemli derecede bir ilişkisinin olduğu ortaya çık-maktadır.

Bilindiği gibi insanlar kelime ve kavramlarla konuşur ve anlaşır. Kelime ve kavramlar ise temsil ettikleri şeyin kendisi olmamakla birlikte tecrübelere dayalı olarak algılayabildiğiniz ölçüde soyutlaştırdığımız şeylerin, nesnelere sembolüdürler. Böylece semboller temsil ettikleri şeyin yerine geçen soyutla-

22 Sezgin KIZILÇELİK, "Sosyoloji Teorileri-3", Saray Kitapevi, İzmir, 1996, s. 63

23 KIZILÇELİK, a.g.e., s.103.

24 Andre LALANDE, "Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophique", ed; PUF. Paris 12e edition, 1976, s. 883.

25 LALANDE, "La raison et les normes" dan nk. M. Abid el-CABİRİ, "Arap Aklının Oluşumu (çev. İ.Akbaba)" İz yay., İstanbul, 1997, s. 21.

26 CABİRİ. a.g.e., s. 22.,

27 Peter L. BERGER, "La Religion dans la conscience Moderne" (Trad. de Joseph Feisthau-er), Ed. du Centurion, Paris, 1971, s. 30-32.

malar olmaktadır.²⁸ Bu durumda nesnelere soyutlama algılarımızla gerçekleştirdiğimiz nesnelere sınırlandırılması ve üstesinden gelememe problemi her zaman güncelliğini korumaktadır. Ancak bu problemin burada tartışılması konumuzu başka alanlara çekeceğinden değinemeyeceğiz. Bununla birlikte şunu belirtmeliyiz ki, soyutlanan ve belirli sembollerle, kelime ve kavramlarla ifade edilen nesnelere anlamlarının ifade edilenden daha fazla bir anlamı içermesi her zaman mümkündür.

Bireyler bu problemi bilmeksizin ve gözetmeksizin içinde yaşadıkları grup ve toplumla sosyal etkileşimde bulunup alışırma yaparak düşünme kapasitelerinin gelişmesini sağlayan sembollerin ve anlamların ne demek olduğunu anlamaya çalışırlar. Başka bir ifadeyle fertler dünyayı ya da ona ait olanın bilgisini veren sembol ve anlamları başkalarıyla diyalogta iken algırlarlar.²⁹ Böylece içselleştirilen semboller ve anlamlar vasıtasıyla düşünme yeteneği artan fertler fizikî ve kültürel çevrelerini anlamcı yeteneğini geliştirdikleri gibi, aynı zamanda içinde buldukları sosyo-kültürel evreni de düzenlerler.³⁰

Sembol ve anlamların alanları ve sınırları fertlerin sosyal etkileşimde buldukları toplum ya da grubun kültür ve değerlerinden bağımsız değildir. Hatta kişilerin "konuşma biçimleri farklı gerçeklik görüşlerini ve neyin önemli olduğuna dair sembolik sınırları ortaya koyar. Konuşma biçimleri, aynı zamanda, başkalarıyla özdeşleşme duygusunu da uyandırır.³¹ Blumer'in deyişiyle diğerleriyle özdeşleşen kişi onların nesnelere soyut ifadesi olan sembolere verdikleri anlama göre davranışlarda bulunur ve bu anlamlar insanların içinde bulunduğu grupta ya da toplum içinde birbirleriyle olan etkileşiminden doğarlar. Yine bu anlamlar yorumlayıcı bir süreçte yeniden değerlendirilip, değişime uğrayabilirler.³²

Şu halde sosyal etkileşim sürecinde sosyalleşen fertle kurulan iletişim ve iletişimin niteliği, nasıllığı (sözlü, sözsüz), iletişimde kullanılan kavram ve deyimler, bunlara yüklenen anlamlar devreye girmekte ve sosyalleşmeyi direk olarak etkilemektedir. Dini sosyalleşmede dinle ilgili bilgiler genelde soyut olduğundan ve direk olarak bilince eşyanın (nesnenin) yansıdığı gibi yansıtılmadığından zorunlu olarak bir sembol ya da bir imge aracılığıyla sunulmaktadır. Bu nedenle dinî konuşmalarda dilin açık, sade ve anlaşılır olup olmaması dinî sosyalleşmeyi önemli derecede etkilemektedir:

"Dil sosyolojisinin ortaya koyduğu veriler dikkate alındığında çocuğun yakın çevresi ile iletişimi sonucu kazandığı ilk konuşma biçimi ve kavram bilgisi, onun daha sonraki tutum ve davranışlarında önemli rol oynamaktadır.³³ Diğer yandan eğitim kurumlarında kullanılan dil orta tabakanın dili olduğundan ve sosyal yönden az gelişmiş tabakaların çocukları dilsel yönden az gelişmiş olduklarından, zihinlerinde kendi sosyal çevrelerinin öğrettiği kadar bir din anla-

28 ROCHER, a.g.e., s.91. .

29 BERGER, a.g.e., s. 43; Barlas TOLAN. "Toplum Bilimlerine Giriş", Savaş yay., Ankara, 1983 s; 347.

30 KIZILÇELİK, s. 106.

31 CONDON, s.57.

32 KIZILÇELİK, s. 110. .

33 Beyza BİLGIN, "Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi", Yeni Çizgi yay., Ankara, 1995, s. 58.

yışı oluşacak, onların anlayacağı seviyeye indirgenemeyen dille verilen dinî eğitimin dinî sosyalleşme açısından bir anlamı kalmayacaktır. Bu bağlamda dinî terimlerin kalıplaşmış ve gelenekselleşmiş ifade biçimleri.³⁴ aynen aktarılsa anlamı bilinmeyen kavramların oluşturduğu zihinsel ortamlarda kurgulanan ya da tamamıyla buharlaşan dinî bilginin yansımalarıyla dayanılmaz dinî sosyal problemlerin oluşması her zaman muhtemel olacaktır.

Her ne kadar insanın içinde bulunduğu kültürel evren ve anlamlar dünyası onu belirli ölçülerde belirliorsa da insanlar kendilerine empoze edilen sembol ve anlamları hemen kabul etmezler, toplumun temel diyalektik süreci olan dışsallaşma, nesnelleşme ve içselleşme³⁵ çerçevesinde tercihlerini yapar ve buna göre davranışlarda bulunurlar. İnsanlar söz konusu süreç içerisinde kendilerine eğitim yoluyla ve kültürel atmosferde sosyal etkileşimlerle verilen bilgileri, dünyayı anlama ve yorumlama biçimlerini içselleştirirler. Başka bir deyişle bireyler içinde bulunduğu grubun geçerli ve meşru kabul edilen normlarını, o grupta ilerde alacağı rolleri, ulaşacağı sosyal mevkileri, bu rol ve yerlerin kendisinden beklediği davranış, beceri ve yetenekleri, grubun kültürünü oluşturan değerleri, inançları öğrenip benimserler. Eğer bireyler içinde yaşadıkları sosyo-kültürel kural ve değerleri iyice benimser, kendi şahsiyet yapısını onun üzerine kurar, kendi iç-kontrol mekanizmaları ile toplumsal kontrol mekanizmalarını özdeşleştirirse buna içselleştirme denir.³⁶ Bu yönüyle insanlar toplumun ya da içinde sosyalleştiği grubun ürünü olurlar.

Bu duruma bağlı olarak dinî sosyalleşmenin gerçekleştiği aile gruplarını, dinî çevreleri dikkate aldığımızda farklı sosyalleşmelerin olabileceğini kestirmek o kadar da zor görünmemektedir.

Şu halde kelime ve kavramların içerdikleri anlamın tarihin dikey ve yatay kesitlerinde yaşamış ya da yaşayan insan topluluklarında aynen devam etmesi ya da farklılık içermesi kişinin sosyalleşmesinde, tutum ve davranışlarında oldukça önem arz etmektedir. Örneğin Hallowel'in gözlemlerine göre Kuzey Ojibwa Kızılderilileri arasında "yılan çileği" anlamına gelen bir terim vardır. Bu terim Ojibwa yerlileri tarafından görünüşleri farklı olan pek çok bitki için kullanılır. Ojibwa yerlisi bir çocuk bu isimle adlandırılan bitkilere yaklaştığında erişkin biri onu uzaklaştırır ya da eline vurur. Böylece bu tür çileklerin ayrı bir sınıf olduğu öğrenilir ve bu çilekler yenmez. Hallowel'e göre bunların hiç biri zehirli değildir. Ne varki Ojibwa yerlisi, bu çilekler ve özellikleri hakkında bunları yiyerek birinci elden deneyimle bunlara zehirsiz olduğunu öğrenmez. Bunlar hakkındaki bilgileri, bu ismi veren erişkinlerden öğrenir. Bu örnekten anlaşılacağı üzere tekrar vurgulamak gerekirse insanlar çoğunlukla içinde yaşadıkları fizikî ve sosyal evreni, bunların içinde bulunan gerçeklikleri doğrudan kendi deneyimleri ile değil, dil aracılığıyla tanıyabilmektedirler.³⁷ Şu halde çocuğun sosyalleşme döneminde öğrendiği sosyal dünya-

34 BİLGİN, a.g.e., s. 58.

35 BERGER, a.g.e., s. 25.

36 Mustafa ERGUN, "Eğitim Sosyolojisine Giriş", Ocak yay., Ankara, 1994, s. 37

37 ŞERİF vd., "Sosyal Psikolojiye Giriş II", s. 450-451, 458.

ya ait nesne, kişi ve ilişki kavramları çoğu zaman bunlarla gerçekte karşılaşmasından değil, diğer kişilerin açıklamalarından kaynaklanmaktadır. Yetişkin kimselerin bu tür kavramlarla ilgili açıklamaları kendi gruplarının normlarını içerir.³⁸ İnsanların dilsel sınıflandırmaları ise doğada verilmiş olarak bulunmakta, kendi tecrübeleri ve nesnelerin fonksiyonu çerçevesinde oluşmaktadır.³⁹ Bu bağlamda örneğin Zencilerin Türklerle ilgili çok sıkı ilişkileri olmamakla birlikte Zencilerin çocukları büyüklerinden ya da çeşitli iletişim etkenlerinin tesiriyle Türkler hakkında değer yargısı ifade eden kavramlar öğrenebilirler ve böylece Türk toplumuna ait bir takım özellikler atfederler. Bu durum tabiat ve sosyal çevrede bulunan bir takım nesne ve insanlar için de geçerlidir. Böylece sosyalleşme süreci içerisinde olan insanlar bu kavramların anlamları çerçevesinde sosyal çevreleriyle ilişkiye girerler.⁴⁰

Bu örnekten hareketle, genelde İslâm dünyasının farklı coğrafyalarında özelde Türkiye’de farklı bölgelerde aynı dinin farklı mezheplerine ya da düşünce ekollerine mensup çevrelerde farklı anlamlar yüklenen soyut dini kavramların farklı dinî sosyalleşmeleri doğuracağı ortadadır. Konuyu biraz daha netleştirme bakımından ülkemizde sosyal bütünleşmeyi önemli derecede zedeleme manipülasyonlarında kullanılan Sünnî ve Alevî dinî çevrelerin her birlerine karşı kullandıkları ve kendilerinden sonraki nesillere aktardıkları “Kızılbaş” ve “Yezid” kavramlarını ele alalım. Bu kavramlardan birincisi tarihin belirli dönemlerinde Türkmen boyları arasında kullanılan Karakalpak, Kızılbörk, Karabörk, Yeşilbaş, Akbaş gibi isimlerden biridir. Bunlardan kızılbörk “gökleri tutan kızıl bayrağın sembolü olarak başa giyilirdi(...). Kızıl börklü Türkmenler Safevî dergahının propagandaları ya da içinde buldukları sosyo-ekonomik nedenlerden dolayı Anadolu’dan İran’a göçmeye başladıklarında, Anadolu’da kalan sünni Türkmenler başlarındaki kızılbörk’ün üzerine «Osmanlı mücevvezesi» beyaz sarık sarmışlar, İran’a gidenler ise kızılbörklerini muhafaza ettiklerinden dolayı «kızılbaş» adını almışlardır. Dolayısıyla «Kızılbaş» kavramının anlamı Türklerin millî renk saydıkları kızıl(al) renkli keçe börk giyen kimse anlamından kaynaklanmaktadır⁴¹ Ancak, bugün Alevî vatandaşlarımız için kullanılan bu kavram, Osmanlı dönemlerinde kırsal kesimde yerleşik Müslümanların bazı sosyo-kültürel ve ekonomik nedenlerden dolayı İran Safevî Şah’ına sığınmaları ya da onun daha çok siyasî içerikli olmakla birlikte dinîliği öne çıkan propagandalarına sempati duymalarından dolayı pejoratif bir anlama bürünmüştür. Çeşitli mitsel, uydurma rivayet ve siyasî ifadelerle beslenen bu kavramın anlam yükü, neredeyse “kızılbaş” kavramını dinsizlikle özdeşleştirmektedir. “Yezid” adlandırmasının kökeni Emevî Melik’i olan bir yöneticiye göndermede bulunarak onun Şia’ya yapmış olduğu zulümleri telmihle günümüz Sünnî’sini yaftalamaktan başka bir şey değildir. Bu

38 A.g.e.,s. 474.

39 A.g.e.,s. 450-451, 458.

40 A.g.e.,s.474.

41 Reşat GENÇ, “Türk İnanışları ile Millî Geleneklerinde Renkler ve Sarı Kırmızı Yeşil”. Atatürk Kültür Merkezi yay., Ankara, 1997, s. 32-33.

durum alevî ya da sünnî olan kişilerin birbirlerine karşı tavırlarını belirlemede, dinî sosyalleşmesi bu çerçevede oluşmaktadır.⁴²

Anlaşılabileceği üzere sosyal, siyasî içerikli bir kavramın dinîleştirilerek farklı anlamlara büründürülmesi, kaynağının ne olduğu bilinmeden öğrenilmesi, sorgulanmadan kabullenilmesi dinî sosyalleşmeyi önemli derecede etkilemektedir. Bu bağlamda dinî literatürümüzde bize kadar ulaşan sosyal içerikli kavramların neyi ifade ettiğini ve bağlamlarının ne olduğunu sorgulamadan kabullenmenin dinî sosyalleşmeyi etkilediğini sergileyen sayısızca örnek bulmak mümkündür.

Şu halde dinî öğrenen kişilerin tercihlerini ve davranışlarını belirleyen kavramları yeniden gözden geçirmenin ve ona göre bir program oluşturmanın gerekliliği kendini göstermektedir.

Buraya kadar vurgulamaya çalıştığımız etkenlerle ve birtakım dinamiklerle devam eden sosyalleşme süreci, çocukluk ve gençlik dönemlerinde girilen gruplarda geçerli olan değer, tavır ve rol beklentilerine göre “benliğin” ve “şahsiyetin” oluşmasıyla devam etmektedir.

“Ben”, bireyin, diğerlerinin tutumlarına olan tepkisidir.⁴³ “Başkalarının okulda, iş yerinde, oyunda bizim hakkımızda düşündükleri, kendimiz hakkında nasıl düşündüğümüzü, toplumsal yaşamda ne olacağımızı büyük ölçüde belirler.”⁴⁴ Bu karşılıklı etkileşim ayna benlik kavramıyla açıklanır.⁴⁵ Sosyolojik çözümlemede ilk kez Cooley tarafından kullanılan ayna benlik⁴⁶ W. James’in “sosyal benlik” düşüncesiyle temellendirilmiştir.⁴⁷ Bu duruma göre sosyalleşme sürecinde insanlar tıpkı aynaya baktıklarında fizikî olarak kendilerini görerek düzenledikleri gibi, yapmış oldukları davranışlarda çevrelerinden aldıkları tepkilere göre hareket etmeye başlarlar. Daha açık bir ifadeyle “yüzümüzü, vücudumuzu ve elbiselerimizi aynada gördüğümüz zaman bunlara bizim oldukları için ilgi duyduğumuz gibi; hayalimizde de başkalarının bizim görünüşümüz, adelerimiz, amaçlarımız, düşüncelerimiz, işlerimiz, karakterimiz, arkadaşlarımız vs. hakkındaki düşünceleri olduğunu hayal eder ve bunlardan etkileniriz.”⁴⁸ Bu duruma göre ferdin yetişmiş olduğu çevrede dinî bakımdan etkili olan kişi ya da kişiler onun ayna benliğini oluştururlar. Dolayısıyla aynanın sisli ya da kırık olmasına göre aynadaki değişen görüntü gibi, *dini bakımdan ayna benliği oluşturan kişilerin özellikleri, onların cahil oldukları kültürel değerler ve bu değerleri yeni nesillere aktarma biçimleri dini sosyalleşmeyi önemli derecede etkilemiş olacaktır.*

42 Alevî-Sünnî kavramlarına yüklenen anlamların çeşitli değişkenlere göre algılanışı için bkz..

Fazıl ARABACI, “Alevilik ve Sünniliğin Sosyolojik Boyutları”, Etüt yay., Samsun, 2000, s.141 vd.

43 Doğu ERGİL, “Toplum ve İnsan”, Turhan Kitapevi, Ankara, 1994, s. 28.

44 A.g.e., s. 29.

45 A.g.e., s. 29; KIZILÇELİK, a.g.e., s. 78,98; ÖZKALP, a.g.e., s. 89.

46 KIZILÇELİK, a.g.e., s. 78; ÖZKALP, a.g.e., s. 89.

47 KIZILÇELİK, a.g.e., s. 78.

48 Krech ve Richard S. CRUTCHFIELD, “Sosyal Psikoloji(çev. E. Güngör)”, İstanbul, 1970,s.134-135’den nk. Zeki ARSLANTÜRK, Tayfun AMMAN, “Sosyoloji” İFAV yay., İstanbul 1999, s. 149.

Böyle bir süreçte içinde yaşanılan grup, toplum, eğitim, taklit ve telkin süreçleri ile kendi kültürel taleplerine, kendi doğru ve yanlış standartlarına, örflerine, müesseselerine, norm ve değerlerine uygun düşen davranışları benimsetmek suretiyle bir fert yetiştirirler. Bütün bu değerlerin aşılmasıyla söz konusu toplumda yaygın olan bir şahsiyet tipi oluşturulur.⁴⁹ Burada dinî sosyalleşme bakımından sorunlu olan durum, aynı kültürel çevrede yetişmekle birlikte dini anlama biçimlerinin farklı tezahürlerinin gerçekleştiği ortamlarda yetişen fertlerin dinî bakımdan sosyal bütünleşmeyi sağlayacak bir yapıya ulaşamamasıdır. Bu nedenle Türkiye’de farklı dinî bilgi ve düşüncelerin oluşturduğu grupların içinde sosyalleşen fertler mensup oldukları grup tecrübesi ve ferdî özellikleriyle birlikte birbirlerinden farklı şahsiyet tiplerini oluşturabilmektedirler. Bu durum daha çok sosyo-kültürel çevrenin yapısından kaynaklanmaktadır. Çünkü insanın kognitif, duygusal ve motivasyonel gelişimi, hayatta alacağı roller ve mevkilerin verilmesi ve alınması büyük oranda içinde bulunduğu grubun oluşturduğu sosyo-kültürel çevre ve eğitim tarafından belirlenir.⁵⁰ Her ne kadar ilköğretim çağında verilen dini bilgiler birbirini tamamlayıcı konular içerse de, ailede, çevrede yaygın eğitim yoluyla elde edilen dinî bilgilerin farklılıkları, değişik grupların ideolojik yorumları, farklı ülke toplumlarının gerçekliklerini meşrulaştıran ya da eleştiren dinsel içerikli değerlendirmelerin bizim toplumumuza aktarılması dinî sosyalleşmede ılımlıdan en radikale kadar uzanan bir çeşitliliği körüklemektedir. Tarihsel alanda oluşturulan dinî bilgiler, sözlü kültüre dayalı dini bilgiler, tasavvufi akımların oluşturduğu dini bilgiler, dini-ideolojik yapılanmaların dinî bilgileri bu çeşitliliğin düşünsel temellerini oluşturmaktadır. *Şu halde dinî sosyalleşmenin iyi ya da kötü olmasını belirleyen en önemli faktörlerden biri dinî bilginin mahiyetidir. Din konusunda verilen bilgiler ne kadar gerçekçi, ne kadar hayatın sorunlarına yönelik cevaplar verecek şekilde anlamlı ise dini sosyalleşmenin seyri o kadar olumlu olacaktır.* Dini bilgilerin verildiği yerler ise önce aileden başlamakta, okul vb. örgün eğitim kurumlarından yaygın-eğitim ve kitle iletişim araçlarına varıncaya kadar geniş bir alana yayılmaktadır.

Bu duruma göre dinî sosyalleşmenin oluşumundaki etkenlerin netleşmesi bakımından sosyalleşme süreçlerinde birincil grupları(aile ve arkadaş çevresi) ikincil grupları(okul, dinî kurumlar; iş çevresi, kulüp ve dernekler) ve ulusal toplumla beraber dış kültürel etkileşimleri dikkate almak gerekecektir.

Kur’anın ifadesiyle insanlar “annelerinin karnından hiç bir şey bilmeksizin doğarlar”⁵¹ Hz. Peygamber de “her çocuğun belirli bir fitrat üzerine doğduğunu, sonra onun anne ve babası hangi dindenseler o din üzerine eğiteceğini, yahudi ise yahudi, hıristiyan ise hıristiyan, mecusî ise mecusî yapıldığını”⁵² beyan et-

49 Şahsiyetin oluşumu için bkz. ARSLANTÜRK vd., a.g.e., s. 144 vd; Şahsiyetin gelişmesine tesir eden faktörler için bkz. Amiran Kurtkan BİLGİSEVEN, “Genel Sosyoloji”, Filiz Kitapevi, İstanbul, 1986, Gen. 4. baskı, s. 136 vd.

50 ERGUN, a.g.e., s. 36.

51 Kur’an-ı Kerîm, Nahl Suresi, 78.

52 Sahih-i Buhari, Tecrid-i Sarîh Tercümesi (çev. A. Naim), TTK yay., Ank., 1976. 4. baskı. C IV, s 529.

mehtedir. Burada zikredilen ayet doğan çocuğun hiç bir Şey bilmeksizin belirli bir aile içinde kültürel ortama doğduğuna işaret ederken, zikredilen hadiste söz konusu aileye, dinî bilgilerin verildiği ortamlara işaret etmektedir.

Aile kişinin doğumundan itibaren doğrudan ilk ilişkiye girdiği ve en yakın ilişki kurduđu⁵³ biyolojik, psikolojik, hukukî, ahlâkî, ekonomik, kültürel ve dinî ağlara dayalı temel bir sosyal ünitedir.⁵⁴ Sosyalleşme sosyolojik, psikolojik ve daha ziyade sosyal psikolojik bir olgu olduğundan, bunun gerđekleŐtiđi en önemli kurumların başında aile gelmektedir.⁵⁵ Bunun için dini sosyalleşmenin gerđekleŐtiđi yer olarak aile, sosyalleşmede temel kaynaklar arasında yer almaktadır.⁵⁶ Yapılan araştırmalar sosyal kurumlar arasında hiç birinin aile kadar dinle sıkı bir duygu, yapı ve ilişki uyumluluğunu gerđekleŐtirmedini ifade etmektedirler.⁵⁷ Diğer yandan çocukların daha 3-4 yaŐlarından itibaren Tanrı ve diğer dinî konular ve objelere karşı duyarlı oldukları bu konularda yapılan araştırmalara dayanılarak ortaya konmaktadır.⁵⁸

Ailenin sosyalleşme üzerindeki etkisi bağlamında, sosyalleşmenin kaynakları üzerine yapılan araştırmalarda Şahsiyetin oluşumu ile mensup olunan sosyal tabaka arasında önemli bir iliŐkiden söz edilmektedir.⁵⁹ Buna göre sosyo-ekonomik, sosyo-ekolojik ve sosyo-kültürel faktörlerin sosyal tabakalardaki görece durumunun sosyalleşmeyi etkilediği açıklanmaktadır.⁶⁰ "Sosyal tabakaların çocukların sosyalleşmesine etkisi, onların daha baştan ailenin vaziyet alıŐlarına, davranışlarına, problem zmede, hoŐgrde, çocuk yetiŐtirme tekniklerinde, beslenmede, konuŐmada alabildiğine etki etmesi Şeklinde görülür."⁶¹

Şu halde dinî sosyalleşmede ilk çocukluk dönemlerinden itibaren önemli bir yeri olduğu anlaşılan aile fertlerinin dinî bilgi durumlarının yanında hayat standartları ve Şartlarının, kültür düzeyi, tutum ve vaziyet alıŐlarının, alıŐma Şartlarının dinî sosyalleşmeyi direkt ya da dolaylı olarak etkilediđi⁶² anlaşılmaktadır. Burada ailenin hayat standartları çocuğun biyolojik gelişimi ve buna bağlı olarak zekasının gelişimine dolayısıyla öğretilenleri anlama ve algılamasına dolaylı yönden etki ederken, aile fertlerinin dinî bilgilerinin nitelik ve niceliği normal düzeydeki bir zekaya sahip olan çocuğun dinî bilgisine direkt olarak etkide bulunacaktır. Onun için anne-baba ya da ailenin diğer fertlerinin dini bilgi durumları çocuğun dinî sosyalleşmesinde devreye girecektir. Özellikle kültürel bakımdan gelişmiş ailelerle, günlük olay ve ihtiyaçları ifade edecek bir kelime hazinesiyle konuşan bir ailede yetişen çocuğun sosyalleşme seyri aynı olmadığı gibi;

53 GÜNAY, "Dini Sosyalleşme", s. 196.

54 GÜNAY, "Din Sosyolojisi", s.239: ARSLANTÜRK vd., "Sosyoloji", s. 265-270.

55 ERGUN, a.g.e., s.82

56 KOŞTAŞ, "Sosyalleşme", AÜİFD, Ankara,19R7, sayı, XXIX, s. 333; Aysel AZÎZ, "ToplumsallaŐma ve Kitleesel İletişim", A Basın-Yayın Yüksek Okulu yay., Ankara, 1982, s. 150.

57 Neda ARMANER, "Din Psikolojisine Giriş", Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1980, s. 76,

58 GÜNAY, "Dini Sosyalleşme", s. 197. .

59 AKYÜZ, a.g.e., s. 224.

60 ERGUN, a.g.e., s. 45

61 ERGUN, a.g.e., s. 44.

62 ERGUN, a.g.e., s.52.

dini bakımdan yüzeysel ya da kültürel İslâm'ın bilgileriyle yahut sözlü geleneğe dayalı dini bilgilerle donanmış anne-babanın dinî bakımdan eğittiği çocukla, sağlam kaynaklara dayalı ve rasyonel temellere oturabilen dinî bilgiyle donanmış anne-babanın çocuğunun dinî sosyalleşmesi arasında farklılıklar olacaktır.

Çocuğun dinî sosyalleşmesinde ailelerin geleneksel ve modern oluşları başka bir deyişle çekirdek aile ve geniş aile özelliğini taşımaları da önemli bir etken olabilmektedir.⁶³ Bu duruma göre çekirdek aile fertlerine ilaveten geniş ailede bulunan büyük anne ve büyük babanın dinî bilgi durumları da çocuk üzerinde etkili olacaktır. Özellikle Türk örf ve adetlerinin, geçmişten gelen törelerin dinî, mistik ve mitik bir renge bürünerek birer norm ve değer olarak belirginliği ve yaşlılar tarafından önemsenmesi, otoriter bir fert ve toplum anlayışının da dayatmasıyla çocukların dinî sosyalleşmesine direk yansımaktadır. Burada aile içinde çocuk ayna benlik olarak kimi önceliyorsa, sevgi ve şefkat yönüyle hangisi ona daha yakınsa, hangi aile ferdi çocuğa değer veriyorsa onun etkinliği daha fazla olacaktır. Çekirdek ailelerde de sorun daha çok ya anne-babanın çocuğun dinî sorularına ilgisiz kalmaları, ya cevaplayamamaları yahut da meseleyi yakında bulunan büyük anne ve büyük babalara havale etmeleri şeklinde geçirtilenmektedir. Ancak büyük anne ve büyük babaların genellikle dinî bilgi durumları (istisnalar hariç) yüzeysel olduğundan yukarıda bahsettiğimiz mitik, mistik, örf ve adetler karışımı olan ve dinî olarak kabul edilen bir bilgi çocukların zihnine nakşedilebilmektedir. Oysa çocukta bir ihtiyaç olarak beliren bu boşluğun pedagojik ve psikolojik esaslar dikkate alınarak doldurulması gerekmektedir. Ne var ki ülkemizde ne ana okullarının ne de çocukların çoğu defa fazla ilgi duydukları TV programlarının ailede oluşan bu eksikliği doldurulabilecek bir durumda olduğu görünmemektedir. İster ailede isterse ana okulunun olduğu yerlerde çocuğun okul öncesinde 2-6 yaş aralarında, okul dönemi ve ergenlik öncesi ve sonrası dönemlerde ruhsal gelişimi ve algı dünyasındaki gelişmeler⁶⁴ dikkate alınmaksızın rasgele dinî bilgiler verilmeye çalışılırsa⁶⁵ psikopatolojik durumların da ortaya çıkması söz konusu olabilir.⁶⁶

Hiç şüphesiz farklı düzeydeki ailelerin çocuklarında gerçekleşen dini sosyalleşmenin farklılıklarının ve eksikliklerinin telafi edileceği ve en az düzeye indirileceği yer okuldur. Okul, ferdin sosyalleşmesinde temel kurumlardan biridir. "Okuldaki sosyalleşmeyi okul sistemini ve öğrencilerin okul dışı hayatını etkileyen toplumsal şartlar, okul sistemindeki okul içi ve okul dışı şartlar, okullar arası geçişler, ders programları, öğretmen-öğrenci etkileşimleri belirler."⁶⁷ Diğer yandan okul sistemlerine ve okul tiplerine göre sosyalleşme farklı özellikler gösterdiği gibi dinî sosyalleşme de farklı okul ve dinî öğretimin verildiği kurumlara göre değişebilir. Nitekim İmam-Hatip liselerinden mezun olan öğrencilerle genel ve diğer meslek liselerinden mezun olan öğrencilerin dini bilgi düzeyleri ve

63 GÜNAY, "Erzurum Kenti ve Çevre Köyleri...", s. 223. .

64 ARMANER, a.g.e., s.82 vd.

65 Söz konusu dönemlerde din eğitimi için bkz. BİLGİN, a.g.e., s. 120 vd.

66 Psikopatolojik dinî belirtiler için bkz. ARMANER, "Psikopatolojide Dini Belirtiler", Demirbaş yay., Ankara, 1973.

67 ERGUN, a.g.e., s. 61.

okul içi sosyalleşme ortamları farklı olduğundan dini tutumlarında ve uygulamalarında farklılıklar görülmüştür.⁶⁸ Yine aynı şekilde Kur'an Kursuna giden öğrencilerin gitmeyenlere göre dini tutumlarının düzeyinin yüksek olduğu müşahede edilmiştir.⁶⁹ Okul ya da dinî öğretimin verildiği yerlerde dinî sosyalleştirme en etkin aktör öğret(ici)menin durumu ve vermiş olduğu dinî bilginin mahiyetidir. *Şu halde din öğreticisinin durumunu ve dini bilginin mahiyetini her zaman sorgulamak ve yenilemek gerekecektir. Aksi takdirde günümüzde karşı karşıya kalınan statik, donuklaşmış bir din öğretiminin oluşturduğu ve başka ideolojik arayışlara sevk ettiği problemlerden kurtulmak mümkün olmayacaktır.* Türkiye'de dinî düşüncenin epistemolojik yapısı ve bu düşüncüyü oluşturan kurum ve çevrelerin mevcut durumu⁷⁰ dikkate alındığında söz konusu problemlerden kurtulmanın aciliyeti daha da belirginleşmiş olacaktır.

Burada dinî bilginin mahiyeti ve din öğreticisinin niteliğinin önemini tekrar vurgulayarak, din öğretiminin gerçekleşti(rildi)ği yerlerden söz etmekte yarar vardır. Bugün Türkiye'de dinî bilginin verildiği yerler başta ilköğretimin 4. sınıfından itibaren lise son sınıfa kadar devam eden süreçte genel ve meslek okulları, İmam-hatip liseleri, Kur'an kursları (resmî-gayri resmî), camilerde yaygın eğitim olarak verilen vaaz ve hutbeler, dinî konferans ve seminerler, tasavvufi çevreler, medya yoluyla verilen dinî öğretiler, kitaplar ve bunların dışında dinî yüksek öğrenimin görüldüğü İlahiyat Fakültelerinden oluşmaktadır.

Bilindiği gibi ilköğretimin 4 ve 5. sınıflarında din kültürü ve ahlak dersleri branş öğretmenleri tarafından değil sınıf öğretmenlerince verilmektedir. Din gibi son derece hassas bir konunun uzmanı olmayan kişiler tarafından hem de ailelerin eksik bıraktıkları yönlerin tamamlanacağı ve farklılıkları en az düzeye indirme amacının gerçekleştirileceği bir kurumda, din kültürü derslerinin ilk defa okulda verilmeye başlandığı 4. sınıfta, branş öğretmeninin olmaması dinî sosyalleşme bakımından son derece mahzurlu görünmektedir. Kaldı ki branş öğretmenlerinin de aşılması gereken sorunları vardır. *Din olgusu mutlak anlamda bir Vahy'in nesneliliği ile insanların hayatına girmeyip, içinde bulunulan sosyo-kültürel ortamların oluşturduğu şartlar çerçevesinde yorumlanarak subjektif ve objektif olarak yaşandığından, vahy'in kendisi aynen kalmakla birlikte yorumlar devamlı değiş(mesi gerek)mektedir Bu durum karşısında din kültürü ve ahlak dersleri öğretmenlerinin sürekli hizmet içi kurslarıyla yenilenmeleri ve ferdi olarak kendilerini yenilemeleri gerekir. Aksi takdirde onlar Vahy'in tarihsel bir yorumu olan belirli dönemdeki bir din anlayışını çocuklara aktarmış olacaklar ki bu da tarihin belirli bir dönemine hapsolmek demektir. Böyle bir bilgi ile donanan öğrenciler güncel olarak öğrendikleriyle tarihsel alanda kalan dinî bilgi arasında ilişkileri görecekler ya da görmeksizin bilgisel açıdan zihni olarak tarihsel bir alana hapsolacaklardır. Birinci durumda ilişkiyi farkedendenler ya geçeceği arama peşine koşarlar ya da dinden tamamen soğuyarak tercihlerini*

68 KAYA, a.g.e., s. 159-160.

69 A.g.e., s. 212.

70 Bkz. Fazıl ARABACI, "Türkiye'de Dini Düşüncenin Epistemolojik ve Sosyolojik Temelleri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi", Dinî Araştırmalar Dergisi,

başka türlü yapabilirler. İkinci durumda çelişkiyi farketmeyenler ise kendileri dinî bakımdan formel ve tutucu kalıplar içinde kıvranıp dururlar. Bu sonuncunun belirtilerini müşahade ettiğimiz Türkiye'de dini sosyalleşmenin başarıya ulaşması için yapılacak ve sürekli devam ettirilecek bir çok çalışmanın gerekliliği kendini hissettirmektedir.

Aileden eksik ya da yanlış bilgilerle gelmesi muhtemel çocukların (sağlıklı dinî bilgi veren aileler de olabilir) durumlarını telafi etmesi gereken kurumun öğretim bakımından yukarıda genel hatlarıyla belirttiğimiz sebeplere dayalı alt-yapı sorunları, sosyo-psikolojik etkenlerin de devreye girişiyle dini sosyalleşmeyi daha da karmaşık bir duruma sokuyor görünmektedir. Üstelik okul çağındaki çocuk artık şu ya da bu derecede toplumun farklı kesimlerinin de içindedir. Genel hatlarıyla sorunlarını belirttiğimiz dinî bilgiyle topluma açılan çocuk kendi içinden gelen ve sosyal alandan gelen etkenlerin yoğunluğuna göre tercihini yapmakta ve dinî sosyalleşme sürecini kendi etrafında beliren şartlar çerçevesinde oluşturmaktadır. Burada okul çağındaki çocuğun farklı kesimler içinde bulunmasından kastımız daha önce zikrettiğimiz okulun dışında dinî bilgiyi veren kişi ya da kurumlarla beraber sosyo-kültürel ortamlardır. Bu kültürel ortamlardan her hangi birini merkeze alarak dinini ondan öğrenen kişi diğer çevredeki kişi ya da kurumlarla da ilişki içinde bulunarak bir içselleştirme sürecine girmektedir.

Bu kurumlardan birisi camilerdir. Sosyalleşme ve dinî hayatla ilgili yapılan araştırmalar camilerin sosyalleşme konusunda bir kaynak teşkil ettiğini ortaya koymaktadır.⁷¹ Özellikle kırsal kesimlerdeki ailelerin çocuklarına dini konuların öğretilmesinde cami görevlilerini tercih ettikleri anlaşılmaktadır.⁷² Ancak camilerde verilen yaz kurslarında daha çok Kur'an okuma ve namaz surelerini öğrenmeye yönelik öğretim yapıldığından dinî bilgi düzeyinde sistematik bir bilginin verildiği söylenemez. Diğer yandan camiye namaz için toplanan inananların birbirleriyle etkileşim içinde buldukları gibi, camide verilen vaaz, hutbe ve dinî bilgilendirme çerçevesinde yapılan konuşmalardan etkilenmeleri de söz konusudur. Ne var ki burada verilen dinî bilgiler daha çok geleneksel İslâmî düşüncüyü yansıttığından ve cami görevlilerinin eğitim düzeyi çoğunlukla İmam-Hatip lisesi düzeyinde olup⁷³, dinî bilgiyi sorgulayabilecek ve kendilerini yenileyebilecek bir seviyede olamadıklarından sorunlu bir durumun ortaya çıktığı açıktır.

Burada Kur'an kurslarının da benzer sorunları içerdiğini ifade ederek esasen devletin kontrolünde olan okul ve diyanete bağlı din hizmetlerinin aynı zamanda yaygın olarak din öğretiminin verildiği yerlerde oluşan boşluğunu istismarcı bazı kesimler tarafından doldurulduğunu, dolayısıyla bu durumlarını Türkiye'de dinî sosyalleşmenin bir handikapı olarak karşımıza çıktığını belirtmek zorundayız.

71 GÜNAY, "Erzurum Kenti ve Çevre Köyleri...", s. 228; KOŞTAŞ, "Üniversite Öğrencileri..." s. 71.

72 AZİZ, a.g.e., s. 150

73 DİB'nin 1998 istatistiklerine göre 62280 İmam-Hatipten 43388'i İmam-Hatip Lisesi mezunudur. DİB 1988 yılı istatistikleri, Ankara, 1999, s. 7.

Bilindiği gibi din ferdi ve toplumsal olarak insanların hayatında hep olmuş ve olmaya devam etmektedir. Dinî ihtiyaçların karşılanabileceği ya da dinî sosyalleşmeye kaynaklık eden yerlerde tatmin ol(a)mayan insanlar bir arayış içerisinde olmaktadır. İçten gelen bu talebin toplum içinde yer alan değişik dinî, tasavvufî, ideolojik gruplar tarafından karşılanması mümkündür. İslâm dünyasında ve Anadolu'da kurulan İslâm medeniyet(ler)inde önemli bir payı olduğu yadsınamayacak tasavvufî geleneğin(çok az istisnalar bir yana) Türkiye'de bilinçli ya da bilinçsiz olarak son derece yozlaştırıldığı bilinen bir gerçektir. Diğer yandan Türkiye'de Cumhuriyetin kuruluşundan sonra 1930'lu yıllarda dinî alanda meydana gelen boşluğun doldurulması amacıyla Anadolu'nun çeşitli yerlerinde oluşturulan dini organizasyonların, 1950'lerden sonra siyasileşmesi, 1970'lerden günümüze kadar ideolojik kalıplara bürünmesi Türkiye'nin dinî sosyal gerçekleri olarak karşımızda durmaktadır. Şüphesiz dinin böyle ideolojik kalıplara bürünmesinin ulusal ve uluslararası etkenleri vardır. Ulusal düzeyde olanlar yukarıda zikrettiğimiz dini boşluğun giderilmesine yönelik faaliyetlerin çeşitli etkenlerle birleşerek oluşturduğu bir yapı arz ederken, uluslararası bağlantıları Sovyet Rusya'nın dağılmadan önceki ideolojik propagandalarına direnç göstermek amacıyla dinin ön plana çık(arıl)ması, mevcut ya da oluş(turul) an İslâmî grupların İran devrimiyle daha başka bir eğilime girmeleri ve bu grupların external epistemoloji dediğimiz dış kaynaklı başka İslâm ülkelerinin şartlarına göre yazılmış İslâmî eserlerden bilgi boşluklarını telafi etmeleri uluslararası etkenleri oluşturmaktadır.

Böyle bir ortamda içten gelen dinî taleplerini karşılamak isteyen, samimi, dürüst, inanan kimseler, bu taleplerini her zaman istedikleri şekliyle karşılamadıkları gibi, talep ettikleri şeyler muhatap olduğu çeşitli dinî grupların yapısı ve amacına göre başka bir eğilime kayabilmektedir.

Şu halde Türkiye'de dinî alanda ihtiyaçları karşılamak için oluşturulmuş resmî kurumlar olsa da, bunların bilinçli ya da bilinçsiz olarak meydana getirdikleri açıklar bir başka grup ya da gruplar, dinî bilgi sistemleri tarafından doldurulmakta ve Türkiye'de dinî sosyalleşme sosyal bütünleşmeyi tamamlayıcı bir unsur olmaktan çıkıp, sosyal çözülmeye doğru kaymaktadır.

Sonuç olarak, Türkiye'de bugün yaşanan dine dayalı sosyal problemlerin nedenlerinden en önemlisi ve temel olanı başarısız bir dinî sosyalleşmeden kaynaklanmaktadır. Aile ortamlarından sosyo-ekonomik, ekolojik ve kültürel çevreye, ilköğretim öncesi okullardan, lise ve üniversitelere, örgün öğretimin yapıldığı din öğretimi kurumlarından (Kur'an Kursu, İmam-Hatip, İlahiyat Fakülteleri) yaygın öğretime (kitaplar, medya), tasavvufî çevrelerden dinî ideolojik gruplara kadar çeşitli kurumlar ve gruplar içinde farklı boyutlarda beliren sorunlar söz konusu başarısız dinî sosyalleşmenin temel etkenleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlarla birlikte Türkiye'de İslâm'ı anlama ve bu anlamların saymış olduğumuz kurum ve gruplardaki kişilerce, değindiğimiz problemlerle anlaşılma biçimleri, bunların ferdi ve sosyal hayata çeşitli lokal düzeydeki kültürel, örfî, geleneksel yapılarla yansımaları söz konusu ortamlarda dinî sosyalleşmeyi önemli ölçüde etkiler görünmektedir.

Bu olumsuz durumların ortadan kaldırılması için: Her şeyden önce Türkiye'nin genelinde anlaşılın ve yaşanan dinin tanınması bakımından bir dini ha-

ritanın çıkarılması gerekmektedir. Bu çerçevede din hizmeti ve öğretimi veren dinî kurumların, yaygın din öğretimine giren kitap, gazete, dergi ve diğer kitle iletişim araçlarının, tarikatların ve dini öğretilerinin ulusal ve lokal düzeyde ne olduğunu bir program dahilinde ve sürekli olarak araştırmak gerekecektir. Bu araştırmalar çerçevesinde din öğretimi ve din hizmeti politikaları belirlenecek, bu politikaların gerçekleştirilmesi için mevcut din görevlilerinin, din öğretimi veren öğretmenlerin, İlahiyat Fakültelerinde kendi alanında uzman kişiler tarafından hizmet içi eğitimle desteklenmesi gerekecektir.

Dinî sosyalleşmede önemli bir yeri olan kavramlar ve sembollerin çocukların doğru ve anlayabileceği bir şekilde, yaşlarına uygun kitapların hazırlanması, ailelerin radyo ve televizyon aracılığıyla bilinçlendirilmesi zorunlu görünmektedir. Çeşitli etkinliklerin, panel ve sempozyumların artırılarak gerektiğinde imkânlar ölçüsünde yurdun her tarafına yaygınlaştırılarak, bu etkinliklerde sunulan bildirilerin önceden eleştiri süzgecinden geçirilmesi kaydıyla devam ettirilmesi, her düzeyde halkın devamlı bir şekilde bilinçlendirilmesi elzem görünmektedir.

Mutezilî Düşüncede İlâhî Fiil-İnsânî Fiil Ayırımı ve Bu Ayırımın Temel Kriterleri

Hulusi ARSLAN*

ABSTRACT

The Differentiation of Divine Action-Human Action in Mutezilite And Main Criterions of This Differentiation

Humen freedom against absolute knowledge, will and power of God is a theological problem. In this study, the opinions of Mutezilite about this problem is studied from a different dimension. Mutezilite accepts that God and man are active subjects and differentiates actions of this two active subjects as structural and athical.

Keyword: Mutezilite, Humen freedom, Human action, Divine action.

Giriş

Allah-insan ilişkisi, İslâm düşünce tarihinde pek çok boyutlarıyla ele alınan problemlerden biridir. Kelâm ilminin ana konularından olan *insanın fiilleri* meselesi de bu cümledendir. Allah'ın mutlak bilgi, irade ve kudreti karşısında insanın kendi eylemlerini gerçekleştirmede özgür ve bağımsız olup olmadığı, bu kelâmî problemin özünü teşkil eder.

Probleme ilişkin görüşleri en kaba biçimiyle üç grupta toplamak mümkündür. Birincisi, insanın kendi etkinliğini tamamen reddeden görüş; ikincisi, eylemlerini gerçekleştirmede insanın bağımsız olduğunu savunan görüş; üçüncüsü ise, insan eylemlerinde hem ilâhî hem de insanî öznenin etkinliğini kabul eden görüştür. Birinci görüş Cebriyeye, ikinci görüş Mütezileye, üçüncü görüş de Ehli Sünnete aittir.¹

Bu görüşlerin ortaya çıkmasına tesir icra eden pek çok neden bulunmaktadır. Konuyu uzatma endişesiyle bunların ayrıntılarına girmek istemiyoruz. Kısa ca atıfta bulunmak gerekirse, bu nedenlerin en başta geleni siyasî ayrışmalar- dır. Buna ilaveten dinî metinlerden alınan referanslar, dönemin tarihsel ortamında etkin olan yabancı din ve kültürlerin etkileri ve onlarla mücadelede oluş-

* **Dr.**, İnönü Üniversitesi, İlâhiyat Fakültesi, harslan@inonu.edu.tr

1 Ehli sünnete göre insan fiilleri, yaratma yönüyle Allah'a kesb yönüyle de insana aittir. Aralarında bazı farklılıklar olmasına rağmen Ehl-i Sünnetin her iki kanadı, insan fiillerinde hem Allah'ın hem de insanın kudretinin tesiri olduğunu söyler. Bu görüşü desteklemek için "bir makdûrun iki kâdirden meydana gelebileceği" tezini ortaya atmışlardır. Bkz. Neseî, Ebu'l-Muîn, *Tabsiratü'l-Edille*, Dimeşk 1993, II, 643 vd.; Gazzâlî, Ebû Hamîd, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu, IV, 468-470; M.Sait Yazicioğlu, *Mâturîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, İstanbul 1992, s. 40.

turulan varlık ve bilgi teorileri eylemin teolojik yorumunda arka plan olarak değerlendirilebilir.²

Böylesine geniş bir problemi bütün boyutlarıyla birlikte bir makale düzeyinde incelemenin imkansız olduğunu biliyoruz. Bu sebeple bunlardan yalnızca Mutezilenin görüşlerini “İlahî fiil-insânî fiil ayırımı” açısından incelemeye çalışacağız. Böylece, eylemlerini gerçekleştirmede insanın bağımsız olduğu yönündeki genel Mutezili kanaati bir de bu açıdan görme imkanına sahip olacağız. Amacımız, İslâm’da rasyonel düşüncenin gelişmesinde önemli bir yere sahip olan Mutezilenin özgürlük sorununa bakış açısını tespit etmek ve güncelliğini daima koruyan böyle bir konuda yapılan tartışmalara katkı sağlamaktır.

Temel prensipler üzerindeki uzlaşmaya rağmen Mutezilenin homojen bir yapıya sahip olmadığı bilinen bir husustur. Bu durumu göz önünde bulundurarak konu hakkındaki ihtilaf noktalarını mümkün olduğu kadar belirtmeye çalıştık. Bununla birlikte elimizdeki Mutezili kaynakların çoğunluğunun Kadı Abdulcebbar’ın inkilerden oluşması, onun görüşlerine daha fazla yer vermemize neden oldu.

Konuya hazırlık mahiyetinde önce Mutezilenin fiil ve fâil anlayışını incelemeye çalışalım.

A. Fiil ve Fâilin Anlamı

Fiil, aslen Arapça bir kelime olup bir şeyi ihdas etmek,³ yapmak, işlemek, bir varlığa tesir ederek onda değişim meydana getirmek, yeni bir durum ve varlığın oluşmasına etki etmek anlamına gelir. Keza iş, amel, gerçekleşme, tahakkuk etme gibi manaları ihtiva eder.⁴ Felsefi anlamda eylem, insanın bir dış nedenle değil, doğrudan doğruya kendisinin gerçekleştirdiği davranışlarını, bir istenç edimini, bir istemenin, tasarının, düşünüşün ve kararın gerçekleştirilmesini, bilinçli insanın istemesinin ürünü olarak tanımlar.⁵

Kadı Abdulcebbar (415/1024), fiilin tanımını irade ve bilgiye değil kudrete dayandırmak suretiyle hem bilinçli hem de bilinçsiz eylemleri tanıma dahil eder. Zira ona göre, fiilin yokluktan varlığa çıkabilmesi için gerekli olan şey kudrettir.⁶ O, buna uygun olarak fiili, *kudret sahibinden meydana gelen eylemler* olarak tanımlar.⁷ Ona göre, fiilin tercihi, yahut insanı bu tercihe yönlendiren saikler (devaî), fiilin bize aidiyetini yahut bizim tarafımızdan meydana geldiğini gösteren hususlardır, yoksa fiilin meydana gelmesine etki eden şeyler değildir. Fiilin meydana gelmesine etki eden şey kudrettir.⁸

Kadı Abdulcebbar, fiilleri ikiye ayırır. Birincisi, değer içerikli olmayan fiillerdir. Bu tür fiiller, varlığı üzerine artı bir niteliğe sahip olmayan, övgü ve yergiye

2 Nadim Macit, *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*, Samsun 2000, s. 66 vd.

3 İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriyya, *Mucemü Mekâyisi'l-Lüga*, Beyrut 1991, IV, 403.

4 Blz. Cürçânî, Seyyid Şerif, *et-Târîfât*, Beyrut 1997, s. 147; İA, “fiil” mad. IV, 633; Ayrıca bkz. Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Kaza ve Kader*, İstanbul 1997, s. 162.

5 Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul trs, s. 77.

6 Kadı Abdulcebbar, Ebu'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî el-Esedâbâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Kâhire 1988, s. 412.

7 Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 324; *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, (I-XX, Kahire 1962-1965) VI/1, 5

8 Blz. Semih Duğaym, *Felsefetü'l-Kudür fi Fikri'l-Mu'tezile*, Beyrut 1996, s. 244.

tabi tutulmayan, dolayısıyla iyi ve kötü diye nitelendirilmeyen fiillerdir. Bunlar, uyku halinde olan veya temyiz gücüne sahip olmayan yahut da bir eylemi zorunlu olarak yapan kimselerden sadır olan fiillerdir. İkincisi ise, değer yüklü fiillerdir. Bunlar, varlığı üzerine ilave bir niteliğe sahip olan yani övgü ve yergiye tabi tutulabilen, iyi ve kötü olarak nitelendirilebilen fiillerdir. Bu tür fiiller, ne yaptığını bilen, kendisiyle başkasını ayırt edebilen ve zorunlu olmaksızın serbest bir şekilde eylemde bulunan kimselerin fiilleridir.⁹

Mutezilenin fâil anlayışı da fiil anlayışı ile uyum halindedir. İnsanın kendisinden ayrı bir hayat ve istitâat ile mi yoksa kendiliğinden güç yetirebilen bir varlık mı olduğu hususunda bazı görüş ayrılıklarına rağmen¹⁰ Mutezilenin çoğunluğu fiilin istitâat ile meydana geldiğini söyler.¹¹ Bu açıdan fail olmakla kadir olmak aynı anlama gelmektedir. Kadı Abdulcebbar'a göre kâdir; kendisiyle fiilin meydana gelmesi mümkün olan bir sığata sahip kişidir.¹² Mutezile, insanın böyle bir sığata sahip olduğunu kabul etmek suretiyle, onu gerçekten etkin bir fâil olarak kabul etmektedir. en-Nâşî (293/906) hariç Mutezilenin tümü "insan gerçekten fâil midir" sorusunu "insan mecazen değil gerçekten fâil, muhdîs, muhterî, ve münşîdir" şeklinde cevaplandırmıştır.¹³

İnsan farkında olsun ya da olmasın, bir özne olarak düşünmek, bilmek ve eylemek gibi ana edimleri kendisi gerçekleştirir. O, özne olma durumunu hemen her zaman yaşamaktadır.¹⁴ Ne var ki, yaratıcı anlamına gelme endişesiyle bazı kelamcılar insana gerçekten özne/fâil denilip denilemeyeceğini tartışma konusu yapmışlardır.¹⁵ İnsan gerçek bir fail olarak kabul edildiğinde bunun Allah'a ortak koşma anlamına geleceğini söyleyen cebrî görüşe karşılık Kadı Abdulcebbar böyle bir endişeyi gereksiz görür. Çünkü ona göre, Allah ve insan, hay, kâdir ve âlim olmak gibi ortak sıfatlara sahip olduğu halde, bu durum bir ortaklık anlamı barındırmaz. Dolayısıyla Allah ve insanın fâil olmaları da bir ortaklığı icap etmez.¹⁶ Ayrıca ona göre, Allah ile insanın fâil oluşu keyfiyet bakımından farklıdır. Zira birisi zâtı gereği (lizâtihi) kâdir, diğeri kudretle kâdir olmak üzere iki tür fâil vardır.¹⁷ Allah zâtı gereği kâdir iken, insan kudretle kâdir bir varlıktır.¹⁸ Dolayısıyla Allah, zâtından dolayı kâdir olduğu için kudrete konu olabilen (makdur) her şeye sınırsız bir şekilde güç yetirebildiği halde¹⁹ insan, kudrete bağlı olarak kâdir olduğu için her şeye güç yetiremez.²⁰

9 Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 326; *el-Muğnî*, VI/I, 7.

10 Eşarî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Beyrut 1995, I, 299.

11 Eşarî, *Makâlât*, I, 304.

12 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VII, 5.

13 Eşarî, *Makâlât*, I, 219.

14 Betül Çotuksöken, *Felsefe: Özne-Söylem*, İstanbul 2002, s.129-130.

15 Eşarî, *Makâlât*, I, 219-230.

16 Kadı Abdulcebbar, *el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn*, (Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd/I içinde), Kâhire 1971, 210.

17 Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 325.

18 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VII, 160.

19 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VII, 160-163.

20 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VIII, 298.

Netice itibariyle Mutezile, fiilin var olmasına etkin olan şeyin kudret olduğunu, dolayısıyla insanın fâil olmasının kâdir olmasından kaynaklandığını söylemektedir. Mutezile hem Allah'ı hem de insanı gerçek bir fâil olarak ele almakla beraber, her iki fâilin sahip olduğu sıfatların keyfiyet açısından birbirinden farklı olduğu görüşündedir.

Birisi mutlak yetkin diğeri sınırlı ve sonlu olan bu iki fâilin fiillerinin farklı olması tabiidir. Bu yüzden İslâm düşüncesinde "ilâhî fiil-insânî fiil" ayırımı genel kabul gören bir ayırımdır. Buna karşılık ilâhî fiilleri nitelendirmede farklılıklar mevcuttur. Meselâ, İslâm filozofları, ilâhî fiilleri örneksiz yaratma anlamında "ibdâ" kavramıyla nitelendirirken²¹ Ehli Sünnet kelimacıları genellikle "yaratma" kavramıyla izah eder.²² İlk dönem Mutezile âlimleri de, yaratmanın Allah'a mahsus olduğunu söyleyerek insana yaratıcı (hâlık) demekten çekinmişlerdir. Onların insan için daha çok mücid ve muhdîs kavramlarını kullandıkları rivayet edilir.²³ Ebû Ali el-Cübbâî (303/915) ve ona tâbî olanlar ise, "tasarlayarak yapma (mukadderaten, bi't-takdîr)" anlamına geldiğini söyleyerek, "yaratıcı" kavramının insan için kullanılabileceğini söylemişlerdir.²⁴

Bu kavram tartışmalarından ziyade bizi burada asıl ilgilendiren husus, Mutezilenin ilâhî fiilleri insânî fiillerden hangi kriterle ayırmaya çalıştığıdır.

B. İlâhî Fiil-İnsânî Fiil Ayırımı

Mutezile, insan eylemlerinin Allah tarafından yaratılmadığı hususunda görüş birliği içerisindedir. Bu yüzden Kadı Abdulcebbar'a göre, insan fiillerini "Allah'tandır" veya "O'nun tarafındandır" gibi ifadelerle nitelemek caiz değildir.²⁵ Kadı Abdulcebbar bu hususta şöyle der: "Mutezile (ehl-i adl), kulların fiillerinin kendilerinin tasarrufu olduğuna, oturmalarının ve kalkmalarının onlar tarafından meydana geldiğine dair ittifak etmiştir; Yüce Allah, onları buna muktedir kılmıştır, ancak kendileri dışında bunların fâili ve muhdîsi yoktur, Kim bunların fâili ve muhdîsinin Allah Teâlâ olduğunu söylerse büyük bir hata yapmıştır."²⁶

Mutezile bu temel iddiasını savunmak için ilâhî fiillerle insânî fiilleri bazı kriterler koyarak ayırt etmeye çalışır. Kadı Abdulcebbar, bu hususu şöyle ifade eder: "İnsanların kendi kasd, arzu, irâde, güç ve bilgilerine hattâ bilgisizlik ve unutmalarına göre meydana gelen yazma, şekillendirme, yürüme, kalkma gibi fiiller insanın fiilleridir; onların yapamayacakları veya onların bu durumlarına göre meydana gelmemiş olan cisimler, renkler, yiyecekler, kokular, manzaralar ve benzeri fiiller de Allah'ın fiilleridir. Kötü olduğu sabit olan her fiilin insanın fiili olduğu bilinir. Çünkü Allah Teâlâ ancak iyi olanı yapar. Ve Allah'ın fiili olduğu sabit olan her fiilin hikmet ve doğru olması gerekir."²⁷

21 Bkz. Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Yaratma*, Ankara 1974, s.123-124; Yazıcıoğlu, *Mâturîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 48.

22 Bkz. Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, İstanbul 1996, s. 169 vd.

23 Neseî, *Tabsıratu'l-Edille*, II, 594.

24 Eşarî, *Makâlât*, I, 271; Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.380; İbn Murtazâ, *Kitâbu'l-Kalâid fi Tashihî'l-Akâid*, Beyrut 1986, s. 95.

25 Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 778-780.

26 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VIII, 3.

27 Kadı Abdulcebbar, *el-Muhtasar*, s. 203.

Bu alıntıdan anlaşılacağı üzere Kadı Abdulcebbar, insanî fiillerle ilâhî fiilleri temelde iki açıdan birbirinden ayırmaktadır: Bunlardan birincisi, fiilin insanî yeteneklere göre meydana gelip gelmemesi açısından, ikincisi ise fiilin ahlakî niteliği açısından. Birinci açıdan fiil, şayet insanî yeteneklere bağlı olarak meydana geliyorsa insana, onu aşan bir özelliğe sahipse Allah'a nispet edilmektedir. İkinci açıdan ise, kötülük özelliği taşıyan fiil yalnızca insana nispet edilirken, Allah'a izafe edilen fiilin mutlaka hikmet ve doğru olması gerektiği ifade edilmektedir. Şimdi bu kriterleri esas alarak, ilâhî fiil insanî fiil ayırımını daha yakından incelemeye çalışalım. Biz bunlardan birincisine *yapısal ayırım*, ikincisine de *ahlakî ayırım* diyeceğiz.

1. Yapısal Ayırım

Burada "yapısal ayırım"dan kastedilen, Allah ve insanın sahip oldukları sıfatların, keyfiyet bakımından farklı olmalarından dolayı onlara ait fiillerin de farklı olmasıdır. Biz bu başlık altında, fiil ile birinci dereceden ilgili olan ilim, irâde ve kudret sıfatlarına sahip olmalarındaki keyfiyet farklılığının Allah ile insanın fiillerine nasıl yansıdığını incelemeye çalışacağız.

a. Bilgi Açısından

Kadı Abdulcebbar'a göre, Allah ve insan, âlim olmalarında müşterek iseler de, bu sığata sahip olma keyfiyetinde birbirinden farklıdır. Ona göre, Allah zâti gereği (lizâtihi) âlimdir. Zâti sıfatların özelliği, bu sığata sahip olanın bir an bile bu sığattan ayrı kalmasının imkansız olmasıdır. Yani Zat bu sığatla ezeli ve ebedî olarak mevsuftur. Bu sebeple Allah'ın cehalet ve unutma gibi nedenlerle bu sığattan çıkması mümkün değildir. Şayet O, ezeli olarak âlim olmayıp sonradan âlim olsaydı, yenilenen ve sonradan oluşan bir ilimle âlim olması gerekirdi.²⁸ Bu durumda, tıpkı insan gibi Allah'ın bildiklerinin de bir miktarı olması ve cehaletin O'nun için de mümkün olması gerekirdi.²⁹ Şu halde Allah ezeli olarak, bilinmesi mümkün olan her şeyi bilir. Oysa insanın âlim olması ilmin varlığına bağlıdır. İnsanın pek çok şeyi bilmesi mümkün ise de, bu yalnızca bir imkandan ibarettir, zorunlu değildir.³⁰ İnsanlar için bilmemek mümkündür. Ayrıca bazı insanların bildiği şeyi diğerleri bilmeyebilir. İnsan önceden bilmediği bir şeyi sonradan bilebilir.³¹

Allah ve insanın âlim olmalarındaki bu keyfiyet farklılığı Mutezileye göre, ilâhî fiillerin daima muhkem yani düzenli, tertipli, sağlam ve bozukluktan uzak yahut hikmetli yani faydalı bir amacı içerisinde taşıyan fiiller olması, buna karşılık insan fiillerinin her zaman bu özelliğe sahip olmaması şeklinde yansır. Allah Teâlâ'nın canlıları, içerisinde hayretler uyandıran şeylerle birlikte yaratması, yıldızları döndürmesi, birini diğerinin üzerine yerleşirmesi, rüzgarları emri altına alması, yazı ve kış takdir etmesi, bütün bunlar onun fiillerinin çok muhkem olduğunu gösterir.³²

28 Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 160.

29 Kadı Abdulcebbar, *el-Muhtasar*, s. 182.

30 Kadı Abdulcebbar, *el-Muhît bi't-Teklif*, Kahire, 1965, s. 162.

31 Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 156-159.

32 Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 156-157.

İnsandan da bilgisi oranında muhkem fiil meydana gelebilir. Ancak insan cins olarak ele alındığında, bilgisi oranında bazılarında meydana gelen sağlam ve muhkem fiil diğerlerinden meydana gelmeyebilir. Mesela güzel yazı yazmayı biri bilirken diğeri bilmeyebilir. Oysa ilâhî fiiller bu bakımdan aynı düzeyde seyredir. Zira Allah Teâlâ âdetini o şekilde icra etmiştir ki, canlıları hep kendi cinslerinden yaratır, cansızdan ancak cansız, sığırdan ancak sığırı, koyundan ancak koyunu yaratır. Belli meyveler ancak belli ağaçlardan yaratılır. Keza belli arzular belli canlılarda yaratılır.³³

Kadı Abdulcebbar, ilâhî fiiller arasında bazen muhkem olmayan fiillerin de bulunduğunu söyler. Ancak, ilk yaratılışı itibariyle bu fiillerin aslen düzensiz olmadıklarını, bozulmaların sonradan ortaya çıkabileceğini ifade eder. Ona göre, bu tür düzensiz ve bozuk gibi görünen ilâhî fiiller hikmettir,³⁴ yani faydalı bir amacı içerisinde barındıran fiillerdir. Bu bağlamda o, çirkin yaratılışlı varlıkların, Allah'ın üzerimizdeki nimetlerine şükretmemize vesile olmaları açısından muhkem olmasalar bile, hikmet olduklarını söyler.³⁵

Kadı Abdulcebbar'a göre insan fiilleri, sağlam ve muhkem olmaları açısından tamamen insana bağlıdır. Eğer insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı iddiası doğru olsaydı, bilgi sahibi olmayan cahil insanlardan da iyi, sağlam ve muhkem fiillerin meydana gelmesi gerekirdi. Mesela yazmayı ve resim yapmayı bilmeyen birinden bu fiillerin meydana gelebilmesi icab ederdi. Çünkü iddiaya göre bunları Allah yaratmaktadır. Allah, muhkem fiilleri yaratmada insanın bilgisine muhtaç olmadığına göre, bu tür fiillerin Allah'ın yaratmasına bağlı olarak bilgi sahibi olmayan kimselerden de meydana gelmesi gerekirdi.³⁶

Netice itibariyle Mutezileye göre, zâtı gereği âlim olduğu, dolayısıyla her şeyi bildiği için Allah'ın fiilleri daima muhkem, yani düzenli, tertipli ve sağlam veyahut hikmetli yani faydalı bir amacı bulunan fiillerdir. Buna karşılık unutmama ve cehalet gibi sebeplerle insanın fiilleri her zaman bu niteliklere sahip olmayabilir.

b. İrâde Açısından

Mutezilenin irade sıfatına yaklaşımı diğer sıfatlardan farklıdır. Onlara göre irade Allah'ın fiilî sıfatlarından biridir.³⁷ Kadı Abdulcebbar'a göre Allah, bir mekanda olmayan hâdis bir irade ile mürîttir.³⁸ Dolayısıyla âlim ve kâdir olma sıfatının aksine Allah'ın iradesi bir mekanda olmaksızın hâdistir. Mutezileye göre, insan da hâdis bir irâde ile mürîttir. Ancak insan, Allah'ın bir mekanda olmaksızın irâde etmesi gibi değil, kalbinde oluşan manalardan dolayı mürît olur.

33 Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 158.

34 Kadı Abdulcebbar, *el-Muhît bi't-Teklif*, s. 121.

35 Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 159.

36 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, VIII, 185.

37 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, VI/II, 3; Bişr b. Mutemir bu genel kanaatten ayrıdır. Zira ona göre Allah'ın iradesi, bir yönüyle zafî sıfattır, bir yönüyle de fiilî sıfattır. Bkz. Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, VI/II, 3.

38 Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 440.

Yani insan irâdesinin bir mekanı vardır. Buna rağmen Mutezileye göre insanın irâdesiyle Allah'ın irâdesi birçok bakımdan müşterektir.³⁹

Yine de bazı bakımlardan farklılıklar tespit etmek mümkündür. Mesela, Kadı Abdulcebbar'a göre, irâdenin bir türü olan azim, insan için geçerli iken Allah için geçerli değildir. Çünkü bu tür irâde, fiil veya fiili oluşturan sebepten önceki bir durumu ifade eder ki, mutluluğun bir an önce gelmesini istemek veya istenilen şeyin yapılmasına kendisini alıştırmak, yahut unutma ve gafletten kendisini korumak gibi anlamları içerir. Dolayısıyla, insan için uygun düşen bu durumlar, Allah için uygun düşmez.⁴⁰

Yine ona göre, yapması veya terk etmesi yönünde hiçbir engel bulunmadığı için, Allah'ın kendi fiilini istememesi yahut kerih görmesi caiz olmazken insan, bazı sebeplerle kendi yaptıklarını kerih görebilir.⁴¹

Bunun yanında, murâd edilen açıısından bakılacak olursa, Kadı Abdulcebbar'a göre, Allah'ın kendi fiiline ilişkin yahut fiile mecbur ettiği kimsenin fiiline ilişkin murâdının mutlaka meydana gelmesi gerekir. Çünkü kendi fiiline ilişkin irâde ettiği şeyin meydana gelmemesi bir tür engellenme anlamına gelir. Ona göre, fiile yönelten bir saik olduğu halde, fiil meydana gelmiyorsa, bunun sebebi ya irâdenin olmaması veya alet ve bilginin olmaması veyahut da başkasının onu engellemesidir. Bütün bunlar Allah için söz konusu olamayacağına göre Allah'ın kendi fiiline ilişkin murâdının veya başkasından zorlama yoluyla irâde ettiklerinin mutlaka vuku bulması gerekir. Çünkü O, fiilin meydana gelmesi için gereken bütün vasıflara sahiptir. Allah'ın, kendi dışındakilerden, serbest bırakmak suretiyle istediği şeylerin olmaması ise mümkündür ve bu Allah için zaaf oluşturmaz.⁴²

Görüldüğü gibi, Mutezileye göre, güçsüzlük, bilgisizlik ve gerekli araçların bulunmayışı veya engellerle karşılaşmış olması sebebiyle, insanın irâde ettiği şeylerin meydana gelmemesi mümkündür. Buna karşılık, Allah'ın fiilleri için böyle bir şey söz konusu değildir. Böylece Mutezile, ilâhî fiillerle insanî fiilleri, irâde edilme-varlık kazanma ilişkisi açısından birbirinden ayırmaktadır.

Kudret açısından bakıldığında da Allah'ın fiilleriyle insanın fiilleri bir birinden farklıdır. Ancak burası çok daha tartışmalı bir alandır. Dolayısıyla meseleyi, kudret bakımından daha ayrıntılı olarak incelememiz gerekecektir.

c. Kudret Açısından

Daha önce ifade edildiği gibi Mutezilî düşüncede, ilâhî ve insanî özne, kâdir olmak bakımından ortak iseler de, bu sifata sahip olma keyfiyetinde birbirinden ayrılırlar. Kadı Abdulcebbar'a göre, Allah zâtı gereği (lizâtihi) kâdir iken, insan kudretle kâdir bir varlıktır.⁴³ Bu sebeple ona göre, lizatîhi kâdir olan Allah kudrete konu olabilen (makdur) her şeye kâdir iken⁴⁴ kudretle kâdir olan insan,

39 Semih Duğaym, *Felsefetü'l-Kudur fi Felsefeti'l-Mutezile*, s. 208-209.

40 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, VI/II, 57.

41 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, VI/II, 215.

42 Kadı Abdulcebbar, *el-Muhit bi't-Teklif*, s. 300.

43 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, VI/I, 160.

44 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, VI/I, 160.

her şeye kâdir değildir.⁴⁵ Bununla birlikte, Allah'ın kötülüğe kâdir olup olmadığı tartışmalıdır. Bu hususu, meseleyi ahlakî bakımdan incelerken daha sonra ele alacağız.

Güç yetirme niteliği açısından böyle bir ayırım yapılmakla birlikte insanın nelere güç yetirebileceği hususu oldukça tartışmalıdır. Bu tartışma cevher, cisim ve araz gibi tabiatla ilgili kavramlar üzerinde yürütülmektedir. Dolayısıyla genel hatlarıyla Mutezilenin varlık anlayışından bahsetmemiz uygun olacaktır.

Kelamcıların ekserisi atomcudur.⁴⁶ Atomcu alem anlayışını kadîm Yunan filozoflarından alarak kelâmî gayelere matuf olarak geliştiren⁴⁷ ilk kişi Mutezilenin Basra ekolünün en büyük teorisyeni Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (226/840)'tır. Allâf'a göre, âlem sayısız atomlardan, diğer bir ifadeyle parçalanamayan parçalardan (cevher-i ferd veya cüz-ü lâ yetecezzâ'lardan) oluşmuştur. Bu bölünmez parçalar yahut cevherler birbirleriyle birleşir ve ayrışır. Bunların hareket etmeleri ve bir arada bulunmaları sonucu varlık (kevn) meydana gelir, birbirlerinden ayrılmaları ise bozulmayı ve dağılmayı (fesâd) sonuç verir. Varlıkta meydana gelen tüm değişimler bu cevherlerin arazlarıdır.⁴⁸ Alemde gördüğümüz şu cisimler de bu parçalanamayan cevherlerden müteşekkildir. Ebu'l-Huzeyl'e göre, parçalanmayan atom (cevher-i vâhid) ile cisim birbirinden farklıdır. Çünkü cismin boyu, eni ve derinliği vardır oysa atom böyle değildir.⁴⁹ Atomlardaki değişim yani hareket ve sükun bizâtili onların tabiatı değildir. Onları hareket ettirip durduran Allah'ın iradesidir.⁵⁰

Ebu'l-Huzeyl'in geliştirdiği ve Nazzâm'ın (231/845)⁵¹ dışında diğer çoğu kelamcılarının bazı değişikliklerle benimsediği bu görüşün asıl amacı, cevher ve arazlardan oluşan âlemin değişmekte olduğu, dolayısıyla sonradan yaratıldığı ve onun mutlaka bir yaratıcısının olması gerektiği sonucuna varmaktır.⁵² Ancak asıl zorluk bundan sonra başlamaktadır. Zira, Allah'ı âlemdeki değişimin gerçek öznesi olarak kabul ettiğimizde, insanın âlem üzerindeki tasarrufunun Allah'ın mı yoksa insanın mı fiili olduğu bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu soruna ilişkin olarak Mutezile âlimleri, âlemin aslını oluşturan cevherleri ve bu cevherlerden oluşan cisimleri yaratmanın insanın gücü dahilinde olmadığı ve bunun yalnızca Allah'a mahsus olduğu hususunda görüş birliği içerisinde dilerler. Aynı şekilde onlar, insanın yapabildiği şeylerin ancak arazlar türünden

45 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, VIII, 298.

46 B. Carra De Vaux, "cevher" mad. *İ.A.*, III, 124.

47 Atom nazariyesi eski Yunan filozoflarından Leukipos, Demokrit, Anaksagoras ve Epikur'da mevcuttur. Bunların yanında bu konuda Hind kaynaklı görüşler de vardır. Dolayısıyla kelamcılarının atom nazariyesinde bu kaynaklardan etkilenmelerden bahsedilmektedir. Fakat kelamcılarının otom nazariyesi bunların aynısı da değildir. Bkz. Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncemin Doğuşu*, II, 312-314; Osman Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklılaşma Süreci, Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf*, Ankara 2001, s. 178-180.

48 Bkz. Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncemin Doğuşu*, II, 309-312.

49 Eşârî, *Makâlât*, II, 9.

50 Süleyman Hayri Bolay, "Âlem" mad. *DİA*, II, 360.

51 Nazzâm'ın âlem anlayışı hakkında bkz. Abdülhâdî Ebû Rîde, *İbrahim en-Nazzâm'da Tabiat Anlayışı*, çev. Hüseyin Aydın, Malatya 2002.

52 T. J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, İstanbul 2001, s. 81-82.

olduğunu söylemişlerdir.⁵³ Ancak, nelerin araz olup olmadığı yahut insanın bunlardan hangilerine kâdir olabileceği konusunda farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir.

Ebu'l-Huzeyl, Hişam b. Amr el-Fuvatî (214/829), Bişr b. el-Mu'temir (210/825), Cafer b. Harb (236/851), İskâfî (240/854) ve onların dışında diğer bazıları, hareket ve sükûn, oturma ve kalkma, birleşme ve ayrışma, uzunluk, derinlik, renkler, tatlar, kokular sesler, konuşma ve susma, taat ve mâsiyet, iman ve küfür ve diğer insan fiilleri, sıcaklık ve soğukluk, yaşlılık ve kuruluk, yumuşaklık ve sertlik, bütün bunların cisim değil araz olduğu görüşünü benimsemişlerdir.⁵⁴

Bu arazlardan hangilerinin insanın gücü dahilinde olduğu hususunda da farklı görüşler mevcuttur. Mutezileden es-Sâlihî, Allah Teâlâ'nın kullarını hayat, ölüm, ilim, kudret ve diğer bütün arazları yapmaya muktedir kılabileceğini söyler.⁵⁵

Buna karşılık Bişr b. Mutemir, yüce yaratıcının kullarını renklere, tatlara, kokulara, sıcaklık ve soğukluğa, rutubet ve kuruluğa muktedir kıldığını, fakat hayat ve ölüme muktedir kılmamasının caiz olmadığını söyler.⁵⁶

Nazzâm ise bütün arazları harekete indirgemştir.⁵⁷ Bu yüzden ona göre, insan fiillerinin tümü hareketlerden oluşur, bunlar da arazdır.⁵⁸ Allah Teâlâ araz cinsinden olan her şeye kullarını muktedir kılabilir. Fakat ona göre, renkler, tatlar, kokular, sesler, acılar, sıcaklık ve soğukluk, yaşlılık ve kuruluk bütün bunlar latif cisimlerdir.⁵⁹ Ve ona göre insanın cisimleri yapması mümkün değildir.⁶⁰

Ebu'l-Huzeyl ise daha belirgin bir usul koyarak, insanın, ancak keyfiyetini bildiği arazlara kâdir olabileceğini söylemiştir. Ona göre, Allah Teâlâ kullarını hareket, sükun, ses, elem ve diğer keyfiyetini bildikleri arazlara muktedir kılabilir. Buna karşılık renkler, tatlar, kokular, hayat, ölüm, acizlik ve kudret gibi keyfiyetini bilmedikleri arazlara Allah Teâlâ'nın kullarını muktedir kılmakla vasıflandırılması caiz değildir.⁶¹

Görüldüğü gibi, Ebu'l-Huzeyl'in, keyfiyeti bilinmeyen arazlardan saydığı için insanın yapamayacağını söylediği şeyleri, Nazzâm cisim oldukları için imkansız görmektedir.

Kadı Abdulcebbar da insanın yapabileceği ve yapamayacağı şeyleri şu şekilde sınıflandırmıştır:

İnsanın gücünün yetemeyeceği fiiller: Bunların sayısı onüçtür: 1. Cevherler 2. Elvân (renkler) 3. Tuûm (tatlar) 4. Revâih (kokular) 5. Harâret (sıcaklık) 6. Burûdet (soğukluk) 7. Rutûbet (yaşlılık) 8. Yubûset (kuruluk) 9. Hayat (canlılık) 10. Kudret 11. Şehvet 12. Nefret 13. Fenâ (son bulma, ölüm).

53 Muhammed Ammara, *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, Çev. Vahdettin İnce, İstanbul 1998, s.160.

54 Eşarî, *Makâlât*, II, 37

55 Eşarî, *Makâlât*, II, 64.

56 Eşarî, *Makâlât*, II, 64.

57 Nazzâm'ın hareket kuramına ilişkin bkz. Mehmet Dağ, *Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı*, A.Ü.İ.F.D., XXIV, Ankara 1981, s. 222 vd.

58 Eşarî, *Makâlât*, II, 38.

59 Eşarî, *Makâlât*, II, 64.

60 Eşarî, *Makâlât*, II, 89.

61 Eşarî, *Makâlât*, II, 64-65.

İnsanın gücünün yetebileceği fiiller: Bunlar da, beş tanesi organlara, beş tanesi de kalbe ait olmak üzere on tanedir. Organlara ait fiiller: 1. Ekvân (oluşlar) 2. İ'timâdât (birbirine dayalı olan işler) 3. Te'rifât (birleştirmeler) 4. Esvât (sesler) 5. Âlâm (acılar). Kalbe ait fiiller ise: 1. İ'tikâdât (inanışlar) 2. İrâdât (istekler) 3. Kerâhât (istememeler) 4. Zunûn (zanlar) 5. Enzâr (fikirler, düşünceler).

Kadı Abdulcebbar'a göre, birinci tür fiiller yalnızca Allah'ın kudretine konu olabilecek fiillerdir.⁶² İkinciler ise hem Allah'ın kudretine hem de insanın kudretine girebilecek fiillerdir. Ona göre, bu ikinci tür fiillerden hangisinin Allah'a ait olduğunu, fiilin bizim gibi kudretle kâdir olan varlıklardan meydana gelemecek şekilde olmasından ayırt edebiliriz. Mesela akıl, titreyenin ve atardamarların hareketi, eşek arısı ve akrebin ısırması durumunda fazlalaşan acı, taş ve ağaçta meydana gelen konuşma gibi fiilleri bizim yapabilmemiz imkansızdır.⁶³

Görüldüğü gibi Kadı Abdulcebbar'ın, insanın yapamayacağı sınıfına dahil ettiği şeyler ile yukarıda Ebu'l-Huzeyl ve Nazzâm'ın bu sınıfa dahil ettiği şeyler yaklaşık olarak aynıdır. Buradan şu neticeye varabiliriz: Mutezilî düşüncede, gerek cisim ve cevher cinsinden olsun, gerekse mahiyeti bilinmeyen arazlardan olsun, insanın güç yetiremeyeceği şeyler, ilâhî fiiller kapsamına dahil edilmektedir. Bu ayırımla birlikte Mutezile, araçları ve maddelerin aslını yaratmayı Allah'a mahsus kılarken, insanın onları kullanma ve onlar üzerinde tasarrufta bulunma gücüne sahip olduğunu benimsemiştir.⁶⁴ Ancak bu tasarrufun sınırının nerede başlayıp nerede bittiği hususunda görüş ayrılıkları mevcuttur. Dolayısıyla bu hususta hangisinin ilâhî fiil, hangisinin insânî fiil olduğu tartışmalıdır ve konu hakkında farklı kriterler getirilmektedir. Bu ihtilafın en bariz bir şekilde kendisini gösterdiği alan mütevellid fiillerdir. Bu sebeple, bu konuyu da incelememiz gerekmektedir.

Mütevellid fiiller; “fâilden, bir vasıta ile sadır olan fiil”⁶⁵, “fâilden, bir başka fiil vâsıtası ile meydana gelen fiil”⁶⁶, “sebebi benden olduğu halde başkasından vaki olan fiil”, sebebini benim oluşturduğum fiil olup, benden çıktuktan sonra onu bırakmamın mümkün olmadığı fiil”⁶⁷, “fâille, ancak bir vâsıta ile ilgili olan fiil”⁶⁸ gibi ifadelerle tarif edilmektedir. Öyle anlaşılıyor ki bu fiiller sebep-netice ilişkisi içerisinde meydana gelen fiillerdir. Şimdi bu fiiller hakkındaki farklı görüşleri inceleyelim

Basra ekolünün en önde gelen isimlerinden Ebu'l-Huzeyl'e göre insan, kendisinde oluşan sebepler vasıtasıyla gerek kendinde gerekse kendi dışında eylemde bulunabilir. Ona göre, sebep-sonuç ilişkisiyle meydana gelen bu fiillerden, sebebini kendisi oluşturup da keyfiyetini bildiği fiiller insanın fiilidir. Sözgelimi,

62 Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 89-90. Ayrıca bkz. M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâturîdî*, İstanbul 1984, s. 180.

63 Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 90-92.

64 Ammara, *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, s. 156-159.

65 Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşafu Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Beyrut 1996, I, 533.

66 Cürçânî, *et-Ta'rifât*, s. 52.

67 Eşarî, *Makâlât*, II, 92-93; Ayrıca bkz. Neşşar, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II, 320-321.

68 Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 390.

vurmayla meydana gelen acı, atmayla taşın gitmesi gibi keyfiyeti bilinip, insan fiilinden doğan fiillerin tümü, insana aittir. Buna karşılık, tatlar, renkler, kokular, yaşlık ve kuruluk, sıcaklık ve soğukluk, korkaklık ve cesaret, açlık ve tokluk, insan fiilinden dolayı başkasında meydana gelen ilim ve idrak gibi, insanın keyfiyetini bilemediği fiiller Allah'ın fiilidir ve insanın fiilinden doğan fiiller değildir.⁶⁹

Bağdat ekolünün kurucusu Bişr b. Mu'temir'e göre ise bütün bunlar şayet sebepleri insandan meydana gelmiş ise insanın fiilidir.⁷⁰

Tabiat felsefesiyle ön plana çıkan Nazzâm'a göre, insanın hareketten başka fiili yoktur ve o kendi nefsinde hareketten başka bir şey yapamaz. Namaz, oruç, irâde ve kerâhet, ilim ve cehâlet, doğruluk ve yalan vb. insan fiillerinin hepsi de hareketlerden ibarettir. Ona göre renkler, tatlar, kokular, sıcaklık-soğukluk, sesler ve acılar latif cisimlerdir ve insanın cisimleri yapması mümkün değildir. Öyle ise bu sayılanlar Allah'ın fiilidir. Başka bir îzahla Nazzâm'a göre insanın dışında meydana gelen şeyler, Allah'ın o şeyi öyle yaratması gereği Allah'ın fiilidir. Mesela Allah taşta öyle bir tabiat vermiştir ki bir kimse onu attığı zaman onun tabiatı gitmektir. Diğer mütevellid fiiller de böyledir.⁷¹ Bu konuda Nazzâm'a nisbet edilen bir başka görüş yukarıdaki fikirlerin anlaşılmasına yardımcı olacak mâhiyettedir. Buna göre Nazzâm kudret mahallinden çıkan şeyin Allah'ın fiili olduğu, başka bir ifadeyle Allah'ın o mahalle koyduğu tabiat olduğu görüşündedir.⁷² Demek oluyor ki Nazzâm'a göre insanın kudreti ile doğrudan temas halinde olan fiiller onun fiilleridir. Bu temastan doğan fiiller ise Allah'ın cisimlere koyduğu tabiat gereği meydana gelmektedir.

Mutezilenin yedinci tabakasından Salih Kubbe'ye göre, insan ancak kendisinde fiil işler. Onun fiili esnasında meydana gelen atıldığına taşın gitmesi, ateşe dokundurulduğunda odunun yanması, vurma esnasında acı duyulması gibi fiiller bizzat Allah tarafından yaratılır.⁷³

Câhız'a (255/868) göre, insan irâdesinden sonra meydana gelen fiiller, insanın seçimiyle meydana gelmeyen ve tabiat yoluyla insana ait olan fiillerdir.⁷⁴

Muammer b. Abbad es-Sülemî'ye (215/830) göre, mütevellid fiiller ve cisme hulul eden hareket, sükun, renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlık gibi şeyler tâbiatı gereği hulul ettikleri cismin fiilidir. Cisimlere bu tabiatı veren Allah'tır, fakat bu fiiller Allah'a değil cisme izafe edilmelidir.⁷⁵

Sümâme b. Eşres (213/828)'e göre, insanın irâdeden başka fiili yoktur. İrâdenin dışında meydana gelen fiiller, muhdisi olmayan hâdislerdir.⁷⁶ Meselâ

69 Eşarî, *Makâlât*, II, 87-88.

70 Eşarî, *Makâlât*, II, 88.

71 Eşarî, *Makâlât*, II, 88-89; Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, IX, 11.

72 Kadı Abdulcebbar, *el-Muhit bi't-Teklif*, s.380; Şehristânî, Muhammed b. Abdulkerim b. Ebî Bekr Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1993, I, 69; Kâsım b. Muhammed, *Kitâbu'l-Esâs li Akâidi'l-Ekyâs*, Beyrut 1985, s.104; İbn Murtazâ, *Kitâbu'l-Kalâid*, s. 95.

73 İbn Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mutezile*, Beyrut, trs., s.73; Eşarî, *Makâlât*, II, 90.

74 Eşarî, *Makâlât*, II, 91; Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, IX, 11.

75 Eşarî, *Makâlât*, II, 89-90; Kadı Abdulcebbar, *el-Muhit bi't-Teklif*, s. 380.

76 Eşarî, *Makâlât*, II, 91; Şehristânî, *el-Milel*, I, 84; Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 388; *el-Muhit b. Teklif*, s.388; İbn Murtazâ, *Kitâbu'l-Kalâid*, s. 95.

atıldığında taşın gitmesi böyledir. Ona göre bu fiiller, insana mecâzen nispet edilir.⁷⁷ Sümâme'ye izafe edilen diğer bir görüşe göre, iradenin dışındaki fiiller Allah'ın cisme yerleştirdiği tabiat yoluyla meydana gelmesi anlamında Allah'ın fiilidir.⁷⁸

Hayyât (300/912), İbn Ravendî'nin, "Mutezile ölümlerin eylemde bulunabileceğini söylemiştir" şeklindeki suçlamasına cevap verir. Ona göre, gerek Mu'tezile, gerekse başkaları böyle bir görüşe sahip değildir. Bu ifadelerden şayet kâdir ve diri iken, hayatta ve kudretli iken insanların bir takım fiiller yaptığı ve öldükten sonra bu fiillerden bazı fiiller doğduğu kastediliyorsa bunlar, elbette ki o insanlara nispet edilir. Çünkü onlar hayatlarında bunu yol edinmişler ve onu gerektirici şeyleri yapmışlardır.⁷⁹ Hayyât bu izahtan sonra "oku çekip isabetten önce ölen adam" örneği ile ilgili ortaya çıkan diğer ihtimalleri reddederek, okun gitmesi ve ona bağlı olarak meydana gelen diğer fiillerin, oku atana yâni fâile nispet edilme-si gerektiğini söyler. Çünkü ona göre, bu fiillerin müsebbibi odur.⁸⁰

Kadı Abdulcebbar'a göre, varolma keyfiyeti farklı olsa da, doğrudan (mübaşir, mübtede) ve dolaylı (mütevellid) fiiller, fâilin irâde ve kastına göre meydana gelmiş olması bakımından onun fiili olarak kabul edilmesi gerekir.⁸¹

Görüldüğü gibi Mutezile, insan fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığı hususunda görüş birliği içinde olmakla birlikte, ayrıntıya girildiğinde çok farklı yorum ve izahlar getirmektedir. Bu yorum ve izahlarda, dönemin felsefi atmosferinin tesiri açıkça görülmektedir. Allah, insan ve tabiat hakkındaki yaklaşım farklılıkları, eylemin yorumunda farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Özellikle, metevellid fiiller hakkında tabiatçı filozofların varlık felsefesinden etkilenmeler mevcuttur. Bu çerçevede Mutezileyi tevellüd görüşüne iten neden onların, sebeplilik ve illiyet prensiplerini benimsemiş olmalarıdır.⁸² Bununla birlikte, tevâhid ilkesinin etkisi de kendini açıkça hissettirmektedir. Zira "insanın keyfiyetini bilemediği", "insanın dışındaki", "irâdeden sonraki" ve "insanın kâdir olamayacağı" şeklinde ifade edilen olguların Allah'ın fiili olarak görülmesi, bunu açıkça izah etmektedir. Mütevellid fiiller, bazen cisme veya tabiata nispet edildiğinde bile, bu tabiatı verenin Allah olduğu ayrıca vurgulanmaktadır. Bununla birlikte Mütevellid fiilleri Allah'a veya cisme izafe eden ve yahut faili olmayan bir fiil şeklinde takdim eden Mutezililerin insan özgürlüğünü, dolayısıyla ahlâkî sorumluluğu tehlikeye attıklarını söyleyenler olmuştur.⁸³

77 Eşarî, *Makâlât*, II, 91; Şehristânî'nin ifâdesine göre, Sümâme, böyle bir görüşe, ahlâkî bir ikilemden dolayı kail olmuştur. Zira o, "oku attıktan sonra ölen adam" örneğini ele alarak, mütevellid fiili sebeplerine izâfe edememiştir. Çünkü, okun atılmasından doğan fiil, atana izâfe edildiğinde, ölüye izâfe edilmiş olacaktır. O bu fiili, Allah'a da izâfe edememiştir, çünkü bu, Allah'a kötülük izâfe etmeye neden olacaktır. Sümâme bu ikilemden birini seçmeksizin mütevellid fiilin, fâili olmayan fiiller olduğunu söylemiştir. (Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, I, 84.)

78 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, IX, 11.

79 Hayyât, *el-İntisâr*, s. 60.

80 Hayyât, *el-İntisâr*, s. 61.

81 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, IX, 37, 38.

82 Neşşar, *İslâmda Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 323.

83 Bkz. Kasım Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, İstanbul 1996, s. 57-58.

Bütün bunlara rağmen, mütevellid fiiller hakkındaki bu fikirlerinden hareketle herhangi bir Mutezile ricalinin, insanı bu fiillerden sorumlu tutmadığını söylemek doğru olmaz.⁸⁴ Zira Mutezile, insan fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığı hususunda görüş birliği içerisinde. Keza onlar insan hürriyet ve sorumluluğu üzerinde ısrarla durmuşlardır. Bununla birlikte, mütevellid fiilleri cisme, tabiata yahut bunları yaratan Allah'a izafe edenlerin, sorumluluğun kaynağını, "insanın kendisinde yaptığı" diye ifadesini bulan doğrudan yapılan fiillere, hatta bazen yalnızca irâdeye indirgedikleri söylenebilir.

İnsani eylemlerinin yalnızca ona ait olduğunu göstermeye çalışırken Mutezilenin izlediği yöntemin belki de en açık ve somut tarafı bu husustaki insanî tecrübeyi esas almasıdır.

d. Fiile İlişkin İnsânî Tecrübe Açısından

Kadı Abdulcebbar'a göre, insan tasarruflarına ilişkin, müşahedeyle elde edilen bilgi zorunlu bir bilgidir. Bu zorunlu bilgi insan tasarruflarının insana ait ve ona bağlı olarak meydana geldiğini gösterir.⁸⁵ Kadı Abdulcabbar'ın bu konuda ileri sürdüğü tecrübî delili ikiye ayırmak mümkündür. Birincisi içsel tecrübe, ikincisi ise dışsal tecrübelerdir.

Kadı Abdulcebbar insanın kendi tasarruflarına ilişkin içsel tecrübesini irâde bağlamında şöyle izah etmeye çalışır: "Akıllı bir insan, bir fiile niyetlendiğini, onu istediğini, seçtiğini inkâr etmez ve bu durumu ile istememiş olduğu durumu birbirinden ayırt eder. Yine o, kendisinden istediği ile bir başkasından istediği şeyi ayırt eder. Bir şeyi yapmaya güdüleyen eğilimleri (devâ-î) kuvvetlendiği zaman şüphesiz onu irâde eder. Yine, bir saik, onu o şeyden vaz geçirdiği zaman da onu irâde etmez."⁸⁶

Kendi tasarruflarımıza ilişkin yaşadığımız bu içsel tecrübenin yanında, başkalarının tasarruflarına ilişkin gözlemlerimiz de ortak insanî bir tecrübe olarak sunulmaktadır. Kadı Abdulcebbar'a göre, farklı farklı olmalarına rağmen akıllı kimseler hür bir fâilin, fiilini kendi istek ve eğilimi doğrultusunda yaptığını ve fiillerin insanlardan meydana gelmeyişleri, ya onların istememesi ya da onları yapmaya mânî olan bir takım engellerin varlığından kaynaklandığını kabul eder.⁸⁷ Bu ise, insan fiillerinin, onların irâde, kudret ve bilgilerine bağlı olarak meydana geldiğini gösterir. İnsan fiillerine ilişkin müşahedemiz bunu açıkça ortaya koymaktadır. Sözelimi, bir insan, bina yapmaya yönelse ondan yazma fiili meydana gelmez, kitap yazmayı bilmeseyse yazamaz, dağı kaldırmayı istese kaldıramaz. Bunlar, insan fiillerinin kendi irâde, güç ve bilgilerine göre meydana geldiğini gösterir.⁸⁸

Kadı Abdulcebbar'a göre nasıl ki hareket eden harekete, sakîn sükûna muhtaç ise, bizim tasarruflarımızın meydana gelip gelmemesi de normal şartlarda bizim

84 H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, İstanbul 2001, s. 500.

85 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, VIII, 6.

86 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, VI/II, 8.

87 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, VIII, 8; İbn Murtaşâ, *Kitab'ul-Kalâid*, s. 95.

88 Kadı Abdulcebbar, *el-Muhtasar*, s. 208.

yönelim ve eğilimlerimize, araçlarımıza, bizden meydana gelen sebeplere muhtaçtır. Mesela yazma, ancak onu bilenden meydana gelir, hatta bilgi yetmez, yazmanın ihtiyaç duyduğu kalem ve benzeri aletlerin tamam olması icap eder. Keza insanın vurmasıyla oluşan acı, vurmanın şiddetine bağlı olarak az veya çok olur. Bütün bunlar, bu tasarrufların bize muhtaç ve bağlı olduğunu doğrulamaktadır.⁸⁹

Netice olarak Mutezileye göre gerek kendi fiillerimize gerekse başkalarının fiillerine ilişkin gözlemlerimiz ve bu husustaki tecrübî birikimimiz eylemlerimizin bizim tarafımızdan ve bizim yeteneklerimize bağlı olarak meydana geldiğini göstermektedir.

Buraya kadar, ilâhî fiil insanî fiil ayırımını yapısal olarak, yani öznelere sahip olduğu sıfatlar ve bunlara bağlı olarak fiillerin farklı oluşu açısından incelemeye çalıştık. Şimdi de, meseleyi ahlakî bakımdan incelemeye çalışalım.

2. Ahlâkî Ayırım

Mutezileye göre, ilâhî fiillerle insanî fiilleri bir birinden ayıran en önemli özelliklerden biri de, onların ahlakî nitelikleridir. Onlara göre ilâhî fiiller yalnızca iyi, insanî fiiller ise hem iyi hem de kötü olarak değerlendirilebilir. Mutezilenin bu konudaki temel dayanağı ilâhî adalet ilkesidir.

Mutezile, Allah Teâlâ'nın âdil ve hakîm olduğu, kötü olan bir şeyi irâde etmeyeceği ve yapmayacağı konusunda ittifak halindedir.⁹⁰ Kadı Abdulcebbar'a göre kötülük yapmanın iki temel sebebi vardır. Bunlardan birincisi **cehale** ikincisi ise **ihitiyaçtır**. Allah mutlak yetkin (el-ğanî) olduğundan, hiçbir şey muhtaç değildir. Dolayısıyla O, kötülük yapmaya da muhtaç değildir. Keza O, lizâtihî âlim olduğu için her şeyi, dolayısıyla kötülüğü ve ona muhtaç olmadığını da bilir. Bu sebeple O, kötülüğü irâde etmez ve yapmaz.⁹¹

Buradan hareketle Kadı Abdulcebbar ilâhî fiilleri, değer bakımından ancak iyi diye nitelenen fiillerden sayar. Ona göre Allah'ın bütün fiillerini kapsayan nitelik **iyilik** (husn).⁹² Keza ona göre, Allah'ı âdil ve hakîm olarak vasıflandırdığımızda bundan, O'nun kötü olanı irâde etmeyeceği ve yapmayacağı, kendisine vâcip olanı terk etmeyeceği ve bütün fiillerinin iyi olduğunu kastederiz.⁹³

Buna karşılık insan fiilleri içinde iyileri olduğu gibi kötülükleri de mevcuttur. Yahudi, Hıristiyan ve Mecûsî olmayı da içine alan ve olumlu ahlâkî nitelikleri hak etmeyen fiilleri Allah'a izafe etmek doğru değildir.⁹⁴

İlâhî fiillerle insanî fiilleri ahlâkî açıdan birbirinden ayırırken Mutezilenin iki temel hareket noktasından biri Allah'ı kötülükten tenzih etmek, diğeri ise insan sorumluluğunu temellendirmektir. Şimdi meseleyi bu açılardan incelemeye çalışalım.

89 Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 336-338.

90 İbn Murtazâ, *Kitâbü'l-Münve ve'l-Emel fi Şerhi Kitâbi'l-Milel ve'n-Nihal*, Leibzig, 1902, s. 6.

91 Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.302; *el-Muğnî*, VI/1, 177; *el-Muhtâr bi't-Teklif*, s.254-257; *el-Muhtasar*, s. 205.

92 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 53.

93 Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.301; *el-Muhtasar*, s. 202.

94 Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 355-357.

a. Tenzih Açısından

Mutezileye göre, insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmez, kötü fiilleri yaratması sebebiyle Allah'ın yerilmesine neden olur. Bu durumda zulüm ve haksızlığı yarattığı için Allah'ın zâlim ve adaletsiz olması gerekecek, zâlim hakkındaki yerilme ve küçümsenme gibi hükümlerin O'nun için de geçerli olması lazım gelecektir. Oysa Allah, bu tür şeylerden münezzehtir.⁹⁵

Diğer taraftan Kadı Abdulcebbar'a göre, Allah'ın kötü olan bir şeyi yaptığını kabul edersek, tek tek diğer kötülükleri de yapmış olmasından emin olamayız. Mesela, verdiği haberlerde yalan söylemiş olabileceğinden, kötü olanı emredip iyi olanı yasakladığından, va'd ve va'idinden hiçbir şeyi yerine getirmeyeceğinden, peygamberlere azap edip, firavunları mükafatlandıracağından ve bütün zulümleri yapmış olabileceğinden emin olamayız.⁹⁶

Bu ifadelerden açıkça anlaşılacağı gibi, Allah'ı kötülüklerden tenzih ederken, Mutezilenin amaçladığı hedeflerden biri de ilâhî hitabın güvenilirliğine gölge düşürmemektir. Bu düşünceye göre, Allah'ın kötülük yapabileceği varsayımı, onun kelamına olan güveni de zedelemektedir.

Mu'tezile, Kur'an-ı Kerimdeki bazı âyetlerle bu düşüncelerini desteklemeye çalışır. Buna göre, "Allah, kullarına bir zulüm dileyecek değildir."⁹⁷ "Allah, bozgunculuğu (fesadı) sevmez."⁹⁸ "Bütün bu sayılanların kötü olanları, Rabbinin katında sevimsizdir."⁹⁹ gibi âyetler, Allah'ın kötülükleri irâde etmediğini gösterir.¹⁰⁰ Yasaklamasına rağmen, Allah'ın, kötülükleri irâde etmesi caiz olmaz. Çünkü akıllı bir kişi böyle bir şey yaptığında onunla alay edilir. Böyle bir şey insan için dahi caiz olmadığına göre, mutlak hikmet ve adalet sahibi olan Allah için asla caiz olmaz.¹⁰¹

Bununla birlikte Allah'ın kötülüğe kâdir olup olmadığı hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Mutezilenin çoğunluğu, Allah Teâlâ'nın kötü bir fiili yapmaya kâdir olduğu görüşündedir.¹⁰² Nazzâm, Esvârî, ve Câhız ise bu genel kanaatten ayrılır.¹⁰³ Onlara göre Allah iyi ve aslah olana sonsuz bir şekilde kâdir olmakla birlikte, zulme, yalana ve aslahı terk etmeye kâdir olmakla vasıflanamaz. Allah'ın bu sayılanlara kâdir olmakla vasıflanması O'nun nâkıs ve muhtaç olduğu anlamına gelir.¹⁰⁴ Bu görüş ayrılığına rağmen Mutezile, Allah'ın kötülük yapmayacağı hakkında ittifak halindedir.

95 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VIII, 196; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 345; *el-Muhtasar*, s. 209; İbn Murtazâ, *Kitâbu'l-Kalâid*, s. 95.

96 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VIII, 202-203.

97 40.Mü'min/31.

98 2.Bakara/205.

99 17.İsrâ/38.

100 Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 459-461; *el-Muğnî*, VI/II, 239-241.

101 Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 463.

102 İbn Murtazâ, *Kitâbu'l-Kalâid*, s. 92.

103 Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 313; *el-Muğnî*, VII, 127; *el-Muhît bi't-Teklif*, s. 244-245; İbn Murtazâ, *Kitâbu'l-Kalâid*, s. 92.

104 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VII, 127. Özellikle Nazzâm'ın, Allah'ın kötülüğe kâdir olmadığı hakkındaki fikirleri, Allah'ın gücünü sınırlandırmak olarak anlaşmıştır. Ancak

Şu halde Mutezileye göre, insandan sadır olan kötü eylemleri Allah'a izafe etmek, bunların O'nun tarafından yaratıldığını söylemek mümkün değildir. Bununla birlikte Mutezileye göre, insan fiillerinden iyilikleri ve taatları, mecazen yahut meseleyi çok genişletmek suretiyle Allah'a izafe etmek mümkündür. Bu ise O'nun bu konuda bize yardım ettiği, lütufta bulunduğu, bizi muvaffak kıldığı, peygamber ve onun gibi kimseler söz konusu olduğunda ise, aksini yapmaktan koruduğu (ismet) anlamına gelir.¹⁰⁵

İyilik ve taatların mecazen de olsa Allah'a izafe edilmesi, öyle anlaşılıyor ki Mutezili düşüncede onların Allah tarafından yapıldığı ve yaratıldığı anlamında değildir. Çünkü Kadı Abdulcebbar'a göre, Allah Teâlâ'nın taatlar konusunda lütuf ve yardımda bulunması, bizim bunları yapmamız için gerekli imkanları önceden sağlaması anlamındadır.¹⁰⁶ Keza, Kadı Abdulcebbar'a göre, ister Allah tarafından, isterse onun dışındakilerden bize ulaşsın bütün nimetlerin Allah'a izafe edilmesi gerekir. Çünkü Allah, bütün nimetlere şükretmemizi istemiştir. Eğer nimetler onun fiili olmasaydı bütün nimetlerden dolayı kendisine şükretmekle bizi mükellef kılmazdı.¹⁰⁷ Bu görüşe paralel olarak Kadı Abdulcebbar, kulun dahli olmasına rağmen, sebeplerini yaratmış olması itibariyle rızkın yalnızca Allah'a nispet edilmesi gerektiğini söylemektedir.¹⁰⁸

Sonuç olarak Mutezileye göre kötülükler, Allah'a izafe edilemez. İyilikler ise sebeplerini yaratmış olması ve bu konuda bize lütufta bulunması cihetiyle mecazen Allah'a izafe edilebilir.

Mutezilenin bir başka hareket noktası da sorumluluktur.

b. Sorumluluk Açısından

Mutezileye göre, Allah'ın, insanı sorumlu bir varlık olarak yaratmasındaki hikmet ve gayesi, teklif vasıtasıyla onu faydalandırmak ve ödüllendirmeye imkan tanımaktır.¹⁰⁹ Mutezile, sorumluluğun yerine getirilmesi için gereken imkanların hazırlanmasını ilâhî fiillerden sayarken, sorumluluğun yerine getirilmesini insânî fiillerden saymaktadır.

Bu bağlamda insana kudret, akıl ve bilgi verilmesi, fiillerini yapacak âletlerin yaratılması, yine insanın doğal olarak bazı şeylere arzu ve nefret edecek tabiatla yaratılması, hür ve engellenmemiş olması, yapma ve terk etme yönünde birtakım amaç ve motivasyonların (ağrâd ve devâî) bulunması, bütün bunlar teklifin ön şartı olarak mükellefte bulunması gereken özellikler kapsamında Allah'ın fiili olarak değerlendirilmiştir.¹¹⁰ Yine bazı fiillerin teklif sebebiyle Allah'a vâcib olduğu söylenmiştir. Mesela teklifi gerçekleştirecek imkanlarla do-

Nazzam'a yapılan bu suçlamanın yerinde olmadığını ileri sürenler olmuştur. Bkz. Hayyât, *el-İntisâr*, s. 22, 26; Muhammed Aziz Nazmi, *İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm*, İskenderiye, 1983, s. 32.

105 Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.778-780.

106 Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.520-526.

107 Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 134.

108 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XI, 53-55.

109 Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 510; *el-Muğni*, XI, 134, 410.

110 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XI, 367, 370, 371, 387, 394, 400.

natması (temkin) lütufta bulunması, hak edeni mükafatlandırması ve hak edilmeden katlanılan acılara karşılık (ıvad) vermesi teklif sebebiyle Allah'a vacip olan fiillerden sayılmıştır.¹¹¹

Kadı Abdulcebbar, teklifin gereği olarak sayılan bu hususları ilâhî fiiller kapsamına dahil ederken, verilen bu imkanlar sayesinde yapılan eylemlerin tamamen insana ait olduğunu söylemiştir. Zira ona göre, bu aşamadan sonra artık, Allah insanlara mühlet vermiş ve onları kendi irâdeleri ile baş başa bırakmıştır ki, kendileri için iyi seçim yaptıklarında Allah'ın ikramını hak etsinler, kötü seçim yaptıklarında da yergi ve cezayı hak etsinler, böylece teklif geçerli olsun ve hakediş (istihkâk) geçersiz olmasın.¹¹²

Mutezileye göre, sorumluluğa ilişkin ilâhî hitap da davranışlarımızın Allah tarafından yaratılmayıp bize ait olduğunu gösterir. Kadı Abdulcebbar'a göre Kur'an'ın tümü ya da ekseriyeti övgü ve yergi, va'd ve vaîd, sevâb ve ikâb içeriklidir. Şâyet insan tasarruflarını yaratan Allah olsaydı, bütün bunların bir anlamı kalmazdı. Çünkü kendisi ile ilgili olmayan bir fiilden dolayı birini övmek ya da yermek güzel değildir.¹¹³ Eğer insanın fiillerini Allah yaratmış olsaydı onlara hitap etmez, peygamber göndermez, iyi amellerine karşılık övmez, kötü amellerinden dolayı yermezdi. Nitekim o, hastaya niçin hastalandın? A'mâya niçin kör oldun? demediği gibi, kendi yarattıklarına niçin uzun oldun, niçin kısa oldun? diye hitap etmemiştir. Keza O, güneşi, ayı, yıldızı, bulut ve rüzgarları da hareketlerinden dolayı övmemiştir. Çünkü bunların fâili bizatihi kendisidir. Buradan anlıyoruz ki Allah, akıllı olana, anlayana ve serbest bir şekilde fiilini gerçekleştirene hitap etmektedir.¹¹⁴

Yine şâyet insanın fiillerini Allah yaratmış olsaydı, "Allah'a ve ahiret gününe iman etselerdi ne olurdu sanki"¹¹⁵ "Niçin Allah'a iman etmiyorsunuz?"¹¹⁶ "Dileyen iman etsin dileyen inkar etsin"¹¹⁷ gibi hitapların anlamı olmazdı.¹¹⁸

İnsan fiillerinin Allah'a zıfâ edilemeyeceğini söylerken Mutezilenin dayanak noktalarından biri de insan eylemlerine ilişkin ortak ahlâkî tecrübedir.

c. İnsan Fiillerine İlişkin Ortak Ahlakî Tecrübe Açısından

Kadı Abdulcebbar'a göre biz iyilik yapanla kötülük yapanı, yüzü güzel olanla çirkin olanı birbirinden ayırt ederiz. İyilik yapanı, iyiliğinden dolayı överken; kötülük yapanı, kötülüğünden dolayı yereriz. Oysa aynı ahlâkî yargılan, yüzü güzel olanla çirkin olan, yahut boyu uzun olanla kısa olan hakkında veremeyiz. Hatta

111 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 53; XI, 68; Ali el-Cübbâî'nin görüşü için bkz. Şehristânî, *el-Milel*, I, 95.

112 Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 476; *el-Muğnî*, VI/II, 262vd.; Kâsım b. Muhammed, *Kitâbu'l-Esâs li Akâidi'l-Ekyâs*, s. 112.

113 Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 359.

114 Rissî, Kâsım b. İbrâhim b. İsmâil, *Kitabu'l-Adl ve't-Tevhîd*, (Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd/i içinde) Kâhire 1971, s.118; Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VIII, 192.

115 4.Nisâ/39.

116 57.Hadîd/8.

117 18.Kehf/29.

118 Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 361-362.

bu sebeple, zâlîme “niçin zulmettin” yalancıya “niçin yalan söyledin” dememiz uygun düşerken, birisine “niçin boyun uzundur veya kısadır” dememiz uygun olmaz. İşte bunlardan birincisi, diğerinin aksine bizimle ilgili olmayıp bizim tarafımızdan meydana gelmeseydi bu ayırımı yapmamız gerekli olmazdı.¹¹⁹

Görüldüğü gibi iyilik, kötülük, zulüm ve yalan gibi ahlâkî davranışların övgü ve kınamaya tabi olması hakkında oluşan ortak ahlâkî tecrübe, bunların insanî bir davranış olmasına delil olarak sunulmaktadır. Aynı ahlâkî tecrübenin, güzelliğe, çirkinliğe, uzunluğa ve kısalığa gibi iradî olmayan davranışlarla ilgili hususlarda geçerli olmaması, insanî olanla olmayan ayırımını sağlamaktadır. Anlaşılan o ki, bu sonuncular Allah'ın fiili olarak değerlendirilmektedir. Bu durumda ölüm, yanma, ve boğulma gibi hem tabîî hem de insana bağlı olarak meydana gelebilecek olaylar ve bunlardan dolayı ortaya çıkan ahlâkî yargılar kime ait olacaktır? Kadı Abdulcebbar'a göre her ne kadar bu gibi olaylar ilâhî bir fiil ise de, bunlara sebep olduğu takdirde, buradaki ahlâkî sorumluluk insana aittir. Sözelimi bir çocuğu yanması için fırına atan bir kişi düşünelim. Bu olayda bizim ahlâkî yergimiz, Allah tarafından meydana gelen yanma olayına değil, çocuğu ateşe atan kişiyedir.¹²⁰

Netice olarak Mutezile, Allah'ı kötülüklerden tenzih etmek ve sorumluluğu temellendirmek için insan eylemlerinin Allah tarafından yaratıldığını kesin olarak reddetmiştir. Bu hususta pek çok argüman geliştiren Mutezilenin en önemli dayanak noktalarından biri de insan davranışlarına ilişkin ortak ahlâkî tecrübedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Mutezilî düşüncede hem Allah hem de insan gerçek bir özne olarak ele alınmış ve bu iki öznenin fiilleri, yapısal olarak ve ahlâkî bakımdan bir birinden ayırt edilmiştir.

Mutezilî düşüncede Allah ve insan sahip oldukları sıfatların keyfiyeti açısından farklı iki öznedir. Dolayısıyla onlara ait fiiller de yapısal olarak farklıdır. Allah her şeyi bildiği ve her şeye güç yetirdiği halde insan bu açıdan sınırlıdır. Mutezile, bu keyfiyet farklılığının ilâhî ve insânî fiillere yansıdığını, bu açıdan bu iki öznenin fiillerini biri birinden ayırt etmek gerektiğini savunmuştur. Bu bağlamda Mutezile, ilahî fiillerin daima muhkem veya hikmetli olduğunu, insan fiillerinin ise her zaman bu özelliklere sahip olmadığını söylemiştir. Mutezile aynı mantıktan hareketle âlemin aslını oluşturan cevherleri ve bu cevherlerden oluşan cisimleri yaratmanın insanın gücünü aştığı, dolayısıyla bunların failinin Allah Teâlâ olduğu kanaatindedir. İnsanın ancak araz türünden olan şeyleri yapabileceğini söyleyen Mutezile âlimleri, nelerin araz olduğu ve insanın bunlardan hangilerini yapabileceği hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Aynı şekilde, dolaylı olarak meydana gelen mütevellid fiiller hakkında da görüş birliği sağlayamamışlardır. Ancak genel eğilim ister doğrudan isterse dolaylı olarak yapılsın insan fiillerinin insana ait olduğu yönündedir. Eylemlerin insânî yetenekler ve sebeplere göre meydana gelip gelmediğine ilişkin gözlem ve müşahe-

119 Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 332

120 Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 333.

de özellikle Kadı Abdulcebbar'a göre bu eylemlerin insana ait olup olmadığına karar vermede önemli bir hareket noktası olarak alınmaktadır.

Mutezile, *ahlakî bakımdan* da ilâhî fiillerle insanî fiilleri bir birinden ayırt etmiştir. Bu alanda *ilâhî adalet* tezini devreye koyan Mutezile, Allah'ın asla kötülük yapmayacağını, O'nun bütün fiillerinin iyi olduğunu söylemiştir. Buradan hareketle, ilâhî fiilleri değer bakımından yalnızca *iyi* olarak vasıflandıran Mutezile, insanî eylemlerin *iyi* veya *kötü* olabileceğini söyleyerek ahlâkî bakımdan bu fiilleri ayırt etmiştir. Kötülükleri Allah'a izafe etmeme konusunda oldukça hassas davranan Mutezile âlimlerinin iyilikleri Allah'a izafe etme hususunda ılımlı bir tavır sergiledikleri görülmektedir. Bu bağlamda onlar, gerçek anlamıyla insan eylemlerini Allah'a izafe etmenin doğru olmadığını belirtmekle birlikte, sebeplerini yaratmış olması yönüyle iyilik ve taatların mecâzen Allah'a izafe edilebileceği görüşüne kail olmuşlardır.

Mutezilenin bu fikirlerini yahut genel olarak diğer İslâm düşünce ekollerinin özgürlük sorunu hakkındaki düşüncelerini anlamaya çalışırken, kısaca atıfta bulunduğumuz siyasî hadiselerin tesirini hatırd tutmak gerekir. Sözgelimi Kelamda özgürlük meselesinin Allah ile insan arasındaki bir sorun gibi algılanıp ele alınmasında, sorunun başlangıçta bir kader meselesi olarak ortaya çıkmasının etkisi vardır. Yine bu fikirlerin şekillenmesinde diğer din ve kültürlerin, o dönemde hakim olan bilgi ve tabiat anlayışlarının tesiri mevcuttur. Dolayısıyla İslâm düşünce ekollerinin özgürlük sorununa ilişkin yorumlarını dönemim şartlarını yansıtan tarihsel yorumlar olarak görmek gerekir.

Günümüzde ise özgürlükle ilgili sorunlar bambaşka boyutlarıyla gündemdedir. Konu, daha ziyade insan hak ve özgürlükleri gibi temel evrensel değerler bağlamında tartışılmaktadır. Ancak ilahiyatçı açısından meselenin teolojik boyutu tabi ki daima yerini muhafaza edecektir. Kanaatimizce yapılan teolojik yorumların en azından bu evrensel değerlere ve vakiyaya mutabık olması gerekir. Bu bağlamda, sağlık ve hastalığımızı, fakirlik ve zenginliğimizi, başarı yada başarısızlığımızı ilâhî yazgıya dayandırıp aynı anda insan hak ve özgürlüklerinden bahsetmemiz tutarlı olmaz. Çünkü insanın kendi eylemlerini yapmaya karar verme ve onları gerçekleştirme serbestisine sahip olduğunu, şayet bunu engelleyen şeyler varsa, bunların Tanrısal nedenlerle değil, eğitim ve çevreyle yahut sosyal, siyasal ve ekonomik vb. nedenlerle ilgili olduğunu söylemek vakiyaya daha uygundur. Bu vakiyayı dikkate alarak insanın temelde özgür bir varlık olduğunu ifade etmek gerekir. Zaten Kur'an insanın bu özgürlüğe sahip olduğunu açıkça vurgulamaktadır. Buna aykırı gibi görünen nassları da akla ve vakiyaya uygun bir tarzda yorumlamak gerekir.

Buna karşılık özgürlük söylemi, Allah-insan ilişkisini ortadan kaldıracak bir söyleme de dönüşmemelidir. Zira bütün bu imkanları ve özgürlüğü iyilik yolunda kullanmak üzere bize bahşeden Allah Teâlâ'dır. Bu açıdan Allah'ın yarattığı imkanlara ve bu imkanları kullanarak elde edilen başarılarla, kavuşulan nimetlere şükredilmesi ve Allah'a karşı olan sorumluluğun yerine getirilmesi icab eder. Sonuç olarak insan eylemleri açısından Allah-insan ilişkisini fizikî bir ilişki gibi değil, sorumluluk bağlamında ahlâkî bir ilişki olarak algılamak gerekir.



Dindarlığın Fonksiyonelliği Üzerine

Faruk KARACA*

ABSTRACT

ON THE FUNCTIONALİTY OF RELİGİOUSNESS

Mental and physical health are the most characteristic fields in which the psychological effect and results of the religious belief and practices can be observed. This study has aimed to determine the relation between the religious belief and practices with the mental health. As a result, it was found that the view based on the thesis that the religious belief and practices, especially dominant in the past, had negative affect on the mental health, is not as acceptable as it was before.

In this context, it was seen that the people giving importance to their beliefs and performing the practices their beliefs require, have been experiencing positive effects on many aspects of their lives.

Key Words: religiosity, value, psychology, cope with, anxiety, stress, depression, psychological counseling, psychotherapy, psychiatry.

Dinin psikolojik perspektiften yapılan en müreccah tanımlarından birisi; "insanın mukaddes olanla kurduğu manevi ve ruhsal bir ilişki" şeklindeki tanımıdır¹. Çeşitli ilişkiler sonucunda elde edilen ve içselleştirilen inançların kişiliğe nüfuz etmesi ve davranışın temel motivasyonlarından biri haline gelmesi, bütün insanlar geçerli bir durumdur. Dini tutumların merkezileşeibilme temayülünde olduğu nazari dikkate alınırrsa, aynı durumun dini inançları için de geçerli olduğu rahatlıkla söylenebilir. Kutsal ile ilişki halinde bulunan inanan insanın, hayatını inandığı prensipler doğrultusunda şekillendirmesi ise, dini inanç ve pratiklerin birey üzerindeki etki ve fonksiyonelliğini ortaya koymaktadır. Nitekim hiçbir etki ve faydası olmayan veya bütün işlevselliğini kaybeden bir ilişkinin varlığını devam ettirebilmesi mümkün değildir. Bu konuda üretilen teorilerin büyük çoğunluğu, dinin temel fonksiyonunun psikolojik olduğunu ileri sürse² de, dini kendi fonksiyonlarıyla eşitleyen ya da onu

* **Doç. Dr.**, Atatürk Üniversitesi İlähiyat Fakültesi Din Psikoföjisi Anabilim Dalı

1 Bk. Thouless, R.H., **An Introduction to the Psychology of Religion**, Cambridge University Press, Third Edition, London 1974, s. 11-13. Yavuz, Kerim, *Din Psikolojisinin Araştırma Alanları*, Ata. Üni. İlähiyat Fakültesi Dergisi, 1987, 5, 87-108, [87].

2 Pargament, K. I. ve Park, C. L., *In times of stress: The Religion-Coping Connection*, **The Psychology of Religion** içinde, Ed: B. Spilka ve D.M. McIntosh, Westview Press, Colorado 1997, s.46.

bu fonksiyonlara indirgeyen dar açılı ve kısır yaklaşımların bilimselliği tartışma konusudur.

Ruh ve beden sağlığı, dini inanç ve pratiklerin psikolojik sonuçlarının gözlemlenebileceği, yani dindarlığın fonksiyonel değerinin ortaya çıkabileceği en karakteristik alanlardan ikisini oluşturmaktadır. Bu araştırmanın amacı ise, dini inanç ve uygulamalar ile özellikle ruh sağlığı arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktır³. Konu, yerli ve yabancı literatüre geçen teorik ve empirik araştırmalar ışığında incelenmeye çalışılacaktır.

Önceleri değerlerin rölatif olduğu ve psikoterapinin değerlerden bağımsız olması gerektiği savunulmasına rağmen, son zamanlarda bazı değerlerin ruh sağlığının temelini teşkil ettiğini kabule yönelik bazı yönelimlerin olduğu görülmektedir. Zira birçok değer, ruhsal dengenin bozulmasını önlemek veya dengesi bozulanların durumlarını iyileştirmek için hayatı düzenleyici ve davranışlara rehberlik için bir referans çerçevesini ima etmektedir⁴. Özellikle son dönemlerde Amerika'da psikoloji ile teoloji arasında meydana gelen yakınlaşma, din ile davranış bilimleri arasında kurulacak işbirliğinin, insanın psikolojik açıdan iyileştirilmesi konusunda son derece önemli olduğunu ortaya koymuştur⁵. Bu bağlamda hastalarının hayatlarında dinî inançlarının hayati bir fonksiyon icra ettiğini gören psikiyatristlerin büyük çoğunluğu ise, bu inançların tedavi sürecine olumlu katkılar sağlayabileceğini kabul etmektedir. Din adamları ise, ruhsal hastalığın erken teşhisinde hem cemaatlerine hem de psikiyatristlere faydalı olabilecek bireyler olarak değerlendirilmektedir⁶.

Esasen dinî inanç ve uygulamaların bu tür fonksiyonlar icra ettiğine ilk din psikologları da işaret etmiştir. Örneğin Starbuck, ergenlik dönemindeki stres ve şiddetli heyecanların dine dönüş hadisesinde önemli rol oynadığını belirtmiş ve bu süreci duyguların mayalanması (tahammür), sıkıntı, keder, ümitsizlik ve kaygı ile tasvir etmiştir⁷. Benzer bir şekilde James, dinî inanan insan için yaşama gücü ve hayat kaynağı olarak değerlendirmiş⁸, analitik psikolojinin kurucusu

3 Araştırmanın kapsamı bu konuda teorik ve tecrübi araştırmalarla öne sürülen karşıt görüşleri karşılıklı olarak tartışmaya müsait olmadığından, bu çalışmada sadece dini inanç ve pratiklerin özellikle ruh sağlığı üzerindeki olumlu yansımaları üzerinde yoğunlaşılacaktır. Bu konudaki karşıt görüşler, kapsamı daha geniş bir araştırmada birbirleriyle mukayeseli bir şekilde ele alınacaktır.

4 Bilgrave, D. P., Deluty, R. H., *Religious Belief and Therapeutic Orientations of Clinical and Counseling Psychologists*, *Journal for The Scientific Study of Religion*, 1998, 37, (2), 329-349, [343-344]; Jensen ve Bergin'den nakleden: Bergin, A. E ve Payne, I. R., *Proposed Agenda for a spritual strategy in Persanolity and Psychotherapy*, *The Psychology of Religion* içinde, Ed: B. Spilka ve D.M. McIntosh, Westview Press, Colorado 1997, s. 57.

5 Krş. Genia, V., *Seküler Terapistler ve Dindar Danışanlar: Mesleki Mülahazalar ve Öneriler*, Çev. Üzeyir Ok, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1999, 12 (1), s. 78-83.

6 Foster, L. E., *Religion and Psychiatry*, *Religion and Human Behavior* içinde, Ed: Simon Doniger, Association Press, New York, 1954, s. 32-33.

7 Starbuck, E.D., *The Psychology of Religion*, New York, 1899, s. 213.

8 Krş. James, W., *The Varieties of Religious Experience*, The Modern Library, New York, 1902, s. 42.

Jung da, dinî inanç ve pratiklerin ruh sağlığına olumlu yönde katkıda bulunduğu konusundaki klinik tecrübelerini müteaddit defalar ifade etmiştir⁹.

Zor ve ıstırap veren realitelerle karşılaşan insanların kaygılarını yatıştırarak koruyucu bir fonksiyon icra eden dinin, kaygıyı azaltan bir faktör olmaktan daha öte bir şey olduğunu ifade edilmektedir. Çünkü insanlar sadece rahatlamak için değil, kutsalla samimiyet kurmak, hayata mâna vermek, kendini gerçekleştirmek ve ruhsal olgunluğa ulaşmak dahil olmak üzere diğer birçok ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla da dine yönelmektedir¹⁰. Dindarlarda rastlanan ruh hastalıkları oranının, dindar olmayanlardan daha az olması¹¹ da bu görüşleri destekler mahiyettedir.

Problemlerle başa çıkma konusunda dinî olmayan birçok yöntem bulunmaktadır. Bu konuda dinin, bu sürece sağladığı özel katkının, insanın yetersizliği ile ilgili problemlere bir çözüm sunması şeklinde ifade edilebilir. Şöyle ki insan, başarılı olmaya ne kadar gayret ederse etsin, belli şeyleri değiştirme imkanı bulunmamaktadır. Başa çıkılmaz durumlarla karşılaşıldığında ise, Kutsal'ın dili (tahammül, gizem, ızdırap, ümit, sınırlılık, ilahi amaç, vb) daha uygun bir hale gelmektedir. Diğer açıklamalar ikna edici olmadığı zaman, dinî açıklamalar daha mâkul karşılanmakta, hayat kontrolden çıktığı izlenimini verdiği zaman, Kutsal'ın kontrolünün devam ettiği düşünülmemekte, diğer alternatifler geçerliliğini kaybettiği zaman din, insana yeni alternatifler bulma konusunda yol gösterici olmaktadır. Yani bu durumda dinî başa çıkma, insanın bireysel gücünün sınırlılığına da atıfta bulunarak, bazı alternatifler önermekte ve dinî olmayan başa çıkmayı tamamlamaktadır.

Düşük düzeyde yeterliliğin insanları dindar yapıp yapmadığı, kısmen de olsa insanların yetersizliklerinin ve ruhsal sarsıntılarının ileri düzeye ulaştığı zaman yaptıklarının gözlemlenmesiyle test edilebilir. Şöyle ki psikolojik olarak sarsılmış insanların en genel semptomlarından birisi, çekilme ve gerilemedir. Sözgeli mi yüksek düzeyde kaygılı insanlar, normal sosyal ilişkilerinden çekilme eğilimi gösterirler. Problemlerle başa çıkma yeterlikleri ve etkinlik duyguları azalan bu insanlar, sosyal ve duygusal olarak izole edilmiş bir hale gelebilirler. Daha fazla izolasyonla ortaya çıkan şiddetli durumlar ise, daha az yeterliğe ve hatta daha fazla geri çekilmeye yol açabilir. Bu yüzden ruhsal olarak hasta olan insanlar, genel olarak sosyal etkinliklere daha az katıldıkları gibi, daha az dinî bağlılık gösterme eğilimindedirler¹³. Bu açıdan dinî inanç ve uygulamaların, ruhsal dengesi bozulmuş insanlarda tedavi edici olmaktan ziyade koruyucu bir fonksiyon icra ettiği söylenebilir. Ancak bu bulgular, bahsedilen kişilerin dinî aktivitelere karşı hiçbir ilgilerinin olmadığı veya karşı birtakım tepkilerinin oldu-

9 Bk. Jung, C. G., **Psychology and Religion**, United States of America, (tarihsiz), s. 113-114.

10 Pargament ve Park, *In times of stress*, s. 45-46.

11 Argyle, A. M., *Din Psikolojisi Alanındaki Yeni Gelişmeler*, Çev. Talip Küçükcan, **Dini Araştırmalar Dergisi**, 1999, 2, (4), s. 200.

12 Pargament ve Park, *In times of stress*, s. 51-52

13 Paloutzian, R. F., **Invitation to the Psychology of Religion**, Allyn and Bacon, Second Edition, London, 1996, s. 254.

ğu mânasına gelmez. Nitekim bazı patolojik vakalarda özel bazı dinî pratiklerde artma eğilimi olduğu gözlemlenmektedir¹⁴.

Dinî inanç ve uygulamalardan psikolojik danışma süreçlerinde de faydalanmak mümkündür. Nitekim dünyanın birçok yerinde kişisel problemlerin çözüm aramak amacıyla açıldığı ilk insanlar, din adamlarıdır. Bu bağlamda din adamlarının psikolojiden istifade edebilecekleri gibi, profesyonel psikolojik danışmanların da danışma sürecinde danışanların dinî inanç ve duyarlılıklarını göz önüne almaları danışma sürecine önemli katkılar sağlayabilmektedir. Özellikle kasırga, sel, yangın ve deprem gibi insan psikolojisini altüst eden doğal afetlerden dolayı sarsılan insanlara yapılacak psikolojik hizmetlerde bu durumun dikkate alınmasının, daha olumlu sonuçlar ortaya koyduğunu tespit eden araştırmalar bulunmaktadır¹⁵.

Batı dünyasında yaygın bir şekilde kullanılan pastoral danışma ve tedavi, uzun bir dönemden beri Kitab-ı Mukaddeste bulunan kavramlar ve ruhsal terapi gibi dinî içerikli kavramlarla desteklenmektedir. Günümüzde de dinin psikoterapik tedavi süreçlerinde kullanılmasına yönelik artan bir ilgi bulunmakta ve bu süreçte hastaların dinî inançları, yapıcı ve faydalı amaçlarla kullanılabilir¹⁶. Aynı fonksiyonun geçmiş dönemlerde olduğu gibi günümüzde de İslâm kültüründe din görevlileri tarafından icra edildiğini söylemek mümkündür. Ancak bu durum, onların sorumluluğunu artırdığı gibi, görevlerinde başarılı olabilmeleri için psikoloji formasyonuna olan ihtiyaçlarını da ön plana çıkarmaktadır.

Ruh sağlığının önemli belirleyicilerinden olan kaygı, stres ve depresyon düzeyleri ile dinî inanç ve uygulamalar arasındaki ilişki üzerine yapılan araştırmalara bakıldığında, özellikle içsel dinî yönelimlerin ruh sağlığına olumlu yansımaları olduğu görülmektedir. Şöyle ki dinî inançların içselleştirilmesi ve bu inançlar çerçevesinde şekillenen dinî pratiklerin psikolojik uyuma yardımcı olduğu, yani dinî duygu arttıkça, kaygı düzeyinin azaldığı sonucuna ulaşan araştırmalar bulunmaktadır¹⁷. Bu bağlamda mesela din ile ölüm kaygısı arasında ters bir korelasyonun olduğu, yani dinî inanç ve pratiklerin ölüm kaygısını hafifletici bir fonksiyon icra ettiği, bazı tecrübi araştırmalarla tespit edilmiştir¹⁸. Zira dinler, yapısındaki bense-

14 Bk. Lindenthal, J.J, Myers, J.K, Pepper, M.P., ve Stern, M.S., *Mental Status and Religious Behavior*, **Journal for the Scientific Study of Religion**, 1970, 9, 143-149. Geniş bilgi için bk. Armaner, Neda, **Psikopatolojide Dinî Belirtiler**, Demirbaş Yayınları, Ankara, 1973, s. 137-197.

15 Propst, L.R., *Comparative Efficacy of Religious and non-Religious Cognitive-Behavioral Therapy For The Treatment of Clinical Depression in Religious Individuals*, **Journal of Consulting and Clinical Psychology**, 1992, 60, 94-103.

16 Hood, R. W., Spilka, B., Hunsbenrger, B. ve Gorsuch, R., **The Psychology of Religion**, The Guilford Press, New York-London, 1996, s. 433; Clark, W. H., **The Psychology of Religion**, The Macmillan Company, Third Printing, New York, 1961, s. 385-386.

17 Yaparel, Recep, **Yirmi-Kırk Yaşlar Arası Kişilerde Dinî Hayat ile Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma**, Ankara Üni. Sos. Bil. Ens. Ankara, 1987, (Basılmamış Doktora Tezi) s. 130.

18 Bk. Donovan, James A., **Sussing out of Religion**, New Orleans, 1996, s. 137-138; Thorson, James A. ve Powell F. C., *Death Anxiety and Religion in Older Male Sample*, **Psychological Reports**, 1989, 64, 985-986; *Meanings of Death an Intrinsic Religio-*

verlik (narsizm) özelliğinin etkisiyle kendisini şuur dışı olarak ölümsüz düşünme eğiliminde olan insanın psikolojik uyumuna yardımcı olmaktadır. Şöyle ki dinlerin öngörmüş olduğu ahiret inancı, içi boş bir çerçeve özelliği sergileyen bu eğilimin muhtevasını doldurarak önemli bir yatışma sağlamaktadır¹⁹.

Benzer bir şekilde samimi dindarların, kontrolleri dışında gerçekleşen çeşitli olumsuz durumlardan (musibet, hastalık vb) daha az etkilendiklerini söylemek mümkündür. Zira İlahi iradenin iş başında olduğuna inanmanın yatıştırıcı etkisinin²⁰ yanında, dinî inançlar, insanın başına gelen kötü şeylere de belli mânalar atfederek müntesiplerini sabra yönlendirmektedir. Başa gelen şeylerin bir tür cezalandırılma değil de bir ders olarak yorumlaması ise, insanın problemlerle mücadele etmesini kolaylaştırabilmektedir²¹. Örneğin ülkemizde 17 Ağustos 1999'da meydana gelen Marmara depremi üzerine yapılan bir araştırmada; deprem gibi sadece can ve mal kaybına neden olmakla kalmayarak, insanın kendi hayatı ve çevresini kontrol etme, planlama ve yönlendirme yeteneklerini de etkileyip bir belirsizlik duygusu yaratan, dolayısıyla insanı yüksek düzeyde stres, gerilim ve ruhsal çöküntüyle karşı karşıya getiren durumlar ile başa çıkma konusunda dinî inançların oldukça işlevsel olduğu tespit edilmiştir. Şöyle ki öncelikle dini inançlardan, deprem gibi kontrolü mümkün olmayan olayların nedenlerini anlama ve açıklama konusunda istifade edilmektedir. Marmara depremine maruz kalan felaketzedelerin de depremin meydana gelişi, kaynağı veya gerisindeki güç konusunda dini sembol ve kavramları sıklıkla kullanarak felaketi anlamlandırmaya çalıştıkları görülmüştür. Ayrıca deprem anındaki zihinsel ve duygusal tepkileri dile getirirken de depremedelerin felaketi algılama, anlamlandırma ve açıklama biçimlerinde olduğu gibi yine çoğunlukla dini referanslı kavramlar kullandıkları görülmüştür. Bunun gibi, depremde meydana gelen can ve mal kaybını takip eden belirsizlik ve güvensizlik duygularının yol açtığı ruhsal gerilimle başa çıkma konusunda depremedelerin kullandıkları en önemli referanslardan birisinin de dini inançlar olduğu tespit edilmiştir. Dini inanç, ibadet ve ritüeller de felaketzedeler için bir güç ve teselli kaynağı olmuştur. Özellikle ahiret inancının kayıpların kabullenilmesini kolaylaştırdığı ve felaketzedelere iyimserlik, umut gibi ruh sağlığı açısından olumlu duygular kazandırdığı izlenmiştir²².

sity, *Journal of Clinical Psychology*, 1990, 46, 379-391, [380], Becker, Ernest, **The Denial of Death**, The Free Press, New York, London, 1973, s. 268; Hökelekli, Hayati, *Ölümlle İlgili Tutumların Dinî Davranışla İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*, **Uludağ Üni. İ.F.D.**, 4, (4), 57-98, [82, 97]; Karaca, Faruk, **Ölüm Psikolojisi**, Beyan Yayınları, İstanbul, 2000, s. 332-333.

19 Hökelekli, **Din Psikolojisi**, T.D.V. Yayınları, Ankara, 1993, s. 102.

20 Krş. Wulf, D. M., **Psychology of Religion: Classic and Contemporary**, John Wiley and Sons, Inc., Second Edition, New York, 1997, s. 250; Necati, M. O., **Kur'an ve İlmü'n-Nefs**, Dârü's-Şurûk, Beyrut, 1989, s. 251.

21 Krş. McIntosh, D. N., Silver, R. C. ve Wortman, C. B., *Religion's Role in Adjustment to a Negative Life Event: Coping With the Loss of a Child*, **Journal of Personality and Social Psychology**, 1993, 65, 812-821, [817-818].

22 Küçükcan, Talip ve Köse, Ali, **Doğal Afetler ve Din, Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme**, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 2000, s. 110-113.

Ayrıca dinî inanç ve uygulamaların, bir yandan kederlerin acısını azaltırken, diğer yandan da aşırı neşeyi tasfiye ederek ruhsal dengenin bozulmamasına hizmet ettiği de kabul edilmektedir²³.

Kaygıyla yakın ilişkisi olan stres ile dinî inanç ve pratikler arasındaki ilişki üzerine yapılan araştırmalarda elde edilen sonuçlar da, dinî inanç ve pratiklerin stresin etkisini azaltıcı bir fonksiyon icra ettiğini göstermektedir²⁴. Örneğin bu konuda yapılan bir araştırmada, operasyon geçiren yaşlı hastaların ameliyat sonrası icra etmiş oldukları dinî pratikler ile depresyon ve genel stres düzeyleri arasında negatif bir korelasyon bulunduğu tespit edilmiştir²⁵. Ayrıca dinî başa çıkma (coping) yöntemlerinin stresin etkisini azaltma konusunda kullanılan genel yöntemlerin önemli bir bölümünü oluşturduğu ve faydalı sonuçlar verdiği bildirilmektedir²⁶.

Ruh sağlığını önemli ölçüde etkileyen faktörlerden bir diğeri yalnızlık duygusudur. İsteddiği halde başkalarıyla iletişim kuramayan, kendisini tek başına ve terkedilmiş olarak hisseden insanların ruhsal dengeleri bu durumdan olumsuz yönde etkilenmektedir. Çünkü tek başına ve tecrit edilmiş olmak, insan fıtratına aykırı bir görünüm arz etmektedir. Olaya inanan insan açısından bakıldığında, Kutsal ile ilişkiye girmenin insanın iç dünyasında mânevî bir alan yaratacağı, sosyal olarak kendisini yalnız hisseden insanın en azında bu alanda yalnızlık hissetmeyeceği²⁷ ve terkedilmişliğin iç dünyasında oluşturacağı yansımaların olumsuz etkisini asgari düzeye indirebileceği söylenebilir²⁸. Nitekim bu konuda yapılan araştırmalar, dindarlık ile yalnızlık duygusu arasında ters bir korelasyonun bulunduğunu ortaya koymuştur²⁹. Bu durum, dinî inançların realite aleminden kaçışı destekleyerek böyle bir fonksiyon icra ettiğini düşündürmektedir³⁰. Ancak burada dinlerin zaman zaman realite aleminde meydana gelebilecek bazı gelişmelerin ortaya çıkarabileceği olumsuz durumlara karşı bir tampon işlevi gördükleri söylenebilir. Yani inanan insanlar bazı durumlarda kendilerini kurtaramadıkları sosyal tecrit duygularının oluştuğu olumsuz etkileri, kutsal ile girmiş oldukları ilişki vasıtasıyla ödünleyebilirler. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de di-

23 Bk. Lamennais, *Bir İnanmışın Sözleri, Niçin Allah'a İnanıyoruz?* içinde, Hisar Yayınevi, (tarihsiz), II, 59-67, [61].

24 Pargament ve Park, *In Times of Stress*, s. 52; Hood ve ark., *The Psychology of Religion*, s. 385.

25 Ai, Amy, Ruth E. Dunkle, Christopher Peterson ve Steven F. Bolling, *The Role of Private Prayer in Psychological Recovery Among Midlife and Aged Patients Following Cardiac Surgery*, *Gerontologist*, 1998, 38, (5), 591-601, (<http://www.geron.org/>).

26 Pargament, K. I., Ensing, D. S., Falgout, K., Olsen, H., Reilly, B., Van Haitsama, K. ve Warren, R., *God Help Me. I. Copings Efforts as Predictors of the Outcomes to Significant Negative Life Events*, *American Journal of Community Psychology*, 1990, 18, 793-824.

27 Krş. Kaf, 50/16; Mücadele, 58/17.

28 Krş. Bayraktar, Mehmet, *İslâm İbadet Fenomenolojisi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1987, s. 30; Fromm, Erich, *Psikanaliz ve Din*, Çev. Aydın Arıtan, Arıtan Yayınevi, İstanbul 1991, s. 55.

29 Paloutzian, *The Psychology of Religion*, s. 258.

30 Krş. Kasas, 27/77.

nin bu tür bir fonksiyon icra edebileceğın atıfta bulunan bir çok ayet bulunmaktadır³¹”.

Ruh sağlığının önemli belirleyicilerinden biri de hiç şüphesiz depresyon düzeyidir. Depresyon düzeyi ile dinî inanç ve uygulamalar arasındaki ilişki üzerine yapılan araştırmalara bakıldığında, özellikle içsel dinî yönelimler ile depresyon düzeyi arasında negatif bir ilişki bulunduğu sonucuna ulaşan birçok araştırma bulunmaktadır³². Dinî inançların özellikle yaşlılar için avantajlarından birisi, onlara ümit aşılmasıdır. Ümidin depresyonla negatif, iyimserlik ve kişisel özsaygı ile pozitif korelasyonu olduğu tecrübi araştırmalarla tespit edilmiştir³³. Ayrıca ihtida fenomeni üzerine yapılan araştırmalar, ihtida hadisesinin psikopatolojik vakalarda tedavi edici etkisinin olduğunu, yine buna benzer bir tarzda yoğun dinî tecrübelerin zayıflayan egonun yeniden organize edilmesine katkıda bulunduğunu ortaya koymuştur³⁴. Şöyle ki dinî inançlar, tutum ve davranışlar arasındaki uyumu desteklediğinden, insan şahsiyetinin bütünleştirilmesine katkıda bulunabilmektedir³⁵. Örneğın ülkemizde yapılan bir araştırmada, dindar gençlerin dindar olmayanlara oranla daha “uyumlu” ve “sorumluluk sahibi oldukları tespit edilmiş³⁶, diğer bazı araştırmalar da, dinî inanç ve değerlerin benlik ve kişilik gelişimine olumlu katkılarda bulunduğunu ortaya koymuştur³⁷. Tarafımızdan gerçekleştirilen bir araştırmada ise, yüksek düzeyde içsel dini yönelimlere sahip olan bireylerin, daha düşük düzeyde bireysel yabancılaşma gösterme eğiliminde oldukları görülmüştür³⁸.

Özellikle ruh sağlığı açısından tatmini zorunlu güdülerden birisi de güvenlik güdüsüdür. Nitekim dünyaya geldiğında son derece âciz bir varlık olan insanın ayakta durabilmesi ve hayatını devam ettirebilmesi için güven duygusuna son derece ihtiyacı vardır. Çünkü güvensizlik duygusu insanı ruhsal olarak ümitsizlik ve karamsarlığa iterken, sosyal olarak da başkalarıyla ilişki kurmasını zorlaş-

31 Krş. Nisa, 5/45; Yunus, 10/62,

32 Bk. Paloutzian, **The Psychology of Religion**, s. 248-254. O'Connor, B. P. ve Valierand, R. J., *Religious Motivation in the Elderly: A Frenc-Canadian Replication an Extension*, **The Journal of Social Psychology**, 130 (1), 53-59; Hood ve ark. **The Psychology of Religion**, s. 433, Yaparel, **Dinî Hayat ile Psiko-Sosyal Uyum**, s. 130; Parker, G. Ve Brown, L. B., *Coping Behaviors that Mediate Between Life Events and Depression*, **Archives of General Psychiatry**, 1982, 39, 1386-1391; Hood ve ark. **The Psychology of Religion**, s. 424; Wulf, **Psychology of Religion**, s. 226.

33 Hood ve ark. **The Psychology of Religion**, s. 433.

34 Hood ve ark. **The Psychology of Religion**, s. 416.

35 Bruvold, W. H., *Consistency Among Attitudes-Belief and Attitude-Behavior Consistency*, **The Journal of Social Psychology**, 1972, 88, 241-246, [246].

36 Kötenhe, Gülsu, **Religious Orientation and Personality**, Boğaziçi Üni. İstanbul, 1999, (Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi), s. 67-70'ten nakleden: Hökelekli, Hayati, “Gençlik ve Din”, **Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi** içinde, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, s. 22.

37 Koştaş, Münir, **Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış**, TDV Yayınları, Ankara, 1995, s. 111; Bayhan, Vehbi, **Üniversite Gençliğinde Anomi ve Yabancılaşma**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1997, s. 337-338.

38 Karaca, Faruk, **Psiko-Sosyal Açından Yabancılaşma ve Dini Hayat**, Bil Yayınları, İstanbul, 2001, s. 247-249.

tırmaktadır. Bedeni itibarıyla kendini kuşatan tabii etkenlerin olumsuz etkilerinden korunabilmesi için bir sığınağa muhtaç olan insan, mânevî duygularını da bu faktörlerin olumsuz etkilerinden koruyabilmek için madde ötesi bir sığınağa ihtiyaç duymaktadır. Her şeye gücü yeten bir Tanrının varlığına ve ebedî bir hayatın geleceğine olan inancın insana verdiği güven duygusunu ise, diğer faktörlerin oluşturması oldukça zor gözükmektedir³⁹. Bu manada din, insana güvenlik duygusu kazandırmakta ve onu güvensizliğe karşı koruyan⁴⁰ en etkili faktörlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

İnsanların günlük aksiyonlarında bazı konularda karar vermek konusunda karşılaştıkları güçlükler de onların ruh sağlığını tehdit eden faktörlerden birisidir. İnsanın bu tip durumlarla karşılaşmasının belki de en önemli nedeni, karar aşamasında gücüne en çok güvendiği aklının, her şeyi tam mânasıyla ihâta edebilecek bir düzeyde olmamasıdır⁴¹. Bu tip durumlarla karşılaşan insanlar, tereddüde düşmekte ve huzursuz olmaktadır. Çünkü önemli kararların alınma süreci, insanın ruhsal dengesini bozma potansiyeli taşımaktadır. İnanan insanlar ise, açıklayamadıkları olayları, inandıkları Kutsal varlığın bir hikmete matuf olarak yarattığını ve kendilerinin bunları anlamaktan aciz olabileceğini düşünerek⁴² rahatlamaktadırlar. İyimser bir hayat felsefesini destekleyen bu tür düşünceler ise, ruh sağlığına olumlu bir şekilde yansımaktadır⁴³. Nitekim bazı insanların, verdikleri kararlara, Tanrının kendilerine yol göstermesi neticesinde ulaştıklarını ifade etmeleri, sıkça rastlanan durumlardan birisidir⁴⁴. Esasen dinlerin kendi bünyesinde bu tip bir mekanizmayı barındırdığı ve çalıştırmak isteğini söylemek mümkündür. Zira insan ile Tanrı arasındaki ilişkinin sürekliliğini ve düzeyini koruyabilmesi, insanın her açıdan yapabileceklerinden sorumlu tutulması⁴⁵, bu durumdaki insanın davranabileceği en iyi bir şekilde davranması ve gerisini inandığı varlığa havale etmesi⁴⁶ ile mümkün olabilir. Dinin, günlük hayatın çalkantı ve kargaşasından sarsılan insanlara emniyetli bir liman fonksiyonu icra ederek⁴⁷ bir sığınak işlevi görebilmesi, ancak bu durumda mümkün olabilir.

Kararsızlığın yarattığı bunalımlara karşı dinin rahatlatıcı fonksiyonunun genellikle üç şekilde meydana geldiği söylenebilir. Birinci olarak din, inanan insanın günlük hayatında karşısına çıkabilecek şeyleri, nasıl davranılacağına çok az şüphe bırakacak şekilde belli kurallara bağlamıştır. İkinci olarak, dinî organizasyonlar, sosyal reddedilme ve izolasyon korkusunu yatıştırılmaktadır. Üçüncü olarak ise dinî inanca sahip olan insanlar, kendilerini kutsalın korumasında

39 Krş. Hood ve ark., **The Psychology of Religion**, s. 13.

40 Oates, W. E., *The Role of Religion in the Psychoses*, **Religion and Human Behavior** içinde, Ed: Simon Doniger, Association Press, New York, 1954, s. 21-30.

41 Bk. Bakara, 2/216

42 Krş. Bakara, 2/216.

43 Paloutzian, **The Psychology of Religion**, s. 256.

44 Krş. Argyle, *Din Psikolojisi Alanında*, s. 203.

45 Krş.. Bakara, 2/286.

46 Krş. Ali İmran, 3/159; Nisa, 4/81; Enfal, 8/61; Hud, 1/132.

47 Wulf, **Psychology of Religion**, s. 244.

hissederek rahatlamaktadırlar⁴⁸. Dinin bu tür bir fonksiyon icra edebileceğine Kur'an-ı Kerim'de de müteaddit defalar atıfta bulunulmakta⁴⁹ ve dindarların inandıkları varlığı koruyucu olarak algılamaları teşvik edilmektedir⁵⁰.

Dinî inanç ve uygulamaların, organik hastalıkların tedavisinde olumlu etkisi konusunda bilimsel olarak az kanıt bulunsa da, dinî pratiklerin özü kabul edilen duanın⁵¹, insanların ümit düzeyini yüksek tutma konusunda olumlu bir fonksiyon icra ettiği ve bu şekildeki bir yönelimin organik rahatsızlıktan kaynaklanan ızdırap duygularının hafifletilmesine katkıda bulunduğu yaygın bir şekilde gözlemlenen durumlardan birisidir. Yani hastalığın tedavisine olan inanç, ıstırapın azalmasına ve mevcut durumun kabul edilmesine katkıda bulunmaktadır⁵². Nitekim dinî uygulamaların belki de en tipik olanlarından birisi olan duanın, en çok baş vurulan dinî davranış olduğu söylenebilir. Mesela Gallup'un yaptığı bir araştırmada; Amerikan nüfusunun yaklaşık %90'ının dua ettiği ve %76'sının ise duanın günlük yaşantılarında çok önemli olduğunu ifade ettiklerini bildirilmektedir⁵³. Çünkü dua, ümit kapılarını beklemeyi, mantıki motifler olmadığı halde dahi açık tutmakta ve olumsuz şartların insan üzerindeki etkisini en aza indirebilmektedir⁵⁴. Dua ile insan, sınırlı gücünü Tanrının sınırsız gücüyle birleştirmeye çalışmakta ve problemlere artık kendi gücüyle değil Tanrının sonsuz gücüyle meydan okur hale gelmektedir⁵⁵.

Dua yalnızca insanın duygusal dünyasını değil fizyolojik süreçlerini de etkileyebilmektedir⁵⁶. Nitekim bazen dua ile birkaç dakikada veya birkaç günde organik hastalıklar bile iyi olabilmektedir. Mesela Lourdes⁵⁷ müessesinin kayıtlarına göre, burada iki yüzden fazla verem, kanser, kemik hastalıkları ve benzeri diğer organik hastalıklara yakalanan insan, mucize kabilinden hemen hemen aynı surette iyi olmuştur⁵⁸. Bu durum, son 136 yılda yaklaşık 100 milyon insanın burayı hastalıklardan şifa bulmak amacıyla ziyaret etmelerini⁵⁹ de açıklar gözükmektedir. Toplumumuzun büyük bir kesiminin şifa bulmak amacıyla özel-

48 Hood ve ark., **The Psychology of Religion**, s. 419.

49 Bk. Sebe, 34/21; Hud, 11/57; Hicr, 15/17; Tevbe, 9/118.

50 Bk. Yusuf, 12/64.

51 Bk. Tirmizi, Ebu İsa, **es-Sünen**, Tah. Ahmed Muhammed 'akir, Daru'l-Fikr, (tarihsiz), Deavat, 1.

52 Paloutzian, **The Psychology of Religion**, s. 256; Öner, Necati, **Stres ve Dinî İnanç**, T.D.V. Yayınları, Ankara 1988, s. 57.

53 Poloma ve Gallup'tan nakleden: Hood ve ark., **The Psychology of Religion**, s. 394.

54 Krş. Carrel, Alexix, **Dua**, Çev. M. Alper Yüçetürk, Yağmur Yayınevi, Ankara 1967; s. 28, 40-43; *Allah'a İnanmaya Su ve Hava Kadar Muhtacı, Niçin Allah'a İnanıyoruz?* içinde, Hisar Yayınevi, (tarihsiz), II, 9-32, [50].

55 Krş. Hood ve ark., **The Psychology of Religion**, s. 387; Aymaz, Abdullah, **Psikolojik ve Sihhî Açından İbadet**, Silm Matbaası, İzmir 1973, s. 72.

56 Krş. Peker, Hüseyin, **Din Psikolojisi**, Sönmez Matbaa ve Yayınevi, Samsun 1993, s. 73; Hökelekli, Hayati, **Din Psikolojisi**, 3, s. 231-232; Yaparel, **Dua: Psikolojik Bir Yaklaşım**, Dokuz Eylül Üni. İlahiyat Fak., İzmir 1995, s. 15.

57 Lourdes Fransa da Pirene dağlarında kurulmuş bir sağlık ocağıdır. Bk. Carrel, **Dua**, s. 37.

58 Krş. Carrel, *Allah'a İnanmaya Su ve Hava Kadar Muhtacı, Niçin Allah'a İnanıyoruz?* içinde, II, s. 50.

59 Bk. Paloutzian, **The Psychology of Religion**, s. 255.

likle türbe ziyaretlerine sıklıkla müracaat etmesi de aynı doğrultuda değerlendirilebilir. İslâm Peygamberi Hz. Muhammed de bir hadisinde "Namazda şifa vardır⁶⁰" buyurarak bir tür dua olan namaz ibadetinin bu konudaki fonksiyonelliğine işaret etmiştir.

Dinî teslimiyet ile sağlıkla ilgili bazı spesifik değişkenler arasında istatistiksel olarak anlamlı ilişkiler tespit eden birçok araştırmalar bulunmaktadır. Bunlardan birinde Larson ve arkadaşları dinî pratiklerin sıklığı ile diyastolik (diastolic) kan basıncı (kalp genişlemesi) arasında ters bir korelasyonun bulunduğunu, yani dinî inançlarını önemseyen ve inançlarının öngördüğü pratiklere sıklıkla müracaat eden insanlarda bu tip bir rahatsızlığa yakalanma ihtimalinin daha az olduğunu tespit etmişlerdir⁶¹. Koenig, Smiley ve Gonzales ise dinî pratiklerin kronik kalp rahatsızlıkları ve ölüm oranlarının daha düşük olmasıyla ilişkili olma eğiliminde olduğunu bildirmektedir⁶². Yine kronik rahatsızlıklar ve değer verilen insanların kaybedilmesinin ortaya çıkardığı güç durumlarla başedebilmek konusunda dinî inancın insana özel bir katkısının bulunduğu sonucuna ulaşan araştırmalar da bulunmaktadır⁶³.

Dinî inançların organik hastalıkların tedavisinde hastaların moral ve umut düzeylerini yüksek seviyede tutarak tedaviye olumlu katkılarının yanında, koruyucu bir fonksiyon icra ettiklerini de söylemek mümkündür. Şöyle ki insan sağlığına zararlı olan birçok alışkanlık ve davranış, genellikle çoğu dinlerde yasaklanmıştır. Yani birçok durumlarda insanlar, sağlıklarını korumak için değil de dinî bir emri yerine getirmek için belli şeylerden uzak durmaya çalışmakta ve bu tür davranışlar dolaylı da olsa sağlıklarına olumlu bir şekilde yansımaktadır. Örneğin bir kimsenin dinî inancı ona, kalp hastalıklarını azaltan ekzersizi, dengeli bir kilo kontrolünü kolaylaştıran diyeti, ciğer hastalıklarının ve trafik kazalarından kaynaklanan ölüm ihtimalini azaltan alkolden kaçınmayı ve onu kötüye kullanmamayı tavsiye ve emrederek dolaylı da olsa fiziksel sağlığına katkıda bulunabilmektedir⁶⁴. Nitekim yapılan araştırmalar, dindar insanların, daha az sigara ve içki tükettiklerini, gayri meşru ilişkilerden daha çok sakındıkları için dindar olmayanlara oranla kısmen ya da tamamen daha sağlıklı olduklarını ortaya koymuştur. Mesela yine batı istatistiklerine göre dindarlar arasındaki intihar etme oranı, dindar olmayanlara göre %50 daha düşüktür⁶⁵.

SONUÇ

Dinî inançlarını önemseyen ve onların öngördüğü pratikleri sıklıkla icra eden insanların bu yönelimleri, hayatlarına birçok alanda pozitif bir şekilde yansı-

60 Bk. İbn Mâce, Muhammed b. Yezid, **es-Sünen**, Tah. Muhammed Fuad Abdulkaki, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut 1975, Tıbb, 10.

61 Lorensen ve ark.'dan nakleden: Paloutzian, **The Psychology of Religion**, s. 256.

62 Koenig, ve ark.'dan nakleden: Paloutzian, **The Psychology of Religion**, s. 256.

63 Krş. Hood ve ark., **The Psychology of Religion**, s. 387.

64 Dull, W. T. ve Skokan, L. A., *A Cognitive Model of Religion's Influence Of Health*, **Journal of Social Issues**, 1995, 51, (2) 49-64, [57-61]; Hood ve ark. **The Psychology of Religion**, s. 392, 424.

65 Argyle, *Din Psikolojisi Alanında*, s. 200.

maktadır. Dindarlığın fonksiyonel olduğu alanların başında ruh ve beden sağlığı gelmektedir. Şöyle ki dinin insanların büyük çoğunluğu için güçlüklerle mücadele etme ve yaşadığı çevreye uyum sağlama konusunda önemli bir referans olduğu konusunda çok az şüphe bulunmaktadır. Bu durum hayatı tehdit eden problemlerin mevcut olduğu veya ciddi sağlık problemlerinin bulunduğu durumlarda daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Dinî inançlar, sarsıcı durumlarda insana bir tür sığınak oluşturmakta, bütün alternatiflerin tükendiği durumlarda bile umut kapılarını açık tutarak, insan psikolojisine ciddi bir destek sunmaktadır. Bu durumlarda din, insana değişik alternatifler sunarak çevresinde olup biten şeyleri kontrol edebileceğine olan inancını kuvvetlendirici bir fonksiyon icra etmektedir. Bu desteğin, aynı zamanda kişinin kendisine olan özsaygısını besleyici bir rol üstlendiği söylenebilir. Ancak dinin icra etmiş olduğu fonksiyonların, onun kaynakları olarak düşünülmesi tartışmalı bir konudur. Çünkü çaresizlik duyguları, her zaman dinî bir inançla sonuçlanmadığı halde, dinî inanç, inanan insanın çaresizliklere karşı mukavemetini genellikle artırıcı bir fonksiyon icra etmektedir.

Özellikle eksi dönemlerde hakim olan ve dinî inanç ve uygulamaların ruh sağlığını olumsuz yönde etkilediği tezine dayanan görüş, günümüzde artık eskisi kadar kabul görmemektedir. Bunun tam aksine günümüzde özellikle batı dünyasında din, anormal düşünce ve davranışların normleştirilmesi sürecinde fonksiyonel bir araç olarak kullanıldığı gibi, bu tip rahatsızlıkları bulunmayan insanlar için de koruyucu amaçlarla kullanılmaktadır. Zira dinî inançlar; insanların kontrol ve özsaygı duygularını besleyici, kaygının azaltılması konusunda alternatifler sunan, ümit aşılama, sosyal davranışı kolaylaştırıcı düzenlemelerle sosyal bütünleşmeyi destekleyen ve kişisel mutluluğu (well-being) artıran bir fonksiyon icra edebilmektedir.

Dinî inançlar, organik hastalıkların tedavisinde, özellikle hastaların moral ve umut düzeylerini yüksek seviyede tutarak tedavi sürecine olumlu yansımalarla bulunmaktadır. Buna ilaveten dinî bir hayat yaşamının insanların beden sağlığı açısından koruyucu bir fonksiyon icra ettiği söylenebilir. Şöyle ki; insan sağlığına zararlı olan birçok alışkanlık ve davranış, genellikle çoğu dinlerde yasaklanmış olup, dindarlar sağlıklarını korumak için değil de dinî bir emri yerine getirmek için belli şeylerden uzak durmaya çalışmakta ve bu kaçınmalar, ruh sağlıklarına olduğu gibi, bedensel sağlıklarına da olumlu bir şekilde yansımaktadır.

(Batı Felsefesi Çerçevesinde) Epistemolojik ve Etik Açından İnanç

Abdullatif TÜZER*

ABSTRACT

Epistemology and ethics of belief is one of the most important and serious problems in philosophy and philosophy of religion. Is there, for belief, any standard or criteion to be rational and, if any, what are? Is true and valid belief equivalent to rational belief? Is there any rational basis of religious belief and especially God-belief? Or are those irrational? What is the nature of relation between belief, knowledge and ethics? Such questions as these quoted above have been vehemently discussed and answered from different philosophical aspects and several point of views. Chief among them rationalism, pragmatism, intuitionism and fideism can be listed as remarkable and noteworthy. In this paper we have considered, of these, only two, namely rationalism and fideism. In particular, the challenging and severe argument of William K. Clifford against belief in anything upon insufficient evidence, who is a strong and radical rationalist, was explained and then we seized on four conter-argument which can be taken out of philosophical writings of some thinkers. Wittgensteinian fideism, Kierkegaard's irrationalism, Pascal's argument of wager and moral evidence of Kant are those. And occasionally we criticised all the views and drew some conclusion and finally evaluated them.

Key Words: *Epistemology and Ethics of Belief, Rationalism, Fideism, Pascal's Wager, Wittgensteinian Irrationalism, Kant's Moral Teology.*

İnancın epistemolojisi ve etiği, felsefenin, dinsel inançlarla ilgili olduğu kadarıyla da din felsefesinin en önemli problemlerinden birisini teşkil etmektedir. İnancın mantığı nedir? İnancın rasyonelliğinin ölçütleri nelerdir? Doğru ve geçerli inanç rasyonel olan inanç mıdır? Dinsel inançların ve özellikle Tanrı'nın varlığına inancın rasyonel temelleri var mıdır, yoksa bu tür inançlar irrasyonel midir? İnanç-bilgi-ahlak ilişkisi nedir? Temelsiz inanç, Sokrates'in dediği gibi ahlaksızlığın asıl nedeni midir? Bu ve buna benzer sorular felsefede hararetle tartışılmış ve bu sorulara her filozof kendi dünya görüşü veya felsefi duruşuna göre veyahut da bağlı bulunduğu felsefe okulunun bakış açısından cevap vermeye çalışmıştır. Felsefi tartışmalara baktığımızda bu konuyla ilgili genelde dört farklı yaklaşımın olduğunu görürüz. Bunlar rasyonalizm, pragmatizm, sezgicilik ve fideizmdir.

* **Arş. Gör.**, Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı.

Biz bu yazıda, yukarıdaki dört yaklaşımdan sadece ikisini, yani rasyonalizmi ve fideizmi ele alacağız. Özellikle katı bir rasyonalist tutum sergileyen William K. Clifford'un bu konuyla ilgili ana tezini anlatıp bu teze karşı getirilebilecek dört farklı cevabı veya karşı tezi ayrıntılı olarak işleyeceğiz. Bunlar Wittgenstein-cı fideizm, Kierkegaard'ın irrasyonalizmi, Pascal'ın bahis argümanı ve Kant'ın ahlak delilidir. Bu cevaplara yöneltilen eleştirilere ve bunların yetersiz kaldıkları noktalara da değinerek yazının sonunda genel bir değerlendirme yapacağız.

Yazımızın William K. Clifford'un tezini anlattığımız kısmında, iki üç yerde aslında bir makalede olmaması gereken bir tarzda uzun alıntılar yaptık. Ancak bu makalenin ortaya çıkmasının ana nedeni olduğu ve konunun felsefi olarak tartışılmasına bir temel sağladığı – önemli ve ciddi bir iddiayla kendisini gösterdiği - için onun görüşlerini biraz uzun da olsa kendi dilinden aktarmanın ve yer yer dolaylı olarak ifade etmenin uygun olacağını düşündük. Konunun işlenişinde ise, bir felsefeciden beklendiği üzere, nesnel duruştan ayrılmamaya çalıştık.

İnanç

Her birimizin dünyayı algılayışı ve ona karşı tavır alışının temelinde, ister dinsel isterse dindışı olsun, bir dünya görüşü, bir inanç sistemi vardır. İnanç sistemlerinin önemi de burada ortaya çıkıyor. Çünkü kimimizin otorite, kimimizin taklit, kimimizin de araştırma yoluyla kabul ettiği inanç sistemleri yaşadığımız her türden deneyime rengini verici, hatta onu belirleyici bir işleve sahiptir ki bu, dünyayı olduğu gibi değil inanç sistemlerine dayalı olarak algıladığımız, yorumladığımız anlamına gelmektedir. İlginç bir örnek verecek olursak, İncil'de anlatılan bir olayda (Yuhanna 12.28-29) İsa Tanrı'ya "Ey Baba kendi ismini yücelt" diye dua eder. Arkasından gökyüzünden "İsmimi yücelttim ve yine yücelteceğim" diye bir ses gelir. Orada bulunup da bunu işiten halktan bir kısmı ona şimşek der, bir kısmı ise bir meleğin İsa'ya konuştuğunu söyler. Burada gerçekleşen tek bir olay olmasına rağmen üç farklı – peygamberî, dinsel ve doğal - yorum getirilir. İsa Tanrının sesini işittiği, orada bulunanlardan bazıları meleğin konuştuğu, bazıları da bunun sadece bir gök gürültüsü olduğu yorumunu yapar. Görülen o ki, üç taraf da aynı olaya farklı inanç sistemlerinden çıkarak ve farklı gözlüklerle bakmıştır. Eğer yorumsuz, salt bir deneyim mümkün olsaydı herkesin aynı şeyi deneyimlemesi gerekirdi. Oysa böyle olmamıştır. O halde deneyimlerimizin neliğini ve nasıllığını belirleyen inanç sistemlerinin ve bu sistemleri oluşturan inanç kümelerinin rasyonelliği ve ahlaksal içerimleri ele alınması ve tartışılması gereken ciddi bir problemdir.

Epistemolojik olarak yaklaşıldığında, her bir epistemolojik etkinlikte bir *özne*, bir *nesne* ve bir de *özne* ile *nesne* arası *ilişki* söz konusudur. Şayet hem öznel hem de nesnel yönden bir kesinlik varsa bilgiden; nesnel kesinlik olmayıp sadece öznel bir kesinlik var ise inançtan; hem öznel hem de nesnel açıdan bir kesinlik yoksa burada da sanıdan söz ederiz. O halde inanmak, nesnel açıdan doğrulamanın mümkün olmadığı durumda *kişisel* kanaate, sebeplere, güvене kısacası öznel durumlara dayanarak bir şeyin öyle olduğu/olmadığı ya da olacağı/olmayacağını kabul etmek anlamına gelmektedir. İnanıcı bilgiden ayıran

en önemli şey ise, inancın, doğru olduğu ortaya çıksa bile, nesnel olarak doğrulanamıyor veya gerekçelendirilemiyor olmasıdır.¹

İnancın aklılığı ve ahlakılığı sorununa geçmeden önce inanç ya da inanmayla ilgili iki önemli noktanın altını çizmemiz gerekiyor. İlk olarak inançları, insan hayatı üzerindeki etkisi ve kazanılış şeklini dikkate alarak, kabaca iki sınıfa ayırabiliriz: Olgusal inanç ve dinsel inanç. Wittgenstein'in² tahlillerinden hareketle şunu açıkça ortaya koyabiliriz ki olgusal bir inançla dinsel bir inanç arasındaki en bariz fark, dinsel inancın toptan bir bağlılığı gerektirmesi ve hayatın her alanını en uç noktalarına varacak kadar derinden etkiliyor olmasıdır. Sözgelisi geçmiş bir tarihte Neron adında bir Roma imparatoru olduğuna ve sırf zevk için Roma'yı yaktığına inanabilirim; yakın bir arkadaşımın çok bencil olduğuna ve kendi çıkarları adına beni kolayca harcayabileceğine inanabilirim; ülkenin ekonomik koşullarının şu an çok kötü olmakla birlikte bir zaman sonra düzeleceğine inanabilirim vs... Bu türden olağan veya olgusal inançlar bir kere kabul edilince hiçbir şekilde yaşamakta olduğum hayatımı her yönüyle etki altına almazlar ve tümünden bağlılığı gerektirmezler. Sadece bir tek şeye veya kişiye karşı belli bir düşünsel, duygusal veya davranışsal tavır almam gerektiğini gösterirler. Ancak dinsel bir inanç söz konusu olduğunda (Wittgenstein özellikle, kıyamet ve yeniden dirilme örneği üzerinde durur) orada kendisiyle daimi bir *Ben-Sen ilişkisinin* sürdürüldüğü bir Tanrı'nın hayatın merkezine alındığını; kişinin bizzat kendisinde ve kendisini saran olgular ve olaylar dünyasında gerçekleşen her türden değişimin ve gelişimin varoluşsal bir çerçevede Tanrı merkezli yorumlandığını ve anlamlandırıldığını; en sağlam temeller üzerine dahi dayanan bir çok şeyin bu inanç adına riske atıldığını ve bir çok zevklerden mahrum kalındığını görürüz. Burada artık bir peygamberin hayatı, bir Hüseyin'in veya İsa'nın öldürülmesi Neron'un Roma'yı yakması türünden bir tarihsel olay ile bir arada değerlendirilemez. Çünkü Neron'la ilgili bir tarihsel olay sıradan sürdürmekte olduğum hayatımda hiçbir kayda değer değişiklik gerçekleştirmezken bir peygamberin hayatı, düşüncelerimde, duygu alemimde kısacası attığım her adımda ciddi bir tesire sahiptir. Kendini gerçekten Tanrı'ya adayan bir insan için Tanrı onun "gören gözü, işiten kulağı" olacaktır. Artık burada hayatıma rehberlik eden, inanmayan bir kimsede asla bulunmayan bambaşka resimler vardır.

İnanma ile ilgili belirtmemiz gereken diğer ikinci nokta ise, bilhassa pragmatist filozofların üzerine basa basa ifade ettikleri gibi onun eylemlerden kopuk, soyut zihni bir kabul değil, kişiyi eyleme hazır kılan bir kabul olmasıdır. Peirce'in ifadesiyle "inanma dileklerimizden yön verir ve eylemlerimizi şekillendirir"³ ; ve bu yüzden de inanma kendi yapımızda bir davranış kuralının, bir alışkanlığın yerleşmesidir ve kişinin eylemlerini belirleyen bir *alışkanlıktır*.⁴ Öyle anla-

- 1 Alan Musgrave, **Sağduyu, Bilim ve Kuşkuculuk: Bilgi Kuramına Tarihsel Bir Giriş**, çev. Pelin Uzay, Göçebe Yay. İstanbul 1997, s. 15-17.
- 2 Ludwig Wittgenstein, **Estetik, Ruhbilim, Dinsel İnanç Üzerine Dersler ve Söyleşiler**, çev. A.Baki Güçlü, Bilim ve Sanat Yay. Ankara 1997, s. 91-100.
- 3 **Philosophical Writings of Peirce**, ed. by Justus Buchler, Dover Publications, New York 1955, s. 9.
- 4 **Philosophical Writings of Peirce**, s. 28-30.

şılıyor ki inanma kişiyi eyleme hazırlayan, eylemleri belirleyen ve dolayısıyla da pragmatik ve varoluşsal bir zorunluluk olarak eyleme dökülen bir alışkanlıktır. Farklı inançlar da neden oldukları farklı davranış tarzlarına göre ayırt edilirler. Madem ki inanma zorunlu olarak eyleme hazırlayan ve eyleme dökülen bir etkinliktir, o halde bir inancın gerçek bir inanç olmasının en temel kriteri somut, yaşanan hayatla nasıl bir ilişkiye sahip olduğudur. Bu noktada salt akli bir kabalıdan ibaret olduğu ve dolayısıyla somut hayatla hiçbir ilişkisi olmadığı öne sürülen *felsefi inanmanın* bir istisna teşkil edebileceği söylenebilir. Örneğin aşkınlığını koruma adına istirahat köşesine çekilen, hiçbir kişisel niteliğe sahip olmayan ve insanlara ilişkin hiç talebi ve vaadi olmayan Mutlak bir Tanrının var olduğuna inanabilirim; ya da her şeyi yaratan ama bu dünyayı bir tiyatro sahnesi gibi dekore eden, kendi varlığını yine kendinde, sudurunda temaşa eden asıl/gerçek varlık alanının sahibi bir Tanrı inancım olabilir. Elbette ki böyle inanabilirim fakat somut hayatla olan ilişkiyi yitirmek adına. Ve böyle inançlar açıkçası “gerçeklikten uzak ve içi boştur”⁵ ; dolayısıyla bize verebilecekleri bir şey de yoktur.

İnanmayla ilgili olarak ortaya koyduğumuz bu ikinci noktadan mantıksal olarak şu sonuç çıkacaktır: Eğer inançlarımızın olaylarla sıkı bir ilişki içerisinde olduğunu söylüyorsak, hem kendi tecrübe dünyamızda hem de birbiriyle organik bir bağa sahip olgular ve olaylar dünyasında meydana gelen değişimler neticesinde bazı inançlarımızın yerini başka inançların alacağını veya inançlarımızın niteliğinde ve muhtevasında bir takım yeniden şekil vermelerin olacağını kabul etmek zorundayız. Çünkü orada öylece hiç değişmeden duran sabit ve mutlak bir anlam yoktur. İç ve dış dünyadaki değişimler zorunlu olarak anlam değişimine, anlam kaymalarına yol açacaktır. Aslına bakılırsa böyle bir değişim, bireyin kendini belirlenmemiş bir geleceğe doğru sürekli ve özgürce yaratması, açması imkanını da beraberinde getirecektir.

Rasyonalist Tez

İnanmaya dair bu iki noktayı belirttikten sonra asıl probleme geldiğimizde, mademki kabul edenin eylemleri üzerinde bir parça etkisi olmayan bir inanç gerçekten bir inanç olamaz ve hiç kimsenin inancı yalnızca kendisini ilgilendiren özel bir mesele değildir, o halde inançlarımızın rasyonel olup olmadığı, - inancın kendisinin epistemolojik değeri bir yana - eylemlerimizin muhatabı olan diğer insanlar açısından son derece önemli problem olarak kendisini gösterir. Clifford'un haklı olarak ifade ettiği gibi; yaşamlarımız, toplumun sosyal amaçlar için yaratmış olduğu olayların seyrine dair genel anlayış tarafından yönlendirilmektedir. Sözlerimiz, deyimlerimiz, düşünme biçimleri, metotları ve tarzları çağdan çağla şekil verilen ve tekamül ettirilen ortak mülkiyettir; birbirini takip eden her neslin bir sonrakine değiştirilmeden değil de geliştirilerek ve saflaştırılarak, kendi özel el işini gösteren bir takım açık alametlerle intikal ettirdiği kıymetli bir birikim ve mukaddes bir emanet olarak devraldığı bir mirastır. Bu mirasa hemcinsleriyle aynı dile sahip her insanın iyi veya kötü her tür inancı

5 William James, **Pragmatizm**, çev. Muzaffer Aşkın, M.E.B., 1986 İstanbul, s. 16.

ilmek ilmek dokunur. Gelecek nesillerin içerisinde yaşayacağı bir dünya yaratmaya katılmamız müthiş bir ayrıcalık ve büyük bir sorumluluktur.⁶

Dolayısıyla bir insan tarafından kabul edilen inançlar ne kadar sıradan görünürlerse görünsünler eylemlerimizin muhatabı olan diğer insanlar açısından, insanoğlunun kaderi açısından büyük bir öneme ve etkiye sahiptirler. Öyleyse bu ahlaki ve hümanist sorumluluğun inanç kazanımı veya oluşumunda hiçbir keyfiliğe yer vermeyeceği ortadadır. O halde sorun inançlarımızın yeterli bir nedene dayanıp dayanmadığı, bir başka ifadeyle inancın rasyonel olup olmadığı sorundur. Çünkü inanç ile inancın kendisini ortaya koyduğu eylem arasında bir ayırım yapılamayacağına, yani inancın doğru olmakla birlikte eylemin yanlış olabileceği hükmü verilemeyeceğine göre, problem inancın rasyonel olup olmadığıdır. Katı bir rasyonalist olan Clifford şöyle bir örnek olay sunar bizlere:

Bir gemi sahibi denize bir yolcu gemisi çıkarmak üzeredir. Gemi sahibi geminin eski olduğunu ve başlangıçta pek de iyi inşa edilmediğini; onun birçok deniz ve diyar gördüğünü ve sık sık tamire ihtiyaç duyduğunu bilmektedir. Gemi sahibine geminin bir ihtimal denize uygun olmadığı yönünde şüpheler yöneltir. Bu şüpheler onun zihnine sıkıntı verir ve mutsuzlaştırır. Gemi sahibi ona çok pahalıya mal olsa da gemiyi baştan ayağa elden geçirtmesi ve kullanılacak hale getirtmesi gerektiğini düşünür. Her nasılsa gemi yolculuğa çıkmadan evvel o bu kasvetli düşüncelerin üstesinden gelme başarısını gösterir. Kendi kendine şöyle der: Bu gemi o kadar yolculukları güvenilir bir şekilde tamamladı ve öyle çok fırtına atlattı ki bu yolculuktan da eve sağ salim gelmeyeceğini düşünmenin hiçbir aslı esası olamaz. O, başka bir yerde geçirebileceği daha zevkli saatlerin peşine düşmek için anavatanlarını terk etmekte olan tüm bu mutsuz aileleri korumada hemen hiç başarısızlığa uğramayan İlahi Takdire bel bağlayacaktır. Gemiyi yapanların ve mühendislerin dürüstlüğüne dair bütün sert şüpheleri zihninden kovacaktır. Böylece o, teknesinin tamamen güvenli ve denize uygun olduğu yönünde samimi ve rahatlatıcı bir kanaate sahip olur; geminin limandan ayrılışını neşeyle ve anavatanından ayrılanların varacakları yeni evlerinde başarılı olmaları adına iyi dileklerle seyrederek: ve okyanusun ortasında gemi denizin dibini boylayınca ve hiçbir şayia ortaya çıkmayınca gemi sahibi sigortadan parasını alır.⁷

Clifford'a göre bu gemi sahibi hakkında söylenebilecek tek bir söz vardır: *O, bu insanların ölümünden dolayı gerçekten suçludur.* Kuşkusuz o inancında sonuna kadar samimidir, ancak bu samimiyet ona hiçbir şekilde yardımcı olamaz. Onun yeterli bir delile dayanmadan asla *inanmaya hakkı* yoktu. Çünkü o bu inancı sabırlı bir araştırmayla dürüstçe hak ederek değil şüphelerini bastırarak elde etmiştir. Her ne kadar gemi sahibi inancında öylesine emin olup başka türlü düşünemiyor olsa dahi, bile bile ve seve seve kendisini bu zihin çerçevesine soktuğu dikkate alınarak sorumlu tutulmalıdır. Velew ki gemi gerçekten sağ-

6 William K. Clifford, *The Ethics of Belief, The Rationality of Belief in God*, ed. by George I. Mavrodes, 1970 New Jersey, s. 156.

7 William K. Clifford, *a.g.e.*, s. 152.

lam olsa ve yolculuğu sağ salim tamamlasa bile gemi sahibinin suçunda bir hafifleme olmayacaktır. Çünkü doğru veya yanlış olma sorunu inancın kökeniyle alakalıdır, konusuyla veya muhtevasıyla değil; inancının ne olduğuyla değil, onu *nasıl kazandığıyla* alakalıdır; doğru ya da yanlış olduğunun meydana çıkmasıyla, onun böyle bir delile dayanarak inanmaya hakkı olup olmadığıyla alakalıdır.

Özellikle kendi toplumumuzda, günlük yaşantımızda sıkça rastladığımız bir durum olması sebebiyle Clifford'un bir diğer örnek olayını daha aktarmak ve problemin ne kadar büyük bir öneme sahip olduğunu göstermek istiyorum:

Bir zamanlar, içerisinde ikamet edenlerden bazılarının ne asli günah doktrinini, ne de ezeli ceza doktrinini öğreten bir dini kabul ettiği bir ada vardı. Bu dinin sözcülerinin doktrinlerini çocuklara öğretmek için hileli vasıtalar kullandıklarına dair bir şayia çıktı. Çocukları doğal ve yasal koruyucularının gözetiminden uzaklaştırmak üzere böyle bir yolla ülkelerinin kanunlarını çiğnemekle; ve hatta çocukları alıp götürmek ve onları arkadaşlarından ve akrabalarından gizli tutmakla itham edildiler. Bir takım insanlar halkı bu konuda kıskırtmak maksadıyla bir topluluk oluşturdular. En yüksek mevki ve karaktere sahip vatandaşlara karşı ciddi suçlamalarda bulundular ve bu vatandaşları kendi inançlarını uygulamalarında yaralamak için ellerinden geleni artlarına koymadılar. O kadar büyük gürültü kopardılar ki gerçekleri araştırmak üzere bir komisyon atandı; fakat komisyon elde edilebilecek her bir delili dikkatlice inceledikten sonra suçlananın masum olduğu ortaya çıktı. Yalnızca yetersiz delile dayanılarak suçlanmaları bir yana onların masumluğunun delili, eğer tam hakkıyla bir tetkikte bulunmuş olsalardı tahrikçilerin kolayca ulaşabilecekleri türden bir delildi. Yayılan bu haberden sonra o yerin sakinleri tahrikçi topluluğun üyelerine, sadece yargısına güvenilmeyen değil, aynı zamanda artık saygın addedilemeyecek kişiler olarak baktılar. Çünkü onlar yaptıkları suçlamalara içtenlikle ve vicdanen inanmış olsalar bile ellerinde olduğu kadarıyla böyle bir delile dayanarak inanmaya hakları yoktu.⁸

Clifford, durumu biraz değiştirerek, daha doğru bir araştırmanın yapıldığını ve suçlananın gerçekten suçlu olduğunun ispatlandığını kabul etsek bile, bu durumun suçlamada bulunanın suçunda zerre de olsa bir farklılık yaratmayacağı düşünür. Çünkü sorun inançlarının doğru ya da yanlış olması değil – zira inançlar tesadüfen de doğru çıkabilir -, şüpheleri bastırmadan ve önyargılara ve tutkulara kapılmadan, sağlam temellere dayandırılıp dayandırılmadıklarıdır. Doğal olarak böyle bir durumda suçlamada bulunanlar 'bak bizim haklı olduğumuzu anladın, gelecek sefere belki bize inanırsın' diyeceklerdir. Fakat onlar asla masum olmayacaklar, asla saygın olmayacaklar. Çünkü bir eylem yapıldığı anda her zaman için doğru veya yanlış olur.

Bu her iki örnekte de, daha önce söylediğimiz gibi inanç ile eylem arasında birini kınamadan diğerini kınamak gibi bir ayrıma gidilemez. Öncelikli ve önemli olan epistemik dürüstlüktür, sonuçlar değil. Her şeye rağmen, sözgelimi gemi sahibi "son derece eminim ki gemim sağlamdır, fakat bir çok insanın hayatını

8 William K. Clifford, *a.g.e.*, s. 153.

ona teslim etmeden önce gemiyi gözden geçirtmenin ödevim olduğu duygusunu taşıyorum”⁹ diyebilirdi. Veya tahrikçiye “davanın haklılığına ve inançlarının doğruluğuna ne kadar kani olursan ol, delili son derece sabır ve ihtimamla her iki yönden araştırıncaya kadar herhangi bir kimsenin şahsiyetine aleni saldırıda bulunmamalısın”¹⁰ denebilirdi. Dolayısıyla kişi, inancında ne kadar samimi ve sabit olup başka türlü düşünemiyor olsa bile inancın öne sürdüğü eylem hususunda hala bir seçime sahiptir; ve kanaatlerinin güçlülüğü sebebiyle asla tam bir araştırma ödevinden kaçamaz. Şayet kaçınıyor, şüphelerini bastırıyor ise inanılan şeyden alınabilecek zevk ancak çalınmış bir zevk olacak, bunun yanı sıra insanlığa karşı en büyük suçlardan biri işlenmiş olacaktır.

Sonuç olarak Clifford şu yargıda bulunur: “*yetersiz delile dayanarak bir şeye inanmak her zaman, her yerde ve her bir kimse için yanlıştır*”¹¹. Clifford, Russell ve Hume gibi inançta delilci kanadı oluşturan düşünürler açısından eğer bir inanç akli bir temele dayanmıyorsa irrasyonel, dolayısıyla yanlış bir inanç olacaktır. Hatta hümanist bir çizgiden çıkan Clifford’a göre sadece epistemolojik bağlamda irrasyonel olmayacak, etik açıdan aynı zamanda ciddi bir ahlak-sızlık ve insanlığa karşı işlenmiş büyük bir suç teşkil edecektir. İlhamını Locke ve Hume’un empirisizminden ve Wittgenstein’in Resim Kuramı’ndan alan Mantıkçı Pozitivistlerin önde gelenlerinden Ayer gibileri sadece bununla da kalmamış, bir şeyin doğrulanabilmesi – ki doğrulama da ancak totolojik nitelikteki mantıksal çıkarımlar ve empirik önermeler açısından mümkündür - ile anlamlı olması arasında özdeşlik kurarak dinsel inançların, ne olgusal olarak doğrulanabilir önermeleri, ne de analitik ya da mantıksal doğruları içerdiklerini, dolayısıyla anlamsız olduklarını, içlerinin boş olduklarını öne sürmüşlerdir.¹² Açıkçası bu kriter epistemik bir yaklaşım olarak bir inancın doğruluğu veya güvenilirliği lehine bir delil bulup bulamayacağımızı göz önüne almakta veya diğer bir ifadeyle ancak inancın lehine bir delil sağlandığı takdirde doğrulamanın mümkün olacağını iddia etmektedir. Burada inancın doğruluğu veya güvenilirliği aleyhine bir delil gösterilemediği takdirde doğrulamanın mümkün olabileceğine işaret eden diğer bir epistemik yaklaşım olan pragmatik ölçüt hiç dikkate alınmamaktadır. Yine öznel, ahlaki, metafiziksel vs başka doğrulama yöntemlerinin de burada bir yeri yoktur. Çünkü tek tip olgu ve tek bir rasyonellik kriteri ve doğrulama olabilir. “İnanç, karşılığında bir olgu varsa doğrudur, karşılığında bir olgu yoksa yanlıştır”¹³.

Delilcilerin veya temelcilerin doğrulama kriteri noktasından bakıldığında olgusal inançların doğrulanmasında pek güçlük çıkmaz. Çünkü bir inancın rasyonel olabilmesi için inanılan şeyin ya duyulara açık olması veya duyulara açık olana dayanması gerekmektedir. Sözelimi, şayet yarın güneşin yine doğacağı-

9 William K. Clifford, **a.g.e.**, s. 154.

10 William K. Clifford, **a.g.e.**, s. 154.

11 William K. Clifford, **a.g.e.**, s. 159.

12 A. J. Ayer, **Dil, Doğruluk ve Mantık**, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Metis Yay. İstanbul 1998, s. 19, 130.

13 Bertrand Russell, **Felsefe Sorunları**, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Kabalcı Yay. İstanbul 1994, s. 105.

na inanıyorsam, “akıllı bir insan inancını sahip olduğu apaçıklığa ve delile oranlar. Şaşmaz bir deney üzerine kurulmuş sonuçlar karşısında bulundu mu olguyu tam bir güvenle bekler ve geçmiş deneyine bu olgunun ilerde var olacağına dair tam bir belge diye bakar”¹⁴ diyen Hume’un kriterini göz önüne alacak olursak, inandığım şeyin geçmiş deneyimlerimdeki vuku bulma sıklığına bakırım ve buna göre güneşin doğmasının yüksek bir olasılık taşıdığını görerek inancımın rasyonel olduğu yargısına varabilirim. Ya da Clifford’un örneğinde olduğu gibi şayet gemimin sağlam olduğuna veya tanımadığım bir topluluk üyelerinin kötü insanlar olduklarına inanıyorsam, inancımın rasyonel olabilmesi için bütün şüphelerime cevap verebilecek şekilde konunun her iki tarafından tam bir empirik araştırmaya girmem ve sağlıklı mantıksal çıkarımlarda bulunmam gerekmektedir. Araştırmaya giremiyor ve inancımın bana sağladığı huzuru ve güvenli dünyayı bozacak acı verici, rahatsız edici şüphelerden kolaylıkla sıyrılıyorsam yanlış bir inanca sarılmış ve çalınmış bir mutluluk havasına girmişimdir.

Ancak hayatımızın her alanında etkin olan ve tam bir bağlılığı gerektiren dinsel inançlara geldiğimizde rasyonel bir doğrulamanın yerine getirilmesi olgusal inançlardaki kadar kolay görünmemektedir.¹⁵ Özellikle Hume’un *Doğal Din Üstüne Diyaloglar*’ı ve Kant’ın *Salt Aklın Eleştirisi*’nden sonra alemdeki varlıklardan ve olaylardan, bu varlık ve olaylara ait niteliklerden hareket ederek nedensel bir çıkarımla – kozmolojik ve teleolojik delillerle – Tanrı’nın varlığını ispata çalışan Doğal teoloji taraftarları kolaylıkla üstesinden gelinemeyecek ağır bir darbe almışlardır. Doğal teoloji, tek tek varlıkların nedenlerinden mantıksal bir çıkarımda bulunarak ve kullandığı nedensellik ilkesini aşkın alana taşıyarak bir genellemede bulunmakta, böylece bütünüyle alemin nedeni olan bir İlk Sebebe ulaşmaktadır. Yine tek tek varlıklarda rastlanan düzenden, mimar-ev

14 David Hume, **İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma**, çev. Selmin Evrim, M.E.B. Yay. İstanbul 1986, s. 166.

15 A. Plantinga ve W.P. Alston gibi temelciliğin rasyonellik kriterinin sığınağına karşı eleştiriler yönelten Kalvinci Epistemoloji (Reformed Epistemoloji) taraftarları epistemolojik açıdan duyu tecrübesi ile dini tecrübeyi karşılaştırarak dini tecrübenin inançlarımıza temel olabileceğini, dolayısıyla dini tecrübeye dayalı inançlarımızın tam manasıyla rasyonel olduklarını iddia ederler. Alston bunu dini empirisizm olarak adlandırır. Ayrı ve daha geniş bir makaleyi gerektirdiğinden dolayı bu konuya girmedik. Geniş bilgi için bkz. Alvin Plantinga, *Rationality and Religious Belief*, **Contemporary Philosophy of Religion**, ed. by Steven M. Cahn and David Shatz, Oxford Univ. Press, New York 1982; Michael Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, **Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion**, Oxford Univ. Press, New York 1991; **Religious Experience and Religious Belief: Essays in the Epistemology of Religion**, ed. by Joseph Runzo and Craig K. Ihara, Univ. Press of America, Lanham 1986. Ayrıca empirizmin babası sayılan Locke, Aristo’dan sonra Doğal teolojinin öncüsü olarak görebileceğimiz Thomas Aquinas, Rasyonalizmin kurucu babası olan Descartes ve onu takip eden Spinoza ve Leibniz gibi düşünürler, hep Tanrının varlığına olan inancın rasyonel olduğunu kanıtlamaya çalışmışlardır. Empirist olması itibarıyla bir istisna sayılabilecek Locke bunu kendi epistemolojik sistemiyle tutarsızlığa düşme pahasına başarmıştır; adını verdiğimiz rasyonalistler ve daha başkaları da ya düşünceden/kavramdan gerçeğe ya da tek tek varlıkların nedeninden bütününe nedene hatalı bir mantıksal sıçrama ile başarmışlardır.

analojisine dayanarak, bütünüyle aleme şekil ve nizam veren bir Demiurge genellemesinde bulunmaktadır. Ancak alem dahilinde, fenomenler alanında yürütülen akıl yürütme bir noktaya gelmekte ve o noktadan bilgisi bize açık olmayan bir alana, Numenler alanına empirik ve mantıksal bir temeli olmayan bir sıçrama gerçekleştirilmektedir. Dolayısıyla bu alemle Tanrı arasında bir sebep-sonuç ilişkisi kurmanın mantıksal ve empirik hiç bir dayanağı yoktur. O halde teorik açıdan biz ancak görünüşler dünyasının bir bilgisine sahip olabiliriz. Tanrı zaman ve mekan formları içerisine yerleştirilemeyen bir varlıktır, o halde sırf zihinsel bir soyutlama veya sezgiyle bir çıkarıma gidecek olursak, o zaman Tanrı vardır da, Tanrı yoktur da demenin mümkün olduğu antinomik bir duruma düşeriz. Öyleyse rasyonel bir teoloji yapmak imkansızdır. Bu durumda dinsel inançlar irrasyonel ve gayri ahlakidir mi demek zorunda kalacağız? Tanrının varlığına inanan bir kişi, saçma, yanlış, içi boş ve anlamsız bir şeye mi inanmakta ve bu temelsiz inancıyla insanlığa karşı bir ahlaksızlık sergilemekte ve büyük bir suç mu işlemektedir?

Bu katı rasyonalist/temelci tutumun ve manifestonun karşısında bir yandan dinsel inançların farklı bir dinsel ve mantıksal yapıya sahip olduğunu göstermeye çalışan Wittgensteinci fideistleri,¹⁶ bir yandan da dinsel hakikatlerin öznel varoluş alanına girdiğini, dolayısıyla bunların nesnel bir akıl yürütme ile, teorik bilginin hayattan kopuk, soyut kategorileriyle kavranamayacağını iddia ederek öznel hakikati yücelten; evet, dinsel hakikatler nesnel bir düşünce ile yaklaşıldığı takdirde gerçekten saçmadırlar ve gayri ahlakidirler diyen katı fideist Kierkegaard'ı buluruz. Bu iki yaklaşıma ilaveten (dini tecrübeye dayalı argümanlar daha geniş bir incelemeyi gerektirdiği için burada işlemeyeceğiz) Pascal'cı yaklaşıma ve Kant'a da yer vereceğiz.

Wittgensteinci Fideizm

Wittgenstein felsefi kariyerinin ikinci dönemine ait olan *Felsefi Araştırmalar* adlı eserinde dili, çeşitli caddeleri, sokakları, binaları kapsayan bir şehre benzetir. Ona göre bir değil, bir çok "dil oyunu" vardır. Dil, özellikle satranç oyununda olduğu gibi, belirli kurallara uymak kaydıyla çeşitli şekillerde kullanılabilir. "Dilin Konuşulması, bir aktivitenin veya hayat formunun parçasıdır"¹⁷ ve "bir dil tahayyül etmek, bir hayat formu tahayyül etmektir".¹⁸ Bir dilin anlamı ise ancak o dilin kullanılışında ortaya çıkar. Winch, Hughes, Malcolm, Geach,

16 Fideizm: Dinsel hakikatin rasyonel düşünme veya empirik kanıttan çok imana dayandığını iddia ederek, bazı şekilleri itibariyle irrasyonalizme varacak derecede, aklın ve nesnel düşüncenin değerini yadsıyan yaklaşım. Bu yaklaşıma göre iman, din hakkında doğru düşünmenin ön şartıdır. Geniş bilgi için bkz. Terence Penelhum, *Fideism, A Companion to Philosophy of Religion*, ed. by Philip L. Quinn and Charles Taliaferro, Oxford 1997, s. 376; C. Stephen Evans, *Philosophy of Religion: Thinking About Faith*, Illinois 1985, s. 18; Richard H. Popkin, *Fideism, The Encyclopedia of Philosophy*, v. III. Ed. by P. Edwards, New York 1967, s. 201.

17 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. by G.E.M. Anscombe, 3. Edit., Macmillan Pub., New York 1989, s. 11e.

18 L. Wittgenstein, *a.g.e.*, s. 8e.

Cavell, Cameron, Coburn, Rhees, Holmer, Holland ve D. Z. Phillips gibi düşünürler, bu Wittgensteinci yaklaşımı din dilini ayrı bir “dil oyunu” olarak öne sürmek ve dinin rasyonel olarak eleştirilemeyeceğini göstermek için bir tür fideist anlayış geliştirmek üzere çıkış noktası yapmışlardır. Bu fideist yaklaşıma göre, dilin formları hayatın formlarıdır. Hayatın özel formları olan farklı söylem tarzlarının hepsinin kendilerine ait bir mantığı vardır ve her bir söylem tarzı kendi bağlamında ele alınmalıdır. Çünkü her bir söylem tarzının kendi kriteri vardır ve bu söylem tarzları kendi anlaşılabilirlik, gerçeklik ve rasyonellik normlarını kendileri koyar. Her bir söylem tarzı kendi rasyonellik-irrasyonellik, anlaşılabilirlik-anlaşılmazlık ve gerçeklik-gerçek dışılık kriterini kendi belirlediğine göre bir kimse- nin bütün söylem veya hayat tarzlarını kendisine dayanarak eleştirebileceği nötr bir nokta, bir arşimet noktası yoktur. Bu görüşten hareket eden sözgelimi Paul Ziff’e göre dini kavramların, ancak tamamlayıcı bir parçası oldukları hayat tarzının içten bir kavranışıyla anlaşılabilirliğini söyler. Aynı şekilde Malcolm da, eğer bir kişi, bu hayat formunun içten bir kavrayışına sahip değilse ve eğer içten bir bakışa sahip olup da, en azından bu dini hayat formuna katılma eğilimini göstermiyorsa, Tanrı kavramının ona “keyfi ve saçma bir inşa” olarak görüneceğini söyler.¹⁹

Aslında bu tür bir fideizm, açıkça, kavramların yapısıyla ilgili bir anlayışa, kavramsal rölativizme dayanmaktadır. Bu anlayışın temelinde kelimelerin anlamlarını içinde öğrendikleri şartlardan ve bağlamdan aldığına dair bir kabul vardır. Bundan ötürü de farklı kavramlar farklı bir dünya anlamına gelmektedir. Öyle ki dünyanın nasıl bir dünya olduğu, kavramsal bir sisteme ve bu sistemin diline görelidir. Örneğin Winch, “gerçeklik”i dilden ayırmayı açıkça reddeder ve dilin aslında gerçek olanı belirlediğini düşünür. O, “gerçeklik”in insanların inançlarından bağımsız olarak var olduğunu ve dilin tek işlevinin de doğruyu aktarmak olduğunu iddia eden bir objektivistin karşısına gerçekliğin dile anlamını veren şey olmadığını, aksine gerçek olanla gerçek olmayanın kendisini dilin sahip olduğu anlamda gösterdiğini söyleyerek çıkacaktır. Mademki “gerçeklik dile görelidir, o halde farklı diller “dünya”yı farklı tasvir ettiklerine göre farklı dünyalar olmalıdır.²⁰ Söylenebilecek veya söylenemeyecek her şey, sosyal hayat tarzlarında yerleşik olan anlaşılabilirlik normlarında dikte edildiğine göre, din ile bilim birbirinden farklı tarzlardır – her biri dünyayı farklı betimler – ve her birinin kendine has anlaşılabilirlik ölçütü vardır. Bu çerçeveden bakıldığında da, Tanrı kavramının realitesi, ancak bu kavramın yerleşik olduğu dini hayat tarzı içinde anlaşılabilir. Bu taktirde, dini hayat tarzı dışından bir ölçütle, mesela bilimsel bir ölçütle, bilimin kavramlarıyla ve bilimin akıl yürütme tarzıyla meseleye yaklaşırsak dini anlamsız bir hale getiririz. Sonuç itibarıyla bu kavramsal rölativizm Clifford, Hume veya Russel gibi filozoflara başka bir dil sisteminden ve dolayısıyla farklı bir gerçeklik noktasından dinsel inançlara irrasyonel veya

19 Kai Nielsen, **An Introduction to the Philosophy of Religion**, Hong Kong 1982, s. 65 vd.; Roger Trigg, **Reason and Commitment**, Cambridge Univ. Press, 1973, s. 15, 22 vd.

20 Roger Trigg, **a.g.e.**, s. 15.

gayri ahlaki deme hakkımızın ve imkanımızın olmadığını göstermeye çalışır. Buna rağmen, böyle bir iddiada bulunulursa söz konusu iddia mantıksal ve dilsel açıdan temelsiz ve yersiz olacaktır.

Hatta Kuhn ve Feyerabend bilim alanında bile, temelci filozofların düşündükleri gibi evrensel, nesnel bir doğruluk ve rasyonellik kriterinin olamayacağı ileri sürer. Kuhn, "normal" bilim uygulamasının, bilim adamlarına içinden dünyaya baktıkları kavramsal donanımı sağlayan "paradigmalar" a dayandığını ileri sürer. Bir bilim adamı bağlılığını bir paradigmadan başka bir paradigma ya kaydırması durumunda, Kuhn, onun bütün dünyaya bakış tarzının değişeceğini, bir bakıma onun için dünyanın farklılaşacağını öne sürer. Dahası Kuhn, bir bilim adamının bağlılığını bir paradigmadan bir diğerine kaydırmasına, bir "ihtida deneyimi" olarak göndermede bulunur ve böyle bir ihtida kararının ancak "iman" ile verilebileceğini düşünür.²¹ Öyle anlaşılıyor ki bilimde bile akıl bağlılığı izlemektedir, yani rasyonel bir tarafsızlığa bu alanda yer yoktur. Bu yüzden bir bilim adamının belli bir paradigmanın içerisinden kalkarak bilimsel bir teoriye yanlıştır demesi imkansızdır. Feyerabend Kuhn'dan da ileriye gitmiş ve "ne denli inandırıcı, ne denli sağlam biçimde bilgi kuramında temellendirilmiş olursa olsun, bozulmamış bir tek kural yoktur"²² ; "bilimde akıl evrensel olmaz; akıldışı tümüyle dışlanamaz"²³ ; "...bilim en saldırgan, en dogmacı dinsel kurumdur"²⁴ vb. sözleriyle anarşist bir çıkış yapmıştır.

Yukarıda sözünü ettiğimiz kavram rölativizmine dayalı fideist anlayışa Kai Nielsen, bir gerçeğin hakkını vererek eleştiri getirir. Evet, gerçekten de her dil birimi kendi anlaşılabilirlik kriterlerine sahiptir ve dolayısıyla ancak o dil biriminin içinden bir bakışla anlama ulaşılabilir. Bununla birlikte Nielsen'in eleştirisi, Ayer ve Anthony Flew'un kullandıkları doğrulamacı argümana dayanarak, din dilinin ve dini gerçeğin olgusal olmadığı yönündeki iddiasıyla başlar. İnanan bir kişi "Tanrı gökleri ve yeri yarattı", "Tanrı Eyüb'e konuştu" gibi ifadelerde geçen "yaratma" ve "konuşma" kavramlarının genelde nasıllığını anlayıp onları zihninde oturtamasa da, bu ifadelerin olgusallığına inanır. İnana göre Tanrının varlığı ve dünyayı yarattığı gerçektir. Fakat Nielsen'a göre dini ifadeler sağduyusal, bilimsel ve empirik ifadelerin olgusallığı tarzında bir olgusallığa sahip değildir. Biz de dindar insanların dil oyununa katılabiliriz. "Dindar insanların bu kelimelerle ne yaptıklarını biliriz; biz de kelimelerle aynı şeyleri yapabiliriz ve ilgili dilin kullanımını son derece iyi kavranız. Dili bir oyunda gerektiğinde oldukça yeterli bir şekilde kullanabiliriz. Konuşsak, eylemde bulunsak ve hiç yoksa ortak bir anlayışı paylaşsak bile 'Tanrı' kavramının (anamlı olduğu kabul edildiği taktirde) bir referansa sahip olup olmadığı – bir şeyin yerine geçip

21 Geniş bilgi için bkz. Thomas S. Kuhn, **Bilimsel Devrimlerin Yapısı**, çev. Nilüfer Kuş, Alan Yay., İstanbul 1982; **Asal Gerilim**, çev. Yakub Şahan, Kabalcı Yay., İstanbul 1994; Imre Lakatos & Alan Musgrave, **Bilginin Gelişimi ve Bilginin gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi**, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay. İstanbul 1992.

22 Paul K. Feyerabend, **Yönteme Hayır**, çev. Ahmet İnam, Ara yay., 2. Baskı, İstanbul 1991, s. 29.

23 Paul K. Feyerabend, **a.g.e.**, s. 185.

24 Paul K. Feyerabend, **a.g.e.**, s. 311.

geçmediği, bilfiil var olan bir şeye işaret edip etmediği – konusunda bir karara varamayız ...”²⁵

Ayrıca Nielsen, Winch’in ifade ettiği “söylem mantığı” deyiminin tehlikeli bir metafor olduğunu düşünür. Çünkü ona göre farklı söylem tarzları ve hayat formları, gerçek hayatta, Winch’in göstermeye çalıştığı gibi kompartımanlara ayrılmaz. Hayat formlarına kesin olarak uygulanabilecek, onlarla ilişkilendirilebilecek mantıksal kurallar vardır.²⁶ Gary Gutting’in dediği gibi,²⁷ inanmayan en azından bir dini inançlar sisteminin iç tutarlılığı hakkında soruşturma yapabilir, çünkü inanmayan dinsel dil oyununun hamlelerini bilmesi anlamında inancı anlayabilir. Sonuç itibarıyla Nielsen, dini hayat formunun içinden bakan bir kişinin dini ifadelerin nasıllığından şüphe edebileceğini söyler. Belki, Tanrı kelamı tutarsız ve irrasyonel değildir; belki Tanrının gerçekliği ile ilgili anlaşılır bir kavram vardır; ve belki de bir Tanrı vardır ancak Tanrı kelamının yerleşik olduğu bir hayat tarzı rasyonel bir eleştiriye engel olamaz. Ve son tahlilde de ona göre Tanrının olgusalığında ısrar etmek, yani Tanrı kavramının gerçek bir varlığa işaret ettiğini öne sürmek son derece güç görünmektedir.

Kierkegaard’ın İrrasyonalizmi

Tanrının varlığına ve dinsel inançların doğru olup olmadığı problemine nesnel bir düşünce ile yaklaşan Clifford, Russell gibi temelci düşünürleri veya inançlarını makul hale getirme çabasını güden akılcıları komedi oyuncularını olarak gören Kierkegaard, öznel/varoluşsal düşünceyi/doğruyu ön plana çıkarır ve en kesin ve doğru olanın öznel bilgi olduğunu iddia eder. Kierkegaard’a göre nesnel bilgi idealini savunan rasyonalistler-Aydınlanmacılar, insansal varoluş alanında da ilgili nesneyi tüm çıplaklığıyla görebilmek ve bilebilmek için kendilerini bütün öznel şeylerden arıtmaya, bütün elbiselerini çıkarmaya, sanki ruhsal-öznel yaşantının izlerini silebilmek ve bir kenara atabilmek mümkünmüş gibi sadece akli donanımlarla bilgi denizine dalmaya çalışır. Dolayısıyla nesnel bilgi ideali, bireyin ruhsal hayatına veya öznel varoluşuna duyarsızdır; insan hayatından kopuk ve uzaktır. Böyle “büyük bir felsefe ediminde parmak uçları bile düşünür, fakat artık hissetmezler”.²⁸ Oysa varoluş yalnızca öznel bir şekilde, içeriden bilinebilir ve anlaşılabilir. Dinin hakikatleri de öznel varoluş alanına girer ve teorik bilginin soyut kavramları ve kategorileriyle kavranamaz.

Kierkegaard’a göre²⁹ hakikat problemine nesnel bir tarzda yaklaşıldığında düşünce hakikate nesnel bir şekilde, yani Buber’in diliyle ifade edecek olursak bir ‘o’ olarak, bilenin ilişkili olduğu bir nesne olarak yönelir. Öznel olarak yak-

25 Kai Nielsen, *Religion and Groundless Believing*, **Religious Experience and Religious Belief**, s. 23.

26 Kai Nielsen, **An Introduction to the Philosophy of Religion**, s. 83-92

27 Gary Gutting, **Religious Belief and Religious Scepticism**, Notre Dame Univ. Press, London 1982, s. 22.

28 Martin Buber, **Tanrı Tutulması**, çev. Abdullatif Tüzer, Lotus Yay. Ankara 2000, s. 58.

29 S. Kierkegaard, **Concluding Unscientific Postscript**, tr. By D. Swenson, Princeton Univ. Press, 1941, s. 178.

laşıldığında ise düşünce, öznel bir şekilde bireyin ilişkisinin mahiyetine, Sen ile olan diyalojik ilişkisine yönelir. Sözgelisi Tanrının bilinmesini ele aldığımızda nesnel olarak düşünce, bu nesnenin gerçek bir Tanrı olup olmadığı problemine yönelir; öznel olarak ise, bireyin, ilişkisi gerçekte bir Tanrı-ilişkisi olacak şekilde, bir şeyle ilişki içinde olup olmadığı problemine yönelir. Tanrının varlığını nesnel bir şekilde ele alma yoluna giren bir kişi ise, Kierkegaard'a göre, hiç sonu gelmeyen bir doğruya yaklaşma, tahmin işlemine girer; doğruya asla ulaşamaz. Oysa bir dinsel inançta birey sınırsız bir tutku ve sonsuz bir bağlılıkla imanının objesiyle ilişki içerisinde. Tanrının bulunmadığı her saniye bir kayıptır ve bu ölümcüldür. İşte sadece bu öznelikte kesinlik vardır ve bir tahmin sınırsız, bireysel ve tutkulu bir ebedi mutluluk isteğine nispet edilmez. Öyleyse inanan bağlılığını tarihsel bir araştırmaya veya empirik bir akıl yürütmeye dayandıramaz. Dayandırırca, dinsel bağlılığını gelecekteki yeni gelişmeler ve bilgiler neticesinde hep ertelemesi gerekir. "Öznenin sınırsız, bireysel, tutkulu isteği, karar tehir edildiğinden dolayı gittikçe azalıp yok olur ve karar, yeni öğrenilen araştırmaların sonuçlarını takip etmek suretiyle ertelenir".³⁰ Dolayısıyla nesnel ve tarafsız bir şekilde düşünmenin dinsel alanda herhangi bir yeri ve söz hakkı olamaz. Çünkü Tanrıya nesnel bir şekilde ışık tutmak ebediyen imkansızdır, her şeyden önce Tanrı bir öznedir ve dolayısıyla sadece içsellikteki, maneviyattaki öznelik adına vardır.

Öyle anlaşıyor ki Kierkegaard, dinsel alanda, temelcilerin yaptıkları gibi, hakikate nesnel yollardan varmaya çalışanların asla kesinlik elde edemeyeceklerini göstermekte ve buna şiddetle karşı çıkmaktadır. Her şeyden önce bu alandaki hakikatin tanımı ve mahiyeti bambaşkadır, dolayısıyla da bu hakikate ulaşmanın yöntemleri de biliminkiyle son derece tezat teşkil etmektedir. Dinsel alanda hakikat sınırsız tutkudur ve sınırsız tutku da özneliktir. "Yalnızca öznelikte kesinlik vardır, nesnelliğe meyretmek ise bir hatadır"³¹. Kierkegaard'ın daha çarpıcı cümleleriyle söyleyecek olursak "en tutkulu içsellik tahsis edilmesi işleminden hiç ayrılmayan nesnel bir belirsizliktir hakikat, bu var olan birey için elde edilebilir en yüksek hakikattir. ...hakikat kesinlikle, nesnel bir belirsizliği sınırsız bir tutkuyla seçme cesaretidir. Tanrıyı bulma ümidiyle doğanın düzenini tefekkür eder, kudret ve hikmeti görürüm; ne var ki zihnimi rahatsız eden ve kaygı uyandıran bir çok şeyler de görürüm. Bütün bunların toplamı nesnel bir belirsizliktir".³² Kierkegaard bu hakikat tanımının aynı zamanda imanın da tanımı olduğuna dikkat çeker. O şöyle diyor:

...Risk yoksa iman da olmaz. İman kesinlikle, bireyin içselliklerinin sınırsız tutkusu ile nesnel belirsizlik arasındaki tezattır. Eğer Tanrıyı nesnel olarak kavrayabiliyorsam, bu durumda inanmıyorum, ancak kuşkusuz Tanrıyı nesnel olarak kavrayamayacağım için inanmalıyım. Eğer kendimi iman halinde tutmak istiyorsam nesnel belirsizlikle sürekli sıkı fıkı olmaya niyetli olmalıyım.³³

30 S. Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 28.

31 S. Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 181.

32 S. Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 182.

33 S. Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 182.

Çünkü risksiz iman olmaz, ne kadar risk o kadar iman; ne kadar çok nesnel bilgi o kadar az içsellik, ne kadar az nesnel bilgi o kadar çok yoğun içsellik.³⁴

Kierkegaard, burada imanın akılsal bir eylem olmadığına, hepsinden öte onun bir bilgi meselesi olmadığına işaret ederek imanın farklı bir insanî yetiye, yani iradeye dayandığını belirtiyor. İnanmak bir cesaret işidir; hiçbir nesnel bilginin olmadığı, tamamen belirsizlik ve güvensizliğin hakim olduğu bir durumda karanlık ve derin sulara çırtlıçplak atlama cesaretidir iman. Onun imanı iradeye dayandırmasının nedeni açıktır. Çünkü epistemolojik olarak bilme başka bir eylem, inanç başka bir eylemdir. Ancak doğrulanabilen ve belli bir anlamı olan inanç bilgiye dönüşür. Sözgelisi “bu ayak izleri bir su aygırına aittir” dediğimde bunu deneysel araştırma ile doğrulayabilir ve bu yargıyı bilgiye dönüştürebilirim. Ancak metafizik alanda nesnel belirsizliği ortadan kaldıracak rasyonel bir doğrulama yöntemi yoktur. Çünkü ontolojik olarak farklı bir varlık sahasıdır metafizik. Dolayısıyla, empirik alana has anlam verme, tanımlama ve doğrulama yöntemleriyle metafiziğe giremeyiz. Yapılabilecek tek şey, Wittgenstein’in dediği gibi³⁵ susmaktır. Dolayısıyla “Tanrı vardır” yargısı bir bilgi değil, bir inançtır. Kierkegaard açısından bakıldığında, rasyonalistlerin yaptığı en büyük yanlış bunu bir bilgi konusu gibi ele almaları ve bu inanç için nedenler, deliller aramalarıdır. Bu da bir komedidir, beyhude kürek çekmedir. Çünkü imanın konusu belirsiz olandır, ana kavramları ise cesaret, özgürlük ve içselliktir. Burada inancımızın doğrulanabilir olduğundan (ki böyle olsa bu inanma değil bilme olur) veya doğru olduğundan söz edemeyiz. Evet, inanç tek anlamda doğrudur: öznel olarak.

Kierkegaard, inanma ile bilme arasındaki bu ayrımı şu sözleriyle belirtiyor:

Düşünün ki imanı kazanmak isteyen bir adam var; haydi komedi başlasın. İmana sahip olmak istiyor, fakat aynı zamanda nesnel bir araştırma ve bu araştırmanın tahmin işlemi vasıtasıyla kendisini emniyet altına almayı da istiyor. Ne olur? Tahmin işleminin yardımıyla saçma farklı bir şey olur: o muhtemel olur, gittikçe muhtemel olur, son derece ve kesinlikle muhtemel olur. Şimdi inanmaya hazırdır ve kendi adına, ayakkabıcıların, terzilerin ve avamın inandığı gibi inamayıp, ancak çok uzun bir tefekkürden sonra inandığını iddia etme cüretini gösterir. Şimdi inanmaya hazırdır; heyhat, şimdi inanmak kesinlikle imkansız olmuştur. Aşağı yukarı muhtemel olan veya muhtemel olan veya son derece ve gerçekten muhtemel olan bir şey, onun aşağı yukarı bilebileceği veya iyi bilebileceği veya son derece ve gerçekten bilebileceği bir şey olmuştur – ne var ki inanmak imkansızdır. Çünkü imanın objesi saçmadır ve bu inanılabilecek tek objedir.³⁶

Kierkegaard böyle bir imanı ve bu imanın en değerli örneğini İbrahim peygamberin şahsında işler. Çünkü o nesnel belirsizliğe rağmen inanma cesaretini göstermiş, inancı için ahlak kurallarını ezip geçmiş, en düşük başarı ihtimaline karşın en fazla feragatte bulunmuş, kısacası imkansız ve saçma olduğu için

34 S. Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 188.

35 “Üzerine konuşulamayan konusunda susmalı”, Ludwig Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus**, çev. Oruç Aruoba, Y.K.Y., 3. Baskı, İstanbul 2001, s. 171.

36 S. Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 189.

inanmış birisidir. Kierkegaard'ın ısrarla ve önemle üzerinde durduğu şey, İbrahim peygamberin saçma olmasına rağmen oğlunu tereddütsüz Tanrıya kurban etmeye niyetlenmesidir. O, en büyük bir cesaret ve feragat örneğidir. Çünkü sonsuz bir tutku ve sarsılmaz bir kesinlikle Tanrıya bağlıdır.³⁷

Aslında Kierkegaard'ın görüşleri ve İbrahim peygamberin kendi oğlunu hiçbir kuşku taşımadan kurban etmeye yönelmesi olayı, Clifford'un tezini de haklı çıkarmaktadır. Clifford'un gözünde o, böyle bir eyleme yönelmekle insanlığa karşı en büyük ayıbı ve suçu işlemiş ve hatta kendinden sonrakilere Tanrı adına her tür ahlaksızlık ve irrasyonelliğin kapısını açmıştır.

*"Şayet bir kimse bilinmeyen Tanrıya doğru dönmeye, Onunla karşılaşmak için adım atmaya, Ona seslenmeye cesaret ederse, Gerçeklik mevcut olur"*³⁸ diyen ve Kierkegaard gibi Tanrının varlığını bir bilgi konusu olarak değil de Ben-Sen ilişkisi çerçevesinde ele alan bir başka varoluşçu düşünür Martin Buber, İbrahim peygamberin olayının ahlaksal boyutu hakkında teolojik bir yorum getirmeye çalışır:

Tanrı birine oğlunu öldürmesini emrettiğinde, ahlaksızın ahlaksızlığı bu durumun sona ereceği süreye kadar askıya alınır. Dahası, başka türlü tamamen kötü olan, Tanrıyı hoşnut eder olduğu için bu durumun sona ermesine kadar tamamen iyi olur. Evrenselin ve evrensel olarak geçerli olanın yerine, münhasıran Tanrı ile "Tek Biri" arasındaki ilişkide temellenen bir şey adını atar. Fakat tam da bundan dolayı etik olan, evrensel ve evrensel olarak geçerli olan görelileşir. Onun değerleri ve kanunları mutlaklıktan göreliliğe sürgün edilir; etik alanda bir ödev olan şey, Tanrıya karşı mutlak ödevle yüz yüze gelir gelmez hiçbir mutlaklığa malik olamaz. 'Ancak, ödev nedir?' diye sorar Kierkegaard. 'Ödev gerçekte, tam olarak Tanrının iradesine mukabil bir ifadedir!'. Bir başka deyişle, Tanrı iyi ve kötü düzenini tesis eder ve istediği yerde bu düzeni bir baştan bir başa yıkar. O bunu kişiden kişiye doğru, yani bireyle ilişkisi dahilinde yapar.³⁹

Ne var ki Buber'in bu yorumu çok ciddi itirazları da beraberinde getirecektir. Çünkü her şeyden önce bu yorum, bir düzen koysa bile istediği an o düzeni yıkabilecek keyfi bir Tanrı anlayışını ve bu anlayışın bir ifadesi olan ve "bir şey Tanrı istediği için iyidir" diyen teolojik etiği öne sürmektedir. Bu da Tanrıyla özel bir ilişki yaşayan herkese, sosyal hayatta sorgulanamaz bir şekilde ahlaksızlık ve saçmalık yapma imkanını tanımaktadır ve dolayısıyla bu çok ciddi tehlikelere yol açacaktır. Hıristiyanlık tarihinde delillerin yakılması ve dünya çapında mezhep ve din kavgalarının gerçekleşmiş olması bunun en kötü örnekleridir. Mistik anlayışı bir kenara koyacak olursak böyle bir Tanrının var olduğuna inanmak, Clifford'un dediği gibi en büyük yanlış ve en kötü ahlaksızlıktır.

Pascal'ın Bahsi

"Saçma olduğu için inanıyorum" yerine "bilmek için inanıyorum" diyen ılımlı fideist Pascal, Kierkegaard gibi, Tanrının varlığını akılla aramanın boş bir

37 Bkz. S. Kierkegaard, **Korku ve Titreme**, çev. N. Ekrem Düzen, Ara Yay., 1990.

38 Martin Buber, **a.g.e.**, s. 42.

39 Martin Buber, **a.g.e.**, s. 135.

çaba olduğuna inanır. Evet, akıl doğal düzen içerisinde tek otoritemizdir, ancak doğal düzenin sınırlarına dayandığı zaman acizliğini kabullenmeli, sınırlarını unutmamalı ve teslim olmalıdır. Pascal'ın Kierkegaard'dan ayrıldığı en önemli nokta, onun inanmayı saçma değil rasyonel görmesidir. Ancak inananın rasyonelliğini sağlayan doğrulama veya akıl yürütme değil, Tanrının kendisidir. "Eğer her şeyi aklın eline teslim edecek olursak dinimizin gizemli ve doğüstü hiçbir şeyi kalmayacak. Şayet aklın ilkelerini ihlal edecek olursa dinimiz saçma ve gülünç olacaktır"⁴⁰ diyen Pascal, açıkça, dinin akla aykırı olmadığını, ancak onun akıl ve duyu alanını aştığını düşünür. Öncelikle kişi aklını inanma iradesinin boyunduruğu altına almalıdır. Böylece o kişi Gizli Tanrının kendisini ifşa etmesiyle ve inayetiyle Tanrının varlığına şahit olacaktır. İman sahasına ve bu sahanın hakikatlerine ulaşmanın tek yolu da kalptir. Tanrı hakikatlerini önce kalbe akıtır, buradan da bu hakikatler akla geçer. Pascal, ancak böyle bir iman ile kişinin yeryüzüne düşüşten önce sahip olduğu o yüksek mevkie çıkabileceğini, sonsuz bir mutluluk kazanacağını, sefaletten ve ümitsizlikten kurtulacağını ve bütün varoluşsal muammaları ve eurenne ait bilmeceleri çözebileceğini belirtir.

Pascal, akılla Tanrı'nın varlığını bulmaya çalışanları veya Clifford gibi Tanrı'nın varlığından şüphe edenleri bir bahis oynamaya çağırır ve kazandıkları takdirde onlara sonsuz bir mutluluk ve bilgi vaadinde bulunur. Öncelikle Tanrı'nın varlığını deliller getirerek ispatlamanın mümkün olmadığını söyleyerek Clifford'u doğrular. Fakat bilimsel yöntemlerle Tanrı'nın varlığı iddiasını kesin olarak çürütmenin de mümkün olmadığına dikkat çeker. Burada makul bir biçimde yapılabilecek tek şey bahis oynamaktır:

Eğer hiçbir zaman şansımızı denememeliysek, din için herhangi bir şey yapmamız gerekmez, çünkü o kesin değildir. Fakat şansımızı denediğimiz ne kadar çok şey var: deniz yolculukları, savaşlar. Bu yüzden hiçbir şey yapmamamız gerekir diyorum, çünkü hiçbir şey kesin değildir. Oysa dinde yarını görmek için yaşayacağımızdan daha fazla kesinlik vardır. Zira yarını göreceklerimiz kesin değildir, fakat görmememiz kesinlikle mümkündür. Din için aynısını söyleyemeyiz. Onun doğru olduğu kesin değildir, fakat doğru olmamasının kesinlikle mümkün olduğunu söylemeye kim cesaret edebilir?⁴¹

O halde iki şıktan birisini tercih etmemiz gerekiyor:

Tanrı ya vardır ya da yoktur. Acaba hangi görüşü seçeceğiz? Akıl bu meseleyi bir karara bağlayamaz. Sonsuz kaos bizi ayırır. Bu sonsuz mesafenin en sonunda neticesi yazı veya tura olacak bir şans oyunu oynanıyor. Nasıl bahse gireceksiniz? Akıl bunlardan birisini size tercih ettiremez, akıl hangi şıkkın yanlış olduğunu gösteremez.⁴²

Pascal neden bu iki şıktan birisini tercih etmek zorunda olduğumuzu açıklamaz. Olabilir ki böyle bir durum karşısında agnostik olup yargımızı askıya alabiliriz. Bu zorunluluğun cevabını, yine imanda iradeci kanatta yer alan William

40 Blaise Pascal, **Pensees**, tr. by. A. J. Krailsheimer, Penguin Books, 1986, s. 83.

41 B. Pascal, **a.g.e.**, s. 225.

42 B. Pascal, **a.g.e.**, s. 150.

James'de⁴³ buluruz. James böyle bir duruma zorunlu tercih adını verir. Onun örneğinin kullanarak konuya açıklık getirecek olursak, "teorimin ya doğru ya da yanlış olduğunu söyle" diyen birisi karşısında, teorinin yanlış veya doğru olup olmadığına karar vermemeye karar vermem mümkündür. Burada tercihten kaçınılabilir. Teori hakkında hiçbir hüküm vermeyebilirim. Ancak zorunlu tercih, kişiyi tam bir ayırım noktasına getiren bir dilemma ile yüzleştirir. Burada üçüncü bir alternatif yoktur. Sunulan alternatiflerden birini tercih etmek kaçınılmazdır. Sözgelisi, "ya bu hakikati kabul et ya da bundan mahrum ol" alternatiflerinden ayrı olarak üçüncü bir alternatif söz konusu edilemez. Aynı şekilde "ya Tanrı vardır ya da yoktur" alternatiflerinden başka üçüncü bir alternatif olamaz; karar vermemeye karar vermek ise "Tanrı yoktur"dan tarafa tercihi kullanmış olmak demektir. Bu iki şıktan birisini seçme zorunluluğu epistemolojik değil, mantıksal ve pragmatik bir zorunluluktur. Mademki seçme zorunluluğu vardır, menfaatimize en uygun olanını seçmek akıllıca olanıdır.

Tanrının var olduğunu söylediğimiz takdirde kazancınızı ve kaybınızı tartalım. İki durumu belirleyelim: Eğer kazanırsan her şeyi kazanacaksın [sonsuz bir hayat ve mutluluk], kaybedersen hiçbir şey kaybetmeyeceksin. Hiç tereddüt etmeyin o zaman; Tanrının var olduğuna bahse girin.⁴⁴

Kendisinde inanma isteği olduğu halde hala inanamayan kişilere karşı Pascal, Tanrının varlığına inanıyormuş gibi davranmalarını ister. Onun burada vurgulamak istediği, sözgelisi namaz kılarak, dua ederek, oruç tutarak vs. edinecek olan dinsel alışkanlıkların inanca hazırlayacağı ve inancı doğuracağıdır.

Pascal'ın agnostikleri kazanmak amacıyla ortaya koyduğu bu argüman, birçok eleştiriyi kendisine çekmiştir. Her şeyden önce kalkıp birisi, ben elimdeki sınırlı ve belirli olan hayatı belirsiz bir hayat uğruna riske atamam, davulun sesi uzaktan hoş gelse de ben önümdekiyle yetinmesini bilirim, diyebilir. İkincisi ise James'ten gelir: "Böyle mekanik bir hesaplama olmadan sonra kasıtlı olarak benimsemiş ayinlere ve kutsal suya iman, imana ait gerçekliğin deruni özünden yoksun olduğunu anlıyoruz: ve eğer Tanrının yerinde olmuş olsaydık, muhtemelen böyle inananları sınırsız ödüllerden mahrum etmekten özel bir zevk alırdık".⁴⁵ Üçüncüsü ve en önemlisi olarak J.L Mackie de⁴⁶, Clifford gibi düşünerek, böyle bir bahse giren kişinin, Pascal'ın iddiasının aksine aklını inciteceğini söyler. Çünkü bu tür tekniklerle kasıtlı bir şekilde kendinizi inançlı kılmamız, aklınızı ve anlığınızı tahrif etmekten başka bir anlama gelmez. Dolayısıyla kişi irrasyonel bir şekilde inanç oluşturmakla kendi kendini aldatıyor ve eleştirel yetilerini baskı altına alıyor.

O halde hem Kierkegaard, hem de Pascal inancın epistemik yönünü atlamakta, hatta akli boyunduruk altına almakta ve Tanrının varlığına olan inancın nesnel olarak doğrulanamayacağını göstermektedir. Doğru, kişiye özeldir. Ancak etrafımızda baktığımızda bu doğrulanamayan inançların kesin bilgiler kadar

43 William James, **The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy**, Dover Pub., New York 1956, s. 3.

44 B. Pascal, **a.g.e.**, s. 151.

45 William James, **a.g.e.**, s. 6.

46 J. L. Mackie, **The Miracle of Theism**, Clarendon Press, New Yprk 1986, s. 202.

ve hatta onlardan daha da fazla kişi, tarih, toplum, doğa üzerinde etkide bulunduğu şahit oluyoruz. Hem doğal alanla ilgili dinsel yargılarda bulunacağız, sözgelişi depremleri, felaketleri Tanrının gerçekleştirdiğini, her şeyin onun kudreti, bilgisi ile var olduğunu, en doğru yönetimin dinsel yönetim olduğunu ve söyleyeceğiz, hem de bu alana ait anlam ve doğrulama yöntemlerine hayır diyeceğiz. İşte tam bu noktada Clifford gibi hümanist ve akılcı bir çizgiyi takip edenler, sonuçları ne olursa olsun Tanrının varlığına inanmak bir insanlık suçudur, bir ahlaksızlıktır diyecektir. Çünkü bu kavramın anlamı yok, doğrulaması yok, bu inanç için gösterilebilecek delil yok, zihnimizde bir tasavvuru ve izlenimi yok. Bunun tek açıklaması olabilir: tarih içinde belirsizliklerin ve özlemlerin yarattığı, gittikçe devleşmiş, arketipik, psikolojik veya sosyal bir hayalet. Tanrının varlığına rasyonel bir delil getiremiyoruz, o zaman Tanrı inancına sahip olmakla insanlığa karşı bir suç mu işliyor ve ahlaksızlık mı sergiliyoruz?

Kant'ın Ahlak Delili

İşte bu noktada Kant, bırakın ahlaksızlık sergilemeyi, Tanrının varlığının ahlaki yaşantı için bir bakıma pratik bir zorunluluk olduğunu, teoloji olmadan ahlakın, ahlak olmadan da teolojinin varlıklarını sürdüremeyeceğini söyler.⁴⁷ Gerçi Kant Tanrının teorik aklın nesnesi olmadığını, dolayısıyla varlığının ontolojik veya kozmolojik delillerle rasyonel olarak kanıtlanamayacağını da göstermiştir.⁴⁸ Anlaşılan o ki Kant'ta Tanrıya giden yolun kapısını ancak ahlaksal-işsel tecrübe açmaktadır.

Kant'a göre bütün ahlaksal yargıların en yüce ilkesi akılda bulunur ve akıl nesnel, genel geçer, zorunlu, değişmez ahlaksal ilkelerin ve buyrukların tek kaynağıdır, yasa koyucudur ve otonomdur. Dolayısıyla ahlak, korku veya umuda dayalı, herhangi bir amaç, ödül veya zevke götüren eylemleri değil, sırf iyi niyete dayanan ve ödevden kaynaklanan eylemleri, kesin bir biçimde buyuran nesnel bir ahlak yarasını içerir. Haliyle, "sesi, en katı kan dökücüyü bile titreten, bakışları karşısında gizlenme gereğinde bırakan, pratik usun bize uymamız için sunduğu her türlü yarıdan arınmış ahlak yasası"⁴⁹ herkese "durumlar ve koşullar nasıl olursa olsun asla yalan söylememelisin"⁵⁰ diye buyurur.

Peki, böyle bir ahlak sisteminde Tanrının bir yeri olabilir mi? Çünkü Kant'ın da belirttiği gibi⁵¹, Tanrının görünüşlerin yaratıcısı olduğunu söylemek ne denli çelişkiyse, onun yaratıcı olarak eylemlerin, eylemde bulunan varlıkların varoluş nedeni olduğunu söylemek de o denli çelişki olacaktır. Ancak Kant, her ne kadar kanıtlayamasak da ve eylemlerimizin, iyi-kötünün nedeni olarak göstere-

47 Immanuel Kant, **Philosophia Practica Universalis: Etik Üzerine Dersler I**, çev. Oğuz Özügül, Kabaıcı Yay. İstanbul 1994, s. 56.

48 I. Kant, **Pratik Usun Eleştirisi**, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, Say. Yay., İstanbul 1997, s. 211-212.; **Prolegomena**, çev. I. Kuçuradi ve Yusuf Örneç, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1995, s. 114. En Yüce Varlıkla ilişkili olarak aklı nasıl kullandığımızı Prolegomena'da izah eder Kant.

49 Kant, **Pratik Usun Eleştirisi**, s. 130.

50 Kant, **Philosophia Practica Universalis**, s. 28.

51 Kant, **Pratik Usun Eleştirisi**, s. 160.

mesek de ahlaka özgü bir euren yaratıcısının, bir Tanrının varlığını varsaymamız gerektiğine inanır. Buna da iki neden gösterir. (1) Erdem ve mutluluğun birleşmesi bir kişinin elinde bulundurabileceği en yüksek iyiyi oluşturur. Ancak en yüksek iyinin gerçekleşmesi bütün insanların ve doğanın gücünü aşmaktadır. En yüksek iyinin gerçekleşmesi ise bir öte dünya ve Tanrının varlığı varsayılmadıkça mümkün değildir. O halde en yüksek iyiye yalnızca irademizle Tanrı iradesi arasında bir uyum yarattığımız takdirde ulaşabiliriz.⁵² (2) İkinci nedeni ise Kant şöyle ifade eder: "Ahlaklılık hakkında yargıya varırken üçüncü bir öze (akıl dışında herhangi bir otoriteye) ihtiyacımız yoktur; ahlak yasaları üçüncü bir öze ihtiyaç duymadan da doğru olabilirler, ama icra ediliş sırasında şayet üçüncü bir öz bizi buna mecbur kalmazsa, o zaman bir anlam ifade etmezler; insanlar yüce bir yargıç olmazsa ahlak yasalarının etkisiz kalacağını anlamıştır; yoksa ne itici güç ne ödül ne de ceza olurdu. Ahlak yasalarının icra edilişi bakımından tanrıyı idrak etmek zorunludur".⁵³

Aslında ahlak yasası ile Tanrı arasındaki ilişkinin ne olduğu açıkça söylenmiş olsa da Kant üzerine basa basa değişik ifadelerle şunu söyler: "Tanrı ahlaksal yönden iyi ve uygun olan şeyleri ister, bu nedenle de iradesi en kutsal ve en yetkin iradedir. Ahlaksal yönden neyin iyi olduğunu ahlak gösterir".⁵⁴ Yani, bir şey Tanrı emrettiği için iyi değildir, o şey iyi olduğu için Tanrı onu emreder. Dolayısıyla bir ahlak yasası olduğu için Tanrı bunu emretmiştir ve iradesi ahlak yasasıyla uyum içindedir. O halde ahlak yasası tanrı iradesine uygun olduğu için ahlaksal buyruklar aynı zamanda tanrı buyrukları olarak da görülebilirler. Ancak ne olursa olsun, cennet hevesiyle, Tanrının gözüne girme düşüncesiyle, kısacası dış bir uyarıcı ile yapılan her türlü eylem Kant'ın gözünde ahlaksal değere sahip değildir. Bu durumda Kant bizlere, bir eylemi sırf Tanrı emrettiği için değil, baskıdan, beklentiden dolayı değil, ahlaklılığın içsel ilkesine göre ve sırf ödev olduğu için yerine getirmemiz gerektiğini söyler. "Oysa Tanrı eylemi değil, insanın gönlünü, yüreğini ister. . . . Her şey Tanrıya duyulan sevgiden dolayı yapılmalıdır. Ancak Tanrıyı sevmek demek, onun emirlerini seve seve yerine getirmek demektir".⁵⁵ O halde "eylem içsel ilkelerden kaynaklanırsa, onu iyi olduğu için, yani seve seve yerine getirsem, o zaman Tanrıyı gerçekten hoşnut ederim. Tanrı içsel ilkelere dayanan bir zihniyet bekler insanlardan."⁵⁶

Kant'ın ahlaktan Tanrıya geçişi ve bunu bir anlamda delil olarak sunuşu – aslında delil olmanın niteliklerine sahip değildir – bir çok düşünür tarafından oldukça sallantılı ve tartışma götürür yapıda bir geçiş ve sunuş olarak değerlendirilmiştir. Kant'ın ödev ahlakı ve erdem-mutluluk ilişkisi ile ilgili görüşlerine dair sıkıntıları ve eleştirileri bir yana koyarsak, asıl sorun ahlaktan Tanrıya geçiştir, ya da böyle bir geçişin imkanıdır. Her şeyden önce Tanrı bir ol-malı olarak, bir umut olarak, bir varsayım olarak sisteme dahil edilmektedir. Özellikle dinsiz ahlakı savunan hümanistlerin de ileri sürdükleri gibi, mademki insan kendi

52 Kant, **a.g.e.**, s. 174, 194, 199, 220.

53 Kant, **Philosophia Practica Universalis**, s. 57.

54 Kant, **a.g.e.**, s. 58.

55 Kant, **a.g.e.**, s. 53.

56 Kant, **a.g.e.**, s. 59.

kendinin otoritesidir, kendisiyle kaimdir o halde tanrıyı için içine sokmanın ne anlamı ve faydası vardır. Çünkü insan Tanrı olmadan da ahlaki bir varlıktır. Dolayısıyla bizzat insanın hakkı olan değeri, saygıyı, özgürlüğü ve otonomluğu insanın kendi dışında bir faille vermenin hiçbir anlamı yoktur, hatta kötü sonuçları vardır. Nitekim MacIntyre, Tanrının gereksizliğini şu cümleleriyle belirtir:

Diyelim ki, gerçek ya da saymaca, ilahi bir varlık bana bir şey yapmamı buyuruyor. Onun buyurduğu şeyi ancak onun buyurduğu şey doğruysa yapmalıyım. Fakat ben onun buyurduğu şeyin doğru olup olmadığını bizzat kendi başıma yargılayacak bir pozisyonda isem, o zaman ilahi varlığın bana ne yapmam gerektiğini tembihlemesine hiçbir ihtiyaç duymam. Kaçınılmaz bir şekilde her birimiz kendi kendisinin moral otoritesidir. Kant'ın moral failin otonomisi diye adlandırdığı bu durumu kabul etmek, aynı zamanda ilahi bile olsa dışsal otoritenin hiçbir moralite kriteri veremeyeceğini de kabul etmektir. Onun böyle bir kriter verebileceğini varsaymak, heteronomiden, faili kendi dışındaki, akılsal bir varlık olarak kendisine yabancı bir yasaya tabi kılma girişiminden suçlu olmak olurdu.⁵⁷

Hatta McIntyre'a göre⁵⁸ kategorik imperativ öğretisi Tanrıya ve ölümsüzlüğe inancın Kantçı formlarınca sunulan şüphe götürür desteğinden kopartıldığında bu betimin gücü azaltılmaktan çok artırılır. Anlaşılan o ki, ahlaktan Tanrıya geçiş de, kavramlardan veya evrenden Tanrıya geçiş kadar sıkıntılı ve felsefi düzeyde problemlili görünmektedir.

Değerlendirme

Özetlersek, buraya kadar Clifford'un katı akılcı iddiasını, yani rasyonel nedenler sunmadan herhangi bir şeye inanmanın insanlığa karşı işlenmiş bir suç, bir ahlaksızlık olduğunu ve buna karşı dile getirilebilecek dört farklı cevabı ve bu cevapların ya da yaklaşımların yetersizliklerini ele aldık. Bütün bu verdiğimiz bilgilerden bir **sonuç** çıkararak şöyle bir değerlendirmede bulunabiliriz:

1. Clifford'un pozisyona baktığımız zaman, onun doğrudan Tanrının yok olduğunu iddia eden ve yokluğunu kanıtlamaya girişen bir ateist değil, Tanrının varlığına inananların epistemolojik çıkmazlarına, yetersizliklerine, yanlışlarına ve bu inancın yıkıcı sonuçlarına işaret eden bir ateist olduğunu görüyoruz. Bu durumda onun, teistlere nazaran daha güçlü bir konumda bulunduğunu söyleyebiliriz. Ancak Clifford gibi katı akılcıların en zayıf yönleri iddialarının büyüklüğü ve pratik ile örtüşmezliğidir. Bu iddia bütün inançların rasyonel nedenlere dayandırılması veya doğrulanması gerektiği, eğer rasyonel nedenler sunulmıyorsa inanmanın da terk edilmesi veya nedenler sunuluncaya kadar inancın askıya alınması gerektiğini söyler. Bu açıdan bakıldığında, hiçbir dinsel inanç sistemi tüm akledebilir insanları tatmin edecek şekilde, evrensel düzeyde ikna edici bir kanıtlanma sunamaz. Bu da şu anlama geliyor ki akıllı bir insanın dinsel inancı olmamalıdır ya da beklemelidir.

57 Alasdair MacIntyre, **Ethik'in Kısa Tarihi**, çev. Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma Yay., İstanbul 2001, s. 222.

58 A. MacIntyre, **a.g.e.**, s. 224.

Bu katı akılcı iddianın daha da gerisine inecek olursak burada bütün hayatın akla dayalı inançlarla örülmüş bir ağla kaplanması gerektiği, hatta kaplanabileceği ve bu ağın dışında kalan alanın anlamsız olduğunu ifade eden daha büyük bir iddia vardır. Burada bilimsel alana has bir kural veya yöntemi hayatın bütün alanlarına uygulama cüretinin olduğu rahatlıkla görülebilir. Ancak, kabul edilmelidir ki beşeri tecrübe, estetik, dinsel, ahlaksal vs yönleriyle çok katmanlı bir yapı sergiler, o tek tip kuralı genelleyebileceğimiz tek tip bir yapı değildir. Dolayısıyla “beşeri tecrübeye ait pek çok alan sadece mantıksal çözümleme ile kavranamaz”⁵⁹ ve katı rasyonalizmin işlerliği oldukça sınırlıdır. Dostoyevski'nin çarpıcı sözleriyle, “bir gün insansal hayatımızın ve bütün arzularımızın matematiksel bir formülü bulunmuş olsa kim bir matematik formülüne göre arzulamak ister. Böyle şey olmaz, çünkü o zaman insan insan olmaktan çıkar. Mantığın harika bir şey olduğundan kuşku olamaz. Mantık mantıktır ve insan doğasının sadece akılcı tarafını tatmin eder; arzular ise bütün yaşamın yani her şeyiyle mantığı da kapsayan bütün yaşamın göstergesidir. İki kere iki dört, ellerini beline dayayıp yolumuzu kesen, sağa sola tüküren bir züppedir. İki kere ikinin müthiş bir şey olduğunu kabul ediyorum, eğer hakkını vermek gerekirse “iki kere iki beş eder” çok daha çarpıcıdır”.⁶⁰

Kaldı ki, dünya görüşleri ve ideolojilerin bu rasyonalist talebi yerine getiremeyeceği gerçeği bir tarafa, bilimin kendisi bile ispatlanmamış varsayımlara dayanmaktadır. Diğer yandan, yaşamak için sıkı bir şekilde çalışan veya eğitim seviyesi düşük, akli kapasitesi zayıf olan, bu türden bir talebi karşılamaya, yorucu bir akilleştirme sürecine girmeye zamanı ve kabiliyeti olmayan bir çok insan da vardır. Üstelik katı rasyonalizm, nötr bir aklın olabileceğini düşünmekle, insanların küçüklüklerinden itibaren çeşitli şekillerde belirlenmişliklerini, onların hangi inançların güvenilir, istenilir ve makul olduğunu belirlemede etkin olan dünya görüşlerinin olduğunu görmezlikten gelmektedir. Bu da katı rasyonalizm açısından ciddi bir problem doğurmaktadır. O halde denebilir ki “Rasyonalistler yalnızca çok küçük ve çok ben-merkezli olan bir dünya kabul etmektedirler”.⁶¹

2. Tanrının varlığına inanç bir bilgi meselesi değil; dine bağlılık da bilimsel tarafsızlığı gerektiren bir nesnel duruş meselesi değildir. Din her şeyden önce anlam ufkuymuzu genişleten ve tecrübe alanlarımız arasında bütünlük kuran metafiziksel bir sistemdir. Metafizik bir sistem de “kavramların, olgulardan çıkarılmış bir teorik modelden hareketle, bütün olguların tutarlılığını garanti altına alan, düzenli bir bütündür”.⁶² Dinin metafiziksel bir sistem olmasından şu da anlaşılıyor ki, teolojik önermelerin başvurduğu iddiasında buldukları olgular, deneysel bilimlerin ilgilendiği olgularla aynı türde değildir. Dolayısıyla, doğa

59 A. G. Oettlé, **The Rational Basis of Religious Experience**, Christian Medical Fellowship Publications, London, s. 4.

60 F. M. Dostoyevski, **Yeraltından Notlar**, çev. Serpil Demirci, Öteki Yay., Ankara 1999, s. 27, 28, 33.,

61 A. G. Oettlé, **a.g.e.**, s. 5.

62 Frédéric Ferré, **Din Dilinin Anlamı: Modern Mantık ve İman**, çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul 1999, s. 213.

bilimlerinin düzenliliği, kesinliği ve genelleştirilebilirliği şart koşan açıklayıcı mantığı dinsel olgulara uygulanamaz. Bilimsel bir mantıkla bakıldığında dinin sunduğu şey bilgi değil, sadece teoridir, bir varsayımdır. İnananın gözünde o, eskatolojik olarak doğrulanabilecek ve bilgi olma niteliğini kazanabilecek – veya kazanmış – bir inanç sistemidir.

O halde, bir metafiziksel sistem olarak din reele dayanma ve onu doğru biçimde ifade etme iddiasında olan kavramsal bir sentezdir. Bir tanrıbilimci de, tanrıbilimci olma sıfatıyla, bu sentezin ontolojik bir içeriği olduğunu ileri sürer. Metafizik bir sistemin doğru veya yanlış olarak değerlendirilmesinde de, bilimsel yöntemler veya otorite değil, iç ve dış olmak üzere iki önemli ölçüt öne çıkmaktadır. İç ölçütlerin başında mantıksal çelişmezlik ilkesi gelir. İkinci ise yapısal tutarlılıktır. Dış ölçüt de metafizik bir sistemin tecrübeye bağlanması zorunluluğudur. Herhangi bir metafiziksel sistem, belli bir tecrübeyi doğal olarak ve tahrif etmeden aydınlatabilmelidir.⁶³

Şunu açıkça belirtmemiz gerekiyor ki inanç, kişinin dinin sunduğu metafiziksel ve kuşatıcı sistemi özgür iradesiyle benimsemesi ve onu tecrübelerini düzenleyici bir üst yapı olarak kabul etmesidir. Zaten imanın özünde de bilinmeyene (gayb) olan inanç vardır ki bu da inanmadaki özgürlüğü garanti eden tek unsurdur. Öteki türlü bilgi bağlayıcı ve zorunludur. Elbette ki inananın inancı temelsiz değildir, ancak inanç kesin nedenlere/delillere değil, yeter nedenlere dayanmaktadır. Bununla ifade etmek istediğimiz şeyi bir senaryo şeklinde sunacak olursak: Pascal'ın diliyle insan kör ve zayıftır, evren ise onun varoluşuna dair hiçbir sır vermemekte ve karanlığa bürünmektedir. Evren insanı her taraftan sonsuz bir şekilde kuşatmaktadır. Bu kuşatılmışlık, atılmışlık ve belirsizlik içerisinde insan nereden geldiğini, nereye gideceğini; neden şu zamanda değil de bu zamanda, neden orada değil de burada olduğunu bilemez.⁶⁴ O teleolojik bir arayışla “neden bir şeylerin var olduğu” gizeminin içinde boğulur ve anlam bunalımına girer. Cevabı kendisinde arar ama kendisi de bir bilmecedir ve sessizliğe gömülmüştür. Ardından doğaya yönelir. Doğada her şeyin bir nedeni olduğunu, her hareket edenin bir hareket ettiricisi olduğunu, orada bir düzenin ve güzelliğin olduğunu vs. görür. Nedenler ve düzen koyucular zincirini takip edip sınıra ulaştığında ve bütün kapıların kapandığı bir noktada ona Tanrı/Din elini uzatır ve ondan bir basamak daha sıçramasını ister. Tanrının ondan tek talebi ise, görünüşler perdesini yırtarak özünde varlığın bir olduğunun bilinci ve bu bilincin daima canlı tutulması; kişinin kendi özünü tanıyarak aklen, manen ve ahlaken yücelmesidir. İşte böyle bir hareket sonrası Tanrı onda amacını gerçekleştirmiş ve diyalojik bir ilişki kurulmuştur; inanan da varlığının öncesi ve sonrası ile bir ahenk kurarak anlam bunalımını atlatmış, içsel özgürlük ve bütünlüğe ulaşmıştır.* Burada inananın kararı, bir ilk hareket ettiricinin ol-

63 F. Ferré, **a.g.e.**, s. 214-216.

64 B. Pascal, **Pensees**, s. 48, 88, 157.

* Burada monoteistik dinlerin mutlak otoriter tavrının söylediklerimizle çelişkili olduğu öne sürülebilir. Çünkü bu dinlerde mutlak olarak buyuran, tehditler savuran, katı kurallar koyan, kısacası hümanist bir gözle bakıldığında kişiyi kendisine ve doğaya yabancılaştıran ve onu kendi gözünde küçülten, kişinin aklını ve özgürlüğünü prangalayan bir Tanrı-

ması, bir düzen koyucunun olması gerektiği sonucuna götüren yeter nedene dayanır. Böyle bir anlam sorunu ve süreci sonunda kişi ateizm kararına da varabilir. Nitekim Sartre ve Camus böyle bir anlam arayışının saçma olduğu ve yaratıcı bir Tanrının olmaması gerektiği şikkını tercih etmişlerdir. Hayat karşısında – teist ve ateist şiklları dışında - agnostik kalmak ise pek olası değildir.

3. İnanan açısından en önemli sorun inandığıyla bildiği arasında yaşanan çelişkili anlardır. Yani bildiğiyle inandığı arasında var olan gerilim, bir öncelik sonralık problemidir. Din ve bilim özünde birbiriyle çatışmıyor olmakla birlikte, inanan açısından zaman zaman çatışmalar yaşanabilmektedir. Dinin bir şey hakkında o şeyin doğru/öyle olduğunu mutlak bir biçimde dile getirdiğine inanılan veya böyle yorumlanan kimi durumlarda bilim dini yanlışlayabilmektedir. Aslında, insanî düzlemde bakıldığında mutlak bir din olamaz. Mutlak din sadece Tanrının katında olan dindir, o gayb-ı mutlaktır. Dolayısıyla insanî düzeyde var olan din yorumsal bir dindir. Hatta İbni Arabî'nin ifadesiyle "... bir itikat sahibi ancak nefsinde icat ettiği şeyle Allah'a inanır. Şu hale göre de onun taptığı ilah itikadında yarattığı ilahtan ibaret olur"⁶⁵. Öyleyse "tek varlık bir ayna makamındadır. O aynaya bakan herkes onda Allah hakkındaki inancının hayaline bakar ve onu bilir ve tasdik eder"⁶⁶. Buradan da anlaşılıyor ki yorumdan bağımsız salt/arı bir dinsel tecrübe olamaz. Felsefî açıdan dinin kökeninin peygamberlerin dinsel/vahyî tecrübelerine dayandığını, bu tecrübelerin de bütün yaşam tecrübelerindeki gibi yorumdan bağımsız olmadığını, yani bu tecrübelerin aşkın bir varlığın diktesi nedeniyle peygamberleri birer kukla, daktilo konumuna düşüren tecrübeler olmadığını, söz konusu tecrübeler peygamberlerin de son derece yüksek ve seçkin entelektüel ve ahlaksal varlıklarıyla katıldıklarını, bu tecrübelerin iki tarafın da etkin olduğu bir ben-sen tecrübesi olduğunu söyleyebiliriz. Öyleyse, bilim-din çatışmasına bu açıdan bakıldığında dinin de özünde yorum olduğunu, yorumlanan tecrübenin yapısında hazırda varolan inanç sistemleri, dünya görüşleri, eğilimler vb. olduğu ve hatta mutlak diye öne sürülen bir çok hükmün içine mezhep kavgaları, siyasi çekişmeler, kişisel-toplumsal menfaatler vs.den kaynaklanan yorumlar karıştığını düşünürsek, o zaman elimizde ciddi bir kriter bulundurulması zorunluluğu doğacaktır. Eğer alim, ilim ve malumun kendisinde bir olduğu, ahlaksal ve doğal düzenin yaratıcısı bir Tanrının var olduğuna inanıyorsak, Tanrının bize en büyük bağıışı olan akıl önemli bir araç olarak ön plana çıkacaktır. Leibniz'in ifadesiyle "akıl da tıpkı iman gibi Tanrının bir hediyesi olduğuna göre, akılla imanın savaş halinde olduğunu söylemek, Tanrıyı kendi kendisiyle savaştırmak demektir"⁶⁷.

nın olduğu söylenecektir. Ancak tek dinsel yorum da bu değildir. Hemen her dinde evreni aşk ile yaratan, insana muhtaç olan ve hatta insanı kendi suretinde yaratıp ona tanılaşma yolları açan – çünkü varlık özünde birdir- bir tanrıyı anlatan mistik yorum vardır. Ve bu yorum, Erich Fromm'un da belirttiği gibi, hümanist bir din yorumudur. Erich Fromm, **Psikanaliz ve Din**, çev. Şükrü Alpagut, Kabalıcı Yay. İstanbul 1990, s. 42, 43, 53.

65 Muhyiddin-i Arabî, **Fusus'ul-Hikem**, M.E.B. Yay., İstanbul 1990, s. 138.

66 Muhyiddin-i Arabî, **a.g.e.**, s. 269.

67 G. W. Leibniz, **İmanla Akıl Uygunluğu Üzerine Konuşma**, çev. Hüseyin Batu, M.E.B., İstanbul 1986, s. 56.

Yazımızda daha önce söylediğimiz gibi, reele dayanmayan ve tecrübeyi aydınlatamayıp, insansal tecrübenin önünü açmayan, somutu yıpratıcı bir dinsel sistem atıldır, faydasızdır. Böyle bir gerilim durumunda yapılması gereken şey, doğal açıklamayı ön plana almak ve sistemde aksayan tarafları düzeltmektir. Mademki doğa kadir ve alim bir Tanrının eseridir, o halde doğal olan, Aristo'nun da kullandığı gibi, akli olmalıdır. Doğal bir açıklamanın veya daha iyi bir açıklamanın olmadığı yerde kendi içinde tutarlı bir inanç sistemine sahip dinsel açıklama iyi bir açıklama olarak destek görecektir. Hatta, doğal açıklamanın yapılabildiği durumlarda bile inanana, "tecrübenin tam anlamı kavranacaksa, doğal açıklamalar anlatılması gereken hikayenin yalnızca bir bölümüdür"⁶⁸ deme kapısı açıktır. Çünkü hayatın bütün tecrübe boyutları arasında güçlü bir bütünleştiricilik görevi gören sadece dinsel inanç sistemidir. Dinsel açıklama tecrübeleri bir bir değil, bütünü bir parçası olarak ele alır ve yalnızca dinsel inanç sistemleri, insansal tecrübenin sadece bir boyutu olan doğal, bilimsel açıklamayı insan hayatının kişisel, ahlaksal ve estetik boyutlarıyla bütünleştirebilir. "İnsanlar kendi tecrübeleri için bu tür toptan, her şeyi kuşatıcı bir açıklama aramaya devam ettikleri sürece dinin onlara bilimin sunduğundan çok daha fazlasını sunduğunu düşünceklerdir."⁶⁹ Böylece, "kayıplar, acılar ve uyumsuzluklar bile birer dinsel tecrübe olacak; bunların salt bilimsel, dinsel olmayan açıklamaları ise (pratik yararlarına rağmen) derinlik ve anlamın bütün boyutlarını sıyrıp atacaktır".⁷⁰

68 Peter Donovan, **Interpreting Religious Experience**, Sheldon Press, London 1979, s. 114.

69 Peter Donovan, **a.g.e.**, s. 115.

70 Peter Donovan, **s.g.e.**, s. 116.

İslâm Anlayışında Bid'at ve Hurâfenin Çerçevesi

Ramazan ALTINTAŞ*

ABSTRACT

The concepts of Bid'at and Hurafe represent an important problem in the history of Islamic thought. The Bid'at is a religious term. It characterises the act of adding new ideas to or subtracting them from orthodox conventional understanding of religious rituals or creeds. Thus, Islamic scholars, gave special attention to this issue.

As to the word of Hurafe, it means to accept and to transform the ideas normally regarded outside religion as if they are part of religion or in the boundary of religion. It is possible to point out to many reasons, which may form the sources of the Hurafe emerged in Islamic thinking and life-style. Among these are mainly the deficiency of religious education, perception of local traditional values, customs and practices, as sacred, poverty and other psychological factors.

It can be argued that the best way to overcome the problem of Bid'at and Hurafe emerging in society is to increase the effect of religious education.

Key Words: Bid'at, hurafe, Sunna (the Tradition), Religion, Tawhid, Bid'at al-Hasane, Bid'at al-Sayyie.

GİRİŞ

Genellikle ırmak ve nehirlerin ilk kaynaklarından çıkan sular, oldukça berak ve temizdir. Ama ırmak ve nehirlerin geçtiği yatakların toprak türüne ve bu yataklara karışan atık maddelerin cinsine göre suların vasfında, yani tadında, kokusunda ve renginde değişimler yaşandığı bir vâkiadır. Toprak çeşitlerinin farklı oluşundan dolayı bu suların farklı renk almalarında yadırganacak bir durum yoktur. İşte bunun gibi yaşayan din de zamanla bazı aşınmalar ve başkalaşımalar geçirebilir.

Nasıl ki sular, ırmak veya nehirlerin geçtiği yerlerde, farklı türdeki topraklarla teması esnasında vasıflarında bir takım değişimlere uğruyorsa, İslâm da bir su gibi yayıldığı değişik coğrafyaların örf, âdet, medeniyet ve kültürleriyle karşılaşması sonucu farklı zenginlikler kazanabiliyor. Biz bu farklı zenginliği, deseni, albeniyi, folklorik yapıdan tutun da giyim-kuşamdan ev ve dinî yapıların mimarisine ve hatta mutfak kültürüne kadar götürebiliriz. İslâm düşüncesinde bütün

* **Doç. Dr.**, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. altintas@cumhuriyet.edu.tr

bu unsurlar ve anlayışlar, dinimizin tevhid ve ibadet ilkesine müdâhale etmediği sürece, bir zenginlik kaynağı olarak görülmüştür.

Son zamanlarda sosyologların Arap Müslümanlığı, Fars Müslümanlığı ve Türk Müslümanlığı gibi kategorik değerlendirmelerde bulunmalarının temelinde, sanırım, yukarıda değindiğimiz düşünce yatmaktadır. Kanaatimce iyi niyetli olduktan sonra bu kategorik ayrımlarda yadırganacak bir durum söz konusu değildir. Demek ki dinî hayat, belli bir tarihi süreçten sonra toplumların kültürel yaşam tarzlarıyla örtüşerek folklorik din anlayışlarını da beraberinde getirebilmektedir. Elbette ortaya çıkan bu yeni dinî yaşam biçimlerinin durması gereken sınırdadır durmadığı takdirde müdâhale edilmesi gereken yönleri olmalıdır ve olmuştur da. Acaba bunun sınırlarını nasıl çizeceğiz?

İslâm tarihinde saf/gerçek İslâm olanla sanal/şibih İslâm olanın arasını ayırt etme konusunda karşımıza çıkan kavramlar arasında bid'at ve hurâfe kavramları gelmektedir. Tarih boyunca hem Kelam ve hem de Fıkıh bilginleri arasında özellikle bid'at kavramına getirilen tanımlamalarda kapsayıcılık açısından farklılıklar olduğu göze çarpmaktadır. Gerçekte bu farklı anlayış tarzlarının medeniyet bağlamında kapanmaya ve açılmaya yol açıcı önemli sonuçları vardır. İslâm, kerucu ve tekevün ettirici bir medeniyet bağlamında bütün zamanlarda zihinsel manada sıçrama yapsın mı ya da dinî görünüm olarak içe kapanıp büzülererek tarih dışılığı mı yaşasın? İşte bu soruya verilecek cevap, bid'at kavramına yükleneyecek olan anlam alanlarıyla yakından ilişkili olsa gerektir. Biz bu makalemizde evvelâ bid'at kavramını, sonra da hurâfe kavramını tahlil edeceğiz. Amacımız, bid'at ve hurâfelerin neler olduğunu anlatmak değil, okuyucuya, bid'at ve hurâfeleri tanıma konusunda bir çerçeve çizmektir.

A. BİD'AT KAVRAMININ TANIMI

1. SÖZLÜK ANLAMI

Bid'at kelimesi Arapça'da "b.d.a" kökünden türemiş sözcük olup, "yenilik, icat etmek, geçmişte eşi ve benzeri (örnek) olmaksızın bir şeyi ortaya koymak" gibi manalara gelmektedir. Aynı kökten türeyen 'ibtetdea' veya 'tebeddea' fiilleri, 'icat etti, bulup çıkardı'; 'mübtetdiun' ism-i fâil olarak 'yenilik ortaya koyan; bid'atçı' anlamını ifade eder.¹

Bid'at, Kur'an-ı Kerim'de: "Bir de ruhbanlık ki, bunu onlar icad ettiler"²; "De ki: Ben Resûllerden ilk geleni değilim"³; "Allah gökleri ve yeri yoktan var edendir"⁴ âyetlerinde "icat etmek, ilk olmak ve yoktan var etmek" manalarında kullanılmıştır. Doğrudan Kur'an'da "bid'at" kalıbı geçmemektedir. Dolayısıyla Kur'an'da, lafzın ötesinde kendisine dinî bir anlam yüklenen bid'at kavramının tarif ve kapsamını bulamıyoruz.

1 Bkz. Cürçânî, S. Şerîf, *et-Ta'rifât*, Beyrut, 1987, s. 68; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâled-dîn, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, 1990, VIII, 6-7; İsfehânî, Râgib, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, İstanbul, 1986, s. 50-51.

2 el-Hadîd 57/27.

3 el-Ahkâf 46/9.

4 el-Bakara 2/117; el-Enâm 6/101.

Müslüman tecrübede bid'at kavramı zaman içerisinde İslâm âlimleri tarafından özel anlamlar yüklenerek, farklı kategorilerde değerlendirilmiştir. Kimi âlimler bid'at kavramına, sözlük anlamına bağlı kalarak geniş ve kimi âlimler de hadisleri eksen almak suretiyle dar anlamlar yüklemeye yoluna gitmişlerdir. Şüphesiz ki İslâmî gelenekte 'bid'at' kavramına yüklenen anlamlarda Kur'an'ın değil, hadisin etkili olduğunu söyleyebiliriz. Hz. Peygamberin hadislerinde bid'at kelimesinin geçtiği pek çok rivâyet vardır. Bid'at konusunda en fazla delil gösterilen hadislerden birisi şudur: "Sözlerin en güzeli Allah'ın Kelâmı, yolların en doğrusu Muhammed'in yoludur. (Dinde) ihdas edilen şeylerden sakınınız. Muhakkak ki işlerin en fenâsı, sonradan ortaya atılanlar (muhtesât)'dır. Her yeni şey, bid'attır, her bid'at dalâlettir."⁵ Bu hadiste de açıkça görüldüğü gibi, sonradan ortaya çıkan şeylerin bid'at olduğu vurgulanmış, konu tam olarak tefsir ve şerh edilmediği için İslâm tarihinde dinî hassasiyetleri koruma adına değişik tarifler yapılma cihetine gidilmiştir. İleride de göreceğimiz gibi çeşitli bid'at tanımları, İslâm toplumlarının doğrudan din anlayışlarını da etkilemiş ve kelâmî ekollerin ortaya çıkış süreçlerinde manipülasyon kaynağı olmuştur.

2. TERİM ANLAMI

Tanımlarda "sünnet"⁶ kavramının zıddı olarak ele alınan bid'at'ın, İslâm âlimleri tarafından değişik tanımları yapılmıştır. Örneğin, *İbnü'l-Cevzî* (ö. 597/1200): "Bid'at, şeriata aykırı düşün ve onunla çatışan şeydir"⁷ derken, kanımca, tanımında kalkış noktasını Hz. Peygamberin, bid'atı kınayıcı hadisleri oluşturduğu anlaşılmaktadır: "Kim bizim işimizde (dinimizde) olmayan bir şeyi ihdas ederse o kimse merduttur"⁸ rivâyetinde olduğu gibi.

Genelde İslâm âlimleri 'bid'at kavramını tanımlamada Hz. Peygamberden sonraki dönemi başlangıç olarak alırlar. Bu anlayışa göre "bid'at, Hz. Peygamberden sonra meydana gelen her şeydir."⁹ Görüldüğü gibi bu tarifte bir sınırlama yoktur. Bu tanım, daha önce zikrettiğimiz, dinde bid'atın reddedildiği hadisin eksen alınarak yapıldığı izlenimi vermektedir. Kimileri bid'atın ortaya çıkışını sahabeden sonra, kimileri de hem sahabe hem de tabiûndan sonra kaydıyla sınırlandırma yoluna gitmişlerdir. Örneğin, *Leknevî* (ö. 1304/1889), bid'at, "sahabeden sonra, dinde meydana getirilen fazlalık ve yeniliktir"¹⁰ şeklindeki tanımında, 'sahabeden sonra' kaydı ile sahabe döneminde dinde meydana gelen yenilikleri bid'atın kapsamı dışında tutarken; *Cürcânî* (ö. 816/1403) ise, bid'at, "sahabe ve tabiûn döneminde olmayan ve kendisini şer'î bir delilin gerektirmediği her yeni şeydir"¹¹ şeklinde, hem sahabe hem de tabiûn döneminde meydana gelen yenilikleri bid'at kapsamı dışında değerlendirmektedir. Şüp-

5 İbn Mâce, *es-Sünen*, Mukaddime, Hadis No: 46.

6 Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 68.

7 İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân, *Telbisü İblis*, Beyrut, 1989, s. 17.

8 Buhârî, "Sulh" 5.

9 Tahânevî, M. Ali el-Fârukî, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Fünûn*, İstanbul, 1984, I, 133.

10 Leknevî, Abdulhay, *Dünden Bugüne İbadetlerde Bid'at*, (çev. Harun Ünal), İstanbul, 1984, s. 27.

11 Cürcânî, a.g.e., s. 68.

hesiz bu tanımlar da hadis merkezlidir. Sünnet bağlamında bid'atı tanımlayan Cürcânî'nin bu tanımı, büyük ihtimalle "Size, benim sünnetime ve benden sonra Râşid Halifelerin sünnetine sarılmanızı tavsiye ederim"¹² hadisinden mülhem olmuş olabilir.

İslâmî anlayışta, bid'atın, "Hz. Peygamberden sonra meydana gelen her şey" şeklindeki geniş tanımından yola çıkan bir grup âlim, dinî mahiyette görülen amel ve davranışlardan başka günlük hayatla ilgili olarak Hz. Peygamberden sonra ortaya çıkan yeni fikirler, uygulamalar ve âdetleri de bid'at kapsamı içerisinde saymışlardır. Başta İmâm-ı Şâfiî (ö. 204/819) olmak üzere İbn Hazm (ö. 456/1064), 'Izzuddîn b. Abdüsselâm (ö. 660/1261) ve Nevevî (ö. 676/1277) gibi birçok âlim bu görüşü benimser. İşte, bid'atın kapsam alanını geniş tutan âlimlerden birisi de 'Izzüddîn b. Abdüsselâm'dır. Diğerlerine örnek olmasından o, bid'atı, "Hz. Peygamberin yaşadığı dönemde benzeri bulunmayan bir iş" tarzında genel olarak tanımlar, ayrıca bid'atı, mükelleflerin gündelik hayatlarında yaptıkları davranışlarına paralel olarak *vâcip*, *mendup*, *mubah*, *mekruh* ve *haram* olmak üzere beş kısma ayırır ve her birisi için insan hayatından örnekler verir.¹³ Meselâ, Kur'an'ı ve Hz. Peygamberin hadislerini anlayabilecek derecede Arapça öğrenmek -çünkü, dini korumak, onu bilmekle mümkündür- dilbilim açısından Kur'an ve Sünnetin garip lafızlarını tanımak, Usûl-ü Fıkıh bilmek, sahih hadisleri sakim hadislerden ayırt edebilecek kadar Cerh ve Ta'dil ilmi tahsil etmek *vâcip bid'at*; Kaderiyye, Cebriyye ve Mürcie Mezheplerinin görüşlerini öğrenmek *haram bid'at*; onları; reddetmekse *vâcip bid'at*; sınırları koruyan "asker/derviş" kimselerin barınma karargahları olarak ribâtlar, köprü, eğitim ve öğretim için okullar, yolcuların kalması için hanlar (dinlenme tesisleri) yapmak, hayır kurumları oluşturmak, tasavvufun incelikleri konusunda konuşmak ve "vechullah" gibi müteşâbihattan olan problemler üzerinde tartışmak *mendup bid'at*; camileri ve Mushafı süslemek, Arapça'nın kurallarını değiştirecek biçimde Kur'an'ı şarkı söyler gibi okumak *mekruh bid'at*; sabah ve ikinci namazlarından sonra musafaha yapmak, evler, giyecekler, içecekler ve yiyecekler konusunda bolluğa kaçmak gibi fiiller, *mubah bid'at* kapsamına girer.¹⁴

Bid'at kavramına böylesi geniş bir alan açacak şekilde baktığımız zaman Hz. Peygamberden sonra ortaya çıkan; dinî, fikrî, mimarî, san'at, bazı bilimsel faaliyetler ve giyim-kuşam vb. gibi günlük hayatla ilgili hemen hemen her konu geniş bir yelpazede bid'at kavramıyla ilişkilendirilmiştir. Elbette, böyle bir bakış açısının geliştirilmesinde Hz. Peygamberin: "Allah bid'at sahibinin orucunu, namazını, sadakasını, haccını, umresini, cihadını, sarfını, şehâdetini kabul etmez. O, kılın yağdan çıktığı gibi İslâm'dan çıkar"¹⁵ ve "Allah, bid'at sahibinin

12 Tirmizî, "İlim" 16.

13 Bkz. 'Izzüddîn b. Abdüsselâm, *Kavâidü'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-En'âm*, Beyrut, 1990, s.338.

14 'Izzüddîn b. Abdüsselâm, a.g.e., s.338. Ayrıca Abdüsselâm, müstakil olarak yazmış olduğu "*Salâtu'r-Regâib*" adlı risâlesinde bid'atlar konusunu bütün çeşitleriyle daha geniş bir şekilde izah eder. Bu eser, İbn Subkî'nin *Tabakât* adlı eserinde mevcuttur. bk. İbn Subkî, *Tâceddîn, Tabakâtü's-Şâfiyye*, (thk. M. et-Tanâhî-A. M. el-Huluv), Beyrut, 1992, VIII, 251-255.

15 İbn Hacer el-Heytemî, *Savâiku'l-Muhrika*, Mısır, 1307, s. 3.

amelini, bid'atından vazgeçinceye kadar kabul etmez"¹⁶ gibi hadisleri etkili olmuştur. Bu hadislerden ilkinde, İslâm'dan çıkış, ikincisinde ise amellerin kabul edilmeyiş sebebi olarak bid'at gösterilmektedir. Bundan dolayı Müslümanlar, bid'atın en uygun tarifini yapabilmek için büyük çabalar harcamışlardır.¹⁷

Hicrî II. yüzyılla birlikte gelişen sosyal şartların bir gereği olarak Hz. Peygamberden sonra ortaya çıkan her şey, bid'at vasfıyla nitelendirildiği için İslâm düşüncesi alanında bir tıkanma, daralma, hareket kabiliyetinde duraklama ve gitgide donukluk yaşanmaya başlanmıştır. Hatta, sekülerleşmenin yollarını bile açmıştır. Böylesi bir bakış açısı sonraki yüzyıllarda ister istemez İslâm toplumlarında sıkıntı yaratmış ve bu sıkıntıyı aşmak için *İmâm-ı Şâfiî* ara bir formül bularak bid'atı; 'seyyie' (kötü) ve 'hasene' (iyi) olmak üzere ikiye ayırmıştır. Bu yeniliklerden bir kısmı, Kur'an'a, Sünnet'e, bir esere ve icmâ'a aykırı olarak dine sokulanlardır ki, bunlar sapıklık olarak vasıflandırılan bid'atlardır. İkinci kısım bid'atlar ise, saydıklarımızdan birine aykırı düşmeyen ve iyilik niyetiyle dine sokulan şeyler olup, bu çeşit yenilikler kötü değildir.¹⁸ Böylece İmâm-ı Şâfiî, Hz. Peygamberin hadislerinde zikredilen kabih bid'atların da ölçüsünü vermiş olmakla kalmıyor, bid'at tabirinin çerçevesi de açıkça çizilmiş oluyor. Bu mantığa göre, dinde her bid'at kötülenmeğe lâyık olduğu halde, her "yeni" olan şey, bid'at değildir.¹⁹

İslâm düşünce tarihinde İmâm-ı Şâfiî'nin "bid'at-ı hasene ve bid'at-ı seyiyie" şeklindeki ayırımı zaman içerisinde birçok âlim tarafından benimsenerek kabul görmüştür. Şüphesiz onun bu ayırımı yapmasında Hz. Ömer'e atfedilen 'Terâvih namazı' ile ilgili uygulamanın büyük etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Bu rivâyetin aslı şudur. Bir defasında Hz. Ömer, Übey b. Ka'b'ın (r.a) sekiz rek'at olan terâvih namazını yirmi rek'at olarak kıldığını ve Hz. Peygamber döneminde münferiden kılınan bu namazın cemaat halinde kılındığını gördüğünde: "Bu ne güzel bid'at" demiştir.²⁰ Hz. Ömer'in burada "bid'a hasene" kavramını mecâzi anlamda söylediği anlaşılmaktadır. Aslında dinde kötülenme konusu olmayan her "yeni" şeyi bid'at olarak nitelendirmek de doğru değildir. Hz. Ömer'in sözünde geçen bid'at terimi, lafzi bir adlandırmadır. *İmâm-ı Gazâlî*'nin (ö. 505/1111) dediği gibi, Hz. Peygamberden sonra ihdas edilen şeylerin hepsi kötü değildir. Aslında illeti (sebepe) devam eden ve şer' ile ya da Resûlullah'ın sünneti ile çelişen bid'atlar yasaktır.²¹

Şu halde ortaya çıkan her "yeni" şey bid'at değil; dinin temel esaslarına ve rûhuna uygun olmayanlar bid'attır ve merduttur. Kaldı ki, Hz. Peygamber ve onun ashâbından sonra ortaya çıkan her "yeni" şeyi bid'at diye reddetmek,

16 İbn Mâce, *es-Sünen*, Mukaddime, Hadis No: 50.

17 Geniş bilgi için bakınız. Şeker, Mehmed, "Bid'at ve Bid'at Ehli", *Aylık Dergi*, sy. I-II, (1985), s. 118-119.

18 İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasen b. Hibetullah, *Tebyînü Kezibi'l-Müfterî*, Beyrut, 1984, s. 97; İzzet Ali, *el-Bid'a*, Kahire, 1972, s. 196.

19 Şeker, "Bid'at ve Bid'at Ehli", s. 119.

20 Buhârî, "S. et-Terâvih" 1; ayrıca geniş tartışmalar için bakınız. Kal'acî, Muhammed Revâs, *Meusûatu Fıkhî Ömar b. el-Hattâb*, Kuveyt, 1984, s. 125.

21 Bkz. Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Mısır, ts., II, 3.

son ve ekmel din olan İslâm'ın temel espirisiyle ve yaşanan hayat gerçeğiyle de bağdaşmaz.²² Hatta onun için olsa gerektir ki İslâm âlimlerinden *İbnü'l-Esîr* (ö. 606/1209) de İmâm-ı Şâfiî'nin yaptığı gibi, bid'atı, iki kısma ayırır: *Hidâyete götüren bid'at* ve *dalâlete götüren bid'at*. Müellif, burada bu iki bid'atın sınırlarını şu şekilde çizer: "Allah'ın ve Resûlünün buyruklarına aykırı düşen bid'at, kabul edilmez, reddedilir. Allah ve Resûlünün umûmiyetle yapılmasını tavsiye ve teşvik ettiklerini içeren konularda ihdas edilen yenilikler ise kabul edilir. Cömertlik, el açıklığı ve dinde faydalı görülen şeyleri yapmak gibi. Bu gibi davranışları dinin ortaya koyduğu ilkelere aykırı görmek doğru değildir. Çünkü Hz. Peygamber bu gibi şeyleri yapanlara sevap müjdeleyerek: "Kim güzel bir çığır (sünnet) ortaya koyarsa, onun ve onunla amel eden kimselerin sevabına ulaşır; kim de kötü bir çığır açarsa, onun ve onunla amel eden kimselerin günahını yüklenir" buyurmuştur. Sünnet-i Seyyie (kötü sünnet ya da kötü çığır), Allah ve Resûlünün buyruklarıyla çatışan davranışlardır. Sünnet-i Hasene (güzel çığır)-ye Hz. Ömer'in teravih namazı hakkındaki, "bu ne güzel bid'attır" sözünü misâl olarak gösteren müellif, bu görüşü, Hz. Peygamberin, "size, benim sünnetime ve Râşid Halifelerin sünnetine sarılmanızı tavsiye ederim" ve "benden sonra Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e uyunuz" hadisleriyle temellendirir. Müellife göre, 'yenilikle' ilgili bu hadislerden, şeriatın ana ilkelerine aykırı düşen ve sünnete uymayan bid'atlar anlaşılmalıdır."²³ Müttekellim *İbn Asâkir*'in (ö. 571/1176) de vurguladığı gibi, her bid'at sapıklık olarak nitelendirilemez. Aslında bid'at, eskinin değiştirilmesi ya da yeni bir şeyin ihdas edilmesidir ki, bu yeniliğin iyisi olduğu gibi kötüsü de olabilir.²⁴

O halde bid'attan maksat, *sünnetin karşısı olup din koyucusunun açıkça ya da dolaylı olarak sözlü yâhut fiili izni olmaksızın sahabeden sonra dinde ortaya çıkan eksiltme ve fazlalastırmalardır*.²⁵ Bu tanımlamadan da anlaşıldığı gibi bid'at, Hz. Peygamberden sonra ortaya çıkan her şey değil, sadece *dinî alanla* sınırlı olan şeylerle ilgilidir. Bid'atın lûgat manasına itibar ederek, yani, 'ilk defa ortaya konulmasından' hareketle kınanması karşısında bazı âlimlerin "*bid'at-i hasene*" kapsamına soktukları kimi uygulamalar, aslında bid'at değildir. "Bid'attan maksat, şeriat hakkında yeri/delili bulunmayan muhdes şeylerdir. Şeriat, hakkında delil bulunan ve ihdas edilen şeyler her ne kadar lûgat bakımından bid'at olsa da şer'î açıdan bid'at değildir."²⁶ Bütün bunlar düşünüldüğünde İzzeddin b. Abdüsselâm'ın, Usûl-i Fıkıh, Cerh ve Ta'dil ilmini bilmek, eğitim ve öğretim kurumları inşâ etmek, köprü ve ribatlar yapmak gibi hususları doğrudan bid'at kavramıyla isimlendirmesi, sun'î bir ayırımıdır ve bunların bid'atla alâkası yoktur. Bid'atın, lafzî anlamına takılarak, Hz. Peygamberden sonra İsl-

22 Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid'at Adlandırmaları*, Erzurum, 2001, s. 62.

23 İbnü'l-Esîr, 'İzzeddin Ebu'l-Hasan Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs*, (thk. T. Ahmed ez-Zâvi-M. Muhammed et-Tanâhî), Beyrut, ts., I, 106-107; Özler, a.g.e., s. 62-63.

24 İbn Asâkir, *Tebyînü Kezîbi'l-Müfterî*, s. 97.

25 Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi*, İstanbul, 1981, s. 151.

26 Bkz. İzzed Ali, *el-Bid'a*, s. 198.

âm toplumlarında ortaya çıkan her şeyi bu kavramın kapsamına sokmak, dinin hareket alanını olabildiğince daraltır. Müslümanların tarih dışı kalmalarına hizmet eder. Hz. Peygamberin hadislerinde zikredilen bid'at, menfi anlamda olup tamamıyla kınanmıştır. Bu sebeple Resûlullah (s.a.v) bizzat zemmedilmesi gereken bid'atin çerçevesini özlü bir şekilde şöyle çizmektedir: "*Sonradan ortaya çıkan herşey bid'attir; her bid'at sapıklıktır ve her sapıklık insanı ateşe sürükler.*"²⁷ Bu hadisteki bid'at tabiri, dinî manada kullanılmıştır. Böyle bir maksadı nereden anlıyoruz? Hadis bilgini Müslim (ö. 261/874) Sahih'inde bu maksadı anlamamıza yardımcı olacak ve bize bir ölçü verecek düzeyde şöyle bir başlık açmıştır: "*Resûlullah'ın şer'an söylediklerine sarılmanın vâcip olması, kendi reyini olarak dünyâ maişetlerine ait olanlara sarılmanın vâcip olmaması.*" Bu başlık altında şu rivâyet yer alır: "*Ben ancak bir insanım, size dininizden bir şey emredersem onu hemen alın, kendi reyimden bir şey emredersem ben ancak ve ancak bir beşerim.*"²⁸ Bu rivâyetten biz Peygamberin *nebevî* yönüyle *beşerî* yönünü birbirinden ayırmamız gerektiğini anlıyoruz. Bu sebeple onun, bid'atla ilgili söylediklerinden dine ekleme ve çıkarmayı kasdettiği anlaşılmaktadır. Dinî konuların dışındaki yenilikleri, bid'atın lafzî anlamına takılarak din-dışılık gibi değerlendirmek İslâm düşüncesinin gelişimini ve akli içtihadın önünü tıkar. Zira dine alternatif olarak ortaya çıkan her bid'at, üstü örtülü bir din görünümü ortaya koymaktır.

Din tamamlandıktan sonra dinin itikat ve ibadet alanlarında ekleme ve çıkarma yapmak, Hz. Peygamberin dilinde bid'at olup, kelimenin tek anlamıyla, bu menfi bir iştir. Bundan dolayı her Müslüman, dinî hayatında hangi tatbikatın bid'at kapsamına girip girmediğini çok iyi öğrenmelidir. Örneğin, ölümlerimizi hayırla anmak, onlara duâ etmek sünnettir. Bu amellerin dinimizde temelleri vardır. Ama halk arasında kırkinci, elli ikinci geceleri tertiplemenin Kur'an ve Sünnette hiçbir temeli ve karinesi yoktur. Bu sebeple bu yapılan işler dinde kınanan bid'at amelleri kapsamına girmektedir. Bir başka misâl vermek gerekirse, sadaka, zekat, sadaka-i fitır ve her türlü infak faaliyeti dinimizin varlıklı Müslümanlara, ihtiyaç sahipleri için yüklediği bir dinî sorumluluktur. Ama ölen birisi için devir yani iskât-ı salât ve iskât-ı savm gibi, para ile namaz ve oruç borcunu düşürme anlamına gelen uygulamalar, bid'attir. Eğer para ile namaz ve oruç halledilmiş olsaydı, zenginler ne namaz kılar ve ne de oruç tutardı. Bu dinî sorumluluklar sadece, fakir ve yoksulların işi olurdu! O zaman ilahî adâlet tartışmaya açıktır. Halbuki İslâmiyet'te Hint dinlerinde olduğu gibi bir kast zihniyeti ve hiyerarşisi yoktur.

Bid'at konusunda farklı tanımlamalara giden İslâm bilginleri içinde, bid'atı, genellemelere gitmeden '*dinî olanla*' sınırlayan âlimlerin tarifi, daha tutarlı ve daha gerçekçidir. Aslında İmâm-ı Şâfiî ve İbnü'l-Esir gibi bazı âlimlerin, bid'atı, iyi ve kötü ya da hidâyete götüren bid'at ve dalâlete götüren bid'at şeklinde ikiye ayırmaları ve neticede '*bid'at-ı hasene/iyi yenilik*' diye nitelendirdikleri ayrımına örnek olarak verdikleri şeyler, sonradan çıkmış; dinde eksiltme ve ekle-

27 Müslim, *Sahih* "Cum'a" 43, İbn Mâce, *es-Sünen*, "İydeyn" 22.

28 Bkz. Müslim, *Sahih*, "K. el-Fedâ'il" 140, 141.

me değil, bizzat Kur'an ve Sünnet'te dayanakları olan hususlardır. Örneğin, kaşıkla yemek yemek bid'at değildir; çünkü dinle ilgisi yoktur. Dış fırçası ve diş macunu ile dişleri temizlemek bid'at değildir. Kur'an'ı bir mushaf içinde toplamak, hadisleri derleyip bir kitap haline getirmek, camilerin yanında minare yapmak her ne kadar sözcüğün lafzî anlamı yönüyle Hz. Peygamberden sonra ortaya çıkmış birer yenilik anlamında bid'at işlerse de bunlar dinî manada bid'at kapsamına girmeyen güzel şeylerdir; İsmâ'a aykırı değildir.²⁹

Bundan dolayı İslâmî gelenekte bid'at kavramının "Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan her şey" diye tanımlanan şekli, rasyonel ve tarihsel bağlamda eleştiri konusu yapılarak yeniden tanımlama gereği duyulmuştur. Bid'atın geniş tanımını eleştiren ve bid'ata yeni bir tanım getiren âlimlerin başında Şâtîbî (ö. 790/1388) gelir. Onun bid'at tanımına göre, "şer'î görünümlü olmayan, dinî telakki edilmeyen hususlar bid'at değildir; asıl bid'at bu yasaklamayı dindarlık vesilesi saymaktır."³⁰ Müellifin bu tanımlamasından da anlaşıldığı gibi, bid'at kavramına "dinî telakki" edilen durumlar şeklinde bir alan sınırlaması getirilmektedir. Çünkü bid'atların temel vasfı, dinî uygulamalarda görülmektedir. Bu vasf dünyevî uygulamalarda bulunmaz. Örneğin, lafzın dışında, sanayi alanında meydana gelen gelişmelerin bid'atla alâkası yoktur. Eğer bid'atı, sosyal hayatın gelişim ve değişimiyle ilgili dünyevî uygulamalara da hasredecek olursak o zaman hem İslâm ve hem de Müslümanlar anakronizm hali yaşarlar. Böylece İslâm'ın rûhu kavranmadığı için dinimize ve kendimize varoluşsal amaçlarımızın dışına çıkmamızdan dolayı, büyük kötülük etmiş oluruz. Netice olarak, İslâm'ın açıkça emrettiği herhangi bir ibadetin terkine ve dinde olmayan bir ibadetin icadına yol açmayan hiçbir şey, yerilmiş anlamda bir bid'at değildir.

Bid'at kavramının tanımlarından da anlaşıldığı gibi, bid'at, dinde sonradan ortaya çıkan bir yoldur. Dinin itikat ve ibadet konularında ekleme ve çıkarma yapmak her ne adına olursa olsun doğru değildir. Genellikle kişiler bid'at ihdas etme yoluna Allah'a daha çok kulluk etmek istedikleri için girerler. Bazıları da dindarlık olsun diye dinde mubah ve helâl olan şeyleri dinî bir yükümlülük maksadıyla terk ederler. Halbuki böylesi bid'atlar aynı zamanda sünnetlerin de imhasını beraberinde getirir. Anlaşıldığı kadarı ile bid'at, örtülü/sahte bir dindarlık gösterisidir. Onun için itikat ve ibadet alanında sahih dine karşı örtülü/sahte dinin nüfûz alanları deşifre edilmeden halkımızın doğru bir din anlayışına ulaşması mümkün değildir. Bid'at, dünyevî alanla değil, dinî alanla sınırlıdır. Yani, içtihadı konu olmayan, itikat ve ibadet alanına ekleme ve çıkarma yapmak gibi konularda meydana gelir.

B. HURÂFE KAVRAMININ TANIMI

1. SÖZLÜK ANLAMI

Sözlükte "bunamak" anlamına gelen ve haref kökünden türemiş bir isim olan Hurâfe kelimesi, akla ve gerçeğe aykırı düşen aldatıcı söz, demektir. Hurâ-

29 Bkz. Şimşek, Sait, "Bid'at", *Şâmil İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2000, I, 315-316.
30 Şâtîbî, Ebû İshâk, *el-İ'tisâm*, Beyrut, 1995, I, 28.

fe, inanılmaz uydurma, yalan hikâye, rivâyet, masal, efsane gibi gerçek dışı kabul edilen nakil ve rivâyetlere de denilmiştir. Ayrıca hurafe, Arap kabilelerinden Uzle (veya: Ozre) kabilesine mensup bir şahsın ismi olup, anlattığı inanılmayacak şeylere de hadîs-i hurafe, yani uydurma söz denir.³¹

2. TERİM ANLAMI

Hurâfenin asıl terim anlamı, “yalanla süslenerek hoş gösterilen aldatıcı sözler” dir.³² Kısmen, kadim kültürlere ait mitoloji, masal, efsane gibi şeyler de bu tanım içerisine girer. Mitolojide, halkların inanç, kültür, duygu ve düşüncelerinin aktarımı da söz konusudur. Bir hakikati dile getirmek gerekirse, mitoloji hurafenin tam karşılığı değildir.

Her ne kadar hurâfe kelimesi Kur'an'da doğrudan geçmese de, onunla anlam yakınlığı bulunan eşdeğerde başka kavramlar geçmektedir. Bu kavramlar arasında Kur'an'da kalpleri hurafelerle dolu olan, bu sebeple de gerçeği anlama yeteneğinden yoksun olan müşrik ve inkara şartlanmışların, Kur'an'ı ve âyetlerini, karşılaştıkları her mucizeyi, öldükten sonra diriltirme inancını öncekilerin uydurduğu masal ve hurafe anlamında “esâtîr”³³, Kur'an'a yöneltilen itirazlar bağlamında, uydurma anlamına gelen “ihtilâk”³⁴, “tekavvül”³⁵ ve önceki milletlerin geleneği anlamında “huluku'l-evvelîn”³⁶ gibi kullanımlar sayılabilir. Görüldüğü gibi Kur'an'da geçen bütün bu kavramlar, hurâfe kelimesinin müterâdifi (eşanlamlısı) olarak geçmektedir.

Hiç kuşkusuz, zan ve vehim ürünü olan hurâfe ile sanal din görünümünde bulunan bid'at arasında farklılıklar vardır. Hurâfe, dinde bulunmayan şeylerin varmış gibi gösterilmesi yönüyle “sonradan icat edilmiş şeyler” demek olan bid'ata benzemekte ise de ondan ayırdır. Çünkü bid'atların her çeşidinin boş ve asılsız olduğu söylenemez. Yani, dinle yakın bir ilişkisi vardır. İnsandaki gelişmeyi ve yenilenmeyi sağlayan bid'atlar da bulunmaktadır (ki bunlar “bid'ati hasene” diye anılır). Bunlar dinde önceden bulunmasa da onun özüne ve amaçlarına ters düşmemektedir. Hurâfenin ise, aslı esası olmadığı gibi olumlu bir yönü de bulunmamaktadır.³⁷

Toplumların dinsel yaşam tarzlarını konu edinen 'Dinler Tarihi' kitaplarına baktığımızda, insanlar ne zaman tevhid inancından sapma göstermişlerse, hurâfelerin bütün insan hayatını doldurmağa başladığını görürüz. Bundan dolayı, sadece bir olan Allah'a bağlılığa ve sadece O'ndan yardım istemeye davet eden

31 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, II, 24; Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, s. 173; krş. Develioğlu, Ferit, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara, 2000, s.383; Yel, Ali Murat, “Hurâfe”, *DİA*, İstanbul, 1998, XVIII, 381.

32 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, II, 24-25; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV, 65.

33 Bkz. el-Enfâl 8/31; en-Nahl 16/24; el-Furkân 25/5; el-Ahkâf 46/17; el-Kalem 68/15; el-Mutaffifin 83/13; el-En'âm 6/25; el-Mü'minîn 23/82-83; en-Neml 27/67-68.

34 Sâd 38/7.

35 et-Tür 52/33.

36 eş-Şuarâ 26/137.

37 Çelebi, İlyas, “Hurafe”, *İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul, 1997, II, 302.

bütün peygamberler, kendi dönemlerinde ortaya çıkan hurâfelerle mücadele etmişlerdir.³⁸

Hurâfenin pek çok menşeyinden birisi de *dünyevî olanın dinîleştirilmesidir*. Bunun başında geleneklerin kutsallaştırılması gelir. Bilindiği gibi gelenek, toplumsal bilinçte önceleri dünyevî kurallar bütünü olarak algılanırken belli bir süreçten sonra dinî bir nitelik kazanmaya başlar. Buna en güzel örnek, 13. yüzyıl Anadolu'sunda bir kıbal(kayış)lı olagelen ayakkabıyı iki kıbalı yapan ayakkabıcı hakkında "bid'atçılık"tan soruşturma açılmış olmasıdır. Halbuki ayakkabının şekli dünyevî bir iş olduğu halde, onda değişiklik yapmak, dinde değişiklik yapmak anlamına gelen "bid'at" yerine konabilmiştir.³⁹ Bunun yegâne sebebi, dinde aklı içtihat alanının tıkanması sonucu, geleneğin dinîleştirilmesidir.

Halbuki din, geleneğe yol gösterirse, hurâfeler barınmaz. Bunun aksi olur da gelenek dine yol göstermeye kalkarsa, orası artık bir hurâfe darphânesi ve üretim merkezi haline gelebilir. Dolayısıyla, dinleşen gelenek beraberinde donukluğu, doğmalaşmayı ve mevcûdun meşrûlaştırılarak tecvizin otoriteleşmesini getirir. Böyle bir zihniyette toplumun önünü açıcı ve dinin aktüel değerine, yeni ve zengin boyut katma anlamında her türlü yenilenmenin önü tıkanacağı için sorunlar hurâfelerle aşılmaya çalışılır. Dahası, sorunların çözümünde din kisvesine bürünen hurâfeler, hal çaresi olarak görülür.

Bir yönüyle hurâfe, aynı zamanda insanın inanan bir varlık olduğunun daha doğrusu, inanmaya ihtiyaç duyduğunun da bir kanıtıdır. Çünkü din, fitrî bir olgudur. Birey ve toplumların bu yöndeki ihtiyaçları giderilmezse, birey ve toplum din alanında oraya çıkan boşluğu hurâfelerle gidermeğe çalışacaktır.

Geçmişte, hurafenin tanımında da değindiğimiz gibi, hurâfenin dolayımı destekçileri arasında kültürel bir form olarak mitoloji de yer alır. Çünkü mitoloji, ilkel kavimlerin ve ilâhî dinlerin yol göstericiliğinden sapmış olan toplumların, tanrıların doğuşu, dinî ritüeller/âyinler ve evrenin oluşumu gibi konularda ortaya çıkan temel insanî sorunları çözmek için başvurulan efsaneleri inceler. Her ne kadar mitolojide hayal mahsûlü olaylar yaratılmışsa da bunlar, toplumların düşünce, yaşam, inanç ve kültürel formlarından kopuk değildir. Bir çeşit mitler, toplumların şifahî yoldan kutsal ve tarihlerinin, masal, büyü, destan ve efsaneler gibi yöntemlerle nesilden nesile aktarımıdır. Miti yaratan şey, insanın eğilimleridir. Bu eğilim, insanî duygular plânında dış dünyayı anlama ve yorumlama çabasıdır.⁴⁰

Bir başka etken de psikolojiktir. Yani, insanın içinde taşıdığı, büyüttüğü ve çözümünü bulamadığı, bir takım korkulardır. İnsan bu korkulardan uzaklaşmak için yeni yeni hurâfeler icad eder ya da mevcutları inanç haline getirir. İnsan, yegâne güven kaynağı olan Allah'la ilişkisini yakîni bir düzeye çıkarmadığı zaman kendi zihniyet dünyasında ürettiği varlıklardan Allah'tan korkar gibi

38 Bkz. Sankıoğlu, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Isparta, 2002, s. 420-422.

39 Geniş bilgi için bakınız. Aydın, Mustafa, "Dinin Dünyevîleşme Sorunu", *Bilgi ve Hikmet*, (Bahar, 1993/29), s. 53.

40 Bkz. Özlem, Doğan, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, İzmir, 1995, s. 167.

korkmaya, Allah'tan ister gibi istemeye başlar. Toplumların hayatında türbepere-
restlik, ağaç-orman kültü ve uğursuzluk gibi konular buna örnek gösterilebilir.

Hurâfenin çıkış sebepleri arasında insanın menfaatine düşkün olması da yer alır.⁴¹ Özde insanın menfaatine düşkün olması, negatif bir duygu değildir. Ne-
gatif olan bu menfaat duygusunun kötü yönde kullanılmasıdır. Kişisel yarar ve
bencilik duygusu, insana hayatının değişik gelişim safhalarında eşlik eder. İn-
san belirli bir varlık üzerinde saygı ve ibadetini toplamakla kalmaz, görüş ve
kişisel yararlarına göre birini bırakıp diğerine tapabilir. İşte Allah'tan başkasına
tanrısal nitelikler atfetmeye koşanın hedefi, sırf bencil, kişisel yararlarını ger-
çekleştirmektir. Artık o kimsenin mabudu tek değildir, birinden diğerine geçe-
bildiği varlıklar kadar çoktur. Allah'a şirk koşan, aynı zamanda insan hayatın-
daki üstün hasletleri de tanımamıştır.⁴² Allah'tan başkasına boyun eğicilik inancı
olan şirk, bir şahsiyetsizlik, yalancı dostluk ve güven temelinden yoksunluktur.
Böyle çift tabiatlı bir insan, şahsiyet travması yaşamaktadır. İslâm tevhid eğitimiyle
bu travmayı ortadan kaldırmaya çalışır. Dahası İslâm, bizim Allah'ı hissettiği-
mizi, O'nun bizde yaşadığını kabul eder. Biz bu şahsi ve varlıksal deneyimle,
Allah'ı sahte tanrılardan ayırt etmek bilincine ve "Allah'tan başka bir tanrının
olmadığını" kabul ve şehadet etmek kudret ve kabiliyetine ulaşmış oluruz.⁴³

İslâm dünyaya açık bir dindir. İslâm'ın evrenselliği de buradan gelir. Onun
davet haritası bütün insanlığı içine alır. İslâm'ın yayılış yıllarında Müslümanlar
farklı kültür, din ve medeniyet kodlarına sahip topluluklarla karşılaştı. Hatta,
fethatler sonucu İslâm'a giren farklı din ve kültürlerle mensup insanlar, gelenek-
sel düşünce ve inanç biçimlerini de beraberlerinde getirdiler. Bu karşılaşma
neticesinde İslâm'la çatışan birçok bid'at ve hurâfe de aktarılmış oldu. Özellikle
Anadolu'nun Sümerler, Etiler gibi, İslâm öncesi Anadolu medeniyetlerine de
beşiklik etmesi ve kıtalar arası göçlerin kesişim noktasında bulunması hasebiyle
birçok yabancı din, kültür ve zengin medeniyet birikiminin mayalandığı bir
mozaik haline geldi. Örneğin, bazı bâtil inanç ve hurâfeler, eski Mısır, Babil,
Hint, Acem, Fenike, Roma ve Helenler gibi ilk çağlardan aktarılmış ve bazıları
da Yahudi, özellikle Hıristiyan ve Şaman medeniyetlerinden tevarüs etmiştir.
Bugün dünyada Müslümanların yaşadığı bölgeler geçmişte hurâfelerin bolluğu
ile meşhur mekanlardır. Hint, İran, Mısır, Keldanistan, Filistin, Mezopotamya
ve Küçük Asya çeşit çeşit kâhinler yetiştirmiş, acayip ve tuhaf inançlara sahne
olmuştur. Şöyle ki, yıldızların durum ve hareketlerinden bir takım hükümler
çıkarma adeti Keldanilerden, türbelerde kandil yakma adeti Fenikelilerden, si-
hir, remil, bakla dökmek ve fala bakmak Mısır ve Asurlulardan, güvercinin kut-
sal bir kuş sayılması Süryanilerden, Kaf dağı ve Anka kuşu efsanesi İranlılar-
dan, uğur ve uğursuzluk sayma inancı Roma ve putperest Araplardan, bayku-
şun uğursuz sayılması Romalılardan, türbepere-
restlik ise Hıristiyanların Aya inan-
cından geçmiştir.⁴⁴ Belki günümüzde bu medeniyetlerin büyük bir kesimi tarih

41 el-Âdiyât 100/8.

42 Bkz. Behiy, Muhammed, *Mefâhîmü'l-Kur'an*, Kahire, 1973, s. 74-77.

43 Lahbabi, M. Aziz, *İslâm Şahsiyetçiliği*, (çev. İ.Hakkı Akın), İstanbul, 1972, s. 45.

44 Günaltay, Şemseddin, *Hurâfattan Hakikate*, (haz. A. Gökbek), İstanbul, 1997, s. 293-296.

sahnesinden silinmiştir ama, onlardan intikal eden hurâfeler nesiller boyu aktarılarak aktarılar bugüne kadar gelmiştir.

Bilindiği gibi çağımızda bilim ve teknolojinin ilerlemesi bir takım güç artışlarını da beraberinde getirmiştir. Bu güç sayesinde sanal hurâfelerin taşınması da kolaylaştı. Örneğin eskiden *Şeyh Ahmet Vasiyetnâmesi* adı altında kapı kapı dağıtılan ve bunu eğer 10 kişiye postalamazsanız duânız kabul olmaz, eviniz yıkılır ve ölürsünüz, mesajları bir hurâfe olarak artık günümüzde e-maillerle gönderiliyor. Bu da hurâfelerin sanal ortamlar ve âlemler kanalıyla daha bir yaygınlık kazanmasının çarpıcı örneklerinden sadece birisidir. Daha bu örnekleri çoğaltmak mümkündür.

SONUÇ

Her fırsatta insanı hakka, doğruya, gerçeğe, tabiatın ve hayatın sınırlarını anlamaya çağıran İslâm dininin hakla, gerçekle ve dinle hiçbir alâkası bulunmayan boş ve manasız inanç ve adetleri hoş görmesi düşünülemez. Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamberin sünneti Müslümanlar için bir çerçeve çizmiştir. Kur'an'da Hz. Peygamberin verdiklerini almamız, yasak ettiklerinden sakınmamız emredilirken⁴⁵ tereddüde düşülen ve çekişilen hususların çözümünün Allah'a ve Peygambere havale edilmesi istenir.⁴⁶ Hz. Peygamber de Kur'an'a sarıldığıımızda sapıtmayacağımızı haber verir.⁴⁷ Yabancı kültür ve medeniyetlerden inanç, adet ve gelenek şeklinde yapılan alıntılar bu çerçeve içinde değerlendirilmek ve İslâm'ın amaç ve ilkeleri ile bağdaşmayanları ayıklamak gerekir.⁴⁸

Bir diğer önemsenmesi gereken husus da, tabiatın asla boşluk kabul etmeyeceğini bilmektir. O halde yapılması gereken dinde yenilenmenin önünü açmaktır. Geleneğin dinileştiği bir toplum, son derece bid'at ve hurâfe üretmeye müsait bir hale gelmektedir. Bir nevi halk, yaptığı işlerin meşrûyetini dinî argümanlarla test etmek istiyor. Eğer sağlıklı bir din eğitimi ve öğretimi verilmemişse, o taktirde imkansızlıklar sonucu sanal din anlayışlarına sarılmayı ve uydurma ile süslenmiş hurâfeleri çözüm olarak görüyor. Yapılması gereken toplum hayatında epistemolojik düzeyde dini, etkin bir güç haline getirmektir.

Sahih İslâm'a yer açmak için bid'at ve hurâfelerle mücadele etmek, ertelenmemesi gereken dinî bir sorumluluktur. Bu konuda yaygın ve örgün din eğitimi alanında yazılı ve görsel iletişim araçları da kullanılarak bir seferberlik başlatmak gerekiyor. Burada, başta Millî Eğitim Bakanlığı olmak üzere Diyanet İşleri Başkanlığı'na ve İlahiyat Fakülteleri'ne büyük işler ve görevler düşmektedir. Bu kurumlar, medyayı da yanlarına almak sûretiyle, müşterek işbirliği yaparak halkımıza doğru bir din anlayışının verilmesi konusunda projeler geliştirmekle kalmamalı, bid'at ve hurâfeler konusunda te'lif ve kültürel faaliyetler gibi aydınlatıcı çalışmalar içerisine girmelidirler. Henüz İlahiyatçılar din alanındaki zengin birikimlerini medya gibi iletişim kanallarını kullanarak halkımıza ciddi anlamda aktarabilmiş değillerdir. Bu durumun çok sürmemesi gerekir. Çünkü bi-

45 el-Hasr 59/7.

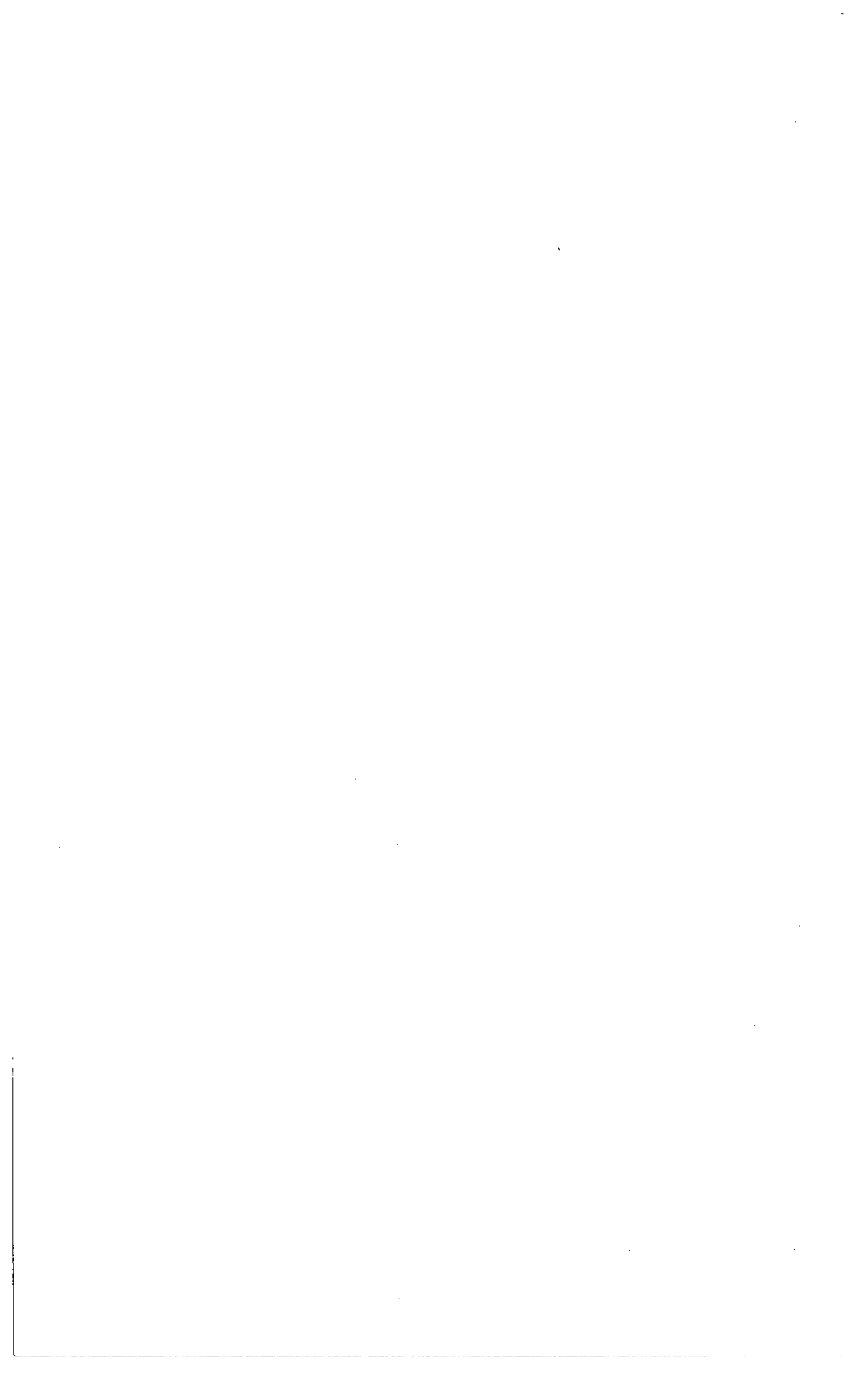
46 en-Nisâ 4/59.

47 Bkz. Ebû Davud, "Menasik" 57; İbn Mâce, "Menasik" 84.

48 Çelebi, "Hurafe", II, 304.

limsel bir zihniyetle İslâm bir bütün olarak toplumun bütün kesimlerine sunulursa, umuyorum ki beklenen karşılığı görecektir. Zira bid'at ve hurâfelere sarılma sebebinin altında salt eğitim eksikliği değil; din öğretimi ve eğitimi eksikliği yatmaktadır. En çok medyumlara başvuran ve hurâfelere medet umanlar arasında küçümsenmeyecek düzeyde iyi eğitilmiş üniversite mezunları yer almaktadır. Bu, din öğretiminin ciddi anlamda verilmediğini gösteriyor. Bu nokta üzerinde düşünülmesi ve âcilen tedbir alınması gerekmektedir. Çünkü beden için gıda ve beslenme ne ise, manevî dünyamız için de din odur. Önemli olan sahih kaynaklardan ve uzman kişilerden din öğretimini almaktır.

Ayrıca, İlahiyat Fakülteleri'nde "okültizm(sırrî bilgiler)le" ilgili gerek müstakil veya gerekse seçmeli bir ders okutulmalıdır. Çünkü, insanda bulunan tecesüs fikrî, duyu-üstü olayları kurcalamayı teşvik ediyor. Eğer bu bilimin artı ve eksileri doğru ve usûlüne uygun bir şekilde verilirse, toplumsal hayatta ortaya çıkan bir takım patolojik olayların da önüne geçilmiş olur. Maalesef pozitif ve laik bir eğitim sürecinden geçmiş üniversite mezunları bile türbepereş bir hale düşmüşse burada oturup düşünmek gerekir. Zira hurâfeler, din eğitiminin sağlıklı bir şekilde verilmediği, artı bir de buna ekonomik krizlerin eklendiği bir toplumda 'din' olarak algılanmaya başlıyor. Böylesi ortamlar da umut tâcirlerinin işine yarıyor. Unutmayalım ki, her türlü yoksulluğun kuşattığı beyinler, şeytanın faaliyette bulunması için imkanlar yaratmaya yarar. Kısacası, İlahî öğretinin diliyle söylemek gerekirse, "Hak" gelmeden "bâtıl" gitmiyor.



İslâm Hukukunda Evlenme Ehliyeti Bakımından Küçüklerin Evlendirilmesi Problemi

H.İbrahim ACAR*

ABSTRACT

THE MARRIAGE PROBLEM OF THE INFANTS WITH REGARDS TO THE MARITAL CAPACITY IN THE ISLAMIC LAW

To be with capacity is necessary to make the marriage contract by free will and without permit from any person. To arrive pubertal period is adequate to have capacity. However, available opinion who state "Infants without capacity for marriage can be married" is under the effect of custom. To explain is not possible in the other manner this opinion that state "persons who has not maturity to understand more things and to undertake accountability can be married".

However, early marriage decision also cannot be considered only related to age. Because, without social maturity of persons, the marriages must be considered as early irrespective of age.

Key Words: Marital, Capacity, Age, Maturity, Marriage of Infants.

GİRİŞ

Dini ve sosyal bir kurum olan evlenme olayına İslâm büyük önem atfetmiş olup insanların bu suretle aile kurmaları Kur'an ve sünnetle teşvik edilmiştir.¹ Teşvik edilen evliliğin Kur'an'da ifadesini bulan bir çok yararları bulunmaktadır. Bu yararlar, "İçinizden kendileriyle huzura kavuşacağınız eşler yaratıp aranızda muhabbet ve rahmet var etmesi O'nun varlığının belgelerindedir. ..." ² , "Sizi bir nefisten yaratan ve gönlünün huzura kavuşacağı eşini de ondan var eden..." ³ , "Allah size kendinizden eşler var eder, Eşlerinizden de oğullar ve torunlar var eder..." ⁴ meallerindeki ayetlerden de anlaşılacağı üzere, kişinin huzur bulacağı ortamın tesisi suretiyle aileye mutluluk, topluma iyi bir nesil sağlamak, insanın sosyal ve ruhî ihtiyaçlarını gidermek ve birtakım biyolojik

* **Doç. Dr.**, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

1 Buhârî, Nikâh, 1; Müslim, Nikâh, 1; İbn Mâce, Nikâh, 1, 8.

2 er-Rum, (30), 21.

3 el-A'raf, (7), 189.

4 en-Nahl, (16), 72.

ihtiyaçların karşılanması suretiyle kişilerin iffetsizliğe düşmemeleri⁵ şeklinde sıralanabilir. Ancak bu ve benzeri yararların meydana gelebilmesi için eşlerin maddî ve manevî güç ve değerlerini her türlü bencil duygulardan uzak kalarak seferber etmeleri gerekir.

Hız. Peygamber, müslümanların çoğalmasını istemiş ve onların çokluğu ile iftihar edeceğini açıklamıştır. Hatta o, bekâr kalmanın yaratılışa aykırı olduğunu, neslin tükenmesine yol açtığını bildirmiş ve bunun için de evlenilmesini istemiştir.⁶ Allah'a kulluk ödevini daha iyi yapabilmek için, bekâr kalmanın, kadınlar ve çocuklarla ilgilenmemenin, daha uygun olacağını zanneden ve buna teşebbüs eden bazı sahabeyi Hız. Peygamber uyarmış, kulluğun aile içinde gerçekleşebileceğini, bunun en iyi örneğini de kendisini verdiği bildirerek onları bu niyetlerinden vazgeçirmiştir.⁷

Hukuken ailenin vücut bulması ancak geçerli bir evliliğin yapılması ile mümkün olur. Bunun için de evlilik akdinin vücuda gelmesini temin eden unsur ve kuruluş (in'ikad) şartlarının bir araya gelmesi gerekmektedir. Evliliğin unsurları, taraflardan birinin evlilik teklifinde bulunması, diğersinin de bu teklifi kabul etmesi ile meydana gelir. Bu unsurlara ilâve olarak evlenme akdinin oluşması için aranan kuruluş şartlarını, evlenme engelini olmayışı, meclis birliği, evliliğin şartsız olması ve evlenme ehliyeti şeklinde sıralamak mümkündür. Burada ehliyetle kastedilen kişinin akıllı ve balığ olmasıdır. Hanefî mezhebine göre, her ne kadar bulûğ çağına ulaşma, nikâhın kuruluş şartlarından olmayıp yürürlük (nefâz) şartlarından ise de⁸ evlenme ehliyeti başkasının izin ve icazetine ihtiyaç olmadan evlenebilme ehliyetini ifade ettiğinden, bu durum tam ehliyetli olmayı, yani akıllı ve balığ olmayı gerektirmektedir.⁹

Bu unsur ve kuruluş şartlarında zikredilen hususlardan birisine riayetsizlik söz konusu olduğunda, evlenme akdi batıl olur. Bu tür evlilikler, birleşme olsun olmasın hiçbir netice doğurmaz.¹⁰ Evlenenlerin derhal ayrılması gerekir. Kendiliğinden ayrılmadıkları takdirde, hakim eşleri cebren ayırır.¹¹

Evlenme sözleşmesini başka bir kimsenin iznini almadan özgür irade ile yapabilmek için, tarafların tam ehliyetli olması gerekir. Ehliyet, dinî ve hukukî hükmün doğmasının veya geçerliliğin ön şartını ifade etmekte olup, kişinin haklardan faydalanmaya ve borçlanmaya elverişliliği anlamına gelir. İslâm hukuk doktrininde ehliyet "vücub ehliyeti" ve "eda ehliyeti" şeklinde iki kısma ayrılır. Vücub ehliyeti¹² zimmete ve hukukî kişiliğe, eda ehliyeti ise akıl ve temyiz gü-

5 Ayrıca bkz. Buhârî, Nikâh, 2, 3, Tirmizî, Nikâh, 1, Nesâî, Sıyam, 43.

6 Bkz. Buhârî, Nikâh, 1, 8; Müslim, Nikâh, 1; İbn Mâce, Nikâh, 1.

7 Bkz. Ebû Dâvud, Nikâh, 3.

8 Kâsânî, Alâüddin Ebu Bekr b. Mes'ûd, *Bedâ'iyu's-Sanâyi' fi Tertîbi's-Şerâyi'*, Beyrut, 1986, II, 232.

9 Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle Aile İlmihali*, İstanbul, 1995, s. 155.

10 Yürürlük kazanması başkasının icazetine bağlı olan (mevkuf) evliliğin neticesi için bkz. s.4.

11 Aydın, M. Akif, *İlmihal II (İslâm ve Toplum)* İstanbul, 1999, II, 203-210.

12 Vücub ehliyeti, kişinin haklara sahip olabilme ve borçlar altına girebilme ehliyetidir. Bu ehliyet insanın var olması ile gerçekleşir. Onun için yaşa ve akli melekelerle bakılmaksızın yaşayan her insan bu ehliyete sahiptir.

cüne dayanır. Usulcüler, eda ehliyetini kişinin dinen ve hukuken muteber olacak tarzda davranmaya ve hukukî işlem yapmaya elverişliliği olarak tanımlar. Bu açıdan ehliyet, kişinin akıllı olması ve tabii bulûğ alâmetlerinin ortaya çıkması veya bu alâmetlerin görülmemesi hâlinde, İslâm hukukçuların çoğunluğuna göre on beş yaşın tamamlanmasıyla elde edilir.¹³ Aksini gösteren bir delil olmadıkça, kişi, akıllı ve baliğ olmakla yani temyiz gücüne sahip olarak ergenlik çağına ulaşmakla, kural olarak tam eda ehliyeti kazanır. Bunun anlamı, kişinin hakları kullanmaya, sözlü, yazılı ve fiilî hukukî işlemleri bizzat yapmaya, dinî ve içtimaî mükellefiyetlere muhatap olmaya, ehil hâle gelmesidir.¹⁴

Buna göre, evlilik akdinin muteber olabilmesi için tarafların tam ehliyeti yani akıllı ve baliğ olmaları gerekir. Hanefî mezhebine göre erkek olsun kadın olsun akıl ve bulûğ şartlarına haiz olan her şahıs, -velinin bulunması evliliğin sıhhat şartlarından kabul edilmediğinden- başka bir kimseden izin almaksızın kendi başlarına irade beyanlarıyla evlilik sözleşmesi yapabilir¹⁵ ve nikâh akdinde taraf olabilirler.¹⁶ Nikâhın gayesi olarak yukarıda zikredilen maksatlara hizmet edecek aile de ancak akıllı ve baliğ olan erkek ile kadın arasında gerçekleşecek evlilikle kurulabilir.¹⁷

İmam Şafîî, İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râhûye, Hasan el-Basrî, İbn Ebi Leylâ ve İbn Şübrûme'ye göre erkek bir velinin bulunması, evlenmenin sıhhat şartlarından olduğundan, kadın, ister küçük ister büyük olsun, kendi kendini evlendiremez. Onları ancak velileri evlendirebilir. Nitekim Kur'an'da "*Kadınları boşadığınızda müddetleri sona ermişse aralarında meşru bir şekilde anlaştıkları takdirde ey veliler, artık kendilerini kocalarına nikâh etmelerine engel olmayın ...*"¹⁸ buyurulmaktadır. Bu ayette zikredilen "*nikâh etmelerine engel olmayın*" ifadesinin muhatabı, erkek veliler olduğundan evlendirme velâyeti de erkeklere aittir. Ancak erkek veliler onları, rızalarını alarak evlendir-

13 Eda ehliyeti açısından insanlar, hayatın tabii seyrine göre dört gruba ayrılarak incelenir.

1- Cenin dönemi 2- Temyiz çağına kadarki küçüklük dönemi 3- Temyiz çağı sonrası küçüklük dönemi 4 Bulûğ çağı sonrası dönem. Bulûğ çağı sonrası dönemde kişi İslâmî tekliflere muhatap olur. Ancak mali yönü bulunan hukuki işlemlerde tam eda ehliyeti bulûğla değil akli ve ruhi olgunluğun belirtisi olan rüşd ile elde edilir. Ebû Hanîfe'ye göre kişiye reşid oluncaya kadar veya yirmi beş yaşını dolduruncaya kadar malî kendisine verilmez. Cumhura göre ise yaşı ne kadar büyük olursa olsun kişi rüşdünü isbat etmediği sürece malî verilmez.

14 Bardakoğlu, Ali, "Ehliyet", *T.D.V.İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1994, X, 534-536; Geniş bilgi için bkz, Şa'ban, Zekiyuddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, tr. İbrahim Kafi Dönmez, Ankara, 1990, s. 249-252.

15 Genç bir kız Resulullah'a başvurarak istemediği hâlde babasının onu birisiyle evlendirdiğini şikâyet etmiş Hz. Peygamber de kızı -evliliği kabul edip etmeme mevzuunda- serbest bırakmıştır. (İbn Mâce, Nikâh, 12).

16 Merginânî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelil er-Ristânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l Mübtedi*, İstanbul, 1986, 1, 196.

17 Aktan, Hamza, "İslâm Aile Hukuku", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, Ankara, 1992, II,399.

18 el-Bakara, (2), 232.

melidir.¹⁹ Akıllı ve baliğ olan erkek çocuklar ise, kendi irade beyanları ile evlilik aktini icra edebilirler.

Evlenme ehliyetine sahip olmayan yani temyiz gücü gelişmesine rağmen henüz baliğ olmayan mümeyyiz küçüklerle, temyiz çağına gelmemiş küçüklerin evlenip evlenemeyecekleri veya velileri tarafından evlendirilip evlendirilemeyecekleri hususuna gelince, bu konuda klasik fıkıh literatüründe fukaha tarafından benimsenen iki farklı görüş bulunmaktadır. Bu görüşleri kendilerine mesnet kabul ettikleri deliller çerçevesinde değerlendiren bir sonuca varmaya çalışacağız.

I-KÜÇÜKLERİN EVLENDİRİLEBİLECEĞİ GÖRÜŞÜ

Fukahanın ekseriyetine göre, henüz baliğ olmayan fakat iyiyi kötüden, kârı zarardan ayırabilen, mümeyyiz küçük çocukların kanunî temsilcilerinin (velilerin) izni ve aracılığı ile evlenmeleri hâlinde bu şekildeki evlilikleri geçerli olur. Kendi iradeleriyle evlendikleri takdirde bu tür evlilikler Mevkuf evlilik olarak nitelendirilir ancak velilerin onayı ile geçerli hale gelir. Onay verilinceye kadar evlilik, yürürlük kazanmaz.²⁰ Onay verilmediği takdirde evlilik fasid olacağından²¹ eşlerin birlikteliğe devam etmeleri caiz değildir. Derhal ayrılmaları gerekir. Aksi takdirde hâkim tarafından cebren ayrılırlar.²²

Temyiz çağına gelmemiş küçüklerin veya akıl hastalarının irade beyanları ile bizzat akdedecekleri evlilik akdi ise batıl olur. Ancak fukahanın ekseriyeti, evlilik akdi için akıl ve bulûğu şart koşmakla birlikte veli veya bunların vekilleri tarafından verimli bir evlilik sürdürecekleri umularak bulûğ öncesi dönemde çocukların evlendirilmesi hâlinde yapılacak nikâhın muteber olacağını²³ Kur'an, sünnet ve akfî delillere dayanarak ileri sürmüşlerdir.²⁴

19 İbn Rüşd, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. el-Hafid, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, İstanbul, 1985, II, 7; Remlî, Şemsuddin Muhammed b. Ebî'l-Abbâs Ahmed b. Hamza b. Şihâbuddin, *Nihâyetü'l-Muhtâc ila Şerhi'l-Minhâc*, Mısır, 1967, VI, 228-229; bkz; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Mısır, 1987; III, 158-159; Abdülhamid, Muhammed Muhyiddin, *el-Ahuâlü's-Şahsiyye*, Beyrut, 1984 s. 25-26.

20 Kâsânî, a.g.e., II, 233.

21 Her ne kadar Hanefîler ticarî ve medenî muamelelerde olduğu gibi nikâh akdinde de fasid ve batıl ayrımı ilkesini benimsemişlerse de temyiz çağı sonrası küçüklük döneminde baliğ olmayan çocuklar ailevi münasebette bulunamayacaklarından bu çerçevede fasid evlilik hiçbir netice doğurmaz.

22 Bardakoğlu, a.g.e., X, 537; Döndüren, a.g.e., s. 206, 213; Aydın, a.g.e., II, 210.

23 "Eski Çin hukukunda ve Hind hukukunda küçük yaşta evlenmeler yaygındır. Hatta Hindistan, Avrupalılarca böyle evlenenlerin vatani sayılır. Eski İbranilerde beşikte iken velileri tarafından nikâh mesabesinde olarak nişanlandırılanların sayısı pek çok olduğu söylenmektedir. Bartels'in yazdığına göre tabii hâlde yaşayan büyük sayıdaki milletlerde bugün dahi erken yaşlarda evlenmelere tesadüf edilir. 16. asırda İngiltere'nin bazı mahallelerinde çocuk evlenmeleri oldukça müteamel idi. Müellif bir hadise de düğün günü 2 yaşında bir kız çocuk ile 3 yaşında bir oğlan çocuğunun akrabalarının kolları arasında taşındığını nakil ve bu evlenmeler bir boğanma davası ile feshedilinceye kadar kesin olduğundan İngiliz mahkeme protokollerinden bu yolda bir dava da hikaye etmektedir." (Plos-Bartels, *Das Weib*, C.2, s. 130 dan naklen Sabri Şakir Ansay, "Aile Hukuku", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. II-III, (1952), s. 28.).

24 İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd, *el-Muhallâ*, Mısır, 1970, XI, 36-37;

Bu alimlere göre küçükler velâyeti icbar²⁵ altında oldukları için veliler onları rızalarını almadan evlendirebilirler.²⁶ İbn Hazm ise küçük kız çocuklarını sadece babanın evlendirebileceğini,²⁷ buna mukabil küçük erkek çocuklarını babanın evlendirmesinin caiz olmadığını söylemektedir.²⁸

Bu alimlere göre "Kadınlarınız içinde ay hâli görmekten kesilenler ile ay hâli görmemiş olanların iddetleri hususunda şüpheye düşerseniz bilin ki onların iddet beklemesi üç aydır."²⁹ mealindeki ayette zikredilen "ay hâli görmemiş olanlar" ifadesi ile küçük çocukların³⁰ iddetinden bahsedilmektedir. İddet ise ancak sahih bir evlilikten sonra mümkün olabilir. Şayet küçük kızların evlendirilmeleri caiz olmasaydı onların bekleyecekleri iddet müddetinin Kur'an'da zikredilmesi anlamsız olurdu.³¹

Bir başka ayette de "Eğer velisi olduğunuz mal sahibi yetim kızlarla evlenmekle onlara haksızlık yapmaktan korkarsanız onlarla değil hoşunuza giden başka kadınlarla iki, üç ve dörde kadar evlenebilirsiniz...."³² buyurulmaktadır. Allah Teala bu ayette adil davranmamaktan korkan velileri, yetimlerle evlenmekten menetmektedir. Burada yetimden maksat Ebû Hanîfe'ye göre henüz bulûğ çağına gelmeyen kızlardır. Çünkü yetimlik bulûğ öncesi söz konusudur. Bulûğdan sonra yetimlik yoktur.³³ Hz. Peygamber de "İhtilâmdan (ergenlikten) sonra yetimlik yoktur"³⁴ buyurarak bulûğdan sonra yetimliğin söz konusu olmadığına işaret etmiştir. Buna göre adil davranmama korkusu bulunmuyorsa, balığ olmayan yetimlerle evlenmek caizdir. Nitekim Nisâ suresi 23 ve 24. ayetlerde kendileriyle evlenilmesi yasaklanan kadınlar zikredildikten sonra 24. ayetin devamında "Bunlardan başkasını istemeniz size helâl kılındı." buyurulmaktadır.

Merginânî, a.g.e., I, 198; İbn Kudâme, Muvaffakuddin Ebû Muhammed b. Ahmed b. Mahmûd b. Kudâme, *el-Muğnî*, (eş-Şerhu'l-Kebîr ile birlikte), Beyrut, 1990, VII, 379; Şirâzî, Ebû İshâk İbrâhim b. Ali b. Yûsuf el-Firuzâbâdî, *el-Mühezzeb fi Fikhi Mezhebi'l-İmâm Şâfiî*, tsz, II, 40.

25 Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre nikâhta velâyet iki çeşittir. 1- Velâyeti İcbar (velinin başkasını istediğiyle evlendirme hakkıdır.) 2- Velâyeti Nedb. İmam Muhammed'e göre ise Velâyeti İstibdad (velâyeti icbardan başka bir şey değildir) ve Velâyeti Şirket olmak üzere iki kısımdır. (Kâsânî, a.g.e., II, 241; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuki İslâmiyye ve İstilahâtı Fikhiyye Kamusu*, İstanbul, 1985, II, 47).

26 İbn Nüceym, Zeynüddin el-Haneffî, *el-Bahrü'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Beyrut, tsz, III, 117.

27 İbn Hazm, a.g.e., XI, 36.

28 İbn Hazm, a.g.e., XI, 36-42.

29 et-Talâk, (65), 4.

30 Boşanan ve kocaları ölen kadınların iddetleri ilgili olarak Bakara suresi 228 ve 234. ayetler nazil olunca Übey b. Kâ'b Hz. Peygamber'e insanların küçüklerin ve hamile kadınların iddetlerini sorduğunu söyleyince bu ayet nazil olmuştur. (Serahsî, Şemsuddin, *Kitâbü'l-Mebûât*, Beyrut, 1986, III, 457; Kurtubî, a.g.e., XVIII, 162).

31 Serahsî, a.g.e., III, 457; İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah, *Ahkâmü'l-Kur'-ân*, Beyrut, 1988, IV, 285; İbn Kudâme, a.g.e., VII, 380; Kurtubî, a.g.e., XVIII, 206.

32 en-Nisâ, (4), 3.

33 Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Beyrut, tsz, II, 51-52; İbnü'l-Arabî, a.g.e., I, 405; Kurtubî, a.g.e., V, 13.

34 Ebû Dâvud, Vesâya, 8.

Bir diğer ayette de “*Ey Muhammed kadınlar hakkında senden fetva isterler ... Bu fetva kendilerine yazılan şeyi vermediğiniz ve kendileriyle evlenmeyi arzuladığınız yetim kadınlara ve bir de zavallı çocuklara ve yetimlere doğrulukla bakmanız hususunda Kitap’da size okunandır*”³⁵ buyurulmaktadır. Bu ayette de yetim kadınlarla kastedilen, henüz baliğ olmayan kızlardır.

Yetim kelimesinin baliğ olmayan küçük kız anlamında olduğunu söyleyen Hanefilere mukabil, Şafililer ve diğer çoğunluk alimlerine göre “... kadınlar hakkında senden fetva isterler...” mealindeki ayetin metninde “Nisâ” kelimesi mutlak zikredilmiş olup bunun kapsamına ayrıca baliğ kadınlar da girmektedir.³⁶

Nûr suresi 32. ayette zikredilen “eyâmâ” kelimesi de mutlak olup evlilik yapmayan küçük ve büyük kızları kapsamaktadır.

Hz. Peygamber, konuyla ilgili olarak bir hadisinde “*Dikkat edin kadınları ancak velileri evlendirir ve kadınlar ancak denkleri ile evlendirilebilirler...*”³⁷ demiş, diğer bir hadisinde ise “*Evlendirme yetkisi asabeye aittir*”³⁸ buyurmuştur. Bu hadislerde velileri tarafından evlendirilecek kimselerle ilgili olarak büyük küçük ayırımı yapılmadığından, henüz akıl baliğ olmayan küçükler, velileri tarafından evlendirilebilir.

Küçüklerin evlendirilmesi ile ilgili olarak delil kabilinden zikredilen Hz. Aişe hadisi meşhur ve tevatüre yakındır. Buna göre Hz. Aişe, altı yaşında iken evlenmiş, dokuz yaşında zifafa³⁹ girmiştir.⁴⁰ Hz. Ebû Bekir’in kızını küçük yaşta evlendirmesini mesnet kabul eden alimler, babanın henüz evlenmeyen küçük kız üzerinde kendilerine nazaran daha fazla hak sahibi olduğu kanaatinde idirler.⁴¹

Hz. Peygamber döneminde de benzer bir çok evlilikler yapılmıştır. Nitekim Hz. Peygamber, amcası Hz. Hamza’nın bulûğ çağına gelmeyen kızını Ebû Seleme’nin oğluyla, Hz. Ali kızı Ümmü Gülsüm’ü Hz. Ömer’le, İbn Mes’ûd’un karısı, kızını İbn el-Müseyyeb b. Nahbe’yle, Abdullah b. Ömer kızı Urve b. Zübeyr’le, Kudâme b. Maz’ûn da yeğenini Abdullah b. Ömer’le küçük yaşlarda evlendirmişlerdir.⁴²

35 en-Nisâ, (4), 127.

36 İbnu’l-Arabi, a.g.e., I, 405; Kurtubî, a.g.e., V, 13.

37 Sa’d b. Mansur, Sünen, Beyrut, 1985, I, 150-151; Beyhaki, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, Hind, tsz, VII, 133; Dârekutnî, Ali b. Ömer, *Sünenü’l-Dârekutnî*, İstanbul, 1981, Nikâh, s. 396.

38 Hz. Peygamber’den rivayet edilen bu hadis, hadis kaynaklarında tesbit edilememiştir. Bu hadisin kaynağı olarak bkz. Merginânî, a.g.e., I, 198; Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd b. Mahmûd, *el-İhtiyâr li Ta’lîl-i-Muhtâr*, İstanbul, tsz, III, 94.

39 Nikâhı yapılan küçük kız bulûğa erinceye kadar ebeveynin ya da velisinin yanında kalmalıdır. Nitekim Fetâvâ-yı Ali Efendi de bu konuya şu şekilde yer verilmiştir. “Hind-i sağîreyi veliyy-i akrabâ anası ve hazinesi Zeyneb, Amr’a teziç eylese, Hind maslahat-ı ricale salihâ olmadan Amr Hind’i Zeyneb’den almaya kadir olur mu? El-Cevap: Olmaz” (Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, İstanbul, 1245, s. 62-63).

40 Buhârî, Nikâh, 39, 40, 60; Müslim, Nikâh, 10; İbn Mâce, Nikâh, 13.

41 Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, tsz, V, 15.

42 Hâkim, Ebû Abdillâh el-Hâkim en-Neysâbü’rî, *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn ve bi-zeylihi et-Telhîsu’l-Hâfîz ez-Zehabi*, Beyrut, tsz, II, 167; Serahsî, a.g.e., IV, 212, 214; Kâsânî, a.g.e., II, 240, İbn Kudâme, a.g.e., VII, 380, 393; Kurtubî, a.g.e., V, 13; Mevsilî, a.g.e., III,

Ayrıca küçüklerin evlendirilebileceği kanaatinde olan alimler, evliliğin velilerin üzerinde önemle durmaları gereken bir tasarruf olduğunu, evlenmede bir takım yararlar bulunduğunu ve o yararların ancak birbirine denk kimselerin yapacakları evlilikle sağlanabileceğini, her zaman kişilerin kendilerine uygun ve denk bir namzet bulmalarının mümkün olamayacağını, iyi bir namzedin bulunması halinde ise fırsatın kaçırılmaması gerektiğini, şayet bu esnada çocuk küçükse bulûğ çağı beklenmeden velileri tarafından evlendirilmeleri ile bu fırsatın kaçırılmayacağı şeklindeki akli delilleri de mesnet olarak kabul etmektedirler.⁴³

Bu delillerle birlikte henüz âdet görmemiş kızların evlenmeleri hakkında bir çok sebep gösterilmektedir. Geçim sıkıntısı çeken, ihtiyaç içinde bulunan ana ve baba, bu suretle infak kaygısından kurtulurlar. Ayrıca kocadan para almak ve çocuğu miras sahibi yapmak arzuları da bunda saik olur. Bu bakımdan dar gelirli halk tabakası kızlarının, zengin kimselerin kızlarından daha erken evlendiği görülür. Bir başka sebep de kızların kaçırılma korkusudur.⁴⁴

Hanefi alimlerine göre baba, dede ve bunların dışındaki diğer asabeden birisi küçük çocuğu evlendirebilir. Nitekim "İçinizdeki bekârları, kölelerinizden ve cariyelerinizden iyi olanları evlendirin..."⁴⁵ mealindeki ayette asabeden olanlarla olmayanlar arasında bir ayırım yapılmamaktadır. Ayrıca velilere yetimleri evlendirmeyi emreden ayetlerin manası umumidir.⁴⁶

Baba veya dede tarafından evlendirilen küçük çocukların bulûğ çağına ulaştıklarında bu evliliği kabul edip etmeme konusunda seçim yapma hakları yoktur. Prensipten bu nikâhı kabul etmek zorundadırlar. Çünkü baba ve dedenin küçük çocuk aleyhine olacak bir nikâha muvafakat etmeyeceği düşünülür. Baba ve dedeye nazaran şefkatleri az olduğu düşünülen diğer veliler tarafından evlendirilen küçük çocuklar ise baliğ olduklarında Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre muhayyer olup diledikleri gibi hareket edebilirler.⁴⁷ Şayet istenmeyen bir duruma düşürüldükleri kanaati kendilerinde hasıl olursa, mahkeme kararıyla evliliği sona erdirerek maruz kaldıkları zarardan kurtulabilirler.⁴⁸ Ancak Ebû Yûsuf⁴⁹ bu velileri baba ve dedeye kıyas ettiğinden bulûğa eren küçük çocuklara muhayyerlik hakkı tanımamaktadır.⁵⁰

94 ; Zuhayli, Vehbe, *el-Fikhü'l-İslâmî ve Edilletühu*, Dimaşk, 1989, VII, 180. Ebû Zehra, Muhammed, *el-Ahvâlu's-Şahsiyye*, Kahire, tsz, s. 109.

43 Kâsânî, a.g.e., II, 240; Merginânî, a.g.e., I, 198; Mevsilî, a.g.e., III, 94; Aynî, Bedreddin Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *el-Binâye fi Şerhi'l-Hidâye*, Beyrut, 1990, IV, 597; İbn Nüceym, a.g.e., III, 127; Ebû Zehra, a.g.e., s. 109-110.

44 Ansay, a.g.e., s. 28.

45 en-Nûr, (24), 32.

46 Serahsî, a.g.e., IV, 213; Kâsânî, a.g.e., II, 240.

47 Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan, *Kitâbu'l-Hucce alâ Ehli'l-Medîne*, nşr, Mehdî Hasan el-Keylânî el-Kadirî, Beyrut, 1983, III, 141- 142; Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan, *el-Câmi'u's-Sağîr*, Beyrut, 1986, s. 170; Serahsî, a.g.e., IV, 217; Merginânî, a.g.e., I, 198; İbn Nüceym, a.g.e., III, 138.

48 Serahsî, a.g.e., IV, 216; Merginânî, a.g.e., I, 199; Mevsilî, a.g.e., III, 94; İbn Nüceym, a.g.e., III, 138.

49 Ebû Yûsuf bir diğer görüşünde Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed gibi düşünmektedir.

50 Şeybânî, *el-Câmi'*, s. 171; Kâsânî, a.g.e., II, 238-239; Merginânî, a.g.e., I, 198; Mevsilî, a.g.e., III, 94; İbn Nüceym, a.g.e., III, 138.

İmam Şâfiî'ye göre baba dışında hiç kimse küçük çocuğu evlendiremez. Babanın bulunmadığı durumlarda dede baba yerine geçer. Çünkü diğer velilerin şefkatleri noksan olup çocukların mallarında tasarrufa velayetleri olmadığından nefisleri hakkında evleviyetle tasarrufa salâhiyetleri olmaz.⁵¹ Ebu Sevr ve İbn Ebî Leylâ'ya göre de küçük çocukları babalarından başka kimse evlendiremez. Dede ise hakkında nass bulunmadığından ve şefkat itibariyle babadan daha aşağıda bulunduğundan baba hükmünde kabul edilmez. İmam Mâlik'e göre baba veya sağlığında belirlediği vasi dışında kimse küçükleri evlendiremez. Ahmed b. Hanbel'e göre ise küçük çocuğu babası, babası yoksa vasiyy-i muhtarı, o da yoksa hakim, ihtiyaca binaen evlendirebilir. Başkaları evlendiremez.⁵²

İmam Şâfiî ve İmam Malik'e göre baba tarafından evlendirilen küçük çocukların baliğ olduklarında muhayyerlik hakları yoktur.⁵³ Ömer b. Abdülaziz, Atâ, Tâvûs, Katâde ve Evzaî, gibi alimlere göre ise, babanın dışındaki diğer veliler tarafından evlendirilen küçük çocukların bulûğa erdikten sonra muhayyerlik hakları vardır.⁵⁴

Alimlerin çoğunluğuna göre evlendirilen küçük kızlar bulûğun ilk belirtisinden hemen sonra evliliği kabul edip etmeme konusunda görüşlerini ortaya koymalıdır. Aksi takdirde muhayyerlik hakları sona erer. Baliğ olan erkek çocuklar için bu şart söz konusu değildir. Bunların bulûğ tercih hakları bulûğa erdikten sonra razı olduklarını belirtmedikleri sürece ömrünün sonuna kadar geçerliliğini korur.⁵⁵

II- KÜÇÜKLERİN EVLENDİRİLEMİYECEĞİ GÖRÜŞÜ

Klasik fıkıh literatüründe öne çıkan bu görüşlere mukabil İbn Şübrüme (v.144/761), Osman el-Bettî (v. 143/760) ve Ebû Bekr el-Esam (v. 200/816)'a nispet edilen bulûğ çağına ulaşmayan küçüklerin hiç kimse tarafından evlendirilemeyeceği şeklinde bir görüş bulunmaktadır. Onlara göre küçüklerin velileri tarafından evlendirilmeleri muteber değildir.⁵⁶ Çünkü Nisâ suresi 6. ayette "Yetimleri evlenme çağına kadar deneyin..." buyurulmaktadır. Burada evlenme çağı ile kastedilen bulûğ çağıdır.⁵⁷ Şayet bulûğ öncesi küçükleri evlendirmek caiz olsaydı, bu sınırlamanın bir anlamı olmazdı. Bu bakımdan küçükler evlendirilemez. Bu ayet evlenme ehliyetini belli bir çağa bağlamıştır ki, o da kişinin bulûğa

51 Şâfiî, a.g.e., V, 17; Şirbinî, Muhammed el- Hafîb, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'âni Elfâzi'l- Minhâc*, Mısır, 1958; III; 149, 169; Remlî, a.g.e., VI, 228.

52 Mâlik b. Enes, *el-Müdevenetü'l-Kübrâ*, Beyrut, tsz, II, 173; İbn Rüşd, a.g.e., II, 6; İbn Kudâme, a.g.e., VII, 382;392-397; Hureşî, a.g.e., III, 174-176; Ebû Zehra, a.g.e., s. 111.

53 İmam Şâfiî, a.g.e., V, 18; Hureşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullâh b. Ali, *Şerhü lâ Muhtasar Seyyid Halil*, Beyrut, tsz, III, 176.

54 İbn Kudâme, a.g.e., VII, 382.

55 Merğînânî, a.g.e., I, 199; Mevsilî, a.g.e., III, 94; Bîlmen, a.g.e., II, 50-51.

56 İbn Hazm, a.g.e., XI, 36; Serahşî, a.g.e., IV, 212; Aynî, a.g.e., IV, 595; Ebû Zehra, a.g.e., s. 109.

57 Kurtubi, a.g.e., V, 24; XII, 308.

erdiği yaşıdır.⁵⁸ Hz. Peygamber'in Hz. Aişe ile olan evliliği ise kendine has bir durumdur.⁵⁹

Ayrıca evlenmenin gayesi aile hayatı kurmak, birlikte yaşamak, mutlu olmak, çoğalmak ve iyi nesiller yetiştirmektir. Bir hayat ortaklığı olan evliliğin anlam ve ehemmiyetini anlamayan, evlilik birliğinin gerektirdiği hak ve sorumluluklarını yerine getiremeyen küçüklerin evlendirilmelerinde evlenmenin fiili neticelerinden hiç biri gerçekleşmeyeceği gibi bu şekildeki evlilikler gereksiz ve faydasız olduğundan ileride bazı mahzurları da beraberinde getirebilir.⁶⁰

III- GÖRÜŞLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Küçüklerin evlendirilmesine cevaz verenlerin mesned kabul ettikleri delillerden Talâk suresi 4. ayette yer alan "ay hali görmemiş olanlar" ifadesini küçüklere tahsis isabetli değildir. Bu ifade hiç hayız görmeyen bütün kadınlarla ilgilidir.⁶¹ Nitekim büyüdüğü halde hayız görmeyen kadınlar da bulunmaktadır.⁶²

"Eğer velisi olduğunuz mal sahibi yetim kızlarla evlenmekle onlara haksızlık yapmaktan korkarsanız onlarla değil hoşunuza giden başka kadınlarla iki, üç ve dörde kadar evlenebilirsiniz....." meâlindeki Nisâ suresi 3. ayette geçen "yetim" kelimesi örf nezdinde bulûğa ermeyenlere has kılınmıştır. Buna mukabil babadan yalnız kalma manası kalıcı olduğundan gerek küçüklere gerekse büyüklere lügat bakımından yetim denebilir. Yetim kelimesinin mutlak olarak zikredilmesi de bu şekilde anlaşılmasını gerektirmektedir. Bu itibarla sözlük örfü bakımından "yetim" denilince babaları vefat eden erkek veya kız, küçükler ve çocuklar anlaşılacaktır.⁶³

"İhtilâmdan(ergenlikten) sonra yetimlik yoktur"⁶⁴ hadisine gelince, burada yetim kelimesi ile sözlük veya örfteki manası değil, şer'î hükmü yani bulûğdan itibaren babaları vefat edenlere yetimlik hükmünün uygulanmayacağı kastedilmektedir.⁶⁵

Ayrıca Nisâ suresi 3. ayette zikredilen iki, üç ve dört kadınla aynı anda evlenilme izninin bulûğa ermeyen yetim kızlara haksızlık yapmayla ilişkilendirilmesi isabetli değildir. Şayet lafızlardan hareket edilecek olunursa o takdirde bulûğa ermeyen yetim kızlara haksızlık yapmaktan korkmayan kimseler iki, üç ve dörde kadar başka kadınlarla evlenemezler şeklinde bir anlam ortaya çıkar

58 Aynî, a.g.e., IV, 595; Ebû Zehra, a.g.e., s. 109.

59 İbn Hazm, a.g.e., XI, 36.

60 Aynî, a.g.e., IV, 597; bkz. Serahsî, a.g.e., IV, 212.

61 Cessâs, a.g.e., III, 457.

62 Cemal, Süleyman b. Ömer el-Uceyli, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye bi Tavzîhi Tefsîri'l-Celâleyn li'd-Dekâiki'l-Hafîyye*, tsz, IV, 359; Karaman, Hayreddin, *İslâm'da Kadın ve Aile*, İstanbul, 1994, s.210.

63 Cemal, a.g.e., I, 352; Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, tsz, II, 504.

64 Ebû Dâvûd, *Vesâyâ*, 8.

65 Cemal, a.g.e., I, 352; Yazır, a.g.e., II, 504.

ki bu anlayış, İslâm'ın zaruret halinde aynı anda birden fazla kadınla evliliğe izin veren hükmüne aykırıdır.⁶⁶

Hz. Peygamber'in "*Dikkat edin kadınları ancak velileri evlendirir ve kadınlar ancak denklere ile evlendirilebilirler...*"⁶⁷ hadisi ile "*Evlendirme yetkisi asabeye aittir*"⁶⁸ hadisi de küçüklerin evlendirilmesinin cevazı konusuna hiçbir şekilde delil olamaz. Çünkü ilk hadisin metninde geçen "Nisâ" kelimesi büyük küçük bütün kadınları içine almaktadır. Bu kelimenin anlamını küçüklerle tahsis etmek doğru değildir. Ayrıca hadisin devamında bulunan "velileri evlendirir" ifadesinden küçüklerin evlendirilebileceği anlamı çıkarılamaz. Nitekim Ebû Hanife'ye göre bulûğ çağına gelen kızlar izinleri alınmak kaydıyla velileri tarafından, İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'ye göre ise baba tarafından cebren evlendirilebilir. Bütün alimlere göre balığ olan erkekler de izinleri alındığı takdirde velileri tarafından evlendirilebilirler.

Bu açıklamalara rağmen hadiste geçen ve mutlak olarak zikredilen kelimelerin küçükleri de içine alabileceği şekilde vaki olabilecek itiraz için şunlar söylenebilir. Hz. Peygamber bu hadisle kadınların ancak velileri tarafından evlendirilebileceğini söylemektedir. Velileri tarafından evlendirilebilecek olan kadınların kimler olduğu düşünülünce ilk akla gelenler -her ne kadar küçük çocuklar o dönemlerde evlendiriliyorlarsa da- evlilik çağındaki kadınlardır. Yoksa evlilik çağına olmayan, pek çok şeyi anlayabilecek olgunluğa ulaşmayan ve sorumluluk yüklenebilecek durumda olmayan küçük kızlar değil. Diğer hadiste de evlendirme yetkisinin asabeye ait olduğu söylenmektedir. Bu yetkinin asabeye ait olması da küçüklerin evlendirilebileceği anlamına gelmez.

Hz. Aişe'nin küçük yaşta Hz. Peygamber'le evlenmesine gelince, genellikle kaynaklarda Hz. Aişe'nin Hz. Peygamber'le altı yaşında iken evlendiği ancak zıfâfın dokuz yaşında gerçekleştiği rivayet edilmekte ve bu rivayetleri destekleme adına sıcak iklimlerde çocukların erken geliştikleri şeklinde görüşler ileri sürülmektedir. Ancak İfk olayının nedeni olarak zikredilen Hz. Aişe'nin mahfelinin içinde olup olmadığının anlaşılmadığı hususu dikkate alındığında onun gelişen bir kız olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Hz. Ebu Bekir nikâhın akabinde Hz. Aişe'yi Hz. Peygamber'e zıfâf için teslim etmek istemiş, ancak Hz. Peygamber nikâhlısına verecek mehri olmadığından bu teklifi geri çevirmişti.⁶⁹ Bu durum Hz. Aişe'nin fiilen evliliğini yürütebilecek bir yaşta olduğunu göstermektedir. Şayet Hz. Aişe'nin yedi yaşında nikâhlandığı düşünülecek olunursa o takdirde henüz küçük olan kızın zıfâfta bulunmasına baba şefkati nasıl müsaade eder? sorusu hiçbir zaman akıldan çıkarılmamalıdır. Ayrıca Hz. Peygamber'in merhameti zevci ilişki kendisi için ızdıraptan başka bir şey olmayacak dokuz yaşındaki bir kızla zıfâfta bulunmaya nasıl müsaade eder?⁷⁰

66 Çok evlilikle ilgili geniş bilgi için bkz. Acar, H.İbrahim, "Poligami Hakkında Bazı Mülahazalar", *EKEV Akademi Dergisi*, C.1, S.2, (Mayıs, 1998), s. 189-220.

67 Sa'd b. Mansûr, a.g.e., I, 150-151; Beyhaki, a.g.e., VII, 133; Dârekutnî, Nikâh, s. 396.

68 Merginânî, a.g.e., I, 198.

69 İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-Kübrâ*, Beyrut, 1968, VIII, 62-63.

70 Aktan, Hamza, "Bazı Yanlış Telakîlerin Kur'an Hakemliğinde Yeniden Değerlendirilme İhtiyacı", *II.Din Şurasında Sunulan Tebliğ*, s. 9.

Hız. Aışe'nin yaşı ile ilgili olarak Süleyman Nedvi'nin Mişkat müellifinin el-İkmâl fi Esmâi'r-Rical adlı eserinden ve Rıza Savaş'ın İbn Mende'nin (v. 395 h/ 1005 m.) Ma'rifetü's-Sahabe adlı eserinden yaptığı şu nakil de konumuz açısından önem arz etmektedir. Hz. Esmâ, kardeşi Hz. Aışe'den on yaş büyüktür. Oğlu Abdullah b. ez-Zübeyr öldürülünceye kadar onunla beraber olan Hz. Esmâ, yüz sene yaşadı ve hicretin 73. senesinde oğlu Abdullah öldürüldükten birkaç gece sonra vefat etti. Buna göre hicretin 73. senesinde vefat eden Hz. Esmâ hicret esnasında 27 yaşında olduğuna göre o esnada kendisinden on yaş küçük olan Hz. Aışe on yedi yaşında olmalıdır. Hicretten sekiz ay sonra da evlendiğine göre Hz. Aışe Hz. Peygamber ile on sekiz yaşında evlenmiştir.⁷¹

Ayrıca Hz. Aışe, Hz. Peygamber'le evlenmeden önce Cübeyr b. Mu'im'in oğlula nişanlandığı, bilahare Cübeyr'in karısı Hz. Ebû Bekir'in müslüman olmasından dolayı, şayet bu kız benim evime girerse oğlumu atalarımın yolundan çıkarabileceğinden ben bu evliliği istemem! dediği ve bunun üzerine nişanın bozulduğu⁷² rivayet edilmektedir. Ancak bu durumun Rasulullah'ın peygamberliğinden önce vuku bulmuş olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü Hz. Ebû Bekir'in müslüman olduktan sonra kızını müşrik olan birine nikahlaması düşündürülemez.⁷³

Bu ve benzer görüşler dikkate alındığında rivayetlerde verilen rakamların her zaman gerçeği yansıtmadığı ve bu rakamların tahmini olabileceği anlaşılmaktadır. Zaten o dönemlerde günümüzde olduğu gibi bir tarih anlayışı ve tespitleri söz konusu değildi. Nitekim Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber ile evlenirken kırk yaşında olduğu şeklinde rivayetler olmakla birlikte yirmi sekiz yaşında olduğu şeklinde rivayetler de bulunmaktadır.⁷⁴

Buraya kadar yapılan açıklamalardan anlaşıldığına göre hicri ilk asırların aile yapısı ve yaygın anlayışına paralel olarak ataerkil bir tavır ve telakki ile gelişen klâsik İslâm Aile Hukukunda küçüklerin evlendirilmesi ile ilgili olarak geliştirilen doktrin, nassların getirdiği ilkelerden veya Hz. Peygamber'in örnek aile hayatından daha çok o dönemin kökü eskilere uzanan geleneksel değerlerin izlerini taşımaktadır. Örnek olarak, çalışmamızın konusu olan "evlenmede asgari yaş problemi gündeme gelebilir. İslâm öncesi arap toplumunda evlenme genelde iki aile arasında varılan anlaşma gereği yapılarak ailevi bir görev gibi telakki edildiğinden daha doğrusu evliliğin tarafların yararını aşan sosyal bir fonksiyonu da bulunduğundan veliler çocuklarını çok küçük yaşlardan itibaren evlendirebiliyorlardı. Belli yararlar taşıdığı için olacak söz konusu âdetle ilgili olarak Kur'an ve sünnette bir düzenleme gelmemiş, konu toplumun kendi şartları ve seyri içerisinde gelişimine bırakılmıştır. Osman el-Bettî, İbn Şübrüme Ebû Bekr el-Esam gibi bazı hukukçular hariç tutulursa, İslâm hukukçularının

71 Süleyman Nedvi, *İslâm Tarihi (Asr-ı Saadet, Hz. Aışe)*, Mütercimi: Ömer Rıza Doğrul, İstanbul, 1928, V, 22; Savaş, Rıza, *Hız. Aışe'nin Evlenme Yaşı İle İlgili Farklı Bir Yaklaşım*, s. 2.

72 Ahmed b. Hanbel, VI, 211.

73 Süleyman Nedvi, a.g.e., V, 24-25.

74 İbn Sa'd, a.g.e., VIII, 16-17; Geniş bilgi için bkz. Süleyman Nedvi, a.g.e., V, 10-37; Savaş, a.g.m, s. 1-8.

büyük çoğunluğu mümeyyiz olmayan çocukların velileri tarafından çok küçük yaşlarda evlendirilmesini caiz görmüştür. Ancak bu şer'î müsamahanın arkasında o günün toplumun şart ve ihtiyaçlarının bulunduğu ve bu adetin belli faydalar sağladığı için şer'î müdahaleye muhatap olmadığı göz önünde tutulursa konunun tamamen toplumsal şart ve tercihlere bağlı olduğu söylenebilir.⁷⁵

Hiç şüphesiz İslâm hukukçularının büyük çoğunluğunun o günün toplum şart ve ihtiyaçlarının etkisiyle yapmış oldukları yorumlar kendi dönemleri için önemli olsa da tarım toplumundan sanayi toplumuna, oradan da bilgi toplumuna geçen insanların ihtiyaçlarına yeterince cevap verdiğini söylemek mümkün değildir. Zira tarım toplumu ile sanayi ve bilgi toplumunun aynı şart ve nitelikleri taşıdıkları söylenemez.

Nitekim sanayi ve bilgi toplumuna geçiş dönemine kadar eğitim faaliyetlerinin yeterli olmadığı ve statü kazandıran bir iş ve mesleğe sahip olunamadığı bilinen toplumlarda erken yaşlarda evlenme teşvik edilmiştir. Fakat bu durum genç kadının anneliğe, genç erkeğin de babalığa hazır oldukları anlamına gelmez. Zira evlilikte çocuğun doğması ile henüz eş olma statüsünü yeterince benimseyememiş genç anne ve babaların rollerinde bir değişme söz konusu olmaktadır.⁷⁶

Asrımızda ise, öğrenim düzeyi yükseldikçe ve buna bağlı olarak gençler çalışma hayatına katıldıkça evlenme yaşı da doğrudan doğruya artmaktadır.⁷⁷ Nitekim günümüzde gençler ancak 18-20 yaşından sonra üniversiteye girebilmekte, tahsillerini tamamladıktan sonra geçimini sağlayacak bir iş bulup evlenmeye hazır hale gelmeleri 26-30'lu yıllarına rastlamakta, dolayısıyla evliliklerini geç yaşlarda yapma imkanı bulmaktadırlar.

Küçüklerin evlendirilemeyeceği kanaatinde olan alimlerin kendilerine mesned kabul ettikleri Nisâ suresi 6. ayette de "evlenme çağı" kaydı konularak yetimlerin ne zaman evlenebilecekleri konusuna açıklık getirilmiştir. Buna göre diğer kimseler gibi yetimler için de evlenme çağı vardır. Bu çağa gelmeden evlenme söz konusu değildir. Bu çağa ancak bulûğa ermekle ulaşılır. Buna göre ayetin manası "yetimleri bulûğ vaktine kadar deneyin" şeklinde anlaşılmalıdır.⁷⁸ Çünkü "nikâh müessesesi, neslin devamını sağlamak üzere meşru kılınmış olduğuna, çocukların evlendirilmesi nikâhın amacına hizmet etmeyeceğine göre aklen de çocukların evlendirilmesi caiz değildir."⁷⁹

75 Bardakoğlu, Ali, "İslâm Aile Hukukunun Oluşumuna Toplumsal Şartların Etkisi" *Aile ve Çocuk Sempozyumu*, (Ekim, 1991), Bursa, ,s. 12-15.

76 Erken evlenmenin yarattığı riskler konusunda geniş bilgi için bkz. Bulut, Işık, "Türkiye'de Erken Evlenme" *Türk Aile Ansiklopedisi*, İstanbul, 1991, II, 504, 506 -508.

77 Öğrenim düzeyi yükseldikçe evlilik yaşı da yükselmesine rağmen anne olma yaşının düşüklüğü konusunda Avrupa'da rakipsiz bir duruma gelen İngiltere bu durumu önlemek için önlemler almaya başlamış ve bu çerçevede hükümet pilot bölge seçilen Galler bölgesinde 12 yaşın altındaki kız çocuklarına istemeleri halinde doğum kontrol hapı dağıtmaya karar vermiştir. (15 Şubat 2001 tarihli *Zaman Gazetesi*, s. 21.).

78 Kurtubî, a.g.e., V, 34-35; Cemal, a.g.e., I, 357.

79 Aktan, a.g.t., s. 8.

Nikâh çağı erkeklerin ihtilâm olma ve baba olabilme, kızların ise hayız görme ve anne olabilmeleri ile söz konusu olur.⁸⁰ Bu çağ, bireyin biyolojik, psikolojik ve sosyal değişmelerle çocukluktan yetişkinliğe geçiş sürecidir. Bunun için asgari yaş erkeklerin on iki, kızların ise dokuz yaşını tamamlamaları ile sağlanır.⁸¹ Bu ön şartla birlikte asgari yaş sınırına ulaşan erkek ve kızın cinsi yönden fiili ergenliğe ulaşması gerekir. Fizikî bünye, cinsiyet, beslenme, sosyo-ekonomik yapı, psikolojik durum, coğrafi yapı ile dış şartlara göre değişebilen fiili ergenlik, bulûğın iki ölçüsünden biri kabul edilmektedir. Diğer ölçü ise, hükmen bulûğ olup bu ölçü çocuğun belirlenen azami yaş sınırına ulaşmasıyla elde edilir. Ebû Hanîfe'ye göre erkek on sekiz, kız on yedi yaşını tamamlayınca, İslâm hukukçuların büyük çoğunluğuna göre ise erkek kız ayırımı olmaksızın kişiler on beş yaşını tamamlayınca fiilen baliğ olup olmadıklarına bakılmaksızın hükmen bulûğa ermiş sayılırlar.⁸² Mecelle'nin tercihi de çoğunluğun görüşüdür.⁸³

Evlendenin faydaları olarak huzur bulmak, insan neslini sürdürmek ve kendini haramdan korumak vb. durumlar gösterildiğine göre her şeyden evvel bu neticelere ulaşmak için ihtiyaç duyulan yaş, evlilik için tavsiye edilecek yaştır. Ergenlikle insanda birtakım fizyolojik ve psikolojik değişikliklerin meydana gelmesi artık bu işe başlanabileceğinin işareti olmalıdır.⁸⁴

Bu çerçevede küçüklerin evlendirilmesi şeklinde olmasa da on dokuzuncu asra kadar fizyolojik değişimlerini tamamlayan çocukların yetişkin rollerini üstlendiklerini görmekteyiz. Nitekim on iki ile on dört yaşları arasında fizyolojik değişimlerini tamamlayan çocuklar evlendirilmek suretiyle anne-baba rolünü üstlenmişlerdir. Daha sonra sanayi toplumuna geçişle toplumsal olarak yetişkin rolünü üstlenmeye hazır hale gelmek giderek zorlaşmış ve belli bir süre hazırlık döneminin yaşanması gerekmiştir. Hayat zorlaştıkça, yetişkinliğe geçişin gecikmesiyle çocukluk ile yetişkinlik arasında uzun bir dönem yaşanmaya başlanmıştır.⁸⁵

Biyolojik gelişmelerin tamamlanması bireyin hemen olgunlaştığını göstermez. Evlenme, niteliği icabı bedeni bir olgunluğu gerektirdiği gibi aynı zamanda fikrî ve ruhî bir olgunluğun aranmasını ve buna bağlı olarak kişinin kendi kararını verebilecek bir olgunluğa ulaşmasını da gerektirir. Bu hususta bir çok memleket kendi özelliklerini ve sosyal şartlarını göz önünde tutarak

80 İbnu'l-Arabî, a.g.e., I, 418; Mecelle, mad. 985; Hayız konusunda geniş bilgi için bkz. Yavuz, Yunus Vehbi, "Hayız", *T.D.V.İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1988, XVII, 51-53.

81 Ergenlik biyolojik bir olgunluğu ifade eder. Bu da insandan insana bölgeden bölgeye göre değişir. Bu bakımdan herkes için sabit bir ergenlik yaşı belirlemek mümkün değildir. Bu sebeple İslâm hukukçuları ergenlik için genel duruma bakarak bir alt bir de üst sınır belirlemişlerdir. Bu iki sınır arasında kişi ne zaman biyolojik olarak ergen olursa o andan itibaren baliğ sayılır. (Ayдын, a.g.e., II, 211.).

82 İbnu'l-Arabî, a.g.e., I, 418; Kurtubî, a.g.e., V, 35; Bardakoğlu, Ali, "Bulûğ", *T.D.V.İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1992, VI, 413-414.

83 Mecelle, mad. 986.

84 Sibaî, Mustafa, *el-Mer'etu Beyne'l-Fikhi ve'l-Kânûn*, Beyrut, 1984, s.59 vd. Beşer, Faruk, *Hanımlara Özel Fetvalar*, İstanbul, 1990, s. 120.

85 Akkoyun, Füsün, "Ergenlik ve Ergen", *Türk Aile Ansiklopedisi*, İstanbul, 1991, II, 455.

evlenmek için gerekli olgunluğun elde edilmiş sayılacağı bir yaş haddi tayin etmiştir.⁸⁶

İslâm dünyasında yirminci asra kadar Şer'î Mahkeme'lerde ekseriyetin içtihadına uygun olarak hüküm veriliyor, küçüğün velisi tarafından evlendirilmesi muteber sayılıyordu. 1917 tarihli Osmanlı Hukuk-i Aile Kararnamesi mahzur-ları dikkate alarak ve yeni gelişmelerle toplumsal inisiyatife göre hareket ederek İbn Şübrüme, Osman el-Bettî ve Ebû Bekr el-Asam'ın görüşünü tercih etmiş ve ergenlik çağına gelmeyen küçüklerin nikahlarının hiç kimse tarafından akde-dilemeyeceği, ergen kızın on yedi yaşına erkeğin ise on sekiz yaşına kadar veli-sine sorularak evlenebileceği, bu yaşlardan sonra ise velilerinin izni aranmaksızın evlenebileceklerini hükme bağlamıştır.⁸⁷

Medenî Kanunumuz da 1926 tarihinde kabul edilirken memleketimizin ve halkın özelliği göz önünde tutularak evlenme yaşı olarak erkekler için on sekiz kadınlar için on yedi yaşın doldurulması aranmıştı. Ancak bu değişiklik, realiteye uymamış ve halkın ihtiyacına cevap vermemiştir. Yaş büyütme davaları ile normal evlenme yaşı altında evlenme için hakimden izin taleplerinin çokluğu bunu gösteriyordu.⁸⁸ İşte bu aksaklığı gidermek üzere Medeni Kanunun 88. maddesi 15.06.1938 tarih ve 3453 sayılı kanunla tadil edilerek tarafların belli bir olgunlu-ğa gelme yaşı erkekler için on yedi kadınlar için on beş olarak kabul edilmiştir.⁸⁹ Medenî Kanun'un bu düzenlemedeki gayesi belli bir yaşa gelmemiş kişilerin he-nüz aile müessesesinin yükümlülüklerini yerine getiremeyecekleri ve idrak ede-meyecekleri düşüncesine dayanmaktadır. Buna memleketimizin coğrafi, sosyal, biyolojik şartlarıyla örf, adet ve gelenekleri büyük ölçüde etken olmuştur.⁹⁰

1984 tarihli Medenî Kanun Ön Tasarısı'nın hazırlık çalışmaları sırasında ise evlenme yaşının yükseltilmesi konusunda komisyona gelen teklifler Medenî Kanun'un önceden kabul ettiği daha yüksek yaşlarda evlenme hükmünün top-lumun ihtiyaçlarına uygun düşmediği gerekçesi ile kabul edilmemiş, ancak 22 Kasım 2001 tarihinde yasalaşan Medenî Kanunumuzda küçük yaşta kişilerin özellikle kızların evlenmesine imkan tanınmış olmasının gerek biyolojik, gerek psikolojik açıdan olumsuz etkiler gösterdiği gerekçesiyle kızların evlenme yaşı-nın yükseltilmesi kabul edilmiştir. Bu değişiklik ile normal evlenme yaşı hem erkek hem kadın yönünden on yedi yaşın doldurulması biçiminde düzenlen-miştir.⁹¹ Kadın ve erkeğin eşit olması gerekliliğinden yola çıkılarak burada fark-lı yaşları öngörmeye gerek duyulmamıştır.

86 Yaş bakımından yetişkin olduğu halde bağımsız olarak karar verebilecek durumda olma-yan insanların mevcudiyeti istisna olarak telakki edilmelidir.

87 Döndüren, a.g.e., s. 291; H.A.K. mad. 4,5,6,7,8, 10 vd.

88 Yaş düzeltme davası 1935 de 33593 e 1937 de 61.806 ya ulaştığı belirtilmiştir.

89 Oğuzman, Kemal/Dural, Mustafa, *Aile Hukuku*, İstanbul, 1994, s. 64.

90 Köprülü, Bülent/Kaneti, Selim, *Aile Hukuku*, İstanbul, 1985-1986, s. 70.

91 Medeni Kanun Mad. 124. (Bu maddenin kabul edilmesinin gerekçesi şu şekilde ifade edil-mektedir. "Küçük yaşta kızların evlendirilmesinin gerek biyolojik gerek psikolojik açıdan olumsuz etkiler gösterdiği günümüzde tartışmasız olarak kabul edilen bir gerçektir. Daha ortaöğretim çağına bulunan on beş yaşındaki bir küçüğün evlenmesine izin vermemek gerekir. Ülkemizde Medenî Kanunumuzun kabul edilmesinden bu yana bu konuda halkın bilinçlendiği ve eğitildiği göz önünde tutulmak suretiyle önemli bir kurum olan aile haya-

Görüldüğü üzere kanun bu yaşın altında evlenilemeyeceğini belirtmiştir. Anne ve babanın muvafakati dahi olsa söz konusu yaşın altında evlenme imkânı tanımamıştır. Fakat kanun olağanüstü haller için ayrı bir hüküm getirmiş ve bu çerçevede bazı istisnâ hâller için evlenme yaşı altında bulunanlara evlenme müsaadesi verme imkânı tanımıştır.⁹² İlgili hüküm, yaş açısından ehliyetin koşullarının düzenlenmesi esnasında ileri sürülen ve 91 numaralı dipnotta zikredilen gerekçelere dayandırılarak ve ikili ayırım da kaldırılarak Medenî Kanununun 124. maddesinin devamında şu şekilde yer almıştır. “Ancak hakim olağanüstü durumlarda ve pek önemli bir sebeple on altı yaşını doldurmuş olan erkek veya kadının evlenmesine izin verebilir. Olanak bulundukça karardan önce ana ve baba veya vasi dinlenir.”⁹³

Hakimin karar verebilmesi için olağanüstü bir durumun ve pek önemli bir nedenin varlığı gereklidir. Burada hakim genel takdir yetkisini kullanarak durumun olağanüstü olup olmadığını, sebebin de pek önemli bulunup bulunmadığını araştıracaktır.⁹⁴

SONUÇ

Evlenme ehliyetine sahip olmayan küçük çocukların evlendirilmeleriyle ilgili açık nassların mevcut olmadığı bilakis bu hususun açık bir şekilde ataerkil aile telakkisinin kısaca örfün etkisinin hissedildiği içtihadî bir mesele olduğu görülmektedir.

Fukahanın henüz evlenme ehliyetine sahip olmayan küçük çocukların evlendirilebileceği şeklindeki bu görüşlerinde, toplumun sosyal düşüncelerinin etkisi altında kalmış oldukları söylenebilir. Nitekim delil getirilmeye çalışılan ayetlerden hüküm çıkarılırken içinde yaşanan toplumun kültür ve anlayışının etki edebileceği herkes tarafından kabul edilmektedir. Bulûğ çağına ulaşmayan, henüz cinselliği bilmeyecek kadar küçük, psikolojik olarak da her anlamda çocuk olan ve pek çok şeyi anlayabilecek ve sorumluluk yüklenebilecek olgunluğa gelmemiş kimselerin evlendirilebileceği şeklindeki görüşü başka türlü izah etmek mümkün değildir.

Bununla birlikte erken evlenme kararını sadece yaşa bağlı olarak da tanımlamamak gerekir. Çünkü sosyal olgunluk kazanmadan yapılan evlilikler yaş ne

tının kurulmasında kadınlar için on beş yaşın bitirilmesi yeterli görülmemiştir. Bu konuda bu kadar küçük yaşta evlenme yaşı itibarıyla erkek ve kadın arasında ayırım yapılmasının da anlamlı olmadığı kabul edilmelidir. Bu sebeple evlenme yaşı erkek ve kadın için on yedi yaşın bitirilmesi olarak kabul edilmiştir.) Öztan, Bilge, *Türk Medenî Kanunu*, Ankara, 2002, s. 131.

92 Oğuzman/Dural, *a.g.e.*, s. 64.

93 İlgili hüküm 1 Ocak 2002 tarihine kadar yürürlükte olan 1926 tarihli Medenî Kanununun 88. maddesinin devamında şu şekilde yer almakta idi. “Şu kadarki hakim fevkalade hallerde (olağanüstü durumlarda) ve pek mühim bir sebebe mebni (çok önemli bir neden sonucu) 15 yaşını ikmal etmiş olan bir erkeğin ve 14 yaşını bitirmiş olan bir kadının evlenmesine müsaade edilebilir. Karardan önce ana, baba veya vasinin dinlenmesi şarttır. “

94 Köprülü/Kaneti, *a.g.e.*, s. 70.

olursa olsun erken olarak değerlendirilebilir. Yetişkinlerde gözlenmesi gereken olgunluk, yani bülüğ çağına eşlik etmesi beklenen akli inkişaf, insanı kendine ve başkalarına karşı sorumlu kılar, davranışlarını bilinçten yoksun rutin bir tekrardan kurtarır ve yaratılış hikmetine göre yaşaması için ona bir perspektif kazandırır.

Kur'an'da Gaflet Kavramı

M. Faik YILMAZ*

ABSTRACT

CARELESSNESS CONCEPT IN THE KORAN

Carelessness, is the subject of this article. we can see this concept in 35 verses. In 11 verse the statement is 'Allah is not carelessness about his creatures (Universe and Mankind).

The second main subject is the Prophet, He is not also carelessness because heh has a big mission (to transmit the holy message to people).

Koran shows the fields that the human is arelessness in four categories:

1- Signs of Allah, 2- Death, 3- The Day of Judgement, 4- The carelessness of idols about themselves.

Koran gives us the results of carelessness and warn us about them.

Key Words: *Unaware, Carelessness, Aim, Belief, Oppression, Fault, Forget*

İnsanların, kullandıkları her kelimeye yükledikleri bir anlam vardır. Kelimelere yüklenen bu anlam vasıtasıyla insanlar, birbirlerine meramını anlatabilmektedirler. Yüce Allah'ın, insanları doğru yola davet etmek için peygamberleri vasıtasıyla göndermiş olduğu kitaplar da aynı dili ve kelimeleri kullanmışlardır. Özellikle son peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.)'i tebliği ile görevlendirdiği Kur'ân-ı Kerim'i de Arapça olarak indiren Yüce Allah, Kitab'ında o dönemde yaşayan insanların anlayabilecekleri açık bir dil kullanmıştır. Kısacası Kur'ân'ı oluşturan ifadelerin tümü, o günkü insanların kullandıkları dilden başka bir şey değildi.

Ancak bu ifadelerin bir kısmı, İslâm'ın dünya görüşüyle yeni yeni anlamlar kazanmaya başladı. Çünkü, Kur'ân, yeni bir din, yeni bir kültür, yeni bir ahlak ve hayat anlayışı getirmişti.

İşte bu yeni dinin ve kültürün tesiriyle bazı ifadeler, cahiliye döneminde kullanılageldikleri anlamın dışında başka anlamlar kazanmaya başladılar. Aynı durum, Kur'ân'ın nüzûlünü tamamlamasını müteakiben İslâm'ın karşılaştığı diğer medeniyetlerden etkilenmesi sonucu oluşan, İslâmî kavramlar için de geçerlidir.

Gaflet kavramı değişik şekillerde Kur'ân'da otuz beş ayette geçmektedir. Bunlardan on birinde Allah'ın gafil olmadığı ısrarla vurgulanmaktadır. Hz. Peygamber de gafillerden olmaması hususunda uyarılmakta ve insanların bir çok hususta gaflete düştükleri müteaddit defalar tekrar edilmektedir. Oysa bugün

* **Yrd. Doç. Dr.**, 100. Yıl Üniversitesi Öğretim Üyesi.

kullandığımız gaflet kavramına bu kadar önemli bir anlam yüklememekteyiz. O halde bu kullanım ve anlam farkı nereden kaynaklanmaktadır? Bu sorun araştırmamızın özgün problemi olmaktadır.

Gaflet kavramının Kur'ân'da hangi anlamlarda kullanıldığını, İslâmi literatürde, özellikle İslâm ahlakında kazandığı yeni anlamlar, araştırmamızın yönlendirici temel sorunlarıdır. Öyleyse, önce bu kavramın semantik tahlilini, Kur'ân'da kullanıldığı şekilleri ve gafletin yol açtığı olumsuzluklara değinmemiz gerekmektedir.

1. GAFLET KAVRAMININ SEMANTİK TAHLİLİ

1. 1. Gaflet Kelimesinin Anlam Alanı

Gaflet kelimesi ve müstakları lügatte; “boş bulunma, dalgınlık, dikkatsizlik, ihtiyatsızlık, ihmal, endişesizlik, terk etmek, yanılmak, gizlemek, bolluk içinde olmak, üzerinde işaret ve alamet bulunmaması, hayrı umulmayıp şerrinden korkulmaması, kendisinde hayır bulunmaması, asaleti bilinmemesi, tanınmama, şiirin şairinin bilinmemesi, yerin yağmur almaması”¹ gibi manalara gelmektedir. Seyyid Şerif Cürcânî (816/1413) gafleti, “nefsin hoşuna giden şeye tabi olmasıdır” diye tarif ettikten sonra, “gafletin en basiti vakti boşa geçirmektir. Bir şeyden gaflette olmak ise ona aldırış etmemek, umursamamaktır” der.² Gaflet kelimesi ile ilgili olarak zikredilen bu anlamların yanında Kur'ân'da daha çok “bir şeyden haberi olmamak” anlamında kullanıldığı görülmektedir. Mesela, Hz. Yakub, oğullarına ısrarla kardeşleri Hz. Yusuf'u beraberlerinde götürmek istediklerinde “De ki: Onu götürmeniz beni üzer, korkarım ki sizin haberiniz yokken **(ve entüm anhü ğâfilûne)** onu kurt yer!”³ ifadesinde olduğu gibi. Bu ayette geçen gaflet ifadesinde dikkatsizlik, ihmal veya endişesizlik gibi menfi anlamlar dışında, yalnızca “habersiz olmak” gibi masum bir anlam bulunmaktadır. Müslümanların savaş esnasında namaz kılarken silah ve mühimmatlarını yanlarında bulundurmaları gerektiğinin sebebi açıklanırken “...inkar edenler istediler ki siz silahlarınızdan ve eşyanızdan gaflet etseniz de **(lev tağ-fülân)** birden üzerinize bir baskın yapsalar.”⁴ buyrulurken gaflet kelimesinin “habersiz olmak” anlamı vurgulanmaktadır.

Hz. Musa'nın, Firavun'un taraflarından birisini öldürdüğü anlatılırken “Halkın kendisinden habersiz olduğu bir sırada **(alâ hıyni ğafletin)** şehre girdi...”⁵ ifadesinde de gafletin “birşeyden habersiz olmak” anlamıyla karşılaşılmaktadır.

Kur'ân-ı Kerim'de gafletin müsbet manada kullanıldığını da görmekteyiz. Kendilerine zina iftira edilen iffetli mü'min kadınların bir özelliği olarak karşımı-

1 Zebîdî, Muhibbüddin Ebu'l-Feyz Seyyid Muhammed Murtaza, *Tâcu'l-Arûs*, Mısır, 1306/1888, VIII, 47; İbnü'l-Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1410/1990, XI, 497; Mütercim Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, İstanbul 1305, IV, 9.; Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe-Ansiklopedik Lügat*, 1978, Ank., s.327.

2 Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Ta'rîfât*, ts., yy., s.162.

3 Yusuf 12/13.

4 Nisa 4/102.

5 Kasas 28/15.

za çıkan (**ğâfilât**) kelimesi, "zina gibi kötülüklerden habersiz" anlamına gelmektedir: "O namuslu, bir şeyden habersiz (**ğâfilât**), inanmış kadınlara zina iftira edenler, dünyada da, ahirette de lanetlenmişlerdir. Onlar için büyük bir azab vardır."⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *gaflet kökünden türemiş olan (**ğâfilât**) ifadesinin bu müsbet manasını şöyle izah etmektedir*: "Burada **ğâfilât** vasfı medih sıfatlarındandır. Yani ezvâc-ı tâhirât gibi fenalıktan alelittlak gafil, öyle bir şey asla hatırından geçmez, imanlı hanımlara iftira atanlar, şüphesiz dünyada ve ahirette lanet olundular; onlara öyle bir azab vardır ki azîm"⁷

*Gaflet kökünden türetilmiş olan iğfâl ise "bir şeyi atlamak, geçmek, göz önüne almamak, ihmal etmek" manalarına gelmektedir. "Kalbini bizi anmaktan alıkoyduğumuz (**men aġfelnâ**) keyfine uyan ve hep aşımlık olan kişiye itaat etme."*⁸

Bu ayetteki iğfal ifadesi gafletin o bilinen anlamından hayli uzaklaşmış, neredeyse idlal / sapma, yoldan çıkarılma gibi çok menfi bir anlam kazanmıştır.

*Müslim'in Abdullah b. Ömer ve Ebû Hureyre (r.a.)'den rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber şöyle diyor: "O insanlar ya Cuma namazlarını terketmekten vazgeçerler, ya da Allah mutlaka onların kalplerini mühürler. Sonra da gafillerden olurlar."⁹ Bu hadiste gafillerden olma, kalbi mühürlenmenin bir sonucu olarak zikredilmektedir. Oysa Kur'an-ı Kerim'de kafirler hakkında "kalpleri mühürlenmişler"¹⁰ ifadesi kullanılmaktadır. Bu da bize gafletin anlam bakımından kazandığı yeni boyutu açık bir şekilde göstermektedir. "Onlar, Allah'ın kalplerini, kulaklarını ve gözlerini mühürlediği kimselerdir. İşte gafiller (**ğâfilûne**) onlardır."¹¹ mealindeki ayette de gafletin kazandığı bu anlam aynı şekilde görülmektedir.*

*Diğer taraftan gaflet içinde olanların vardıkları son nokta; inanmama, yüz çevirme ve zalimlik olarak şöyle ifade edilmektedir: "Çünkü onlar bir gafletin içine dalmış oldukları halde (**ve hüüm fi ğafletin**) ve henüz iman etmemişken (bakarsın) iş olup bitmiştir."¹² , "İnsanların hesabı yaklaştı, fakat onlar hâlâ gaflet içinde yüz çevirmekteydiler(**ve hüüm fi ğafletin**)"¹³ "...Vah bize biz bundan gaflet içinde iddik (**kad künnâ fi ğafletin**) meğer biz zulmediyormuşuz."¹⁴*

6 Nur 24/23.

7 Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Akâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, Beyrut, 1397/1977, III, 56; Ebû Hayyân el-Endelûsi, *el-Bahru'l-Muhit*, Beyrut, 1403/1983, VI, 440; Ebu's-Suûd İmâdu'd-Dîn, *İrşâdu Aklî's-Sefim ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Beyrut, ts., VI, 165; Hatib eş-Şirînî, *es-Sirâcu'l-Munir fi İ'âneti alâ Ma'rifeti Kelâmi Rabbinâ'l-Hakîmi'l-Habîr*, Beyrut, ts., II, 611; Âlûsî, Şihâbu'd-Dîn Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Beyrut, 1408/1987, XVIII, 126; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İst., 1960, V, 3492.

8 Kehf 18/28. Ayrıca bkz. A'raf 7/205.

9 Müslim, "Cum'a" 40; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İst., 1992, II, 84.

10 Bakara 2/7.

11 Nahl 16/108.

12 Meryem 19/39.

13 Enbiyâ 21/1.

14 Enbiyâ 21/97.

1. 2. Gaflet Kavramının Eşanlamlıları

Gaflet kavramının farklı anlamları ve Kur'an'daki farklı kullanımlarını gördükten sonra, şimdi de gaflet kelimesine anlam bakımından yakın olan veya gafletin ifade ettiği manaları çağrıştıran ifadelere geçelim. Ragıb el-İsfehânî (502/1108) gafleti şöyle tanımlamaktadır: "Tahaffuz/savunma, korunma ve teyak-kuz/uyanıklık, açıkgozlülük azlığı sebebiyle insanın düştüğü sehiv/yanlışlık ve yanılmadır."¹⁵ Bu tanımda gafletle sehiv/yanılma arasında bir sebep-sonuç ilişkisi görülmektedir. Sehiv gafletin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. "Onlar namazlarından gaflet ederlere; ciddiye almazlar (**an salâtihim sâhûn**)"¹⁶ "Kahrolsun o koyu yalancılar! Onlar koyu bir cehalet içerisinde kalmış gafillerdir. (**Ellezîne hüm fi ğamratin sâhûn**)"¹⁷ Bu ayetlerde geçen ve sehiv kökünden türetilmiş olan "sâhûn" kelimesi "gafiller" olarak algılanmaktadır.¹⁸ Ebu'l-Bekâ (1094/1683) da Külliyyât'ında sehvi şöyle tanımlamaktadır: "Kalbin -en ufak bir uyarı ile uyarılabileceği kadar- herhangi bir şeyden gaflette olmasıdır... Gaflet ise; varlığını gerektiren bir şey bulunmakla birlikte onu idrak etmemektir"¹⁹

Anlam bakımından gaflete yakın olan diğer bir ifade ise nisyân / unutmadır. Nisyân, Müfredât'ta şöyle tarif edilmektedir: "İnsanın hafıza zayıflığından, yahut gafletten ya da kasden kendisine tevdi edilen bir şeyi tutmayı terketmesidir."²⁰ Bu tariften anlaşıldığına göre nisyân da gaflet sonucu ortaya çıkmaktadır. "...Rabbin, asla unutkan (**nesiy**) değildir."²¹ Bu ayetin tefsirinde Ebu'l-Berekât Ahmed b. Mahmud en-Neseî (710/1310) şöyle der: "O kainattaki her harekât ve sekenâtı ve meydana gelen her şeyi bilen ve koruyandır. O'nun hakkında gaflet ve nisyân tasavvur etmek caiz değildir."²² Neseî'nin bu izahı gafletle nisyân arasındaki anlam yakınlığını göstermesi bakımından çok önemlidir.

Anlam bakımından gaflet kavramına yakınlığı olan ifadelerden birisi de dalâl/şaşmaktır. "De ki: Onların bilgisi Rabbinin yanında bir kitaptadır, Rabbin şaşmaz (**lâ yedillü**) ve unutmaz (**ve lâ yensâ**)."²³ Şüphesiz bu ayette geçen ve dalâl kökünden türemiş olan (**lâ yedillü**) fiilinin gafletle olan bağlantısı, kendisinden sonra zikredilen nisyân kökünden gelen (**lâ yensâ**) sebebiyledir. "Dalâl, bir şeyin yerine tesbitte hata etmek, ona ulaşamamaktır. Nisyân ise, bir şeyin akıldan çıkması ve hatırına gelmemesidir. (Bu iki durum da gafletten kaynaklanmaktadır.) Dalâl ve nisyânın her ikisi de bizzat ilmiyle alîm olan Yüce Allah hakkında muhaldir... O'nun ilmi her şeyi kuşatmıştır ve O'nun indinde

15 Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, İst., 1986, s.543.

16 Mâûn 107/5.

17 Zâriyât 51/10-11.

18 Ragıb el-İsfehânî, a.g.e, s.358.

19 Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, Beyrut, 1993, s.506,521; Muhammed Ali b. Et-Tahânevî, *Keşşâfu İstifâhati'l-Funûn*, İst., 1984, II, 1437; II, 724.

20 Ragıb el-İsfehânî, a.g.e., s.1437; Ebu'l-Bekâ, a.g.e., s.506.

21 Meryem 19/64.

22 Ebu'l-Berekât Ahmed b. Muhammed en-Neseî, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'uil*, Matbaa-i Âmire, 1319, IV, 170 (*Mecmûatu mine't-Tefâsîr hâmişinde*).

23 Tâhâ 20/52.

sabittir, O ne şaşar ne de unuttur.”²⁴ *Beydâvî'nin bu açıklamasında dalâl ve nisyânın birbirine yakın manalar ihtiva ettiği anlaşılmaktadır. Nisyânla gaflet arasındaki sebep-sonuç ilişkisi gaflet ve dalâl arasında da bulunmaktadır.*

Toshihiko Izutsu, “Kur’ân’da Dinî ve Ahlakî Kavramlar” adlı eserinde dalâl ve gaflet arasındaki anlam yakınlığını şöyle izah etmektedir: “...Kelime anlamı “kayıtsızlık” ya da “dikkatsizlik” olan gaflet dalâl’a çok benzemektedir. Bu sözcüğün temel manasını hiç bir şey aşağıdaki ayette geçen lugat manasıyla kullanımı kadar iyi veremez. Kur’ân’ın kendisi buna şu ilginç misali vermektedir. Söz konusu misal Yûsuf Sûresi’ndedir; sözler kardeşlerinin açık havada oynaması için dışarı götürmeyi istedikleri sevgili oğlu Yûsuf hakkında son derece kaygılı olan Hz. Yakub’a aittir: “Doğrusu, sizin onu yanınızda götürmeniz kalbime sıkıntı veriyor; siz dalmışken (**ğâfilûne**) kurdun (Yûsuf’u) yemesinden korkuyorum.” (Yûsuf 12/13) Dalâl’in dinsel kullanımındaki anlamının “irşad çizgisinden kopmak” olmasına karşılık, gafletin manası ona karşı tamamıyla kayıtsız kalmaktır. Furkan sûresinin 44. Ayetinde, kafirlerin içinde buldukları dalâl hali nedeni ile sığır sürüsüne kıyaslandıkları görülmektedir. Onlar için aynı şey, tipik nitelikleri olan “vurdumduymazlık” nedeni ile de geçerlidir... Şu ayet “aldırmazlığı, gafleti” küfür, zulüm ve şirk ile yakın alakalı gösteriyor: “Hak olan vaad (Cehennem azabı) yaklaştığı zaman, gör kafirlerin gözleri nasıl yuvalarından fırlayacak gibi bakar. “Vay başımıza gelenlere!” (derler) Biz bundan yana vurdum duymaz (gaflet içerisinde) idik. Yoo biz zalimlerdik (**zâlimîne**). Doğrusu, siz ve Allah’tan başka taptığınız ne varsa, hepsi Cehennem için yakacaktır. Şimdi gireceksiniz oraya.”²⁵

Şu iki ayet de küfür ve gaflet arasındaki anlamsal denkliliği açığa çıkaracaktır: “Allah kafirlere rehberlik etmez. O onların kalplerine, kulaklarına ve gözlerine mühür vurmuştur. Onlar aldırma (ğâfilûne).”²⁶

“Ey Muhammed!) Onlara o üzücü günün haberini ilet ki, onlar aldırma (gaflet) içinde ve inanmaz (**lâ yû’minûn**) iken, son karar verilecektir.”²⁷

Izutsu burada önce gafletle dalâl arasında, daha sonra da küfür, zulüm ve şirk arasında bir alaka kurmaktadır.²⁸ Böylece gaflet, sapmanın başlangıç noktasını oluşturmakta sonuç işe küfre kadar varmaktadır.

1. 3. Gaflet Kavramının Zıt anlamlıları

Gafletle aralarında anlam yakınlığı olan sehiv, nisyân ve dalâl ifadelerine kısaca ele aldıktan sonra şimdi de gafletle aralarındaki zıtlık ilişkisi bulunan ifadeleri zikrederek bu bölümü bitireceğiz. Mutlak manada gafletle aralarında zıddiyet bulunan ifadeler, haberdâr olmak, basîret sahibi olmak, bilmek, bilgiyle kuşatmak ve müşahede etmektir. Kur’ân-ı Kerim’de 11 yerde “Allah’ın

24 Beydâvî, *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te’vil*, Matbaa-ı Âmir, 1319, IV, 201 (*Mecmûatu mine't-Tefâsîr hâmişinde*).

25 Enbiya 21/98.

26 Nahl 16/107-108.

27 Meryem 19/39.

28 Toshihiko Izutsu, *Kur’an’da Dinî ve Ahlakî Kavramlar* (Terc. Selahattin Ayaz), İst., 1991, s.188-190.

kulların yaptıklarından gafil olmadığı” değişik kalıplarla ifade edilmektedir.²⁹ Bu ifadelerin karşısında çok sayıda gafleti nefyeden ifadeler bulunmaktadır. Yukarıda verdiğimiz sıraya göre gafilin zıddı olan sıfatları şöyle sayabiliriz: Habîr, “Allah’ın kulların yaptıklarından haberdar olduğu” değişik ifadelerde Kur’ân-ı Kerim’de yirmi dört³⁰; Basîr, “Allah’ın kulların yaptıklarını hakkıyla gördüğü” farklı şekillerde on dokuz³¹; Alîm, “Allah’ın kulların yaptıklarını bildiği” yedi ayette geçmektedir.³² Muhît, “Allah’ın yaptıklarını kuşatıcıdır. (O’nun ilminden hiçbir şeyi gizleyemezler)” şeklinde dört yerde zikredilmektedir.³³ Yüce Allah’ın bu sıfatı da gaflete münafidir. Şehid de, “...Sonra, Allah onların yapmakta olduklarına şahittir.” şeklinde iki ayette geçmektedir.³⁴

1. 4. Gaflet Kavramının Kur’ân Sonrası Kullanımı

Buraya kadar gaflet kavramının Kur’ân-ı Kerim’de hangi anlamlarda kullanıldığını, eşanlamlılarını ve zıt anlamlılarını ana hatlarıyla ele almış bulunuyoruz. Gaflet kavramının Kur’ân sonrası kullanımı derken, Kur’ân’ın nüzülünün tamamlanmasını müteakiben oluşan İslâmî literatürde bu kavrama yüklenen anlamların veya anlamların onu aslı hüviyetinden uzaklaştırıp uzaklaştırmadığını irdelemek istiyoruz.

Gaflet kavramını bundan önceki bölümde özellikle de “Gaflet Kavramı ve Eş anlamlıları” başlığı altında incelediğimizde onun, müsbetten menfiye doğru giden bir çizgide seyrettiğini gördük. Önce basit bir “sehiv/yanılma”, sonra “nisyan/unutma” sonra da “dalâl/irşad çizgisinden kopma” gibi insanı tehlikeli bir noktaya götürecektik kadar çok olumsuz bir anlam kazandığını görmekteyiz. Bu noktadan sonra ise kalplerin, kulakların ve gözlerin mühürlenerek hidayetten uzaklaşma gibi acı bir sona varılmaktadır.

Oysa İslâmî literatürde “gaflet” kavramı, bu olumsuz anlamından soyutlanarak salt ahlaki, tasavvufi bir anlama bürünmüştür. Yukarıda zikrettiğimiz Ebu’l-Bekâ’nın sehiv ve gafleti tanımlamasını buna misal verebiliriz. “Kalbin -en ufak bir uyarı ile uyarılabileceği kadar- herhangi bir şeyden gaflette olmasıdır. Gaflet ise varlığını gerektiren bir şey olmakla birlikte onu idrak etmemektir.”³⁵ Bu tanımların üzerinde dikkatle düşündüğümüzde gafletin anlam bakımından tamamen farklı ahlaki bir boyut kazandığını görmekteyiz. En basit bir ikaz ile uyarılabilecek kaydı, bu gafletin ciddi bir tehlike oluşturmadığını çağrıştırmakta, gaflette olan kimseler, uyuyan ve uyandırılmayı bekleyen masum insanlar ola-

29 Bakara 2/74, 85, 140, 144, 149; Âl-i İmran 3/99; En’âm 6/132; Hüd 11/123 ve Neml 27/93 vb.

30 Bakara 2/234, 271; Âl-i İmran 3/153, 189; Nisâ 4/35, 94, 128, 135; Mâide 5/8; Tevbe 9/16; Hüd 11/111; Nür 24/30, 53; Neml 27/88; Lokman 31/29; Ahzab 33/2; Fetih 48/11; Hadid 7/10; Mücadele 58/11, 13; Haşr 59/18; Münâfikûn 63/11; Teğâbun 64/8.

31 Bakara 2/96, 110, 23, 237, 265; Âl-i İmran 3/156, 163; Mâide 571; Enfâl 8/39, 72; Hüd 11/112; Ahzab 33/9; Sebe’ 34/11; Fussilet 41/40; Fetih 48/24; Hucurât 49/18; Hadid 574; Mümtehine 60/3; Teğâbun 64/2.

32 Bakara 2/283; Yûsuf 12/19; Nalh 16/28; Mü’minûn 23/51; Nür 24/28; Fâtır 35/8.

33 Nisâ 4/108; Ayrıca bkz. Âl-i İmrân 3/120; Enfâl 8/47; Hüd 11/92.

34 Yûnus 10/46; Âl-i İmrân 3/98.

35 Ebu’l-Bekâ, a.g.e., s.506.

rak kabul edilmektedir.³⁶ Yani bu kimselere şöyle bir ikaz edilse o insanların, hemen kendilerinden beklenenleri harfiyyen yerine getirecekleri ve dosdoğru yola girecekleri varsayılmaktadır. Böylelikle de gaflet, sakınılması gereken bir olumsuzluk olarak kabul edilmekten daha çok gayr-i ihtiyârî olarak insanın içinde bulunduğu durum kabul edilmekte ve düzeltilmesi temenni edilen ve çok ciddi sayılmayan ahlaki bir problem olarak görülmektedir.

Kur'ân sonrası islami literatürde gaflet kavramı, lügat anlamıyla algılanmış, bu nedenle de itikadi ve amelî alanlardan daha çok ahlaki alanda kendisine hazırlanan o masum yere oturtulmuştur. Halbuki Kur'ân'da "Andolsun, Cehennem için de birçok cin ve insan yarattık ki kalpleri var, fakat onlarla inanmazlar; gözleri var, fakat onlarla görmezler; kulakları var, fakat onlarla işitmezler. İşte onlar hayvanlar gibidir, hatta daha da sapık... Ve işte gafiller onlardır."³⁷ Buyrulurak gafletin boyutları açık bir şekilde ifade edilmektedir.

2.GAFLET KAVRAMININ KONUSU

2. 1. Allah ve Gaflet (Gafletin Allah'tan Nefyi)

Allah, Kur'ân-ı Kerim'de ilk planda kullarına kendisini çok detaylı bir biçimde anlatmaktadır. Kur'ân adeta baştan sona Allah'ın sıfatlarını saymaktadır. Yalnız bunlar çoğunlukla Allah' has sıfatlardan oluşmakta, O'nda bulunmayan veya olmaması gereken vasıflardan bahsedilmemektedir. Bu genellemenin istisnası gaflet ve zulüm ifadeleridir. Kur'ân-ı Kerim'de 11 ayette Allah'ın gafil,³⁸ 7 ayette zalim³⁹, 2 ayette ise unutan ve şaşırın olmadığı⁴⁰ ifade edilmektedir. Klasik ifadesiyle "kemal sıfatlarla muttasıf, noksan sıfatlardan münezze" olan Allah Teâlâ'nın işte bu kemal sıfatları, Kur'ân-ı Kerim'de çokça yer almasına karşılık, noksan sıfatlardan yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, yalnızca gaflet ve zulüm söz konusu edilmektedir. Burada bir noktanın gözden kaçtığı sanılmamalıdır ki o da şudur: Noksan sıfatlardan yalnızca gaflet ve zulmün Allah için düşünülemezliğinin Kur'ân'da ifade edildiğini söylerken, yukarıda unutmaya ve şaşırma "nisyan ve dalâl" in de O'nda bulunmayacağını bildiren iki ayeti zikretmiştik. O halde gaflet ve zulmün yanı sıra nisyân ve dalâl ile birlikte bu noksanlık ifade eden sıfatların dört olması gerekmiyor mu? denilebilir. Birinci bölümün "Gafletin Eşanlamlıları" kısmında nisyân ve dalâl vasıflarının gafletle beraber mütalaa edildikleri anlaşılır. Bir de şu noktaya açıklık getirerek ilgili ayetlerin izahına geçebiliriz. "Kendisini ne bir uyuklama, ne de uyku tutar"⁴¹ Bu ayette de Allah'ın uyuklama ve uyku gibi yaratıkların maruz kaldıkları fiillerden beri/uzak olduğu bildirilmektedir. Tıpkı nisyân ve dalal gibi uyuklama ve uyku da gafletle yakın alakası olan hususlardır. Ancak nisyân ve dalal gafletin birer

36 Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâli, Kimyây-ı Saâdet (Terc. A. Faruk Meyân), İst., 1972, s.576-578.

37 A'raf 7/179.

38 Bakara 2/74, 85, 140, 144, 149; Âl-i İmran 3/9; En'âm 6/132; Hûd 11/123; İbrahim 14/42; Mü'minûn 23/17; Neml 27/93.

39 Âl-i İmrân 3/108, 182; Enfâl 8/51; Hac 22/10; Mü'min 40/31; Fussilet 41/46; Kaf 50/29.

40 Meryem 19/64; Tahâ 20/52.

41 Bakara 2/255

sonucu olarak karşımıza çıkarken, uyuklama ve uyku ise gafletin birer sebebi olarak karşımıza çıkmaktadır. Her iki durumda da aralarında bir sebep-sonuç ilişkisi bulunduğu görülmektedir. Böylece tekrar başa dönerek, Kur'an'da yalnızca gaflet ve zulüm vasıflarının Allah'da bulunmasının söz konusu olmadığı defalarca tekrarlanmıştır, diyebiliriz.

Allah bütün noksan sıfatlardan münezzehtir. Hiçbir noksan sıfat O'nun için söz konusu olmadığı halde neden bu iki noksan sıfatın gaflet ve zulmün O'nda bulunmadığı özellikle vurgulanmıştır? Zulümle gafletin ortak noktaları var mıdır?

Araştırmamızın hacmi itibarıyla bu sorulara verilecek cevapların teferruatına inme imkanımız olmadığından kısaca şunları söyleyebiliriz: "Allah gafil değildir." Yargısına bizi ulaştıran sebepler nelerdir? Veya daha açık bir ifadeyle, niçin gafil değildir? Dediğimizde, bu soruya cevap olarak Allah'ın Kur'an'da geçen kemal sıfatlarının bir çoğunu sayabilir: "Çünkü Allah; Alîm, Hakîm, Latîf, Habîr, Semî', Basîr, Hasîb, Rakîb, Şehîd, Muhsî, Hâlık, Bârî, Musavvir, Mucîb, Mubdî', Muîd, Muhyî, Mumît, Hayy, Kayyûm ve Hâdî'dir. Zira gafletle bu sıfatların bir arada bulunması mümkün değildir. Aynı durum "Allah zalim değildir" hükmü için de variddir. Allah niçin zalim değildir? Çünkü Allah; Rahmân, Rahîm, Selâm, Mü'min, Müheymin, Azîz, Halîm, Adl, Muktesid, Ğafur ve Şekûr'dur. Hâşâ zulümle vasıflanan birisinde bu sıfatların olması mümkün değildir, diyerek bu soruları müşahhas misallerle cevaplandırabiliriz. Diğer taraftan zulümle gaflet arasında bir sebep-sonuç ilişkisi bulunmaktadır. Zulüm gafletin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Buna misal olarak şu ayeti zikredebiliriz: "Ve gerçekten vaad (ölüm, kıyamet) yaklaşınca, birden, inkar edenlerin gözleri donakalır! Yazıklar olsun bize! (derler), gerçekten biz bu durumdan bî-habermişiz (**kad künnâ fî gafletin min hâzâ**); hatta biz zalim kimselermişiz (**bel künnâ zâlimîne**)."⁴² Bu ayette, dünya hayatında iken ölümden ve öldükten sonra dirileceğinden bî haber, gaflet içinde olan kimselerin ölüm anında veya öldükten sonra dirildiklerinde dünyada iken gaflette olduklarını, hatta bu gafletleri sebebiyle ebedî hayatlarını kaybederek kendilerine zulmettiklerini itiraf edip pişmanlık duyacakları ifade edilmektedir. Böylece gafletin, zulmün sebeplerinden birisi olduğu beyan edilmektedir.

İlk bakışta gaflet, zulme göre daha masum bir anlam yüklenmiş bulunmakla birlikte, zulme sebebiyet vermesi itibarıyla gafletin de en az zulüm kadar menfi olduğu görülmektedir.

Allah'ın kullarının yaptıklarından gafil olmadığını dile getiren 11 ayet Kur'an-ı Kerim'in yedi suresine dağılmış durumdadır. Bunlardan Bakara ve Al-i İmran sûreleri hariç diğer 5 sûre Mekki'dir. Medenî surelerde 6 ayette geçen bu ifadenin 1'i Al-i İmran'da 5'i ise Bakara suresinde yer almaktadır. Bakara ve Al-i İmran surelerinde 6 ayette geçen bu ifadelerin ortak özelliği, -Medine'de inmeleri itibarıyla- Ehl-i Kitab'ın/Yahudi ve Hristiyanların geçmişte kendi peygamberlerine ve İslâm'ın gelmesiyle bu yeni dine teveccüh gösteren insanlara karşı takındıkları tavırdan Allah'ın gafil/habersiz olmadığı, gizli ve açık bütün

yaptıklarını bildiği ve ona göre kendilerini cezalandıracağı açık bir dille ifade edilmekte, adeta bu tür yanlış davranışta bulunanlar için ağır bir tehdit içermektedir. Şimdi sırasıyla bu ayetleri ele alalım:

"Sonra bunun ardından yine kalpleriniz katılaştı; şimdi onlar taş gibi, hatta daha da katıdır. Çünkü öyle taşlar var ki, içinden ırmaklar fışkırıyor; öylesi var ki, çatlar da bağrından su kaynar; öylesi de var ki, Allah korkusundan aşağı düşer. Allah, yaptıklarınızı bilmez (**ğâfil**) değildir."⁴³

Bu ayet sureye isim olarak verilen "Bakara Kıssası"nın sonunda yer almaktadır. Bu kıssada İsrail oğullarının Hz. Peygamber'den önceki peygamberlere ve kendilerine gösterilen mucizelere, verilen nimetlere karşı takındıkları menfi tavırları anlatıldıktan sonra, "Allah yaptıklarınızdan gafil değildir." denilmektedir. Bu ifade, Allah'ın ilminin ezeli olduğunu, geçmişte olanları unutmadığını, herkesin yaptığının karşılığını mutlaka alacağını gayet veciz bir şekilde anlatmaktadır.

"...Allah yaptıklarınızdan gafil değildir." ifadesini Fahreddin er-Râzî (606/1290) şöyle tefsir etmektedir: "Bu kalpleri katılaştırmış kimseleri Allah gözetlemekle, onları dünyada ve ahirette cezalandırmak için amellerini muhafaza etmekte ve tek tek saymaktadır. Bu ifadenin bir benzeri de "Senin Rabbin unutkan değildir."⁴⁴ ayetidir. Bu ayette, İsrailoğullarının yaptıklarından vazgeçmeleri için büyük bir korkutma ve tehdit vardır."⁴⁵ Bu açıklamadan sonra Râzî, meseleyi kelâmî tartışma zeminine çekerek şöyle bir soru tevcih etmektedir. "Allah'ın gafil olmamakla vasıflanması doğru olur mu?" Bu soruya önce "el-Kâdî der ki" diyerek, el-Kâdî Abdullah Cebbâr b. Ahmed (415/1024)'in cevabıyla karşılık verir: "Allah'ın bu şekilde vasıflanması doğru değildir. Çünkü bu durum O'nun için gafletin söz konusu olabileceği kanaatini doğurur." Sonra da bu görüşün doğru olmadığını şu şekilde açıklar: "Çünkü bir şeyden bir sıfatın nefyedilmesi onda o sıfatın bulunabileceğini gerektirmez. Tıpkı "...O'nu ne bir uyuklama, ne de uyku tutar"⁴⁶ ve "...besleyen fakat kendi beslenmeyen..."⁴⁷ ayetlerinde olduğu gibi."⁴⁸

Bunu kısaca açıklayacak olursak; hâşâ Allah için gaflet söz konusu olabilir mi ki, O gafil değildir deniliyor, sorusunu müspet cevaplamış ve bu duruma, Allah'ı uyuklama ve uyku tutmadığını, O'nu beslemediğini ifade eden ayetleri delil göstermiştir.

"Ama siz yine birbirinizi öldürüyorsunuz, sizden bir grubu yurtlarından çıkarıyorsunuz; onlara karşı günah ve düşmanlık yapmakta birleşiyorsunuz, onları çıkarmak için size yasaklanmış iken (çıkarıyorsunuz, sonra da) esir olarak geldiklerinde fidyelerini veriyor (kurtarıyor)sunuz. Yoksa siz Kitabın bir kısmına inanıp bir kısmını inkar mı ediyorsunuz? Sizden bunu yapanın cezası, dünya hayatında rezil olmaktan başka nedir? Kıyamet gününde de (onlar)

43 Bakara 2/74.

44 Meryem 19/64.

45 Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Tahran, ts., III, 132.

46 Bakara 2/255.

47 En'âm 6/14.

48 Râzî, a.g.e., a.y.

azabın en şiddetlisine atılırlar. Allah sizin yapmakta olduğunuzdan asla gafil değildir.”⁴⁹

Bundan önceki 83 ve 84. ayetlerde, Allah'ın İsrailoğullarından mısak/söz aldığı ancak onların sözlerinde durmadıkları bildirilmekte; bu ayette ise, sözlerinde durmamalarının cezası dünyada ve ahirette en acı bir şekilde çekecekleri ifade edilmektedir. Ayetin son cümlesinde de, onların bütün yaptıklarından Allah'ın gafil olmadığı, hepsini bildiği ve ona göre kendilerini cezalandıracağı tehdidinde bulunmaktadır. Râzî bu cümlelerin tefsirinde şöyle der: “Bu çok şiddetli bir tehdit, çok etkili bir şekilde günahattan men etme ve taat ehli için de büyük bir müjdedir. Zira gaflet Yüce Allah hakkında mümteni olduğuna göre şüphesiz her hak, sahibine ulaşacaktır.”⁵⁰

“Yoksa siz, İbrahim, İsmail, İshak, Yakup ve sıbt (torun kabile)lerin, yahudi yahut hristiyan olduklarını mı söylüyorsunuz?” De ki: “Siz mi daha iyi bilirsiniz, yoksa Allah mı?” Allah tarafından bildiği bir gerçeğin tanıklığını gizleyenlerden daha zalim kim olabilir? Allah yaptıklarınızdan gafil değildir.”⁵¹

Yahudi ve hristiyanların, İslâm karşısında kendilerini meşru bir zeminde savunmak için Hz. İbrahim, İsmail, İshak, Yakub ve onların torunlarının yahudi ve hristiyan olduğunu iddia etmelerinin asılsızlığı açıkça ortada idi, çünkü Yahudilik ve Hristiyanlık zaman olarak o peygamberden sonra gelmişti. Ayette asıl karşı çıkılan husus, yahudi ve hristiyanların kendi kitaplarında, geleceğini çok açık bir şekilde bildikleri ve O'na tabi olacaklarına dair söz verip şahadette buldukları Hz. Peygamber geldiğinde bu şahadetlerini gizlemeleridir. O şahadet ise yalnızca onlarla Allah arasında kalan bir husustu. Zira İslâm'ın ilk muhatapları olan Mekkeliler, ümmi bir kavimdi. Bu sebepten Yüce Allah, ayetin sonunda “Allah, yaptıklarınızdan gafil değildir.” O, sizin gizlediklerinizi de açıkladıklarınızı da bilir ve ona göre sizi hesaba çekip cezalandıracaktır, tehdidinde bulunmaktadır. Râzî, “bu ifade her türlü tehdidi içinde toplayan bir keldir.” der.⁵²

“(Ey Muhammed), biz senin yüzünün göğe doğru çevrilip durduğunu (gökten haber beklediğini) biliyoruz. (Merak etme) elbette seni, hoşlanacağın bir kibleye döndüreceğiz. (Bundan böyle) yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir. Nerede olursanız, yüzlerinizi o yöne çevirin. Kitap verilenler, bunun Rableri tarafından bir gerçek olduğunu bilirler. Allah yaptıklarınızdan (habersiz) gafil değildir.”⁵³

Hz. Peygamber'in, Kâbe kible olarak belirlenmeden önce Kudüs'deki Mescid-i Aksâ yönünde namaz kılması Ehl-i Kitab tarafından tartışma konusu olmuştu. Sonra Mescid-i Haram'a yönelmesi emredildiğinde ise “onun hak olduğunu bildikleri halde” itirazlarını sürdürdüler. İşte bu ayetteki “Kitap verilenler, bunun Rableri tarafından bir gerçek olduğunu bilirler” ifadesinden, onların Mescid-i Haram'ın ileride Hz. Peygamber tarafından kible edinileceğini bildik-

49 Bakara 2/85.

50 Râzî, a.g.e., III, 174.

51 Bakara 2/140.

52 Râzî, a.g.e., IV, 89.

53 Bakara 2/144.

leri anlaşılır mı? Kurtubî (671/1272), bu soruyu şöyle izah ediyor: “Onların kitaplarından Hz. Muhammed (s.a.v.)’in peygamber olarak gönderileceğini bildiklerine göre, bir peygamberin gerçekten başka bir şey söylemeyeceğini ve emretmeyeceğini de biliyorlardı.”⁵⁴ Onların kendi kitaplarında bulunan bu gerçekleri bile sakladıklarından, Allah’ın gafil olduğunu sanmasınlar; O gizli ve açık her şeyi bilen ve her şeyden haberdar olandır.

“Nereden (yola) çıkarsan, yüzünü Mescid-i Haram’a çevir. Bu elbette Rabbinden gelen gerçektir. Allah yaptıklarınızdan habersiz değildir.”⁵⁵

Bu ayetle önceki 144. ayet, mana itibarıyla birbirine çok yakın olduklarından farklı bir şey söylemek mümkün değildir. Ancak önceki ayette hitap gaib / onlar iken bu ayette muhatap (siz) şekline dönmüştür. Bu durumda ayetin sonundaki “Allah yaptıklarınızdan gafil değildir.” ifadesi Kitab verilenlerle birlikte mü’minler için de bir uyarı niteliğine bürünmüş oluyor. Kendilerine Kitab verilenler gibi sizler de Kitab’ın emirlerini gizler veya onlara muhalefet ederseniz, Allah sizin yaptıklarınızdan da gafil değildir.

“Gafletin Allah’tan Nefyedilmesi” başlığı altında ele aldığımız ayetlerden Bakara Suresinde yer alanları burada bitirmiş bulunuyoruz. Şimdi sırasıyla diğer surelerdeki 6 ayeti inceleyeceğiz.

“De ki: Ey Kitab ehli, gerçeği gör(üp bil)diğiniz halde, niçin Allah’ın yolunu eğri göstermeye yeltenerek, Allah yolundan çevirmeye çalışıyorsunuz? Allah yaptıklarınızdan habersiz değildir.”⁵⁶

Bundan önce ele alınan Bakara Suresindeki 5 ayette olduğu gibi yine bu ayette de Kitab ehlinin yaptığı kötülüklerden birisi olan “bilerek insanları Allah yolundan çevirmeye çalışmaları” ifade edilmekte ve Allah’ın bütün bu yaptıklarınızdan habersiz olmadığı bir defa daha vurgulanmaktadır. Ayrıca bir önceki 98. ayette “De ki: Ey Kitab ehli, Allah yaptıklarınızı görüp dururken neden Allah’ın ayetlerini inkar ediyorsunuz?” buyrulurken Allah’ın onların yaptıklarını gören (şehid) olduğunun zikredilmesi de, bu ayetteki “Allah yaptıklarınızdan gafil değildir” ifadesini çok açık bir şekilde izah etmektedir.

Konumuzla ilgili olarak Medenî surelerde geçen ayetlerin ortak özelliği; bu altı ayetin de, Kitab ehli ile ilgili olması, onların insanlardan gizledikleri hususlardan Allah’ın (gafil) habersiz olmadığını ısrarla vurgulamasıdır.

“Her birinin yaptıkları işlere göre dereceleri vardır. Rabbin, onların yaptıklarından gafil (habersiz) değildir.”⁵⁷

Râzî, bu ayeti şöyle açıklamaktadır: “Bu ayet, itaat eden ve isyankar olan hakkında umumîdir. Herkes için işlediği amel kadar dereceler vardır. Bu bazen noksan derecede olur, bazen de kamil dereceye yükselir. Yüce Allah bunların hepsini en ince detayına kadar bilir, bu derecelerden her birini layık olduğu karşılığa göre tertib eder. Eğer hayır işlemişse iyi bir derece, şer işlemişse kötü

54 Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’li Ahkâmi’l-Kur’ân*, Beyrut, 1372/1952, II, 161.

55 Bakara 2/149.

56 Âl-i İmrân 3/99.

57 En’âm, 6/132.

bir derece vardır.”⁵⁸ *Allahu Teâlâ herkesin yaptığından haberdardır, hiç bir şeyden (gafil) habersiz değildir. Ve herkesi de yaptığına göre cezalandıracaktır.*

“Göklerin ve yerin gaybı (görünmez bilgisi) Allah’a aittir. Bütün işler hep Allah’a döndürülüp götürülür. O’na kulluk et ve O’na dayan. Rabbin sizin yaptıklarınızdan gafil değildir.”⁵⁹

Bundan önce ele aldığımız ayetteki “Her birinin yaptıkları işlere göre dereceleri vardır.” ifadesi ile bu ayetteki “bütün işler hep Allah’a döndürülüp götürülür” ifadesi arasında bir paralellik bulunmaktadır. Burada Allah’ın kullarının bütün yaptıklarından haberdar olduğu, gafil (habersiz) olmadığı bildirilmektedir. “O, itaat edenlerin salih amellerinin karşılığını zayi etmez, inkarcıların da isyanlarının cezasını ihmal etmez.”⁶⁰

“(Ey Muhammed), zalimlerin yaptığından Allah’ı (gafil) habersiz sanma. O sadece onları, gözlerin dehşetten donup kalacağı bir güne erteliyor.”⁶¹

Râzî, bu ayetin tefsirinde der ki: “Bu ifadenin maksadı şudur: Eğer Yüce Allah zalimden mazlumun intikamını almasaydı, O’nun ya bu zulümden (gafil) habersiz olması, yahut zalimden intikam almaktan aciz olması ya ada bu zulme razı olması gerekirdi. Oysa gaflet, acz ve zulme rıza göstermek Allah hakkında muhal olduğuna göre O’nun mazlumun hakkını zalimden almaması diye bir şey düşünülemez.”⁶² Bu izahtan gafletin Allah için söz konusu olamayacağı, diğer bir ifadeyle Allah’ın, gafletin öznesi olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü gaflet, zulüm ve acz gibi noksanlık ifade eden sıfatlar, ancak mahlukat için söz konusu olabilir.

“Ve de (ki): “Allah’a hamdolsun. O size ayetlerini gösterecek, siz de tanıyacaksınız. (Ama o zaman tanımanızın, size bir faydası dokunmayacaktır.) Rabbin yaptıklarınızdan gafil değildir.”⁶³

Bu surenin 89 ve 90. Ayetlerinde “Kim iyilik getirirse ona ondan daha hayıslısı vardır. Ve onlar o gün korkudan emin kalırlar. Ve kim kötülük getirirse onlar da yüzü Cehenneme atılırlar. ‘Yaptıklarınızdan başka bir şeyle mi cezalandırılıyorsunuz?’ (denilir)”, buyrulurken geniş bir şekilde açıklanan hususlar, 90. ayette kısaca ifade edilmiş, hayır veya şer Allah’ın hepsinden haberdar olduğu, gafil/habersiz olmadığı beyan edilmiştir.

“Üstünüzde de yedi tabaka (yedi gök) yarattık. Biz yaratmadan gafil değiliz.”⁶⁴ Yani yarattığımızı biliriz. Her şeyi bildiğimize göre yaratırız. Yarattıklarımız körü körüne kendiliğinden meydana gelmiş değildir... Yarattıklarımız tabiatın eseri değildir. Her şey bizim derin ilim ve hikmetimizle var olmaktadır.”⁶⁵

Bundan önceki 10 ayette Allah’ın kullarının yaptıklarından gafil olmadığına, ilminin kemaline işaret edilirken, bu ayette ise O’nun yarattığı her şeyi bile-

58 Râzî, a.g.e., XIII, 198.

59 Hûd 11/123.

60 Râzî, a.g.e., XVIII, 82.

61 İbrâhîm, 14/42.

62 Râzî, a.g.e., XIX, 140.

63 Neml 27/93.

64 Mü’minûn 23/17.

65 Süleyman Ateş, *Kur’ân-ı Kerîm ve Yüce Meâlî*, Ank., 1987, s.341.

rek ve yerli yerinde yarattığına ve ilmiyle birlikte kudretinin kemaline de işaret edilmektedir.

Buraya kadar ele aldığımız bu ayetler bize Allah'ın gizli-açık, maddi-manevi, dünyevi-uhrevi hiçbir şeyden gafil olmadığını, her şeyi kernal ilmiyle bildiğini ve her şeyi kemali kudretiyle yarattığını gayet açık bir şekilde anlatmaktadır.

2. 2. *Peygamber ve Gaflet (Peygamber'in Gafletten Nehyedilmesi)*

Kur'ân-ı Kerîm'deki gaflet kavramı Hz. Peygamber'le ilgili olarak iki ayette geçmektedir. Bu ayetlerden birincisinde bilmemek anlamında, diğerinde ise unutmak, gaflete düşmek anlamında kullanılmıştır.

"Biz, bu Kur'ân'ı vahy etmekle sana kıssalardan en güzeline anlatıyoruz. Sen ondan önce (bunları) bilmeyenlerden (**le-mine'l-ğâfilîne**) idin."⁶⁶

Elmalılı Hamdi Yazır "Sen ondan önce bunları bilmeyenlerden idin" ifadesini şöyle açıklamaktadır: "Bu bir hakikat ki bundan -bu vahyiden- evvel sen elbette gafillerden idin -kıssadan asla haberin yoktu, buna dair hiç bir şüura malik değildin, ne aklına gelmiştir ne de hayaline, ne işitmiş ne de düşünmüştün. Tamamen hâliüzzihin bulunuyordun. Binaenaleyh bu ne başka bir menbadan alınmış bir nakil, ne de senin tarafından tasavvur olunmuş bir roman değil, senin hiç haberin yokken birdenbire sana gaybdan vahyolunmuş haberlerdendir."⁶⁷ Bu izahtan da anlaşılacağı üzere ayette geçen gafil ifadesi bilmeyen demektir. Hz. Peygamber bize getirdiği bütün gerçekleri kendi kafasından değil, Allah'ın bildirmesiyle öğrenmiş ve onları aynen bize aktarmıştır. Vahiy gelmeden önce Hz. Peygamber ne Hz. Yusuf kıssasını, ne de diğer hususları biliyordu. Bu onun için bir noksanlık değildir. Buradaki gafil, dalgınlık dikkatsizlik, hata sonucu ortaya çıkan bir bilgisizliği çağrıştırmamaktadır. Bu ifade tamamen vahyin gelmesinden önceki Peygamber'in zihninin o şeyden hali olduğunu anlatmaktadır.

"Rabbini, içinden yalvararak ve korkarak, yüksek olmayan bir sesle sabah akşam an, gafillerden olma!"⁶⁸

Burada hitap ilk etapta Hz. Peygamber'e olmakla beraber, O'na tabi olan mü'minleri de içine almaktadır.⁶⁹ "Lafzın hususiliği, mananın umumiliğine mani değildir" kaidesine O'nunla birlikte diğer mü'minler de sabah-akşam, içinden yalvararak, yüksek olmayan bir sesle Rablerini anmakla emredilmişler, Allah'ı zikri terk ederek gafillerden olmaktan nehyolunmuşlardır.

Bu ayette Allah'ı anmanın zamanı, şekli ve muhtevası her yönüyle ifade edilerek, adeta bu hususlardan hiç birinden gaflette olunmaması istenmiştir. Sabah-akşam denilmekle bütün zaman dilimleri bunun içine girmektedir. Bu demek oluyor ki, insanın Rabbini hiç bir zaman aklından çıkarmaması gerekmektedir. Allah'ı anarken de öyle geliş güzel, lâubâlî bir şekilde değil de, O'nun azametini, azabını düşünüp korkarak, rahmetini ve mağfiretini düşünüp

66 Yûsuf 12/3.

67 Elmalılı, a.g.e., IV, 2845.

68 A'raf 7/205.

69 Râzi, a.g.e., XIX, 141.

yalvararak ve O'nun celali karşısında bağırıp çağırmadan, yüksek olmayan bir sesle O'na münacatta bulunması gerekmektedir. Ayette değinilen şartları dik-kate almamak gafillik olarak kabul edilmektedir. Çünkü Rabbinin azamet ve celalini gereği gibi içinde duymayan kimse buna göre gafillerden sayılmaktadır. Burada gafletten nehyle ilgili hitap zahirde Peygamber'e inmiş gibi görünüyorsa da hakikatte hitap ümmetle beraber hepsinedir. Yoksa Peygamber O'nu anlamaktan habersiz olduğundan değildir.

2. 3. İnsan ve Gaflet (İnsanların Gaflete Düştikleri Alanlar)

"Andolsun, Cehennem için de bir çok cin ve insan yarattık ki kalpleri var fakat onlarla anlamazlar, gözleri var fakat onlarla görmezler, kulakları var fakat onlarla işitmezler. İşte onlar hayvanlar gibidir, hatta daha da sapık (**ülâike hümû'l-ğâfilûne**) ve işte gafiller onlardır."⁷⁰

"Onlar, Allah'ın kalplerini, kulaklarını ve gözlerini mühürlediği kimselerdir. (**Ülâike hümû'l-ğâfilûne**) işte gafiller onlardır."⁷¹

Bu iki ayette gaflet içinde olan insanların gafletleri sebebiyle, kendilerine bildirilen hakikatler karşısında, düşünüp kafalarını çalıştırmayan, gerçekleri göremeyen ve duyamayan bir duruma geldikleri ifade edilmektedir. İlk bakışta basit bir dikkatsizlik ve ihmalkârlık gibi görünen gafletin insanları adeta bir hayvan, hatta daha da aşağı bir duruma düşürdüğü görülmektedir. Bu ayetlerden önce geçen ayetlere baktığımızda bu sıfatların Allah'ın ayetlerini yalanlayan, peygamberlerin getirdiğini inkar eden kafirler için kullanıldığını görmekteyiz. Zira, Allah'ın ayetlerini yalan, peygamberlerini yalancı saymak ancak kafirlerden sadır olacak fiillerdendir. Kafirlerin bu gerçekleri örten küfürlerinin sebebi, onların Allah'ın ayetlerinden, ölümden, ahiretten ve Allah'ın azabından gafil olmalarıdır. İşte insanların gaflete düştikleri bu hususlarla ilgili ayetleri dört kısımda ele alacağız.

2. 3. 1. İnsanların Allah'ın Ayetlerinden Gafil Olmaları

"Bizimle buluşmayı ummayan, dünya hayatına razı olup onunla rahat edenler ve bizim ayetlerimizden gaflet edenler...İşte kazandıkları işlerden ötürü onların varacakları yer ateştir!"⁷²

"Yeryüzünde haksız yere büyüklenenleri ayetlerimden uzaklaştıracam. Onlar her ayeti görseler de yine inanmazlar. Doğru yolu görseler onu yol edinmezler, ama azgınlık yolunu görseler onu yol edinirler. Çünkü onlar, ayetlerimizi yalanladılar. Ve onları umursamaz oldular (**ve kânû anhâ ğâfilîne**)."⁷³

"Biz de onlardan öğ aldık, onları yemm (su)da boğduk! Çünkü onlar, ayetlerimizi yalanlamışlardı ve onlar umursamaz olmuşlardı (**ve kânû anhâ ğâfilîne**)."⁷⁴

70 A'râf 7/179.

71 Nahl 16/108.

72 Yûnus 10/7-8.

73 A'râf 7/146.

74 A'râf 7/136.

“Bugün senin (canından ayırdığımız) bedenini, (denizin dibinden) kurtarıp (sahilde) bir tepeye atacağız ki senden sonra gelenlere ibret olsun. Ama insanlardan çoğu bizim ayetlerimizden gafilirdiler (**an-âyâtinâ le-ğâfilûne**).”⁷⁵

“Nefsini sabah-akşam rızasını isteyerek Rabblerine yalvaranlarla beraber tut (onlarla bulunmaya candan sabret.) Gözlerin dünya süsünü isteyerek onlardan başka yana sapmasın. Kalbini bizi anmaktan alıkoyduğumuz (**men ağfelnâ kalbehû an-zikrinâ**) keyfine uyan ve işi hep aşırılık olan kişiye itaat etme.”⁷⁶

Buraya kadar zikrettiğimiz ayetlerde, insanlara Allah’ın emirleri geldiği halde gafletleri sebebiyle o ayetlerden yüz çeviren, onları yalanlayanların ve umursamayanların akıbetinin ebedî hüsrân olduğu gayet açık bir şekilde anlatılmaktadır.

“Babalari uyarılmamış, bu yüzden kendilerine de gaflet içinde kalmış (**fe-hüm ğâfilûne**) bir toplumu uyarman için (seni gönderdik).”⁷⁷

“(Onu size indirdik ki): Kitap, yalnız bizden önceki iki topluluğa (yahudi ve hristiyanlara) indirildi, biz ise onların okumasından habersizdik (o kitapları okuyamıyor, dillerini anlamıyorduk) (**an-dirâsetihim le-ğâfilûne**) demeyesiniz.”⁷⁸

Bu iki ayette ise; Allah’ın ayetlerinden gafil olmamaları veya “Allah’ın ayetlerinden habersizdik” dememeleri için kendilerinden uyarıcı peygamberler gönderildiği beyan edilmektedir. Burada insanların, gaflete düşmelerini veya gaflette kalmalarını önlemek için onlara ayetler gönderildiği ifade edilirken, bundan önceki ayetlerde ise kendilerine ayetler geldikten sonra insanların gaflette düştükleri dile getirilmektedir.

2. 3. 2. İnsanların Ölümden Gafil Olmaları

İnsanların gaflete düştükleri alanları dört gruba ayırmamıza rağmen esasen bunların hepsini “İnsanların Allah’ın Ayetlerinden Gafil Olmaları” başlığı altında toplayabiliriz. Çünkü “İnsanların Ölümden, Ahiretten, Kıyametten ve Allah’ın Azabından Gafil Olmaları”nın yegane sebebi, insanların peygamberler tarafından kendilerine getirilen ayetlerden, onlardaki emir ve yasaklardan gafil olmalarıdır. Ancak daha sistematik ve pratik olması ve okuyucunun özümsemesinin kolaylaştırılması için bu şekilde gruplandırılmış bulunuyoruz.

Ölüm ahirete açılan kapı olması itibarıyla ahiret ve kıyametle birlikte müta-laa edilebilir. Ancak insanların çoğu ahiret ve orada karşılaşacağı mükafat veya ceza endişesini içinde taşımakla birlikte, her ana ölebileceklerini, ölümü bir an akıllarından çıkarmamaları gerektiğini genellikle unutmakta ve dünya hayatını bitmeyecekmiş gibi kabul etmektedirler. Bu sebeple ölümden gafil olmalarını, ahiretten gafil olmalarından ayrı ele aldık.

“(Allah ona): ‘Andolsun, sen bundan gaflet içinde idin. Biz sen(in gözün)-den perdeni açtık; bugün artık gözün keskindir.’(dedi).”⁷⁹

75 Yûnus 10/92.

76 Kehf 18/28.

77 Yâsin 36/6.

78 En’âm 6/156.

79 Kaf 50/22.

İnsanın ölümden, dolayısıyla da ahiretten gaflette olduğunu Yüce Allah'ın **(le-kad künte fi ğafletin min hâzâ)** ifadesinde olduğu gibi te'kidli⁸⁰ bir şekilde bize bildirmesi çok manidardır. Yani insanların ölüm ve ahiretten her zaman gaflette oldukları bildirilmektedir.

2.3.3. İnsanların Ahiretten ve Kıyametten Gafil Olmaları

"Onlar sadece şu dünya hayatının dış yönünü bilirler; ahiretten ise onlar tamamen gafilirdirler **(ġâfilüne)**."⁸¹

"Rabbın Adem oğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini almış ve: "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" diye onları kendilerine şahit tutmuştu. "Evet, (buna) şahidiz" dediler. Kıyamet günü "biz bundan gafilidik! **(İnnâ künnâ an-hâzâ ġâfilüne)**" demeyesiniz."⁸²

"Onları şu hasret gününe karşı uyar ki, o zaman kendilerine gaflet içinde **(ve hüm fi ğafletin)** inanmamakta ısrar ederlerken iş bitirilmiş olur (yaptıklarına pişman olup hasret çeker dururlar, iş işten geçmiştir artık)."⁸³

"İnsanların hesapları yaklaştı, fakat onlar hala gaflet içinde **(ve hüm fi ğafletin)** yüz çevirmektedirler."⁸⁴

"Gerçek vaad (yani kıyamet) yaklaşmış olur. İnkâr edenlerin gözleri birden donup kalır. "Vah bize, biz bundan gaflet içinde idik **(kad künnâ fi ğafletin min-hâzâ)** (bunun doğru olacağını hiç düşünmüyorduk). Meğer biz zulmediyormuşuz! (diye mırıldanırlar)."⁸⁵

Bu ayetlerde insanların ölüm sonrasında karşılaşacakları ahiret hayatını ve kıyamet gününü bir problem olarak görmedikleri, aksine tam bir lâkaytlık, aldırışsızlık ve umursamazlık içinde oldukları anlatılmaktadır.

2. 3. 4. İnsanların Allah'ın Azabından Gafil Olmaları

Allah'ın, insanlara peygamberler ve onlar vasıtasıyla kitaplar göndermesinin asıl gayesi, kendisini tanımamaları ve ahiret hayatında azaptan kurtulup bahtiyar olmalarıdır. Yani insanların Allah'ın ayetlerinden, ölümden, ahiretten ve kıyametten gafil olmalarının sebebi, aslında onların ahiret hayatında karşılaşacakları azaptan gafil olmaları, onu ciddiye almamaları ve vurdumduymazlıklarıdır. Halbuki imanın asli unsurları Allah'a ve ahiret gününe inanmaktır. Kur'ân-ı Kerim'de bu iki esas her şeyden çok vurgulanmıştır. Allah, insanları gerek dünya hayatında, gerekse ahirette karşılaşabilecekleri azaba karşı devamlı uyarmıştır: "Bu böyledir, çünkü Rabbin halkı habersiz iken **(ve ehlühâ ġâfilüne)** ülkeleri zulüm ile helak edici değildir."⁸⁶ Ama insanlar, bütün bu uyarılara rağmen Allah'ın azabından gaflettedirler.

80 Bu cümledeki te'kidleri şöyle sıralayabiliriz: 1. Cümlenin başına te'kid lâm'ı getirilmesi, 2. Lâm'la birlikte **(kad)** getirilmesi, 3. cümlenin mâzî fiille kurulması, 4. sarih isim yerine **(min-hâzâ)** denilerek ism-i işaret getirilmesi gibi.

81 Rûm 30/7.

82 A'râf 7/172.

83 Meryem 19/39.

84 Enbiyâ 21/1.

85 Enbiyâ 21/97.

86 En'âm 6/131.

2. 4. Putların Onlara Tapanların İbadetinden Gafil Olması

“Allah’ı bırakıp da kıyamet gününe kadar kendisine cevap veremeyecek şeylere yalvarandan daha sapık kim olabilir? Oysa onlar, bunların yalvardıklarından habersizdirler (ve hüm an-duâihim ğâfilüne).”⁸⁷

“Şimdi bizimle sizin aranızda Allah’ın şahit olması yeter; doğrusu biz sizin (bize) tapmanızdan habersizdik! (İnnâ künnâ an-ibâdetiküm le-ğâfilîne)”⁸⁸

Allah’ın ayetlerinden ve O’nun azabından gafil olan bir takım insanlar, Allah’ı bırakıp başka başka şeylere tapma yoluna gitmişlerdir. Tabii ki bu yanlış anlayışın bir trajediye dönüşmesi ancak ahirette gerçekleşecektir. O insanlara dünyada iken taptığınız tanrılarınızı çağırın da sizi kurtarsınlar denildiğinde, Allah’ı bırakıp da taptıkları o sahte tanrılar “sizin bize taptığınızdan bizim haberi-miz yoktu” demek suretiyle kendilerinin peşine takılanları hayal kırıklığına uğ-ratacaktır.

Bu ayetteki gaflet, lugat anlamıyla, bilmemek ve bir şeyden haberi olma-mak anlamlarında kullanılmıştır. Zira tarih boyunca Allah’tan başka ilah kabul edilen şeyler zaten bir şeyden habersiz olan taş, ağaç, yıldız, güneş vs. olmuştur. Firavunlar gibi insandan olan tanrılar da bu rolü oynamışlardır, ama onlar da ahirette, diğer insanların kendilerine yaptıkları kulluktan gafil olduklarını söyleyeceklerdir.

Allah’tan başka tanı yerine konulan şeyler de gafletin öznesi olmuşlar, ken-dilerine bağlanan tabirlerin dua ve ibadetlerinden gaflette kalmışlardır.

3. SONUÇLARI İTİBARIYLA GAFLET

3. 1. Gayesizlik

Kur’ân-ı Kerim’de kendisine yüklenen anlamıyla gafletin sonuçlarından ilk göze çarpan husus gayesizliktir. Oysa Allah, her şeyi bir gaye için yaratmış-tır. Yaratılanların en şerefli olan insanın gayesi de tabiidir ki, Rabbini tanımak, O’nun emirleri doğrultusunda bir hayat sürüp iki cihan/dünya-ahiret saadetine ulaşmaktır. İşte insan bu yaratılış gayesinden gafil olarak bir hayat sürecek olursa ahsen-i takvîm’den esfel-i sâfilîn derecesine düşecektir. İnsan bu aslî gayesini unuttuktan sonra, kendisi için seçtiği bütün hedefler Allah indinde bir hiç olacaktır. Bu durumu şu ayetler açık bir şekilde ortaya koy-maktadır.

“İnsanların hesapları yaklaştı, fakat onlar hala gaflet içinde yüz çevirmekte-dirler. Kendilerine Rabblerinden gelen her yeni ikazı mutlaka eğlenerek dinler-ler. Kalpleri eğlencededir. O zulmedenler, aralarında şu konuşmayı gizlediler: “Bu (Muhammed) de sizin gibi bir insan değil mi? Sizin göz göre göre büyüye mi kapılacaksınız. De ki: “Rabbim gökte ve yerde konuşulan her sözü bilir, (O’ndan gizli kalan hiç bir şey yoktur). O işitendir, bilendir.”⁸⁹

87 Ahkaf 46/5.

88 Yûnus 10/29.

89 Enbiyâ 21/1-4.

3. 2. İnançsızlık

“Onları şu hasret gününe karşı uyar ki, o zaman kendileri gaflet içinde inanmamakta ısrar ederlerken iş bitirilmiş olur (yaptıklarına pişman olup hasret çeker dururlar, iş işten geçmiştir artık).”⁹⁰

“Onlar, Allah’ın kalplerini, kulaklarını ve gözlerini mühürlediği kimselerdir. İşte gafiller onlardır.”⁹¹

“Yeryüzünde haksız yere büyülenenleri ayetlerimden uzaklaştıracağım. Onlar her ayeti görseler de yine ona inanmazlar. Doğru yolu görseler, onu yol edinmezler, ama azgınlık yolunu görseler, onu yol edinirler. Çünkü onlar, ayetlerimizi yalanladılar ve onları umursamaz oldular.”⁹²

Bu ayetlerde gaflet içinde inanmamakta ısrar edenler, kalpleri, kulakları ve gözleri mühürleneler, Allah’ın ayetlerini yalanlayanlar hep gafiller olarak tavsif edilmiştir. Bu da bize gafletin sonuçta insanı inançsızlığa götürdüğünü göstermektedir.

3. 3 Zulüm

Yaptığı işin sonunda müsbet veya menfi karşılığını göreceğinden gaflette olan veya bunu hiç düşünmeyen insan her kötülüğü yapabilir. Zulüm ise; ister kendi nefsinde karşı olsun, ister başkasına karşı olsun, insanın karşılığında bir cezaya çarptırılacağından korkmadığı zaman başvurduğu bir fiildir. İnsanların zalimleşmeleri, Allah’ın azabından gaflete düşmelerinin bariz bir sonucudur.

“Gerçek vaad (yani kıyamet) yaklaşmış olur. İnkâr edenlerin gözleri birden donup kalır! Vah bize! Biz bundan gaflet içinde idik (bunun doğru olacağını hiç düşünmüyorduk.) Meğer biz zalimlermiştik!”⁹³

3. 4. Hakdan Yüz Çevirme ve Sapma

“İnsanların hesapları yaklaştı, fakat onlar hala gaflet içinde yüz çevirmekte-ler.”⁹⁴

“Nefsini sabah-akşam rızasını isteyerek Rabblerine yalvaranlarla beraber tut (onlarla bulunmaya candan sabret). Gözlerin dünya süsünü isteyerek onlardan başka yana sapmasın Kalbini bizi anmaktan alıkoymduğumuz, keyfine uyan ve işi hep aşırılık olan kişiye itaat etme.”⁹⁵

“Andolsun, Cehennem için de birçok cin ve insan yarattık ki kalpleri var, fakat onlarla inanmazlar, gözleri var, fakat onlarla görmezler, kulakları var, fakat onlarla işitmezler. İşte onlar hayvanlar gibidir, hatta daha da sapık... Ve işet gafiller onlardır.”⁹⁶

Gafletin sonuçlarından gayesizlik, inançsızlık ve zulümden sonra birisi de hakdan yüz çevirme ve sapmadır. Buraya kadar saydığımız, insanın gaflete

90 Meryem 19/39.

91 Nahl 16/108.

92 A'râf 7/146.

93 Enbiyâ 21/97.

94 Enbiyâ 21/1.

95 Kehf 18/28.

96 A'râf 7/179.

düştüğü alanlar olsun, gafletin sonuçları olsun, bunları birbirinden ayrı ayrı mütalaa etmek pek de mümkün olmamaktadır. Meselâ, Allah'ın ayetlerinden gafil olan kimse aynı zamanda ölümden, ahiretten ve dolayısıyla Allah'ın azabından da gaflette demektir. Bu durumda olan insan gafletin sonucu olarak yaratılış gayesini de unutacak, inancını da yitirecek ve haliyle hakdan yüz çevirip sapacaktır. Çünkü gaflet, sapmaya ivme kazandıran bir noktadır.

SONUÇ

Gafletin kavramı; boş bulunma, dalgınlık, dikkatsizlik, ihmal ve endişesizlik gibi anlamlara geldiği gibi, terketmek, yanılmak, bir şeyden haberi olmamak, aldırış etmemek ve umursamamak yerine de kullanılmaktadır.

Bu anlamlara yakınlığı olan sehiv/yanılma, nisyan/unutma ve dalâl/şaşıma gibi kavramlarla da birlikte kullanılan gafletin, bunlarla arasında bir sebep-sonuç ilişkisi bulunmaktadır.

Gaflet ile aralarında eşanlamlılık ilişkisi bulunan bu kavramların yanında, anlam bakımından zıtlık ilişkisi bulunan, haberdâr olmak, basîret sahibi olmak, bilme, bilgisiyle herşeyi kuşatmak ve müşahede etmek kavramlarıyla arasındaki irtibatın da, Allah'ın sıfatları bağlamında, Kur'ân'da nasıl ele alındığını inceledik. Allah Kulların yaptıklarından gafil değildir. Çünkü Allah, Habîr, Basîr, Alîm, Muhît ve Şehîd'dir. Bu sıfatlara haiz olan Yüce Allah'ın gafil olması söz konusu edilemez.

Hız Peygamber'e gafillerden olmamasının emredilmesi de sembolik bir anlam ifade etmektedir. Çünkü Allah'tan aldığı vahiyden başka bir bilgi kaynağına başvurmayan ve O'nun emirlerini insanlara iletmekle yükümlü olan Allah elçisinin gaflette olması, vazifesini hakkıyla yerine getirebilmesi açısından söz konusu değildir. O halde gafletin öznesi Allah ve O'nun peygamberi olamaz. Gafletin öznesi Allah'ın emirlerini ciddiye almayan, onları yalanlayan ve sonuçlarını da umursamayan insanlardır.

Kur'ân'da bu kavramın çok farklı düzlemlerde ele alındığını görmekteyiz. Allah'ın kullarının yaptıklarından gafil olmadığı sık sık tekrarlanırken, gaflet Allah'tan nefyedilmek-tedir. Hz. Peygamber'e gafillerden olmaması gerektiği bildirilmektedir. İnsanlardan ise ancak kalpleri, kulakları ve gözleri mühürlenmiş olanların gaflette oldukları söz konusu edilmiştir. Buna ilave olarak, yaratıcısına kulluktan ayrılma gafletine düşmüş insanların ilah olarak peşine takıldıkları putların ahirette, kendilerine tapıldığından veya yalvarıldığından gafil olduklarını itiraf etmeleri zikredilmiştir.

Gafletin öznesi olan insanın ortaya koyduğu fiiller de gafletin nesnesini oluşturmaktadır. Dalâl'in dini kullanımındaki anlamının "irşad çizgisinden kopmak" olmasına karşılık, gafletin manası ise "irşada karşı tamamıyla kayıtsız kalma"tır. İrşada, doğru yola girmeye tamamıyla kayıtsız kalan insanın, Allah'ın ayetlerinden, ölümden, ahiretten, kıyametten ve Allah'ın azabından gaflette olması sonucu, yapamayacağı kötülük yoktur. Bu sebeble gayesizlik, inançsızlık, zulüm, haktan yüz çevirme ve sapma gafletin tipik sonuçlarıdır. Çünkü gaflet sapmaya ivme kazandıran ilk hareket noktasıdır.



Çuvaşlarda İslâm ve Çuvaş Etniğindeki Değışimde İslâmın Rolü

Durmuş ARIK*

ABSTRACT

Chuvashes are the descendants of Idil-Bulgarians who had accepted Islam firstly as a state religion in Turkish history. Some of them have kept the traditional Turkish believes alive up to the present day. Today they have been regarded as a Christian Turkish community. Therefore Chuvashes have an exceptional place from the point of view of the history of religions and the history of Turkish culture in Turkish world. From the time Chuvashes began to accept Islam to the present, generally those who had been living in the rural area accepted Islam superficially. Thus Islam was not effective in their moral life. But afterwards among Chuvashes who accepted Islam were imams, muazzins, teachers in a madrasa and the other religious affairs. However many of them who accepted Islam, had been Tatarized through fusion with Tatars who were strong representatives of Islam in the Volga-Ural region. This caused Chuvashes to define themselves as Tatars. In the same time the Muslim Chuvashes have been registrated as Tatars in written sources. Chuvashes who had been continuing traditional religious believes were also influenced from the Islamic culture. This influence has been seen on their rites, religious practices and terminologies. In this article, the relation of Chuvashes with Islam and the alteration ethnicity of them by way of Tatarization have been studied throughout the history.

Keywords: Christian Turks, Idil (Volga)-Bulgar, Chuvash, Tatar, Islam

1. Giriş

Rusya Federasyonu'nda günümüzde mensupları bakımından Ortodoks Hristiyanlıktan sonra ikinci sırayı İslâm almaktadır. İslâmın Rusya Federasyonu'nda Kuzey Kafkaslar'da, Tataristan, Başkurdistan, Çuvaşistan, Udmurt, Mari Cumhuriyetlerinde, Ulyanovsk (Simbirsk), Kuybişev, Astrahan, Perm, Gorkov, Sredlov oblastlarında, ayrıca Moskova, Leningrad ve bir dizi Sibirya şehrinde çok sayıda mensubu bulunmaktadır.¹ Rusya Federasyonu'na dahil olan Çuvaşistan'da en yaygın dinin Hristiyanlık olduğu bilinmektedir. Bu nedenle Çu-

* **Dr.**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

1 L.Yu.Braslavskiy, **İslâm v Çuvaşii, isstoriçeskiye i kulturoloğiçeskiye aspekti**, Çeboksarı 1997, 8.

vaşlar denilince onların Hristiyanlığı akla gelmekte ve Türk Dünyasında Çuvaşlar Hristiyan Türk gurupları² arasında sayılmaktadır. Ancak tarihi süreçte Çuvaşlar arasında İslâmın yayıldığı ve buna bağlı olarak Çuvaş etniğindeki Tatarlaşma yönünde bir değişimin gerçekleştiği konusu araştırmacılar tarafından göz ardı edilerek, daha çok onların Hristiyanlığına vurgu yapılmaktadır. Günümüzde Çuvaşistan'da Müslüman olarak nitelendirilen gruplar bulunmaktadır. Bunların bir kısmı Tatar kökenlidir. Fakat Müslüman olduğu için Hristiyan ya da geleneksel din mensubu Çuvaşlardan kendisini ayırmak amacıyla Tatar olarak adlandırılan Çuvaşlar veya İslâmı kabul ederek Tatarlaşanlar da bunlar arasında yer almaktadır. Çuvaşistan dışında Tataristan'da, Başkurdistan'da ve komşu cumhuriyetlerde de Müslüman Çuvaşlar bulunmaktadır. Ancak bunların sayısı ve yerleşim yerleri hakkında yeterli bilgilerin öğrenilmesine belgelerdeki ve nüfus kayıtlarındaki eksik bilgi ve yanlış değerlendirmeler izin vermemektedir. Çuvaşların İslâm ile ilişkisi tarihi, siyasî ve sosyal şartlara göre değişmekte, bu süreç İdil-Bulgar Devleti döneminden XX. yüzyıla kadar uzun bir zaman dilimini kapsamaktadır. Bu makalede tarihi süreçte Çuvaşların İslâm ile ilişkisi ve buna bağlı olarak Çuvaş etniğindeki değişim incelenmeye çalışılacaktır.

2. Çuvaşların İslâm ile İlişkisi

Orta İdil bölgesinde İslâmın yayılmasıyla Çuvaşların İslâmı kabul süreci başlamaktadır. Çuvaşların İslâm ile ilişkisinde ve Çuvaş etniğindeki değişim sürecinde sırasıyla İslâm kültür sahası olarak nitelendirilebilecek olan İdil-Bulgar Devleti (X-XIII. yüzyıl), Altınordu Devleti (XIII-XV. yüzyıl) ve Kazan Hanlığı (XV-XVI. yüzyıl) dönemleri yer almaktadır. Bu süreçte daha sonra İdil-Ural bölgesinin Rusların eline geçtiği XVI. yüzyıldan günümüze kadar Hristiyan Rus kültür sahasının etkisinin görüldüğü tarihî aşamalar izlenmektedir. Bu son aşama kendi içinde yönetim ve uygulamalar bakımından farklılık gösteren Çarlık Rusyası (XVI-XX. yüzyıl başı), Sovyetler Birliği (1917-1991) ve Rusya Federasyonu (1991-....) gibi süreçleri içermektedir.

2.1. İslâm Kültür Sahasında Çuvaşlar

Günümüzde Rusya Federasyonu sınırları içinde bulunan İdil-Ural bölgesinde İslâmı ilk olarak kabul eden Türk topluluklarından birinin İdil Bulgarları olduğu bildirilmiştir.³ İdil-Bulgar Devleti bünyesinde birbiriyle akraba fakat farklı isimler taşıyan Türk boyları yaşamıştır. Bulgar adı bu Türk topluluklarının üst kimliğini oluşturmuştur. İslâmı, İdil-Bulgar devleti sınırları içerisinde yaşayan Türk topluluklarından biri olan Çuvaşlar da X. yüzyılın başlarından itibaren tanımaya ve kabul etmeye başlamıştır. Böylece Çuvaşlar İslâm kültür dairesine girmiştir. Bulgar devletinde IX-X. yüzyılda İslâm yayılmaya başlamış, günümüz

2 Hristiyanlık Çuvaşlar yanında, Tatarlar (Kreşin-Hristiyan Tatarlar), Gagavuzlar, Hakaslar, Gorno-Altay, Sahalar (Yakutlar), Dolganlar, Tofalar (Karagaslar) gibi Türk toplulukları ve Balkanlarda bulunan bazı Türk gurupları arasında yayılma imkânı bulmuştur. (Bkz. H.Güngör, **Türk Bodun Bilimi Araştırmaları**, Kayseri 1998, 15-16; V.A.Moşkov, **Balkan Yarımadasında Türk Kavimleri**, (Çev. E.İvanova), Kayseri 1999, 34-55).

3 Bkz. N.Yazıcı, **İlk Türk İslâm Devletleri Tarihi**, Ankara 1992, 68-70.

Samara ve Ulyanovsk (Simbirsk) vilayetlerinde, Kama ötesi ve Tataristan'ın güney batı, Çuvaşistan'ın güney-doğu bölgelerinde, kısmen de Mari, Mordva ve Udmurt topraklarında yaşayan Çuvaşların ataları olan Bulgarlar İslâmla karşılaşmıştır.⁴ Rus tarihçisi Solovyev Bulgarların din ve medeniyetine dair şu bilgileri vermiştir: “Öteden beri burasını (İdil boyunca) Müslüman Asya kendisine bir vatan yapmış, bu vatan artık bir göçebeler ordası olmayıp, bir medeniyet ocağı olmuştur. Eskiden beri burada tüccar ve zanaatçı Bulgar kaumi yerleşmiştir. Rus Slavlarının Oka kıyılarında Hristiyan kiliseleri tesis etmeye başlamasından çok önce Bulgarlar İdil ve Kama sahillerinde Kur'an dinliyordu...”⁵ Bu ifadeler Bulgarların yerleşik hayata geçerek İslâm medeniyetine erken dönemde dahil olduklarını göstermesi bakımından önemli sayılmıştır.

Abbasi halifelerinden Muktedir Billah'ın Bulgar hükümdarı Almuş Şilki Oğlu'na 921 yılında gönderdiği elçilik heyetinde bulunan İbn Fadlan'ın seyahat notları Bulgar devleti hakkında bize orijinal bilgiler vermiştir. Bu notlarda Bulgar hükümdarının Abbasi halifesine başvurarak bazı isteklerde bulunduğu kaydedilmiştir. Bu istekler arasında; “İslâm'ın esaslarını ve ibadetlerini öğretecek alimler, camiler yaptırmak için uzmanlar; kendisini ve ülkesini düşmanlarına; hakanları, daha çok da idareci sınıfı Yahudi olan ve Bulgarların o zamanlar tâbi olduğu Hazarlara karşı kendilerini savunacak kaleler inşa etmek amacıyla mühendisler ve mimarlar gönderilmesi için yardım edilmesi”⁶ yer almıştır. Bulgar Devletinde İslâm, Bağdat halifesinin gönderdiği özel bir elçilik heyetinin geldiği 921/922 yılından itibaren resmî olarak devlet dini kabul edilmiştir. İdil-Bulgar Devletinde, halifeliğin elçilik heyeti gelmeden önce de İslâm tanınmıştır. Bunu İbn Fadlan'ın verdiği bilgiler ve başka bazı kayıtlar da doğrulamıştır.⁷ Eski Rusya ilimler akademisi üyelerinden P.Keppen Bulgar Türkleri arasında İslâmın VIII. veya IX. yüzyıllarda girmeye başladığını belirtmiştir. İslâm tebliğcilerinin Bulgar topraklarına geliş tarihi kesin olarak tespit edilemediğinden, bu Türk kavminin İslâma girmesinin Müslümanlarla olan ticarî ilişkilerinin bir neticesi olduğu ortaya konulmuştur.⁸ İbn Fadlan'ın içinde bulunduğu elçilik heyetinin Bulgar devletine gelmesinden önce Bulgar Hükümdarının adına hutbe okunduğu ve Bulgar ülkesinde İslâmın merasimlerinin yapıldığı da anlaşılmıştır.⁹ Bulgar devletini X. yüzyılda ziyaret eden İbn Rusta'nın verdiği bilgiler de Bulgarların İslâm ile tanışma ve bu dini kabul etme süreci hakkında önemli ipuçları içermiştir. İbn Rusta Bulgarlar'da gördüğü İslâm hakkında şu bilgileri vermiştir: “Bulgarlar Hazar denizine dökülen İdil adındaki nehrin kenarına yerleşmişlerdir. Onlar

4 Braslavskiy, 16.

5 A. Taymas, **Kazan Türkleri**, Ankara 1966, 29; A.A. Rorlich, **The Volga Tatars**, California 1986, 16.

6 A.P. Kovalevskiy, **Kiniga Ahmeda İbn Fadlana o yego puteşestvil na Volgu v 921-922 gg**, Harkov 1956, 133; **İbn Fadlan Seyahatnamesi**, (Haz. R.Şeşen), İstanbul 1975, 20.

7 Bkz. Kovalevskiy, 138; **İbn Fadlan Seyahatnamesi**, 57.

8 Bkz. Taymas, 20; N.Yazıcı, “İdil (Volga) Bulgar Hanlığında İslâmiyet”, **Türkler**, Ankara 2002, IV, 394-408.

9 Bkz. Kovalevskiy, 140; **İbn Fadlan Seyahatnamesi**, 46-47.

Hazarlarla Sakalip arasındadır. Hükümdarlarının adı Almuş'tur. O İslâmı kabul etmiş ve halkına da İslâmı sunmuştur... Onlar üç guruptur. Barsula, Esegel ve Bulgar. Hepsi bir yerde yaşar... Onların çoğu İslâma girmiş durumdadır. Onların yerleşim yerlerinde mescitleri, kütüphaneleri, müezzinleri ve imamları bulunmaktadır... Müslümanların bir gemisi geldiğinde ondan öşür ahrlar. Elbise-leri Müslümanların elbisesine, mezarları da Müslümanların mezarlarına benzer..."¹⁰. İbn Rusta'nın ziyareti sırasında Bulgarların çoğunun Müslüman olması ve camilerinin, müezzinlerinin ve imamlarıyla birlikte mekteplerinin bulunması¹¹ Bulgarlar arasında İslâmın X. yüzyılda Abbasi halifesinin elçilik heyetinin Bulgar devletini ziyaretinden önceki tarihlerde kabul edilmiş olabileceği görüşünü desteklemiştir.

İdil-Bulgar Devletinde Hazar ülkesinden giren Yahudilik ve Hristiyanlık gibi başka dinler de tanınmıştır. Ancak Bulgar hükümdarı Almuş'un bu dinler arasından İslâmı tercih ederek 922 yılından itibaren devlet dini olarak İslâmı kabulü dikkat çekmiş¹² ve onların bu dini kendi kültürlerine ve dünya görüşlerine daha yakın bulduklarını göstermiştir. İbn Fadlan'ın notlarından Bulgar hükümdarı Almuş'un İslâmı kabul ettikten sonra gayretli bir İslâm tebliğcisi ve müdafii olduğu anlaşılmış, İslâmı devlet dini ilân etmesinin hemen ardından çevresindekilerin de bu dine girmesi yönünde girişimlerde bulunduğu belirtilmiştir.¹³ Rus kronikleri o dönemde Ukrayna'nın merkezi olan Kiev şehrindeki Rus Knezi Vladimir Svyatoslav'ın yeni din araştırdığı haberi yayıldığında, İdil Bulgarlarının bu Knezi İslâma kazanmak ve davet etmek amacıyla Kiev'e bir dinî heyet göndermiş olduklarını haber vermiştir.¹⁴ XIV. yüzyıl müelliflerinden Şemseddin el-Dimeşki, Bulgarlardan birçoğunun hac maksadıyla, Bağdad yoluyla Mekke'ye gittiklerini bildirmiştir.¹⁵ İslâmın İdil-Bulgar devletinde gösterdiği yayılma başarısına değinen tarihçi P.İ. Riçkov şunları kaydetmiştir: "*Bulgar Hanına tâbi olan Çeremislerin (Mariler), Çuvaşların ve Başkurtların çoğu İslâmı kabul etmişti. Mordva şehri Burtas'ta ise sakinlerinin bir kısmı daha X. yüzyılda Müslüman olduklarını açıklamışlardı*".¹⁶ Bu tespitler bize, o dönemde İslâmın Çuvaşlar yanında diğer bölge sakinleri olan Başkurtların ve Fin kavimlerinin arasında da yayıldığını göstermiştir.

Bulgar devleti döneminde İslâmla Çuvaşlar arasındaki ilişkiyi N.Nikolskiy, P.Denisov, V.Dimitriev, G.Kudryaşov gibi tarihçiler ortaya koymaya çalışmıştır. Buna göre, X. yüzyılda İslâmı kabul eden Çuvaş idareciler bu dini kendi soydaşları arasında yaymaya başlamıştır. Onlar mescitlerin yanındaki mekteplere kendi çocuklarını vermiş, bu okulları bitirenler Müslüman din görevlilerinin

10 İbn Rusta, **el- Alagu'n-Nefise**, Beyrut 1998, 126.

11 Bkz. İbn Rusta, 126.

12 A.P. Smirnov, **Voljskiye Bulgarı**, Moskova 1951, 40.

13 Bkz. Kovalevskiy, 139; **İbn Fadlan Seyahatnamesi**, 60.

14 Taymas, 21; V.D. Dimitriyev - İ.P. Pankov, "*Bolgarskoe gosudarstvo X- naçala XIII vekov*", **İstoriya Çuvaşskoy ASSR**, Çeboksarı 1966, I, 40; Braslavskiy, 14.

15 Taymas, 21.

16 B.D.Grekov-N.F.Kalinin, "*Bulgarskoye gosudarstvo do mongolskogo zavoevaniya*", **Materiyalov po istorii Tatarii**, Kazan 1948, I, 177.

arasına katılmıştır. İslâmın Çuvaşlar arasında yayılmasıyla, Müslüman Çuvaşlarla geleneksel inanışını sürdürenler arasında din anlayışında farklılaşma başlamıştır. Bulgar devletinde geleneksel inanışını sürdüren Çuvaşlar da doğal olarak İslâmdan etkilenmiştir.¹⁷ Zamanla İslâmın etkisi İdil-Bulgar halkının kırsal alanlarına da yayılmış, bu süreç sonunda, daha Bulgar devleti döneminde Çuvaşların bir kısmı İslâmı kabul etmiştir. XII. yüzyılda Bulgar-Çuvaşların temel kitlesinin İslâmı kabul ettiği, onların camilerinin, dinî eğitim veren okullarının faaliyette bulunduğu ileri sürülmüştür.¹⁸ İdil-Bulgar Devleti sonraki yıllarda devletin bünyesi içerisinde yer alan Çuvaşlar, Mariler ve Başkurtlar arasında İslâmın yayıldığı propaganda merkezi haline gelmiştir. Bulgar devlet idarecileri de İslâmın yayılması ve güçlendirilmesiyle ilgilenmiştir.

Moğol-Tatarların* XIII. yüzyılda İdil-Bulgar devletini işgali sonucunda bu devlet yıkılmış, yerine Altınordu devleti kurulmuştur. Bu tarihten sonra İdil Bulgarları ve bu devlet sınırları içindeki Türkler ve Fin kavimleri Altınordu idaresine girmiş, Bulgar kültürü Altınordu devletinin temel kültür unsurlarını oluşturmuştur.¹⁹ Bu dönem, devlet dinî olarak İslâmın seçildiği Altınordu dönemi olarak da adlandırılmıştır. Orta İdil bölgesinde Altınordu devleti yeni bir düzen kurmaya çalışmıştır. Orta İdil bölgesinde Altınordu devleti yeni bir düzen kurmaya çalışmıştır. İdil Bulgarlarının Timur ile bozguna uğraması, burada yaşayan halklara karşı müstakil orduların baskınları, göçebelere bitmez tükenmez çatışmaları Bulgar devletinin zahire ambarı olan merkezî toprakların tümüyle ıssızlaşmasına ve göçebe Nogaylar ile Başkurtların topraklarına dönüşmesine yol açmıştır. Buna Çuvaşların eski tarım toprakları da dahil olmuştur. Moğolların ardı arkası kesilmeyen yakıp yıkmaları ve baskınları, Çuvaşistan'ın güney doğu orman steplerini bakımsız tarlalara dönüştürmüştür. Güney rayonlarda yaşayan halk Kuban nehrinin yukarılarından kuzey taraflarına göç etmek zorunda kalmıştır. Bulgar-Çuvaşların çoğunun etkisiz hâle getirildiği bu süreçte Çuvaşlar Çuvaşistan'ın kuzeyine Tsivilsk, Çeboksarı ve Yadrinsk çevresine göç etmiştir. Mağdur olan ve henüz tam olarak İslâmı özümseyememiş Müslüman Çuvaşların bazıları İslâmdan ayrılmış ve geleneksel dinî inanışlarına dönmüştür.²⁰ Çuvaşların kitle halinde ıssız ormanlık alanlara göçü onları baskılardan kurtaramamıştır. Çünkü ele geçirilen bütün topraklara Moğol-Tatarlar kendi hanlarını, beylerini, memurlarını yerleştirmiş ve onların emrine silâhlı müfrezele vermiştir. Bu dönemin katı idaresi hakkında bilgi içeren belgeler, Çuvaşların

17 Bkz. **İbn Fadlan Seyahatnamesi**, 60; P.V. Denisov, **Religiozniye verovaniya Çuvaş**, Çeboksarı 1959, 74.

18 Braslavskiy, 18.

* Burada günümüz Tatarları ile Moğol Tatarların farklı halklar olduğuna işaret edilmelidir. XIII. yüzyılda Türkler "Tatar" adıyla, Cengiz Han'ın hakimiyetinde bulunan, onun savaşlardaki öncü gücünü oluşturan bir dizi Moğol halkını kastetmiştir. Avrupa'da Moğollar Tatar olarak adlandırılmıştır. Altınorduda esas halk kitlesi Moğol-Tatarlarınca işgale uğramış Kıpçaklar olmuştur. XIII. yüzyıl sonunda Altınordu Moğolları Kıpçaklar arasında erimiştir. XIV. yüzyıl başında Kıpçaklar kendilerine Tatar demeye başlamış, Altınorduda devlet dili Tatarca adı verilen Kıpçakça, devlet dini de İslâm olmuştur. (Bkz. Rorlich, 4-5; Braslavskiy, 20).

19 Denisov, 79.

20 Braslavskiy, 17.

da içinde yer aldığı İdil halklarının yerel feodal temsilcilerinin Moğol-Tatar hanlarının hizmetine girdiklerini bildirmiştir.²¹ Bu dönemde Çuvaşlardan Moğol-Tatarlara hizmet eden gruplar Tatarlardan ödül ve yarlık almıştır. Yerli halkla Moğol-Tatarlar arasındaki bu kaynaşma süreci devam etmiş ve Çuvaşlardan İslâmı kabul edenler olmuştur. Altınordu idarecileri de ele geçirilen İdil-Kama Bulgar halklarının İslâmlaşması yönünde gayretlerde bulunmuştur. Altınordu'ya katılmalarının Orta İdil Bulgarları üzerinde en kalıcı tesiri, XIV. yüzyıldan başlayarak Müslüman Türk devletler topluluğu haline gelmiş bir çevrenin hızlandırıcı etkisi altında İslâmî kimlik ve kültürlerinin güçlenmesi olmuştur.²² Altınordu döneminde İslâm, Çuvaşlar arasında önemli ölçüde yayılma imkânı bulmuş, ancak İslâmî kabul eden Çuvaşlar, çeşitli şekilde Tatarların etkisine maruz kalmıştır. Bu durum İslâmî kabul eden birçok Çuvaşın Tatar isimleri almasıyla, daha sonra da bu kesimin Tatarlaşmasıyla sonuçlanmıştır. İslâmî kabul eden Çuvaşlardan Müslüman din görevlileri de teşekkül etmiş, bunlar arasında kadılar, müderrisler ve muhtesipler bulunmuştur. Ancak bu gelişmeler yanında Çuvaşlardan bir kısmı eski geleneksel dinine bağlılığını Altınordu'da da sürdürmüştür.

Altınordu'nun XV. yüzyılın ikinci yarısında dağılmasıyla eski Bulgar devletinin yerinde, İslâmın resmî din olarak kabul edildiği Kazan Hanlığı kurulmuştur. Çuvaşlar bu yeni devletin sınırları içerisinde varlığını devam ettirmiştir.²³ Bazı tarihi belgeler Kazan Hanlığında yaşayan Çuvaşların, İslâmın törenlerine uydularına dair bilgi vermiştir. XVIII. yüzyılda yaşamış yazar Lislov, 1508 yılında Kazan Hanının bütün Mirzalarıyla, Beyleriyle ve halkının çoğu ile Kazan yakınlarında bir yere yerleştiğini; bunun Müslümanların bir bayramı sırasında olduğunu ve bu kutlamalara Çuvaşların da katıldığını bildirmiştir. Nikolskiy de benzeri bilgilere dayanarak XVI. yüzyılda Çuvaşlar arasında Müslümanların bulunduğu dikkat çekmiştir.²⁴ Tarihî dokümanlarda XVI. yüzyılda karşılaşılan Çuvaş isimlerinin bir kısmının Tatarlarda yaygın olarak kullanılan Hudyabey, Takbulat, Kayperda, Aytugan gibi isimler olduğu tespit edilmiş,²⁵ bu durum o tarihlerde Çuvaşların Tatarlaşmasını göstermesi açısından dikkat çekici nitelikte kabul edilmiştir. Ayrıca N.F.Katanov Çuvaşların Tatarlaşması süreciyle ilgili bazı tespitlerde bulunmuştur. O, S.E.Malov'un Kazan bölgesinde Çuvaşların artık yaşamadığı birçok yerde üzerinde Çuvaşça sözlerin yer aldığı mezar taşlarının bulunduğu işaret ettiğini, belirtmiştir. Ona göre artık Çuvaşların bulunmadığı bu yerlerdeki anıtların özenle deşifre edilmesi Çuvaşların tarihine yeni ışıklar tutacaktır. Çünkü günümüze kadar Çuvaşça sözlerin yazılı olduğu XV. yüzyıla ait mezar taşları bulunmamıştır.²⁶ Katanov, bu durumda XV. yüzyılda bu yer-

21 H.G.İmadi, "Narodi srednego povoljja v period gospodstva zolotay ordi", **Materiyalı po istorii Tatarii**, Kazan 1948, I, 198.

22 Rorlich, 23.

23 Rorlich, 28.

24 Bkz. N.V.Nikolskiy, "Hristiyanstvo sredi Çuvaş srednego Povoljja v XVI-XVIII vekah", **İzvestiya obşestvo arheologii istorii i etnografii**, Kazan 1912, XXVIII, S.1-3, 31.

25 Bkz. Nikolskiy, "Hristiyanstvo sredi Çuvaş srednego Povoljja v XVI-XVIII vekah", 30-31.

26 N.F. Katanov, **Çuvaşskiye slova v Bolgarskih i Tatarskih pamyatnikah**, Kazan 1920, 11.

lerdeki Çuvaşların İslâmı kabul ederek artık Tatarlaştıklarını ve kendi kökenlerini unuttuklarını düşünmemiz gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca o, 1907 yılında Orenburg ve Ufa vilayet merkezlerine yaptığı yolculuk sırasında İslâmı kabul eden Çuvaşlarla karşılaştığını, bu Çuvaşların çevresinin Müslüman Tatarlarla sıkı sıkıya çevrildiğini belirtmiş, bu Çuvaşlar arasında eğitimi Orta Asya'da almış oymacıların da bulunduğuna işaret ederek, artık bunların yazmalarında Çuvaşça sözlerin yer almayacağını tahmin etmenin hiç de zor olmadığını dile getirmiştir.²⁷ Çünkü Katanov'un gördüğü Çuvaşlar ve S.E.Malov'un tespit ettiği eski Çuvaş yerleşim yerlerinde yaşayan Çuvaş kökenli Müslümanlar artık Tatarlaşmış, Tatarca konuşur-yazar hale gelmiş, kendi Çuvaş kökenlerini unutulmuşlardır.

Birkaç asır Tatarlarla birlikte yaşayan Çuvaşlar Tatarların yaşam tarzını benimsemiş, ve İslâmı kabul etmiştir. İslâmı kabul eden Çuvaşlar, Kazan Hanlığında, bu dini diğerleri arasında da yaymıştır. Genellikle Müslümanların yaşadığı yerleşim birimlerinde öncelikli olarak bir mescit kurulmuş, mescidin yanında da bir mektep yer almıştır. Mescitlerin yanında kurulan bu mekteplerde Tatarların çocuklarını yanı sıra Çuvaşların çocukları da öğrenim görmüş, bu okullarda İslâmı öğrenen çocuklar daha sonra kendi halkına İslâmı öğretmiştir. Tatar alim Kayyum Nasırî, Kazan Hanlığı döneminde Çuvaşlardan bazılarının İslâmı kabul ettiğini; onlardan müderrislerin ve imamların olduğunu anlattıklarını bildirmiştir.²⁸ Bu tür uygulamalar neticesinde İdil'in sol kıyısında, Kazan yakınlarında, kısmen de İdil'in sağ kıyısında yerleşmiş olan Çuvaşların önemli bir kısmı İslâmı kabul etmiştir. İslâmın kabul edilmesi Çuvaşları din, dil ve kültür bakımından Tatarların etkisine maruz bırakmış, bunun neticesinde Çuvaşlardan önemli bir kesim zamanla Tatarlaşmıştır.²⁹ İslâm, İdil-Bulgar devletinde gösterdiği yayılma başarısını Altınordu ve Kazan Hanlığı döneminde de göstermiş, bu dönemlerde yalnızca Çuvaşlar değil sınırlı ölçüde de olsa diğer komşu halklar (Mari, Mordva ve Umdurt gibi Fin Kavimleri) arasında da yayılma imkânı bulmuştur. Ancak büyük olasılıkla bu kavimler de zamanla İslâmı kabul eden Çuvaşların Tatarlaşması gibi bir süreç yaşamış ve Tatarlaşmıştır.

2.2. Hristiyan Rus Kültür Sahasında Çuvaşlar

Orta İdil bölgesindeki Türk toprakları XVI. yüzyılın ortalarında Ruslar tarafından işgal edilmiştir. Bu bölgedeki Türkler (Çuvaşlar, Tatarlar, Başkurtlar) artık Rus idaresi altında varlığını sürdürmek zorunda kalmıştır. Çarlık Rus idaresinin siyasi ve dinî nüfuzunu artırma yönündeki çabaları, yeni ele geçirilen yerlerde Rusların hemen çeşitli plân ve programları hayata geçirmelerine yol açmıştır. Bu çabaların başında yeni hakimiyet altına alınan gayri Rus unsurların (*inorodotsı*) Rus kültür dairesine alınması gelmiştir. Bu amaçla Çarlık idaresi Rus Ortodoks Kilisesiyle sıkı bir iş birliğine girişmiştir. Çarlık idaresi bölge halkı-

27 Katanov, 12.

28 Bk. N.V. Nikolskiy, *Narodnoye obrazovaniye u Çuvaş*, Kazan 1906, 4; Denisov, , 81.

29 Denisov, 82.

nı ve Hristiyanlıktan başka bir dinden olanları (*inoverts*) kendi din ve kültürlerine adapte etmek, onları eritmek istemiştir. Bu yönde uygulamaya konulan birçok plân, baskı ve aldatmaca önlemlerini içermiş, bölgedeki Türk toplulukları ise bu plânlara tepki göstererek, Çarlık Rus idaresine karşı ortak tavır almış ve karşı koymaya çalışmıştır.

Kazan'ın ve Çuvaşların yaşadığı toprakların Rus işgaline uğramasından sonra da Çuvaşların İslâmı kabul ederek Tatarlara yakınlaşması ve Tatarlaşma süreci devam etmiştir. Tarihçi G.Peretyatkoviç 1870'li yıllarda, 1551 yılında İvan Grozniy'nin karşısında her taraftan bazı Çuvaş temsilcilerinin bulunduğu, onlar arasında İslâm mensuplarının da yer aldığına dair bir kayıt düşmüştür.³⁰ XVI-XVII. yüzyılın vergi ve arşiv belgelerindeki bilgilere göre aralarında Arsk Çuvaşlarının da bulunduğu, Kazan'da, Laişevsk'de, Sviyajsk'da onlarca Çuvaş köyünün, bu tarihlerden sonra artık Tatar köyleri olarak zikredildiği ortaya konmuştur. Çuvaşların bu dönemde İslâmı ve Müslümanlarla irtibatının daha sıkı hâle geldiği anlaşılmıştır. Orta İdil halklarının Rusya'ya ilhakından sonraki yüzyıllarda devlet ve dinî teşkilâtların (Rus Ortodoks Kilisesi) kısıtlamalarına rağmen, genellikle Kazan bölgesindeki Çuvaşların İslâmı kabulü devam etmiştir. Müslüman din görevlileri onlara İslâmın kendine özgü inanışlarını, hoşgörüsünü, ibadet kolaylığını tanıtmış, Çuvaşların tarihinin, dilinin ve yaşamının Tatarlarla, Başkurtlarla ortaklığı ve birliği üzerinde durmuşlardır. Buinsk kazasında Stariyeçukalkı, Tsvilsk kazasında Polevoyebaybahtino, Simbirsk kazasında Stariyeşaymurzino'nun bir dizi köy ve yerleşim yerinde yaşayan Çuvaşlar İslâma geçmiştir.³¹

Çuvaşlar arasında İslâmın yayılması hakkında yapılan değerlendirmeler, Çuvaş halkının bir kısmının Tatarlaşması hakkındaki tarihî değerlendirmelerle birbirine paralel gelişmiştir. Bu fikirler P.Denisov, V.Dimitriev, G.Kudryaşov, Tatar alimleri F.Katanov, G.Yegorov ve diğer bazı araştırmacıların çalışmalarında ortaya konulmuştur. Ruslar tarafından Kazan'ın işgalinden sonra da İslâmı kabul eden Çuvaşların Tatarlaşması süreci devam etmiştir. XVI-XVII. yüzyılda toplanmış belgelerde tespit edilen, Kazan, Laişev, Siviyajsk kazalarındaki onlarca Çuvaş yerleşim yeri daha sonraları, bu yerlerdeki Çuvaşların İslâmı kabulüyle, Tatar yerleşim yeri olarak anılmıştır. Rus Ortodoks Kilisesinin hem Tatarlara hem de Çuvaşlara yönelik baskı içeren Ruslaştırma ve Hristiyanlaştırma faaliyetleri Çuvaşların İslâmı kabulü ile Tatarlaşmasında önemli rol oynamıştır. Çuvaşlardan, özellikle Tatarlara komşu olarak yaşayanlardan XVII. yüzyılda İslâmı kabul edenlerin sayısı hiç de az olmamıştır. XVII. yüzyılın ortalarına

30 Bkz. Nikolskiy, "Hristiyanstvo sredi Çuvaş srednego Povolja v XVI-XVIII vekah", 31.

31 Bu yerleşim birimlerindeki Çuvaşların İslâma geçiş nedenleri şu gerekçelere dayanmıştır: "Biz Tatarlarla birlikte yaşıyoruz, eş alıyoruz ve İslâm dininde birleşmek istiyoruz... Bizler vaftiz olmayan Çuvaşlarıdır. Eskiden beri İslâma bağlıyız, fakat Müslüman cemaatin dışında kaldık, doğum kütüğünde kaydımız yok, halkımız ise yazıçnik (paganist) olarak adlandırılıyor. Bu nedenle Uraevski (Müslümanların teşkil ettiği bir cemaat-mahalle) prihodu ile birleşmek istiyoruz. Bizim dedelerimiz ve babalarımız geleneksel dinlerine göre yaşadılar. Biz ise kendi ailelerimizle İslâma göre yaşıyoruz. Fakat biz bir prihoda kaydedilmedik, kendi kendimize isim veriyoruz ve kimse bizi bir doğum kütüğüne kaydetmiyor. Biz Hristiyanlığın kurallarını, törenlerini ve Rus dilini bilmiyoruz. Bu nedenle İslâm dinini uyguluyoruz." (Braslavskiy, 19).

ait tarihî belgeler Çuvaşların sürekli Tatar memurlarla ve Tatar mirzalarla ilişkilerini sürdürdüklerine ve Rus Ortodoks Hristiyanlığı kabul etmek istemediklerine işaret etmiştir. XVIII. yüzyılın başlarında Nijegorodsk bölgesindeki birçok Çuvaş feodal gurubu tamamen İslâmı kabul etmiş ve Tatarlaşmıştır. Çuvaşların Tatarlarla komşu olarak ya da beraber yaşadıkları bazı yerlerde bu oran daha da yüksek olmuştur.³² Bu tür yerlerde XVIII. yüzyılda karışık evliliklerin sayısı artmıştır. Bu durum beraberinde Çuvaşlardan İslâma geçişi de artırmıştır. 1749 yılında “Yenikreşinler Bürosu” Hükümet Senatosu’na verdiği bir raporda Sviyajsk kazasında Çuvaşların çoğunun İslâmı kabul ettiğini, birçok Tatarın kendilerine evlenmek için Çuvaş kızlarını seçtiğini bildirmiştir. Bu konu Senato ve Kutsal Sinodun gündemine geldiğinde şu karar alınmıştır: “Çuvaşlardan Rus Ortodoksluğundan dönen kişiler tespit edilmiştir. Bundan sonra onlar Sviyajsk Bogoroditskiy Manastırına gönderilecektir. Bu manastırın başrahibi Silvester Golovatskiy yolunu şaşırarak (!) Hristiyanlığa döndürmekle görevlendirilecektir! Eğer onlar tekrar vaftiz olmayı kabul ederlerse onların işledikleri suç bağışlanacaktır. Bu Çuvaşlar Hristiyanlığı kabul etmeyecek olurlarsa idam edileceklerdir. İdam cezası Çuvaşları İslâma çeken Tatarlar için de geçerli olacaktır. Çarlık idarecileri bu cezayı, Tatarları caydırmak, kendi inançlarına davette bulunmaya cesaret edememelerini sağlamak için ortaya koymuştur. Aynı zamanda Tatarların Çuvaş kadınları ile yapılan nikâhları bozularak, kadınlar manastırlara gönderilecek, çocukları ellerinden alınacak, kimsesiz kalan çocuklar yenikreşin (yenivaftizli) ailelere verilecektir. Annelerin Hristiyanlığı kabul etmesi durumunda çocuklar onların yanında kalabilecekler.”³³ XVIII. yüzyıl boyunca Çuvaşların büyük çoğunluğu, bazen de Sviyajsk ve Kazan bölgesindeki Çuvaşların tümü İslâmı kabul ederek Tatarlaşmıştır.³⁴

Zaman ve şartlara göre İslâmla, Müslümanlarla ve geleneksel inanışını sürdüren Çuvaşlarla çeşitli şekillerde mücadele içine giren Çarlığın, bu mücadelede yüksek organları -Hükümet Senatosu ve Kutsal Sinod- başta yer almış ve bu organlar İdil halklarının kitle halinde Hristiyanlaştırılmaya gayret edildiği yıllarda valilere ve voyvodalara, İslâm tebliğcileri ile amansızca bir mücadele sürdürülmesi, onların idam edilmesi, sürgüne gönderilmesi ve mescitlerin de yıkılıp yıkılması emrini vermiştir. Rus idareciler ve Ortodoks Kilisesi mensupları mescitleri ve medreseleri yıkarak, hiçbir Hristiyanın bulunmadığı Müslümanların köylerine dahi kiliseler yapmıştır. Çünkü Çarlık kanunlarına göre kiliselerin olduğu yerde artık mescitler bulunamayacaktı, Müslümanlar ise Hristiyanlar arasında yaşama hakkına sahip olamayacaktı. Bu nedenle mescitler yıkılmış, Müslümanlar da zorla tehcir edilmiştir. Bütün bu olaylar II. Katerina’nın, “dini tolerans” fermanını yayınlamasıyla sonuçlanmıştır. 1773’te yayınlanmış olan bu ferman, ancak olağanüstü boyutta halk tepkilerinin artmasıyla 1775 yılında

32 Bkz. Nikol'skiy, “Hristiyanstvo sredi Çuvaş srednego Povolja v XVI-XVIII vekah”, 56-57; Denisov, 173; Rorlich, 41; F.G.İslyayev, **Pravoslavniye missioneri v Povolje**, Kazan 1999, 41.

33 Bkz. A.Hrustalev, **Oçerk rasprostraneniya Hristianstvo mejdu inovertsami Kazanskogo kraja**, Kazan 1897, 54-55; Denisov, 237-238; İslyayev, 41.

34 Bkz. Hrustalev, 53; Denisov, 238.

gizlice vilayet idarelerine bildirilmiştir.³⁵ Bu fermanla bütün dinlere kanunen var olma hakkı verilmiş, gayri Rus halkı zorla Hristiyanlaştırma işi durdurulmuş, Rusya'ya tâbi Müslüman kitleleri kazanmak için önceki dönemlerde uygulanan baskılar hafifletilerek önceleri yasaklanmış olan cami ve medreselerin inşasına izin verilmiştir.³⁶ Bundan sonra Çarlık hükümeti Orta Asya'da da kendi menfaatleri için İslâmdan yararlanmaya karar vermiştir. Katerina II döneminde, XVI-II. yüzyılın ikinci yarısından itibaren daha önce baskıyla kapatılan camiler tekrar açılmaya, Çarlık Rusya'da yaşayan Müslüman halkla iyi ilişkiler kurulmaya başlanmıştır.³⁷ Güven ortamını oluşturmak amacıyla Müslümanlar için yeni bir dinî idare kurulmuştur. Bu dönemde Rusya bünyesindeki Müslümanlar arasında baskı ve şiddet yoluyla Hristiyanlığı yayma uygulamasından daha çok Müslüman din görevlileri kullanılarak, yeni camilerin açılmasıyla ve dinî bir idarenin kurulmasıyla daha yararlı politikaların uygulanacağına inanılarak bu faaliyetlere başlanmıştır.³⁸ Ayrıca Orta Asya'da Rusya'nın etkisini artırmak için İslâmdan ve bu dinin görevlilerinden yararlanma ihtiyacı belirmiş, bu nedenle 1782 yılında Ufa'da bir müftülük, 1789 yılında ise Orenburg'da Orenburg Müslüman Dinî İdaresi kurulmuştur. Bu dinî idareler Çar'a hizmete hazır olmuştur.³⁹ Ancak bu kurum Müslümanların ayrı bir sosyal gurup olarak tanınması anlamına gelmiş, onların birlik şuru ve özgüvenlerine önemli katkı sağlamıştır.

Çarlık Rusyasının ilk yıllarında başlayan ve daha sonra artarak devam eden İslâma, Müslümanlara ve bölge Türklerine karşı yapılan baskılar özellikle Çuvaşlarla Tatarlar arasında yakınlaşmaya ve Çuvaşların İslâmlaşmasına yol açmış, bu durum Çuvaşların daha önceki asırlarda görüldüğü gibi Tatarlaşmasıyla sonuçlanmıştır. Gayri Rus unsurlara karşı uygulanan politikalarda hoşgörünün (!) başlatıldığı belirtilen Katerina döneminde Çarlık hükümeti, Çuvaşlar arasında gerçekleşen İslâmlaşma ve Tatarlaşmayı göz önünde bulundurarak geleneksel inanışını sürdürenlerin İslâma geçmesini, Müslümanlarla evlenmesini ve Rus Ortodoksluğundan ayrılan Çuvaşlar ve Tatarlar için imamların kayıt tutmasını yasaklamıştır.⁴⁰ Çarlık döneminde Orta İdil bölgesinde Müslümanları ve geleneksel inanışını sürdüren Çuvaşları ve diğer halkları Hristiyanlaştırmak için şiddet içeren metotlardan, Hristiyanlığı kabul edenlere ihsan-bağış ve çeşitli avantajların sunulmasına kadar çeşitli metotlar uygulanmış, buna rağmen Çarlık İdaresi ve Rus Ortodoks Kilisesi istediği sonucu elde edememiştir.

35 Nikolskiy, "Hristiyanstvo sredi Çuvaş srednego Povolja v XVI-XVIII vekah", 153.

36 A.N. Kurat, **Rusya Tarihi**, Ankara 1993, 285.

37 Bkz. İslayev, 33.

38 Braslavskiy, 23.

39 Bkz. Nikolskiy, "Hristiyanstvo sredi Çuvaş srednego Povolja v XVI-XVIII vekah", 153-154; Taymas, 100-101; Rorlich, 43; Müslümanların bu dinî idaresi II. Katerinanın siyasî bir girişimi olarak görülmüş, teorik olarak Müftüyatın seçilmiş bir yapı olması gerektiği hâlde, bu teşkilâtın üyelerinin hiçbir zaman Müslümanlarca seçilmediğine, Rus hükümetince atandığına dikkat çekilmiştir. Genellikle müftü, dinî konularda herhangi bir uzmanlığı bulunmayan, faaliyeti sadece imamların sınavlarını idare etmek ve hukukî davaların kaydını tutmakla sınırlı bir devlet memuru olmuştur. (Bkz. Rorlich, 43).

40 Braslavskiy, 23.

Kazan ve Simbirsk vilayetlerinde XIX. yüzyılın ilk yarısında önceden Hristiyan olanlar, kitleler hâlinde İslâma dönmeye başlamış, bu eğilim XIX. yüzyılın ortalarında artmıştır.⁴¹ Hatta 1860'lı yıllarda birkaç asırdır Hristiyanlıkta bulunan, Çuvaşların da içinde yer aldığı bölge halkından çok sayıda insan Hristiyanlıktan ayrılarak İslâma geçmiştir. Bu geçiş hareketi gayri Rus halkın şiddet yoluyla Hristiyanlaştırma ve Ruslaştırma faaliyetlerine karşı protesto şekli olarak 80'li yıllara kadar devam etmiştir. Hristiyanlıktan ayrılma hareketinin geniş kitleler arasında olması 1861 yılında yapılan reformlardan sonra halkın memnuniyetsizliğinin ve kargaşanın artmasıyla açıklanmıştır.⁴² Çuvaşların, Marilerin ve Udmurtların üzerinde bu dönemde İslâmın etkisi artmıştır. Kazan vilayetinin Çistopol, Tetuş, Spaski, Bugulmunski kazalarında ve Simbirsk vilayetinin Buinsk, Simbirsk kazaları ile bir çok köyde Hristiyan Çuvaşların bazıları yalnızca İslâmı kabul etmekle kalmamış, aynı zamanda tümüyle Tatarlaşmıştır. Onlar Tatarlar gibi giyinmeye ve konuşmaya başlamıştır. Hristiyanlıktan ayrılma hareketinin etkisi altında Simbirsk vilayetindeki Alşihov, Buinsk, Duvanov, Belaya Volojka, İlmetov, Tingaşev, Treh-Baltayev, Siuşev, Çakaldım, Çepkasi, Çurapanov, Şaymurzin, Runga ve diğer bazı köylerdeki Çuvaşlar Hristiyan Tatarlarla birlikte İslâma dönmelerine-bağlanmalarına resmî olarak izin verilmesi için başvuruda bulunmuştur. Kazan'da yaşayan Rus Ortodoksluğundan İslâma geçenler de aynı istekle dilekçelerle müracaat etmiştir. Anlaşılan bu istekler yerine getirilmemiş, aksine, bu ayrılma hareketi yasa dışı kabul edilerek, idarî-polisiye takipleri başlatılmıştır. Bu takipler nedeniyle Hristiyanlıktan ayrılan Çuvaşlar ve diğerleri gizliliğe sığınarak biri Hristiyanlara, diğeri Müslümanlara özgü iki isim almış, onlar camiler yerine ibadetlerini resmî olmayan imamların görevlendirildiği evlerde yerine getirmiştir.⁴³ Buna karşı bütün Rus Ortodoks Kilisesinin idare organları bu kesimin Hristiyanlıktan ayrılmasını ve İslâma geçmesini engellemek için çeşitli metotlar ve yöntemler geliştirmeyi sürdürmüştür.⁴⁴

Rus Ortodoksluğundan ayrılmanın genel olarak nedenleri arasında, halkın Hristiyanlığın inanç öğretilerini bilmemesi, papazların Rus olmayan halkın dilinde vaaz etmemesi, ibadetleri onların dilinde yapmaması, kiliseye üye olan gayri Rus unsurların Rus diline kayıtsız kalması gibi nedenler yer almıştır. Bu durumda olan halkı Rus Ortodoksluğuna döndürmek için çeşitli önlemler kabul edilmiş, bunlar arasında Hristiyanlığa ait literatürün Çuvaşların, Tatarların ve diğer bölge halkının diline çevrilmesi, bu halkın kendi içinden yetiştirilerek kilisenin ve yan kuruluşlarının açtığı okullarda öğretmenlik yapacak elemanların ve onlar arasında açılan kiliselerde vaaz edecek papazların yetiştirilmesi hedeflenmiştir. Fakat bu önlemler de sonuç vermemiş, İdil boyundaki Türklerden ve diğer halklardan daha çok insan Hristiyanlıktan İslâma geçmeye devam etmiş-

41 Rorlich, 44.

42 Bkz. Rorlich, 44; **İstoriya Tatarii v dokumentah i materialah**, Moskova 1937, 336-337.

43 Bkz. K.Prokopyev, "Vliyanie Tatar-Musulman na Çuvaş", **U Privoljskih inorodtsev**, (S.Çiçerina), SPB 1905, Ek No: 16, 142; Denisov, 295.

44 Bkz. Y.Koblov, "Kratkiya svedeniya o religioznom sostoyanii inovertseu Kazanskoy eparhii", **İzvestiya po Kazanskoy eparhii**, Kazan 1904, No: 43, 1460-1461.

tır. Kazan bölgesinde XIX. yüzyılın ikinci yarısında Çuvaşların, Tatarların ve Başkırtların arasında açılan okullarda ve kiliselerde görev yapan Türk soylu (Tatar, Çuvaş) öğretmenler ve papazlar bulunmasına rağmen sayıları binlerle ifade edilen, başlıca Vyatka, Simbirsk, Saratov, Samara ve Ufa gibi şehirlerde yaşayan Hristiyan Çuvaş, Tatar ve Başkırt Hristiyanlıktan ayrılarak İslâma geçmiştir. Bunun üzerine XIX. yüzyılın 70'li yıllarında Kazan'da bu halkların İslâmlaşmasını önlemek için “*Rus Ortodoks Mücadele Programı*” hazırlanmış, durum değerlendirilmesi yapmak için de Kazan Ruhânî Akademisi bünyesinde “*İslâm Aleyhinde Misyoner Kongre*” düzenlenmiştir.⁴⁵ İslâmın, Hristiyan Çuvaş ve Tatarlar arasında artan etkisi XIX. yüzyıl sonunda Piskoposluk raporlarında da yer almıştır. Bu raporlardan Hristiyanlıktan ayrılarak İslâma dönüşün yalnızca Kazan'daki Çuvaşlar ve Tatarlar arasında olmayıp, çok sayıda Çuvaşın yaşadığı Simbirsk vilayetinde de gerçekleşmesi üzerinde durulmuştur. Bu yerleşim birimlerinde halk, İslâma geçmelerine izin verilmesi için gerekli girişimlerde bulunmuş, ancak İslâma geçen halkın bu kesimine her zaman bürokratik birçok engel çıkartılmıştır.⁴⁶

Kazan'da Ruhânî Akademisi profesörleri, piskoposluk misyonerleri ve diğer görevliler tarafından İslâma ve bölge halkının geleneksel dinine karşı faaliyet yürütmek amacıyla özel bir bölüm kurulmuştur. 1905'te “Yabancılar Misyoner Kongresi” (*Sezd inorodçeskih missionerov*) yapılmış, kongrede Hristiyan yabancıların İslâma ve geleneksel dine geçişin engellenmesi konusu etraflıca görüşülmüştür.⁴⁷ Kongrede çeşitli konular yanında Kazan bölgesinde ezici çoğunluğu, yabancılar olarak nitelendirilen gayri Rus unsurların oluşturduğu, bunların hemen hepsinin Hristiyanlık hakkında eksik, karışık ve belirsiz tasavvurlara sahip olduğu, İslâma ya da kendi geleneksel inanışlarına eğilim gösterdikleri üzerinde durulmuştur. Kazan Piskoposluğunun sorumlu olduğu bölgede XX. yüzyıl başında 704682 Müslüman, 30000 Rus Ortodoksluğundan ayrılan Hristiyan Çuvaş, Tatar ve diğerleri, 15000 kadar da geleneksel inanışını muhafaza eden kimse bulunmuştur. Geleneksel inanışını sürdürenlerin 7800'ünü ise Çuvaşlar oluşturmuştur.⁴⁸

Çuvaşlar arasında XX. yüzyıl başlarında da İslâmın yayılması süreci işlenmiştir. Çarlık Rusya'da “*dinî hoşgörü*” hakkında yayınlanan 1905 yılı kararnamesi Hristiyan ve geleneksel inanışını muhafaza eden Çuvaşlar ve Tatarlar arasında İslâm propagandasının artmasına yol açmıştır. Bu ortamdan yararlanan imamlar açıkça İslâmı tebliğ etmeye başlamış, Orenburg Müftülüğü adına Hristiyan Türklerin İslâma geçme taleplerini içeren basılı formlar dağıtmıştır. Çeşitli kesimden halk Rus Ortodoksluğundan kendi kayıtlarının silinmesi, seçtikleri İslâma kendilerinin kaydettirilmesine izin verilmesi isteğiyle dilekçelerle başvuruda bulunmuştur. Bu konuyla ilgili olarak 1906 yılında Samara Çuvaşlarının yazdıkları dilekçelerde şunlar dile getirilmiştir: “*Biz çoktandır Hristiyan değiliz, biz-*

45 Bkz. Braslavskiy, 28-30.

46 Bkz. Braslavskiy, 31.

47 Bkz. Braslavskiy, 32.

48 Bkz. Koblov, 1459-1461; Denisov, 239; Braslavskiy, 32-33.

ler Müslümanız. Muratbaki, Yunus, Yusuf olarak adlandırılırız, vesikalarda isimlerimizi İvan, Peter v.b. olarak yazıyorlar. Biz ana sütüyle İslâm öğretisini aldık (doğuştan Müslümanız) ve Hristiyanlık hakkında hiçbir bilgimiz yoktur. Bizler Müslüman olarak kaldık. Bizler Müslüman olduğumuz için kiliseye gitmiyoruz, camilere ise bizim (İslâma) dönmemizden korktukları için imamlar sokmuyor.* Bu suretle Tanrının mabedinden mahrum ve iman işlerinde yalanla yaşamak zorunda kaldık. Atalarımızın Kazan Tatarlarından İslâmı kabul ettikleri zamandan itibaren bizim Çuvaşça anadilimiz kayboldu ve bunun yerine İslâm dili bize geçti. Biz bu İslâm dilini kendi aramızda ve aile içinde de konuşur hale geldik. Âdetlerimiz, geleneklerimiz, eudeki bütün mefruşat, döşeme, elbiselerimizin şekli de tamamen Tatarlarınkiyle aynı olmaya başladı ve bundan sonra dışarıdan bakıldığında biz onlardan hiçbir surette ayırt edilemiyoruz"⁴⁹. Geleneksel Çuvaş dinine mensup oldukları ileri sürülen Çuvaşlar da şunları belirtmiştir: "Biz, ailemizin fertleri hiçbir zaman, geleneksel dinimizin hiçbir törenini icra etmedik, şimdi de icra etmiyoruz. Çünkü eski geleneksel din hakkında belli bir anlayışımız yoktur. İslâmın kuralları içinde doğduk, büyüdük ve bu dinin inanç esaslarına sıkıca bağlanarak terbiye edildik. Müslüman halk arasında yaşıyoruz onlarla aynı inançta olduğumuz gibi, diğer Müslümanlarla da aynı biçimde giyiniyoruz. Müslüman adlarla adlanıyoruz, onlar gibi hayatımızı sürdürüyoruz. Onlardan hiçbir şeyde ayrılmıyoruz. Dışardan görünümümüz nasılsa ismimiz de öyledir."⁵⁰

Genellikle XX. yüzyılın başlarında Çuvaşların yaptığı bütün bu başvurular aynı idi. Sonraki yıllarda da benzer içerikte başvurular yapılmış, hiçbir zaman bu bölgedeki Çuvaşlar kendilerini inanç bakımından Tatarlardan farklı görmemiştir. Tarihî belgelere göre XVIII. yüzyılda ve XIX. yüzyıl başında da benzer başvurular gerçekleşmiş, bunlarla Çuvaşlar atalarının, dedelerinin dinine varis olduklarını kabul etmiş ve ona inanmalarına izin verilmesini istemiştir.⁵¹ Bu başvurular Kilise yetkilileri tarafından hemen uygun görülmemiş, çeşitli engellemeler ortaya çıkartılmıştır. Rus Ortodoks Kilisesi Piskoposluk yönetimi bu dönemde İslâm propagandasına karşı faaliyette bulunmak, Hristiyan yabancıların İslâma ve geleneksel inanışına dönmelerini engellemek, Kazan bölgesinde Hristiyanlığı kalıcı biçimde yaymak için çeşitli tedbirler almıştır. Bu doğrultuda, merkez misyoner teşkilâtları açılmış, özel misyoner kütüphaneler oluşturulmuş, misyoner dergisi çıkartılmaya başlanmıştır. Özellikle eğitim alanına önem verilmiş kilise okulları bünyesinde misyoner guruplar oluşturularak piskoposluğun misyoner sayısı da artırılmıştır.

Misyoner çevrelerin XIX. yüzyıl boyunca Simbirsk, Kazan, Saratov vilayetlerindeki Çuvaşların Tatarlara yakın olarak yerleşmiş olması konusundaki duy-

* Kayıtlarda Hristiyan olarak belirtilen bu kesimin mecitlere (cami) gitmesi, Müslüman olduklarını söylemesi Kilise ve sivil idare tarafından "dönme hareketi" olarak değerlendiriliyordu. Bu dönme hareketinde aracılık yapan Müslümanlar ise çeşitli tarihlerde yayınlanan fermanların bir gereği olarak ağır biçimde cezalandırılıyordu.

49 N.V. Nikolskiy, "Kratkiy konspekt po etnografii Çuvaş", İOAE, Kazan 1911, XXVI, S. 6; "Kratkiy konspekt po etnografii Çuvaş", 590.

50 Nikolskiy, "Kratkiy konspekt po etnografii Çuvaş", 590-591.

51 Nikolskiy, "Kratkiy konspekt po etnografii Çuvaş", 591.

dukları endişe gerçekleşmiştir. Bu yakınlık Çuvaşlar arasında İslâmın yayılması için gerekli bütün şartları oluşturmuştur. Bu konuda, Papaz A. Pçelov şu bilgileri vermiştir: “Bir dizi Çuvaş köyünde misyoner faaliyetlere karşı tehlike gözükmemektedir. Bazı köylerde İslâm hâkim olmakta, buralarda İslâm propagandası olağanüstü başarıya ulaşmaktadır. Bu köylerin coğrafî, ekonomik durumu her gün Çuvaşların arasına Tatarların girmesini mümkün kılmakta ve burada İslâm propagandası için uygun ortamın oluşmasına imkân vermektedir. Bu köyler her taraftan Tatar köyleriyle çevrilidir. Çuvaş köylerinin Tatarlara ekonomik yönden bağlı oluşu İslâmın yayılmasını müsait hâle getirmiştir. Bilindiği gibi Çuvaşlar çok eski tarihlerden beri tarımla meşguldür, onlar arasında tüccarlar, zanaatkarlar yoktur. Çuvaşlar topraksız olamaz. Eğer onların toprağı az ise, o takdirde çoğu hâlde komşu köy sakinlerinden kiralarlar. Çuvaş halkı köylerde genellikle tarım, Tatarlar ise daha çok zanaat işleriyle (terzilik, kunduracılık, tüccarlık, saatçilik, dülgercilik, boyacılık v.b.) uğraşır. Bundan başka bu köylere kendilerine İslâmı tebliğ görevi üstlenen Tatarlar da gider. Tatarlar kabile yakınlığı bulunan diğer halkların seçkin ve zenginlerini kendi öğretilerinde toplamaya gayret etmekte, Çuvaşlar da onları otorite sahibi insanlar olarak değerlendiren onlara benzemeye çalışmaktadır. Ruhanîlere ait haberlere göre bütün Çuvaşlar Ortodoks Hristiyan sayılıyordu, vaftiz esnasında onlar Hristiyan adları alıyor, fakat çoğu gizlice Müslüman oluyor ve aynı zamanda Tatar isimleri taşıyordu. Bu durumda onlar sert önlemlerin uygulanmasından korktukları için birkaç asır boyunca İslâma bağlı olduklarını açıkça söylemeye cesaret edemiyor ve bu nedenle hükümete resmen İslâma geçmek için izin verilmesi ve Müslüman mahallesi oluşturulması konusunda müracaatta bulunuyorlardı”.⁵²

Piskoposluğun yayın organlarında çoğu zaman Rus Ortodoks Misyonerleri şunları kaydetmiştir: “Kazan vilayetindeki geleneksel dinini muhafaza eden Çuvaşlar Müslüman Tatarlara komşu olarak yaşamaktadır ve onlarla sıkı temasları vardır; onlar birbirlerine misafirlîğe gider. Vaftiz olmayan Çuvaşlardan çok azı Tatarca konuşamaz, Çuvaşların çoğu Tatarcayı özümsemiş ve benimsemiştir, onları gerçek Tatarlardan ayırmak da zordur. Tatarlarda din duygusu güçlü biçimde gelişmiştir. Onlar kendi inançlarını yayma konusunda da gayretlidir ve Çuvaşları kendi dinlerine çevirmeye gayret ederler, ki bu çok zor da değildir. Tatarlar bunu gerçekleştirirken şu sözleri söylerler: Siz Hristiyan değilsiniz, sizin inancınız bizim inancımıza benzemektedir, bu nedenle sizin İslâma geçmeniz daha kolaydır”.⁵³ XIX. yüzyılda Hristiyan ya da Hristiyan olmamış Çuvaşların bir kısmı, Tatarlara komşu olarak yaşayan Mariler ve Udmurtlar gibi, İslâmı kabul ederek Tatarlaşmıştır.⁵⁴

Müslüman Tatarlar gayri Rus unsurlar arasında İslâm propagandası yapmaya önem vermiş ve her türlü imkânı değerlendirmek istemiştir. Özellikle Hristiyan Tatarlar ve Çuvaşlar arasında bu propagandalar etkili olmuş, Hristiyan

52 Braslavskiy, 33.

53 Braslavskiy, 33-34.

54 Bkz. M. Maşanov, “Sovremennoe sostoyanie Tatar-Muhammedan i ih otnoşenie k drugim inorodtsam”, **Missionerskiy sezid v Kazani**, Kazan 1910, 246.

Tatarlardan ve Çuvaşlardan İslâma geçenlerin sayısı artmıştır.⁵⁵ Nikolskiy 1911 yılında Tatar-Çuvaş köylerinde, hatta Çuvaşların çoğunlukta bulunduğu köylerde Çuvaşların üzerinde Müslüman Tatarların yaşam tarzının hâkim olduğunu belirterek; kıyafetleri kadar Çuvaşların yaşamının da Çuvaşlardan çok Tatarlara benzediğini, Çuvaşların dilinde çok sayıda Tatarca söz ve ifadelerin bulunduğunu vurgulamıştır. Bunun yanında Rus, Tatar ve Çuvaşların beraber yaşadığı köylerde de Tatarların Çuvaşlar üzerinde Ruslardan daha çok etkisinin olduğunu, bunun nedeninin onlar arasındaki dil yakınlığından kaynaklandığını kaydetmiştir.⁵⁶ Çuvaşların yaşadığı birçok yerleşim yerinde bu durum 1905 yılına kadar devam etmiş, 17 Nisan'da "Vicdan Özgürlüğü Kararnamesi" ilân edildiğinde Samara vilayetindeki Hristiyan Çuvaşların bir kısmı açıkça kendilerinin İslâma bağlı olduklarını açıklamış ve bazı aileler de Hristiyanlıktan İslâma geçme konusunda izin istemiştir. Onlar izinsiz olarak mabet ve okullar açmaya başlamış, bu okullarda Tatar öğretmenler eğitim vermiş, okulun ve caminin harcamaları, dinî literatürün masrafları ise Orenburg'dan temin edilmiştir. 17 Nisan Kararnamesinden ve 17 Ekim Manifestosundan sonra ortaya çıkan 1905 yılının yeni hareketleri İdil bölgesindeki Çuvaşlara ve diğer yabancılara da nüfuz etmiş, onlar arasında İslâm yayılmıştır. Simbirsk, Samara, Ufa, Kazan vilayetlerinde ve bu vilayetlerin köylerindeki Çuvaşlar arasında takip eden iki yıl zarfında, önceleri gizli ve ihtiyatla sürdürülen İslâm propagandası artmıştır. Propagandistler Çuvaşlara yakın köylerdeki Tatarlardan oluşmuş, onların faaliyetleri sonucunda yalnızca geleneksel din mensubu Çuvaşlar değil, vaftizli Çuvaşlardan da yüzlercesi, hatta binlercesi İslâma geçmiştir. Geçmişte Çuvaşlar Rus Ortodoksluğunu yalnızca görünüşte benimsediği için küçük bir İslâm etkisi bu Çuvaşların inancını İslâm ile değiştirmelerine yetmiştir.⁵⁷ Tatarlar XX. yüzyılın başlarında eğitim faaliyetlerini artırmış, dini içerikli eğitim veren okullar açmıştır. Tatarlar İslâma geçen Çuvaşlar arasında da dinî eğitim veren okulların açılmasına yardım etmiş, böylece onlar Çuvaşların İslâmı öğrenmesine ve İslâmın onlar arasında yerleşmesine hizmet etmiştir.⁵⁸

Çuvaşlar XX. yüzyılın başında daha bilinçli hareket etmeye başlamış, Rus Ortodoks Kilisesine ve din adamlarına karşı tavrı almıştır. 1905 yılında eğitimli Çuvaşlardan küçük bir gurup ortaya çıkmış, bunlar 1906 Ağustosunda "Çuvaşların Eğitimi Meselesine Dair Bir Faaliyet Topluluğu" (*Krujok deyateley po obrazovaniyu Çuvaş*) adıyla bir cemiyet kurmuş, cemiyetin yayınladığı yazılar genellikle Rus Ortodoks Ruhânîlere karşı yöneltilmiştir.⁵⁹ Bu yazılarda Müslüman Tatarlarla komşu olarak yaşamakta olan Çuvaşların Tatarlaşmasını gerçekleştiren Müslüman din görevlilerine hiç bir söz söylenmemiştir. Bu yazılar Hristiyan ruhanîlerine ve misyonerlerine Çuvaşların duyduğu güvenin sarsıldı-

55 Bkz. Maşanov, 253-262.

56 Nikolskiy, "Hristiyanstvo sredi Çuvaş...", 202-203.

57 Bkz. İ.Ya. Yakovlev, *Kratkiy oçerk Simbirskoy Çuvaşskoy uçitelskoy şkoli*, Simbirsk 1908, 13; Maşanov, 237, 264; *Missionerskiy s'ezd v Kazani*, 662, 666-669, 680.

58 Maşanov, 267.

59 Braslavskiy, 35.

ğını, onların İslâm cephesine yönelmesine ve gerçekleri Tatar imamlarında ara-
malarına sevk ettiğini göstermiştir.⁶⁰

İçişleri Bakanlığı Kont A.P. İgnatiyev'in başkanlığında 1910'da İdil bölgesin-
deki Tatar Müslüman etkisini önleyecek tedbirleri plânlamak amacıyla düzen-
lenen konferansta Müftiyat, Müslüman olduklarını söyleyen, fakat etnik bakı-
dan Tatar olmayan diğer gayri Rus unsurların Tatarlaşmasına katkıda bulunan
"yapay bir İslâm merkezi" olarak nitelendirilmiş ve Müftiyatın gücünün kısıtlan-
ması önerilmiştir. Bakanlığın bu kısıtlamayı gerçekleştirmek amacıyla kullan-
mayı düşündüğü araçlardan bazıları, müftülerin hükümet tarafından atanma
uygulamasının sürdürülmesi, verasetle ilgili meselelerin devletin yetki alanına
devredilmesi ve Orenburg Müftiyatının etnik değil, bölgesel coğrafi ölçüt teme-
linde küçük birimler ihdas edilmek suretiyle adem-i merkezîyetinin sağlanması
olmuştur.⁶¹

Hristiyan Çuvaş ve Tatarların İslâma geçiş nedenleri olarak onların Tatar
Müslümanlarla kan bağının, dil birliğinin bulunması, İslâm propagandasının
artması ve yoğunlaşması gösterilmiştir.⁶² Özellikle XX. yüzyılın ilk yıllarında
Müslüman Tatarların oluşturduğu "İslâmî tebliğ heyetlerinin" Hristiyan Çuvaş
ve Tatar çocuklarının medreselerde okumalarını sağlamaları da bu dönemde
bölgedeki Hristiyan Çuvaş ve Tatarların İslâma geçişinde etkili olmuştur.⁶³ Rus
Ortodoks Kilisesinin ve devlet idaresinin Çuvaşların İslâma geçişini engellemek
için aldıkları birçok önleme rağmen, bunların İslâma geçişi devam etmiştir. Hi-
ristiyanlıktan ayrılarak İslâma geçen Çuvaşlar zamanla Tatarlaşmaya, kendi
dillerini unutarak Çuvaş aksını ile Tatarca konuşmaya, ayrıca onlar arasında
birçok Çuvaşca kelime Tatarca şeklinde biçim değiştirmeye ya da Çuvaş örf,
âdet, geleneklerini ve kıyafetlerini korumak suretiyle diğer hususlarda Tatarlara
benzemeye başlamıştır. Bu türden Çuvaş köyleri arasında örnek olması bakı-
mından Sviyajsk kazası Kiksarı köyü, Tsvilsk Kazasındaki Balşoye Tyaberdin
ve Kurbaşı köyü, Stariye Tyaberdin köyü, Baybatireva köyü Novo-Şimkusinski
gibi yerleşim birimleri gösterilebilir.⁶⁴

Rus Ortodoks misyonerler, Kazan bölgesinde sosyal ve politik hayatı, buna
katılan Müslüman halkın belirlediğine işaret etmiş, bölgedeki Müslüman Türk-
lerin zorla Hristiyanlaştırılmaktan endişe duyduklarını belirtmiştir. Kendi hakla-
rının çiğnendiğini durmadan dile getiren Tatarlar bütün güçleriyle İslâma bağlı
olanların sayısını artırmaya çalışmıştır. 1897 yılı sayımlarına göre Kazan vilaye-
tinde 675419 Tatar vardı. Bu sayıya İslâma geçmiş bütün Çuvaşlar da dahildi.
Çuvaşların bu kesimi ise Tatarlaşıyordu ve kendilerini Tatar olarak tanıtıyordu.
Simbirsk vilayetinde gayri Rus Hristiyanlar üzerinde İslâmın etkisi Kazan vilaye-
tindeki gibi değildi. Ancak Buinsk ve Simbirsk'te bazı köylerdeki Hristiyan Çu-
vaşlar yalnızca İslâma geçmemiş aynı zamanda tümüyle Tatarlaşmıştı. Onlar,
Tatarca konuşuyor ve Tatarlar gibi giyiniyordu. Bu merkezler Buinsk, Çepkası,

60 Braslavskiy, 36

61 Rorlich, 58-59.

62 Bkz. Maşanov, 239-240; Braslavskiy, 36.

63 Bkz. Rorlich, 80-81.

64 Braslavskiy, 36.

İlmeteva, Şaymurzina, Trehbaltayeva ve diğer bazı birimlerdi. Bu yerleşim birimlerindeki Çuvaşlar Kazan vilayetinde zaman zaman ayrılık hareketi içinde Hristiyan Tatarlarla kendilerinin İslâma bağlanmalarına izin verilmesi için dilekçeyle başvuruda bulunmuşlardı. Fakat onlar böyle bir izin alamamışlarsa da, nüfus kütüklerinde Müslüman isimleriyle kaydedilmişlerdi. Onların resmi olarak tescil edilen mescitleri (cami) yoktu, ancak her köyde resmen atanmayan imamların görev yaptığı mescitler vardı. Tatarlaşmış Çuvaşlar, kökeni Müslüman-Tatar olanlardan daha fanatik davranıyordu. Kökeni Çuvaş olan Buinsk Tatarları sayıma karşı çıkıyor, sayım görevlilerini kovuyordu. Bu sayımların bilgileri, Kazan vilayetinde Tsvilsk; Tetuş kazalarının, Simbirsk vilayetinde, Simbirsk ve Buinsk kazalarının, kısmen de Samara, Saratov vilayetlerindeki Çuvaşların İslâma eğilimli olduklarını, mescitleri ziyaret ettiklerini ve Tatarca konuştuklarını destekliyordu.⁶⁵

Çuvaşların İslâmlaşmasında Tatar tebliğcileri ve Tatarlara yakınlıkları yanında onların faaliyet gösterdikleri eğitim kurumları da etkili olmuştur. İdil boyunda 1771'de Kazan'da Ahund ve Ananayev medreseleri, 1780'de Emirhanov'un evinde, Kaşkâr, Menger, Saba ve bir dizi başka köyde medrese açılmıştır. Genellikle medreselerin programlarında dini eğitime ağırlık verilmiştir. Bu medreseler XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başlarına kadar genellikle "kadimci" adı verilen metoda bağlı kalmış, belirtilen tarihlerde artık "ceditçi" adı verilen anlayış ortaya çıkmış ve bundan sonra Kazan ve Simbirsk vilayetlerinde "ceditçi medreseler" hızla yayılmıştır.⁶⁶ Çuvaş yerleşim yerlerinde de medreseler ve mektepler bulunmuş, faaliyet göstermiştir. Tsvilsk ve Çeboksarı kazalarında kayıtlarda, 1889 yılından 1905 yılına kadar, Agzegitov köyünde tek bir medresenin ve 9 mektebin bulunduğu işaret edilmiştir. Yine bu bilgilere göre Buinsk kazasındaki köylerde 25 mektep faaliyet göstermiştir. Çeboksarı, Tsvilsk ve Buinsk'te dinî okullarda, 34 mektepte ve 1 medresede 925 erkek ve 227 kız çocuk eğitim görmüştür. Yine Çuvaşistan'da Şırdan'da 8 mescit yanında beş mektep bulunmuş, burada çocuklar okutulmuş, genellikle okumayazma bilen imam ve diğer kimseler öğretmenlik yapmış, imamin hanımı da kız çocuklarına eğitim vermiştir. XX. yüzyıl başında sosyal ve ekonomik şartların bir gereksinimi olarak ilk seküler okullar ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu okullar mektep ve medreselerden ayrılmış çocuklara daha çok seküler eğitim vermiş, memur yetiştirmeyi hedeflemiştir.⁶⁷

Çuvaşlar böylece belli belirsiz İslâma geçmiştir. Rusya halklarının sayım analizleri XIX. yüzyıl sonunda Rusya'da Çuvaşların 15 vilayette (*guberniya*), 4 *oblast* ve 55 kazada (*uezd*) toplam 998698 kişi olarak yaşadığını göstermiş, onlar arasında Çuvaş halkının tarihini araştıran meşhur Nikolskiy'nin verdiği bilgilere göre Çuvaşlardan İslâmı kabul edenler de yer almıştır.⁶⁸ Buna göre

65 Braslavskiy, 37.

66 Braslavskiy, 39-41.

67 Braslavskiy, 41-42.

68 Bkz. Nikolskiy, "Hristiyanstvo sredi Çuvaş...", 194-201; Nikolskiy, "Kratkiy konspekt po etnografii Çuvaş", 523-524.

İslâma bağlı olan Çuvaşlar XIX. yüzyılın sonu XX. yüzyılın başında Kazan vilâyetinin Tsivilsk, Çeboksarı ve Yadrinsk kazalarındaki temel Çuvaş kitlesinin yaşadığı bölge dışında bulunmuştur. Bu sayımdan önceki tarihlerde İslâmı kabul ederek Tatarlaşanların sayısı ise tespit edilememiştir.

Orta İdil bölgesinde Türkler arasında Pantürkizm, Panislâmizm ve Panturanizm gibi dinî-politik düşünce akımları belirgin biçimde etki göstermiştir. Çuvaşistan'da Tsivilsk, Çeboksarı, Yadrinsk ve Buinsk gibi yerleşim yerlerinde dinî temsilcilerin, idarecilerin ve halkın bölgede yaygın olan çeşitli fikrî ve siyasi akımlara katılmaları hakkında elimizde çok sağlıklı bilgi ve belgeler bulunmasa da, muhtemelen bölgedeki fikrî ve siyasi akımlara bölgedeki birçok Türk gibi Çuvaşistan'da da kayıtsız kalınmadığı, aktif katılımcıların bulunmuş olabileceği düşünülmelidir. Çuvaşlarla Tatarların yakınlaşması ve Çuvaşlar arasında İslâmın yayılması süreci SSCB'nin kurulmasına kadar devam etmiştir. SSCB ile birlikte dinle ve dini kurumlarla büyük bir mücadele başlatılmıştır. Bu dönemde bütün SSCB sınırları içerisinde yaşayan topluluklara karşı dinsizleştirme ve ateizm propagandası uygulanmıştır. Sovyet İdaresinin kurulduğu ilk yıllarda devlet politikasının ve propagandasının esas vurgusu bütün Sovyetler Birliği'nde İslâmın mevcudiyetini teşhir etmek, "*Pantürkizm*" ve "*Panislâmizm*" ideolojisinin tesirinden kurtulmuş olarak Müslüman halkların millî kültürlerinin gelişmesine ayrı bir önem verildiğini göstermek olmuştur. Bunun sonucunda bir kısım din uleması Sovyet İdaresini tanımaya hazır hale gelmiştir. Birçok çağdaş araştırmacı, aynı zamanda Müslüman din adamları ihtilâl sonrası ilk yıllarda Müslümanların mabetlerinde ibadetin sınırlandırılmadığını ve Sovyet idaresinin bunu yasaklamadığını kabul etmiştir. Sovyet devleti bu yıllarda çeşitli bölgelerde yayılmış olan İslâma karşı tutumunu, ihtilalle kazandığı imkânları sağlamlaştırma ve çalışan kitleler meselesine tutumunu politik bakımdan hareket ederek ortaya koymuştur. Bu durum göz önünde bulundurularak İslâmın yaygın olduğu bölgelerde dinî tezahürlerle mücadelede büyük dikkat gösterilmesi emredilmiştir. Onlara karşı mücadelenin doğrudan dini inkarla değil, okur yazarlığı yaymakla, okullar, kulüpler açmakla ve bir dizi başka tedbirle mümkün olabileceği kabul edilmiştir. Bu yöndeki uygulamalar Sovyetler dağılıncaya kadar olayların akışına göre, şiddetli ya da yumuşak biçimde uygulanmıştır. Sovyetlerin dağılma sürecinin belirtilerinin ortaya çıktığı 1980'li yıllarda "*Din ve Vicdan özgürlüğü*" hakkındaki kanunların hayata geçirilmesi yönündeki ilk adımlar atılmış, 1988-1996 yıllarında devletin dine karşı politikasında değişiklikler olmuş, sosyalizmi kurma ve gerçekleştirme beklentileri arasında büyük kopma gerçekleşmiştir. Din, bu ortamda legal olmayan ancak kurumları bulunan tek müessese olmuş, hatta resmî ideoloji karşısında yer almıştır. Bu durumda ateizme yönelim nasıl doğalsa dine yönelim de doğal hâle gelmiştir. Hükümetin aldığı tedbirler yanında 1 Ekim 1990 tarihinde "*dini teşkilatlanma ve vicdan özgürlüğü*" hakkındaki kanunun Çuvaşistan'da kabul edilmesiyle Çuvaşistan ASSR'de Din İşleri Komitesinin kayıtlarına göre bu yılın Ekim ayında Müslümanların dinî teşkilatları tescil edilmiş ve camiler açılmaya başlanmıştır.⁶⁹ SSCB'nin 1991 yılında dağıl-

69 Braslavskiy, 75.

masıyla Rusya Federasyonu oluşturulmuş, bu Federasyon din ve devlet işlerini birbirinden ayırmak suretiyle, din ve vicdan özgürlüğü çerçevesinde Müslüman halk topluluklarına da bazı imkânlar sunmaya başlamıştır.

3. Günümüzde Rusya Federasyonunda Çuvaşlarda İslâm

Rusya Federasyonunda yer alan Çuvaşistan Özerk Cumhuriyetinde yaşayan Müslüman kesim daha çok Çeboksarı, Kanaş, Şümerla, Novoçeboksar, Batrevski, Komsomolski ve Şemürşinski'de yaşamaktadır.⁷⁰ Çuvaşistan'da yaşamakta olan Müslümanların dini ihtiyaçlarını karşılamak, onları bilgilendirmek ve onlar arasında dayanışmayı sağlayabilmek amacıyla 1994 Mayıs'ında Çuvaşistan'da ilk defa Çuvaşistan Cumhuriyeti Müslümanları Merkez Dinî İdaresi (*Sentralnoye Duhovnoye Upravleniye Musulman-SDUM*) kurulmuştur.* Bu idareyi, başkanlığını müftünün yürüttüğü, 2 muhtesib, bir tam yetkili temsilci ve 3 imamın görev aldığı yedi kişiden oluşan bir komisyon yürütmektedir. Çuvaşistan Müslümanlarının Merkez Dinî İdaresi Batrevskiy rayonunda Şıgırdanda bulunmaktadır. Dinî İdare Çuvaşistan'ın devlet organlarıyla irtibat kurmakta, Anayasa komisyonu ve Rusya Federasyonu Başkanlığı toplum temsilcisi üyeliğinde yer almakta ve aynı zamanda Mecliste dinî meselelerle ilgili komisyona da üye bulunmaktadır.⁷¹

Merkez Dinî İdarenin üyeleri çeşitli girişimlerde bulunarak Çuvaşistan Müslümanlarına hizmet sunmakta, yeni camilerin açılmasına büyük katkılar sağlamakta, çeşitli şehir ve rayonlarda kültür merkezleri kurmak suretiyle halkın arasında İslâmın yayılmasına ve korunmasına önem veren faaliyetleri gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Çuvaşistan'da 1997 yılının başından itibaren 24 cami ve 30 Müslüman *prihodu* (cemaat) faaliyete geçmiş ve yetkili kurumlarca tescil edilmiştir.⁷² Camiler dinî ibadetlerin icrası yanında din eğitiminin yapılabilceği bir mekân olarak da kullanılmaktadır.⁷³ Bunlardan başka genel eğitim veren okullarda idareyle yapılan anlaşmalar uyarınca Urmayeva, Tokayeva, Poleviye Bikşiki ve Çeboksarı'da imamlar dinî konferanslar düzenlemektedir. Mekteplerin programında Kur'an öğretimi, İslâmın ve imanın şartları, Arapça öğretimi yer almakta, bu amaçla Müslümanların Merkez Dinî İdaresi yayın faaliyetlerini genişletmektedir. Dinî muhtevalı periyodik dergiler, gazeteler, broşürler yayınlamakta, Rusça, Tatarca ve Çuvaşça "Kur'an", "İslâmın ve İmanın şartları", "İslâmın Temeli", "Günümüzde İslâm", "Allah'ı Seviniz" gibi isimlerle dinî

70 Braslavskiy, 9.

* SSCB'nin dağılmasından sonra çeşitli merkezlerde dinî idareler kurulmuştur. Günümüzde Çuvaşistan'da Müslümanlara ait iki dinî idare bulunmaktadır. Bunlardan birincisi; SDUM Moskova müftüsü T.Taduccudin'in vekili olarak görevlendirilmekte ve Moskova'ya bağlı olarak görev yapmaktadır. Diğeri ise Tataristan Müftüsünün vekili olarak Çuvaşistan'da bulunmaktadır. (Bkz. İ.A.Nogin - E.M.Mihail, "Musulmane v Çuvaşii: Peoblema i sujdeniya", **XXI Nauçnaya studençaskaya konferentsiya**, Çeboksarı 1997, 45).

71 Braslavskiy, 76.

72 Braslavskiy, 4.

73 Bkz. Braslavskiy, 80-81.

içerikli eserler yayınlamaktadır. Çuvaşistanda Müslüman halk arasında din eğitimi almak isteyenlerin sayısı günden güne artmaktadır.⁷⁴

Çuvaşistan'da yaşayan başka milliyetlerin İslâmı ile teması oldukça sınırlı kalmaktadır. Çuvaşlardan ve Ruslardan günümüzde İslâmı kabul etme olayı çok değildir. Ancak Çuvaşlardan çeşitli etkilenme yoluyla İslâmı karşı ilgi artmakta, hatta İslâmı din olarak seçenler bulunmaktadır. Çuvaşlardan bir çoğunun kendisini Rus Ortodoks Kilisesine uzak gördüğü de belirtilmektedir. Bazı Çuvaşlar Kiliseye tepkilerini vaftizli olmalarına rağmen "biz eski dinimiz üzereyiz" ya da "biz ateistiz" şeklinde ifade etmektedir. Kültürlü ve aydın Çuvaşlar'ın bazıları; "ben vaftiz olmadım, çocuklarımı da vaftiz ettirmedim. Çocuklarım yetişkin olduklarında kendi kararlarını versinler. Onlar isterlerse vaftiz olsunlar. Ama ben vaftiz olmayacağım"⁷⁵ şeklindeki bir açıklamayla Rus Ortodoks Kilisesine karşı tavrını açıkça dile getirmektedir. Yine bazı aydın ve kültürlü Çuvaşlar bu konuda; "Bizde dini alanda büyük bir boşluk var. Bizim önümüzde iki seçenek var. Bunlardan biri atalarımızın dinine, eski inanışlarımıza dönmek, diğeri genelde bütün Türklerin kabul ettiği dine girmek, yani Müslüman olmak. Fakat Bizim Çuvaşlardan Müslüman olanlar hep Tatarlaşıyorlar. Çuvaş dilini ve Çuvaşlara has özellikleri, kısacası Çuvaş olduklarını unutuyorlar. Eğer bizim halkımız İslâmı kabul ederse ortada Çuvaşlar diye bir Türk boyu kalmayacaktır."⁷⁶ fikirlerini ortaya koymaktadır. Bu ifadeler bize Çuvaşların eski dinlerine, Hristiyanlığa ve aynı zamanda İslâma bakış açılarını göstermektedir. Buna göre Çuvaşlar Hristiyanlığa soğuk, İslâma ise sıcak bakmaktadır. Ama İslâm konusunda da ciddi endişeleri bulunmaktadır. Bu endişe onların kendilerine has millî özelliklerini koruyamama ve kimliklerini unutarak Çuvaşlıklarını kaybetme korkusudur.

4. Sonuç

Çuvaşlar İslâmı İdil-Bulgar devleti döneminden itibaren tanımaya ve kabul etmeye başlamıştır. Bulgar devletinden itibaren İslâmın Çuvaşlar arasında yayılması konusunda kaynakların verdiği bilgiler sınırlıdır. Bununla birlikte Çuvaşların Bulgar devletinde oldukça önemli sayıda kalabalık bir kitleyi oluşturduğu, bu kitlenin daha sonraki yüzyıllarda Altınordu ve Kazan Hanlığı idaresine girdiği göz önünde bulundurulursa, bu devletler bünyesinde yaşamını sürdüren Çuvaşların birçoğunun İslâmı kabul etmiş oldukları ve tarih içinde Çuvaşların İdil-Bulgar devleti döneminden başlamak suretiyle XX. yüzyıla kadar İslâmı kabul sürecinin devam ettiği ileri sürülebilir. Bu süreçte İslâmın Çuvaş kültürünü etkilediği de bir gerçektir. İdil-Ural bölgesinde genellikle; *İslâmın Tatarların, Hristiyanlığın da Rusların dini olduğu* şeklinde bir anlayış hâkimdir. Bunun yanında Çuvaşların yaşadığı bölgede, hem Tatarlar hem de diğer milletler tarafından *Tatar adı Müslüman, Müslüman adı da Tatar* adı yerine kullanılmaktadır. Bu nedenle İslâmlaşan Çuvaşlar kendi etnik kökenlerini Tatar sö-

74 Bkz. Braslavskiy, 82.

75 Çuvaş Devlet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türkolog Atner Huzangay ile 1999 yılında yapılan görüşmelerde dile getirilen düşünceler.

76 Çuvaş gazetecisi İlya İvanov ile 1999'da yapılan görüşmeden.

zıyla açıklamakta, bu da onların zaman içerisinde Tatarlaşmalarına yol açmaktadır.

İslâmlaşan Çuvaşlar tamamıyla İslâm kültür dairesine girmiştir. Geleneksel inanışını sürdürenler ise İslâm kültüründen etkilenmiştir. İslâm kültürü Çuvaşlardan sözü edilen bu gurubun inanışlarında ve yaşam tarzında önemli izler bırakmış, onların din terminolojisini de etkilemiştir. Bu durum, geleneksel Çuvaş dinine geçen, İslâm din terminolojisinden bir takım elementlerin tespitiyle daha açık ortaya çıkmıştır.⁷⁷ İslâmın etkisiyle geleneksel dinli Çuvaşlarda yayılma imkânı bulan bu sözleri Aşmarin ve diğer bazı araştırmacılar şöyle göstermektedir: “*Tura Taala*” Yüce Tanrı (Allah Teala); “*Kiremet*” (Çuv.) tazim edilen ata ruhlarına verilen ad, “*keramet*” (Ar.) harika olay, ermiş insanlara atfedilen olağanüstü güç; “*bismille*”, “*besmelle*” veya “*semele*” (Çuv.) geleneksel dine ait törenlerde okunan dualara başlarken söylenen veciz söz, bismillah (Ar.) “Tanrının adıyla başlarım” anlamındaki ifade. Bu gruba “*masar*” (mezarlık), “*esrel*” ölüm ruhu (Azrail), “*şuytan*” kötü ruh (şeytan), “*apis*” Tatarca abız (Kur'an-ı ezbere bilen, hafız) ve benzer bazı sözler de dahil edilebilir.⁷⁸ Din terminolojisinde bulunan sözlerden başka Çuvaşların hayatında İslâmla ilişkili bazı uygulamalar da İslâmın Çuvaş kültüründeki etkisini göstermektedir. Çuvaşların yemekten önce ve diğer işlerine “bismillah” diyerek başlaması,⁷⁹ Cuma gününü (*Ernekun*) mübarek gün kabul ederek kutlamaları ve geleneksel din mensubu Çuvaşlarda “*ırısem*” (iyiler, ermişler) adıyla bilinen evliya-ermiş kültürünün onlar arasında yaygın olması İslâmın geleneksel Çuvaş dini üzerindeki etkisiyle açıklanmaktadır.⁸⁰ Etnograflar, Çuvaşların yemek kültüründe de İslâmın etkisini göstermektedir. *Anatri* (aşağı) Çuvaşlarında yemeklerde at eti kulanma ve domuz etinin yasaklanması âdeti yaygındır. Bu uygulama *Anatri Çuvaşlarının* Müslümanlarla çok daha yakın ilişki içinde buldukları şeklinde bir varsayımına götürmektedir. Rus alim ve seyyahı İ.Georgi XVIII. yüzyılda geleneksel dinini muhafaza eden Çuvaşların domuzdan öğrendiğini, onların bunu Tatarlardan (Müslümanlardan) kabul ettiğini bildirmektedir.⁸¹ Çuvaşların komşuları olan ve geleneksel inanışını sürdüren halkların -Mari, Mordva, Udmurt- inanışları üzerinde de İslâmın benzer etkileri yaptığı belirtilmektedir. Bu durum Bulgar Devleti'nin, daha sonra da Altınordu ve Kazan Hanlığı'nın kendi bünyesinde İslâm kültürünün tesirinden uzak kalamayacak bir çok Fin-Ugor halkını da barındırıyor olmasıyla açıklanmaktadır. Bu yüzden Mari, Mordva ve Udmurtların din terminolojisinde ve uygulamalarında da İslâm kültürünün izleri korunmaktadır.⁸²

77 Bkz. Denisov, 75.

78 Bkz. N.İ. Aşmarin, *Bolgarı i Çuvaşı*, Kazan 1902, 119-121; N.İ. Aşmarin, **Otgosolki Zolotoordinskoy starını v narodnih verovaniyah Çuvaş**, Kazan 1921, 2-3.

79 Nikolskiy, “*Hristianstvo sredi Çuvaş...*”, 189.

80 Aşmarin, **Otgosolki Zolotoordinskoy...**, 34-35.

81 Denisov, 76.

82 Bkz. Denisov, 77.



Kıyâmet Alâmetleri

Haşım VELİ

Sadeleştiren: Kâmil ÇAKIN*

Fiten hadisleri ile ilgili yaptığım çalışmalar esnasında, Haşım Veli imzalı "**Efsahu'l-Makâl fi'l-Mesîhi'd-Deccâl Yahud Eşrâtu's-Sâ'a**" isimli ve 1332/1916-1917 tarihinde Hikmet Matbaası tarafından yayınlanmış, 28 sahifeden mürekkep bir kitapçık elime geçmişti. Haşım Veli, kitabın iç kapağındaki nota göre, Osmanlı Devleti'nin Roma Sefareti'nde görevli bir imamdır. Yine eserin arka iç kapağındaki bilgilere göre, yazarın "İslâm'da İzdıvac" (İtalyanca), "Tarikat-ı Mevlana" (Fransızca), "Esrâru Mevlidi'n-Nebî" (Türkçe) ve "Makamât-ı Harîrî Tercemesi" (Türkçe) isimli yayınlanmış eserleri bulunmaktadır. Efsahu'l-Makâl" isimli bu kitap, nisbeten sade bir Osmanlı Türkçe'si ile yazılmıştır. Yazar Haşım Veli, eserini rivayet türü eserlerde yer alan ve çoğu sahih kabul edilen hadislere dayanarak kaleme almıştır. Fakat, okunduğunda âyet ve hadislerin bâtını denilebilecek bir tefsirine yöneldiği ve daha ilginç, yaptığı yorumların dönemin yönetimine karşı bir çeşit muhalefeti içerdiği görülmektedir.

Hadis ve âyetlerin, bâtını yorumlamalar surtiyle, siyasi alanda nasıl kullanıldığına örnek teşkil etmesi bakımından adı geçen eseri yeni harflerle yayınlamayı uygun gördüm. Bunu yaparken, yazarın dil ve üslup özelliklerine fazla müdahalede bulunmadım; sadece anlaşılması bugün için zor olan kelime ve kavramları günümüz Türkçe'si ile ifade etmeye çalıştım. Eserde çok sayıda hadis kullanılmış olmasına rağmen hiç birinin kaynağı verilmemişti. Bu hadislerin kaynaklarını da gösterdim. Bazı yerlerde, dipnotlar halinde açıklamalarda bulundum. Metne müdahale etmemek ve yazarın düşüncelerini boğmamak açısından bu açıklamalarımı mümkün olduğu kadar kısa tuttum. Fakat, eserin metnine geçmeden önce bazı açıklama ve tespitlerimi zikretmeyi de uygun buluyorum.

Eserde dikkati çeken noktalardan biri, hadislerin siyasi amaçlar için kullanılmasıdır. Yazar, hayatı hakkında fazla bilgi olmamakla beraber, hayatının önemli bir kısmını II. Abdülhamid'in saltanatı altında geçirmiştir. O dönemdeki bir çok ilim adamında görüldüğü gibi, Haşım Veli'de de Abdülhamid düşmanlığı açıkça su yüzüne çıkmaktadır. Yazara göre, Deccâl belirli bir şahıs olmayıp bir şahs-ı manevidir. Dolayısı ile her zaman Deccâlların gelmesi mümkündür. O tarihlerin Deccâl'ı ise II. Abdulhamid'dir. Buna göre, Deccâl'ı öldürmekle görevli olarak yeryüzüne incek olan Mesih de bir çok kereler gelmiştir.

* **Doç. Dr.**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Haşim Veli, rivayetlerde haber verilen Beni'l-Asfar (sarı ırk)'ın da Ruslar ve onların teşviiki ile harekete geçen Bulgar, Sırp, Kara Dağ ve Yunanlılar olduğu düşüncesindedir.

Mesih'in gelişi ile ilgili fikirlerini açıklarken, "hürriyet perverân" olarak nitelendirdiği Abdulhamid karşıtlarını İsa'nın şahs-ı maneviisi altında değerlendirmektedir. Haşim Veli, Kör Ali vak'ası, Bitlis olayları ve 31 Mart gibi olayları irtica'nın can çekişen çırpınmaları olarak görmektedir.

Haşim Veli'nin burada bazı örneklerini verdiğimiz yaklaşımları, metin okunduğunda daha açık bir biçimde ortaya çıkacaktır.

* * *

KİYÂMET ALÂMETLERİ

Allahım! Acizlik, tembellik, korkaklık, ihtiyarlık ve cimrilikten sana sığınırım.
Allahım! Kabir azabından ve Mesih Deccal'ın fitnesinden sana sığınırım.
Taşlanmış Şeytan'dan Allah'a sığınırım.¹

GİRİŞ

Kıyamet kopmadan önce bir takım belirtilerin ortaya çıkacağı sahih rivayetler tarafından tespit edilmiştir². Ne var ki, rivayetlerde anılan bu belirtilerin ifade şekillerinde anlam bakımından kapalılık söz konusudur. Bu nedenle, rivayetlerin zahiri anlamları üzerinde takılıp kalanlar bir çok fikir ayrılıkları içerisine düşmüşler ve dalâlet vadisinden bir türlü ayrılamamışlardır. Halbuki, hakikati görebilen irfan sahiplerine göre kıyamet alametlerinin mahiyet ve keyfiyeti malum ve belirli olduğundan, artık, basiret sahiplerini aydınlatmak zamanı gelmiş, örtüyü açarak kıyamet alametlerinin başlıcalarını izah etmek uygun görülmüştür. Mesih Deccal'a dair fazlaca açıklama bulunduğundan bu risaleye "**Efsahu'l-Makâl fi Mesihî'd-Deccâl**"³ adı verilmiştir.

Bu gibi kıyamet alametlerini muğlak ve simgelerle ifade etmenin anlamı ne olabilir? Sorusuna şu şekilde bir açıklama yapılabilir: Öncelikle, düşünmelidir ki, ilk ve orta çağlarda gönderilen Musa, İsa ve Muhammed aleyhissalatu ves-salam hazretlerinin zamanı gibi medeniyet, ilim ve fennin ileri gitmediği bir devirde o gibi ilkel insanlara büyük hakikatleri tılsım ve şifre ile izah etmekten

1 Risalemize başlarken besmele-i şerif zikredilmemiştir. Çünkü, kıyamet alametlerinin ortaya çıkışı şerir bir topluluğa kılıç çekmek gibi olduğundan hakiki ehl-i iman olmayanlara besmele-i şerifin taşıdığı merhamet yoktur. Nasıl ki, Berâe Suresi'nde de besmele-i şerife zikrolunmamış ve hikmeti yukarıda anlatıldığı üzere açıklanmıştır. (H.V.)

2 Hz. Peygamber'den gelen ve sahih olarak nitelendirilen rivayetlere bakıldığında, Hz. Peygamber kıyametin alametleri olarak bir takım olayların gerçekleşeceğini zikretmektedir. Bunlar: Güneşin batıdan doğması; dâbbetu'l-arzın (yer hayvanı) ortaya çıkması; Ye'cüc ve Me'cüc'ün ortaya çıkması ve dünyayı ele geçirmesi; Deccâl'in ortaya çıkması; Hz. İsa'nın inmesi; dünyayı kaplayacak bir dumanın oluşması; Batı'da, Doğu'da ve Arap Yarımadası'nda yere batmanın vukua gelmesi; Yemen taraflarından bir ateşin çıkarak insanları mahşere sürmesi; Fırat Nehri'nin suyunun çekilmesi ve altın bir dağın ortaya çıkması; İstanbul'un fethi gibi olaylardır.

3 "Mesih Deccâl'a Dair En Fasih Söz"

başka çare var mıydı? Zamanımızda bile, söz ve vicdan hürriyeti hayli ilerlemiş olduğu halde, yaratılış hakikatlerinden ve tabiatın esrarından Avrupa gibi pek az yerlerden başka nerede bahsediliyor? Hatta bahsi bile caiz görülüyor! İlimde henüz ilkel halde olan insanlara yüce hakikatleri simgelerden soyutlayarak söylemek tepkiye yol açar ve fayda yerine zarar doğurur. Büyük İslâm alimlerinden Muhyiddin Arabi, Mevlana Celaleddin Rumi, Celaleddin Devvani ve Şeyh Bedreddin (Allah onlardan razı olsun) gibi kişilerin sözleri bile İslâm aleminde ne kadar ileri geri konuşmalara yol açmış ve nehirlere gibi kanlar akmasına sebep olmuştur. Halbuki, o muhterem zatlar bile hakikatleri tamamen simge ve işaretten soyutlamamışlardı. Binaenaleyh, **"kuru ve yaş, (her şey) apaçık bir kitapta (kayıtlıdır)"**⁴ diyen Kur'an-ı Kerim, sonsuz hakikatlerden bahseden bir mukaddes kitaptr.

Ben de ahir zaman alameti olarak gösterilen lafızlardaki simge ve işaretleri oldukça açıklamış olmama rağmen, yine de bazı noktalarda simge ve işaret tercihine mecbur kalmışım. Kısaca, olan oldu, kıyametler koptu. Ahir zaman fitnesinden kurtulmuş olan müslümanlara müjde verebiliriz ki, *"korkulu rüyaların akıbeti hayır olur"* atasözü gereğince, bundan sonraki dönem, Muhammedî gerçeğin ve İslâmî sırların (ledüniyyat-ı din-i mübinin) ortaya çıkma zamanıdır. Bu gibi büyük musibetlerin müslümanlara ve özellikle hilafet makamının idaresi altında olanlara hasredilmesi, onların büyük emaneti yüklenmiş olmalarından dolayı idi. Görev ne kadar önemli ise, sorumluluk da o oranda büyük olacağından, İslâm'ı yanlış anlayıp anlatmak yüzünden müslümanların başına gelmedik felaket kalmadı. Bari, şimdiden sonra hak ve hakikate dönelim. **"Azab gelmeden önce Rabbinize dönün ve O'na teslim olun. Sonra yaradılmı olunuz"**⁵

DECCÂL'IN ORTAYA ÇIKIŞI⁶

Deccâl'in belirli bir şahsın adı olmadığı erbabına gizli değildir⁷. Belki, bu bir vasıftır ki, hakkı ve hakikati örten kimse için kullanılır. Nitekim, Sahih-i Buhârî'de açıklandığı üzere **İbn Sayyâd** veya **Sâfi** namında biri Hz. Peygamber dön-

4 6-En'am-59: "Gaybın anahtarı Allah katındadır. Onları ancak O bilir. Karada ve denizde olanları da bilir. Onun bilgisi dışında bir yaprak dahi düşmez. Yerin karanlıkları içindeki tane, yaş ve kuru (her şey) apaçık bir kitapta (kayıtlıdır)".

5 39-Zümer-54.

6 Makalede bu başlık bulunmamaktadır. Ancak, yazarın diğer konuları müstakil başlıklar altında ele almasına dayanarak, burada konuya uygun gelecek şekilde bu başlık tarafımızdan koyulmuştur.

7 Hz. Peygamber'den yapılan rivayetlere göre, Deccâl'in bir gözü kördür. Onun bu vasfı, hadislerde en ayırıcı iki özelliğinden biri olarak geçmektedir. Deccâl'in diğer vasfı ise alnında "kâfir" veya "ke-fe-ra" yazısının mü'minler tarafından okunabilecek açıklıkta bulunmasıdır. Rivayetlere göre Deccâl'in iri yarı, kırmızı tenli, düz ve siyah saçlı olduğu ve gözünün de ferî gitmiş ve bir üzüm tanesi gibi olduğu zikredilmektedir. Deccâl'in bir tarafında ateş, bir tarafında su bulunacağı konusu da rivayetlerde sık sık işlenmektedir (Buhari, Kitabü'l-Fiten, Bâbu Zikri'd-Deccâl; Müslim, Kitabü'l-Fiten ve Eşrati's-Sâ'a, Bâbu Zikri'd-Deccâl; Ebu Dâvud, Sünen, Kitabü'l-Melahim ve'l-Fiten, Bâbu Hurûcu'd-Deccâl). Bu rivayetler, bize Deccâl'in belirli bir şahıs olduğu izlenimini vermektedir. Yazarın, Deccâl'i belirli bir şahıs olmaktan çıkararak, her devirde görülebilen zalim insanlara teşmil etmesi, ileride

minde Medine'de ortaya çıkmış ve Deccâl olduğu belli olmuş idi⁸. Hz. Peygamber'in vefatından sonra nice Deccâller ortaya çıkmış, batılı hak diye göstermişlerdir. Aynı şekilde, onu öldürme görevi olan Mesîh Ruhullah da bir çok defalar yeryüzüne inmiş ve nice kıyametler kopmuştur. Nitekim, Hazreti Mevlâna – kuddise sirruhu- Hıristiyanlığı bozmaya çalışan bir hükümdar hakkında:

Oysa ki o, gizlice, tek gözlü, lanetlenmiş Deccâl'di,

Ey Tanrı! Sen feryadımıza eriş, ne de güzel yardımcısın sen.⁹ buyurmuşlardır.¹⁰ Zamanımızda ise Kıyametin büyük alâmetleri gerçekleşmiş, gözü görene gizli kalmamıştır. Fakat, bizim zamanımızda ortaya çıkan büyük lanetli Deccâl,¹¹ yukarıda zikredilen Deccâller ile kıyaslanamayacak tarzda alemler bozmuş, gûyâ "Deccâllerin sonuncusu" unvanın hak etmiştir. Ve onun neticesi olan Kıyamet de o nisbette büyük olmuştur.

İmdi, lanetli Deccâl'in ortaya çıkışı, herkesin bildiği gibi, II. Abdulhamid hükümetinin devam ettiği süreden ibaret olup, sınırsız fitne, kötülük ve fesadın gerçekleşmesidir.

Deccâl'in bir gözünün kör olması, 'din dilinin' ifade şeklidir. Çünkü, bilginin kaynakları beş duyu ve akıldır. Bunlar, İslâmî hakikati görmeye (yaranan) iki göz gibidir. Deccâl'in görme kabiliyeti olan bir gözü kördür. Allah'ın **"gerçekte gözler kör olmaz, ancak göğüslerdeki kalpler kör olur"**¹² ifadesi bu gerçeği açıkça dile getirir. Binaen aleyh, lanetli Deccâl'in ilahi bilgiyi öğrenebilecek ve İslâm'ın mahiyetini görecektir. Yahudi mezhebini zirveye taşıyacağı da "din dilinin" ifadesidir. Yani, yalnız mezhebin dış görünüşüne riyakârane bağlanıp, mana ve hakikate asla temas etmeyecek olmasıdır. Yetmiş bin İsfahân¹³ Yahudisinin ona uyacağına, uyanların asıl maksadının sadece para ve gösteriş olacağına işaret eder.

görülebileceği gibi, tamamen siyasi amaçlı olup, özellikle kendi devrinde siyasi yönetimi elinde tutan II. Abdulhamid'i Deccâl olarak nitelendirmek içindir.

- 8 Buhari, Cenâiz, Bâb: 80, II. 96. Bu şahsın adı rivayetlerde İbnu Sayyâd, Sâfi İbnu Sayyâd, İbnu's-Sâid, Abdullah İbnu's-Sâid, Abdullah İbnu's-Sayyâd şekillerinde geçmektedir. Kütüb-ü Sitte gibi güvenilir kaynaklarda yer almış olmasına rağmen İbnu's-Sayyâd hakkındaki rivayetlerin gözden geçirilmesinde fayda vardır. Zira, İbnu's-Sayyâd adındaki bu şahsın, eğer varlığı gerçekse, ya yargısız bir infaza kurban gitmiş olması veya ilerleyen asırların kişilik kaymalarına uğramış bazı şahısların Hz. Peygamber döneminde yeniden yaratılmış ve peygamberin dilinden kötülenmiş olması mümkündür.
- 9 Mesnevi Şerhi, Şerheden: Abdülbaki Gölpınarlı, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı, Kültür Yayınları, İst. 1973, 1. Baskı, c:1, s:133
- 10 Hattâ, Kur'ân'ın inmesinden asırlarca önce, "antechrist" namıyla Kitab-ı Mukaddes'de "Deccâl-ı Laîn" adı geçmekte ve şerrinden Allah'a sığınılmakta idi. (H.V.). İnciller'de Antichrist'ten açıkça bahsedilmektedir. Bkz. The First Epistle of John, 2.18.
- 11 **"el-İşâa fi Eşrâti's-Sâa"** isminde bundan üç asır önce Arapça yazılmış bir kitapta Deccâllara dair tafsilat mevcut olup, özellikle İbnu Sayyâd hakkında varid olan hadis-i şerifleri ve daha nice Deccâlların isimlerini ve ortaya çıkış zamanlarını kaydetmektedir. (H.V.)
- 12 22-Hacc-46: "Yeryüzünde dolaşmadılar mı? (Eğer dolaşsalar) düşüncek kalpleri, işitecek kulakları olurdu. Gerçekte gözler kör olmaz, ancak göğüslerdeki kalpler kör olur".
- 13 Hadis-i şerifte geçen kelime, şehir manasına ve İran'da bulunan kasaba değil, 'kötülük'-ten kinayedir. İsfahân Yahudisi gibi kötü demektir. Ya da 'sefih' in ism-i tafdili olan 'esfeh'dir. Ya da sıfat-ı müşebbehe'dir. (H.V.). "Deccâl'a yetmiş bin İsfahân Yahudisi tabi

Deccâl, Kamûs-ı Arabî'nin açıklamasına göre, dâl harfinin fethalı ve cîm harfinin sükûn harekelenmesiyle, Deccâl ve avanesinin yalancılıkta fevkalade mahareti olduğundan, "yalan" anlamında olan (de-ce-le/declen) kelimesinden türemiştir. Ya da küfür ve isyanıyla ve taraftarlarının çokluğuyla insanları ve bütün yer yüzünü kapladığı, yahut ta hakkı batıla örttüğü için "bü-rümek" anlamındadır. Batılı hak suretinde allayıp pullayacağı için "yaldızlamak" anlamındaki "tedlîc" kelimesinden alınmış olabilir. Yer yüzünün hazineleri kendisinin olacağı ve ona boyun eğeceği için "altın" anlamındaki "deccâle" kelimesinden alınmış olması ihtimali de vardır. Yahud kılıç yapımında kullanılan bir ham madde olan "deccâl" ile aynı ismi taşımaktadır. İnsanların gözünde sihir ve şüpheye düşürmek ile herkesten seçkin ve üstün görüldüğü cihettir. Veya pis vücudu ile yer yüzünü murdar ettiği için "fişki", "necaset" anlamındaki "deccâl" kelimesinden alınmıştır. Kendisine uyanlar çok olacağından "büyük yoldaş topluluğu" anlamındaki "deccâle" kelimesinden alınmıştır. Yahut "toplama güruh" anlamındaki "de-ce-le" den alınmış olup, ona uyanlar onun gibi kişiler olacaktır.

Şimdi düşünelim: Bu anlamların tamamı (II.) Abdulhamid'in hükümetine tam anlamıyla uygun düşmektedir. Deccâl'in bineğinin adı "tecessüs" kelimesinden alınmış olan Cessâse'dir¹⁴. Bütün saltanat süresinin batıl hamlelerle ve anlamsız bir şekilde gelip geçeceğine işaretir.

Sağında Cennet, solunda Cehennem olup¹⁵ kendine uyanı Cennet'e; zevk ve sefaya korsa da, bunlar hakikatte elim bir azapta idiler. Cehennem'e koydukları vicdanan müsterih olduklarına işaretir. Yazıcı Zâde, Muhammediyye'de "ana kim irişirse okusun Sûre-i Kehf'i" mısraı ile, Hz. İsa Ruhullah'ın yandaşı olacak Ashab-ı Kehf'den olmak ümidine işaret eder. Hz. Cemaleddin Rûmî'nin:

Dünyada, bu zamanda da nice Ashab-ı Kehf vardır ki,
 Senin yanı başındadır, karşındadır.
 Dost da onunla nağmeler terennüm eder, mağara da;
 Fakat, ne fayda ki gözünde kulağında mühür var.¹⁶

olacaktır. Omuzlarında şallar bulunacaktır." Müslim, Fiten ve Eşrati's-Sâ'a, Bâb: 25, Had. No: 124. IV. 2266.

14 Cessâse'den bahseden bir rivayet özetle şöyledir: "Hz. Peygamber zamanında, önceden Hıristiyan iken müslüman olan Temim ed-Dâri isminde bir kişi, başından geçen bir mace-rayı Hz. Peygamber'in izni ile mescidde müslümanlara anlatır. Temim ve bazı arkadaşları, bir deniz yolculuğu sırasında, gemilerinin parçalanması sonucunda bir adaya çıkarlar. Bu adada her tarafı kullarla kaplı, önü arkası ayırt edilemeyen bir yaratıkla karşılaşır. Bu yaratık kendisinin Cessâse olduğunu söyler ve onlara Deccâl'in bulunduğu yeri gösterir (Rivayetin ayrıntıları ve değerlendirmeler için bkz. Hadis Problemleri, Enbiya Yıldırım, İst. 1996, Ümran Yay. S.259 vd.). Bazı rivayetlere göre Cessâse, zıplayan, sıçrayarak hareket eden bir yaratıktır.

15 Deccâl ile ilgili rivayetlerde onun yanında ateş ve su olacağı, ateşin aslının su, suyun aslının da ateş olduğu belirtilmektedir. Mesela bkz. Buhari, Fiten, Bâbu Zikri'd-Deccâl. Bazı rivayetlerde de bir tarafında Cennet, diğer tarafında Cehennem olacağı bildirilmektedir. Bkz. El-Azimabâdi, Avnu'l-Ma'bûd, el-Fiten ve'l-Melâhim, (14) Bâbu Hurûcu'd-Deccâl, Had. No: 4293.

16 Mesnevi Şerhi, Şerh: Abdûlbaki Gölpinarlı, c:I, s:136

buyurduğu şekilde nice Ashab-ı Kehf Daccâl'in zamanında emin ve korunmuş olarak bulunurlar. Binâen aleyh, Kehf Sûresi'ni ihlasla okumaya devam eden kişilere nice ilâhi sırlar açılır da Ashâb-ı Kehf grubu ile karşılaşır ve lanetli Deccâl'ın şerrinden emin olur. İlahlık davasında bulunması, **(Büyüklik ve ululuk benim elbisemdir...)**¹⁷ kudsî hadisinde ifadesini bulan yüce Allah'ın özel sıfatları ile çatıştığını göstermektedir. O devirde Yıldız Sarayı'ndan bir nida **(ben sizin en büyük rabbinizim)**¹⁸ diyor ve bütün mahiyetindekileri kulluğa davet ediyordu. İlahlık iddia ettiği için kırk seneye varmadan yok olması kaçınılmazdır. Zira, kırk, olgunluk makamı, nübüvvet ve peygamberliğin başlangıcıdır.

Deccâl'in ilk çıktığı gün bir sene kadar, ikinci günü bir ay, üçüncü günü bir hafta, diğer günleri normal günler gibi olması¹⁹, Deccâl'in başlangıç devrindeki insanların bildiği musibetlerin çokluğundan dolayı geçen zamanın sene kadar uzun olacağı, ikinci devrede musibetlerin biraz hafifleyeceği ve üçüncü, dördüncü devirlerde her ne kadar musibetler vaki olmakta ise de cehalet, gaflet ve tahammüle alışkanlık kazanmak sebebiyle, cahilce ve ahmakça yaşayanlara geçen günler sıradan günler gibi geleceğine işarettir. Deccâl'in başlangıç devrinde güneşin renginin gitmesi, ikinci günü sarımtırak olması, üçüncü günü tamamıyla siyah olması bilgi nurunun Deccâl devrinde azalması ve git gide bütün ilmi mahfillerde İslâm'a ve vatana faydalı eserlerin yasak olmasıyla karanlıkta kalmak ve güneşin ışığının yok olmasıdır. Yüce Allah'a sığınırız. Fakat, bu karanlık gecede teheccüd namazı kılanlar, yani uyanık olanlar kıyametin yakın olduğunu içlerinde hissediler. Yüce rabbimize sığınırız. Sözün özü, Deccâlların sonuncusu olan (II.) Abdulhamid hükümeti otuz şu kadar sene çeşitli hile ve fesat ile alemlî yoldan çıkarıp dehşetli bir kıyamet hazırladı. Allah'ın laneti onların üzerine olsun.

BENİ'L-ASFAR'IN ORTAYA ÇIKIŞI

Yazıcı Zâde: (Muhammediyye)

"Muhaddisler dediler kim Beni'l-Asfar'dır, Efrenc"²⁰

Halis sanı cins olan Moskof'un oğulları ve onların dirilttiği Bulgar, Sırb, Karadağ, Yunan hükümetlerinin ortaya çıkışı ve bütün Rumeli kıtasını istilalarıdır. (Muhammediyye)

"Benim ümmetimin mülkü iriser şark ile garba"

"Pes andan sonra çıkıser Beni'l-Asfar, idiser zûr"²¹

17 İbnü Mâce, Zühd, 16. Ebu Davud, Libas, 25.

18 79-Nâziât-15-24: "Sana Musa'nın haberi geldi mi? Tûr'daki kutsal vadiye rabbi ona seslenmişti. Firavun'a git, çünkü o isyan etti. Arınmak ister misin; sana rabbinin yolunu göstereyim ve O'ndan kork. (Musa) ona en büyük mucizeyi gösterdi. O ise yalanladı ve isyan etti. Sonra, tuzak kurmaya çalışarak geri döndü. Adamlarını topladı ve onlara bığdı: Ben sizin en yüce Rabbinizim, dedi".

19 Ebu Dâvud, el-Fiten ve'l-Melahim, Bâbu Zikri'd-Deccâl, Had.no: 4299: "...Ya Rasûlallah! Deccâl dünyada ne kadar kalacak? Diye sorduk. Kırk gün kalacak, diye cevap verdi; bir gün bir sene gibi, bir gün bir ay gibi, bir gün bir hafta gibi ve diğer günleri ise şu anki günleriniz gibi geçecektir, dedi..."

20 Yazıcızâde, Muhammediyye, Fasl fi Eşrâti's-Sâ'a, Matbaa-i Osmaniyye, s. 245.

21 Yazıcızâde, Muhammediyye, s.245.

Sonuçta, sarı cins büyük baba Rusya'nın teşvikiyle İslâmi hükümetler aleyhine tecavüzleri vuku bulan bütün Beni'l-Asfar'ın ortaya çıkışı ve istilasıdır.²² Bu yolda Beni'l-Asfar'ın ortaya çıkışı asırlardan beri bir çok kereler vuku bulmuş ise de bu defa ki ortaya çıkışı en sondur. Almanya devletinin kuruluş şekli de bir çok küçük hükümetlerin birleşmesi olduğundan Beni'l-Asfar ünvanına layıktır. Bu halde, onların ortaya çıkışı cihanı iktisaden kontrolleri altına aldıklarına işaretir.

İSA ALEYHİSSELAM'IN İNİŞİ

Hiz. İsa'nın inişi Kur'anî işaretler ve sahih hadisler ile sabittir²³. Hiz. İsa aleyhisselam, hakikat lisanında "saf hakikat" anlamınadır. Onun mesleği bu idi. Binaen aleyh, özel vasıflarıyla isimlendirilme kabilinden, (İsa) Ruhullah'ın özüne mazhar olan ve gerçeği gören bütün büyük zatlar İsa Mesih'dir.

Lanetli Deccal sırf yalan olduğu gibi, onun aleyhinde bulunmak da sırf hak idi. Şimdi, "iniş=nüzül" den önce "yükseltme=ref" in anlamını ifade edelim: İsa ruhullah hakkında Kur'anı Kerim'de (**bilakis, Allah onu kendine yükseltti**)²⁴ buyurulduğu gibi, İdris aleyhisselam hakkında da (**onu yüce bir mekana yükselttik**)²⁵ ayeti varid olmuştur. Burada "mekân", Muhyiddin Arabî'nin Fusûs'unda tahkikine göre, makam ve derecenin yüksekliği manasıdır. Zaten, "ref" sözlükte "değerin ve durumun yüceliği" manasında hakikat olduğu bilinmektedir. (**Allah içinizden iman edenleri yükseltsin**)²⁶, (**senin şanını yüceltmedik mi**)²⁷ (**O, dereceleri yükseltendir**)²⁸ gibi ayeti kerimeler "durum ve değer yüceliği" manasını kuvvetlendirmektedir.

Aynı şekilde "inmek" kelimesi de "yücelik" anlamını içererek, ortaya çıkmak ve apaçık meydana gelmektir. (**ve demiri indirdik**)²⁹ ayeti demirin diğer bir yerden dünyaya gelmiş olmadığını pek açık gösteriyor. Belki burada "inzâl-indirme" lahutiyetten nasutiyyete çıkmak demektir. Sonuç olarak, "in-

22 Garb, ki Avrupa ve Afrika'dır; mülkün o kısmı Beni'l-Asfar'ın hilesi ile İslâm'ın kontrolünden çıktı. Bütün o tarafta kıyamet koptu.(H.V.)

23 Hiz. İsa'nın kıyamet kopmadan önce yeniden dünyaya inmesi inancı, bütün müslümanlar tarafından kabul edilen bir inançtır. Hiz. İsa'nın bu inişi Kur'an'da açık bir şekilde zikredilmemektedir. Bununla beraber alimler, Hiz. İsa'nın inişini bazı müteşabih ayetlere dayandırmaktadır. Hadislerde ise Hiz. İsa'nın inişi oldukça açık ve net bir şekilde ifadesini bulmaktadır. Bu konuda bkz. Zeki Sarıtoprak, Nüzül-i İsa Meselesi, Çağlayan Yayınları, İzmir 1997.

24 4-Nisâ-157,158: "Allah'ın Rasûlü Mesih İsa b. Meryem'i öldürdük, dedikleri için (lanete uğradılar). İsa'yı ne öldürebildiler, ne de asabildiler. Fakat, onlara bir benzetme yapıldı. Onun hakkında ihtilafa düşenler tam bir kararsızlık içerisindeyler. Herhangi bir bilgileri olmayıp, sadece zan peşinde giderler. Onu kesinlikle öldüremediler. Bilakis, Allah onu kendine yükseltti. Allah aziz ve hakimdir".

25 19-Meryem-57

26 58-Mücâdele-11: "Ey İman edenler! Size meclislerde yer açın denilince yer açın ki Allah da size genişlik versin. Size kalkın denilince de kalkın ki, Allah içinizden iman edenleri ve kendilerine ilim verilenleri derecelerle yükseltsin. Allah yaptıklarınızdan haberdardır."

27 94-İnşirah-4.

28 40-Mü'min-15: "O, dereceleri yükselten, Arş'in sahibidir. Seçtiği kuluna, kıyametle uyarması için emrinden Ruh'u indirir."

29 57-Hadid-25.

mek=nuzûl, tenezzul” yüksek bir mertebeden aşağıya inmek, mesela Hz. Mesih İsa b. Meryem aleyhisselam’ın ruhaniyetten cismaniyete inişi ve ortaya çıkışı demektir. Nitekim, Ak Minare üzerine inmesi İslâm üzere olması demektir³⁰. İsa Mesih, lanetli Deccâl’i katletmese dahi tuz gibi erir, mahvolur. Zira, hakikat karşısında yalanın hükmü yoktur. Yalancının mumu yatsıya kadar yanar. Binaen aleyh, “Deccâl’in eceli” hulul eder. Mesih Ruhullah’ın bundan sonra domuzları öldürmesi ve cizyeyi kaldırması³¹. Hınzır (domuz) demek pislik, murdarlık manasındadır. Binaen aleyh, Hz. İsa’nın domuzlara dönüşmüş olan batılları ve arkadaşlarını mahvedeceğine işarettir. Cizyenin kaldırılması, hürriyet taraftarlarından zorluklara yol açan kanunların kaldırılmasıdır. Tefsir-i Şeyh adı ile meşhur Te’vilât-ı Kâşânî isimli kitapta **(ve o (İsa) kıyametin ilmidir)** ayet-i kerimesinin tefsirinde diyor ki, “İsa aleyhisselam büyük kıyamet kendisi ile malum olan kişidir”.

Zira onun inişi kıyamet alametlerindedir. Hadis-i şerifte varid oldu ki **(İsa, mukaddes topraklarda ismi Afik olan bir tepeye iner. Elinde bir mızrak vardır. Onunla Deccâl’i öldürür, haçı kırar, kiliseleri ve havraları yıkar, insanların sabah namazını kıldıkları bir sırada Beyt-i Makdis’e girer)**³². Afik Tepesi adı verilen yere inişi Hz. İsa’nın orada bedenleşmesiyle ortaya çıkacağı yere işaret olup, Mukaddes topraklarda mübarek bedeninin oluşacağı temiz maddeye işarettir. Elinde mızrak bulunması, kendisi ortaya çıktığında kudret ve şevkete sahip bulunacağına işarettir. Deccâl’i öldürmesi, alemleri saptıran baskıcı ve zalime galip ve muzaffer olacağına işarettir. Haçı kırması, kiliseleri yıkması ve mabedleri tahrip etmesi çeşitli dinleri kaldıracağına işarettir. Beyt-i Makdis’e girişi, ‘velâyet-i zâtıyye’ makamına girmesine işarettir. Ümmet-i Muhammed’in sabah namazında bulunması³³ büyük kıyametten sonra vahdet güneşinin nuru ortaya çıkmakla müslümanların tevhidde bulunmalarına işarettir. (alıntı bitiyor)

İşte kutbu’l-ârifin hazretleri bu kadar açık söylerse bize ne kalır? Hakikat ruhunun cisim ve cesed ile alakasının İsa aleyhisselam’ın inişi olduğunu tahkik buyurdular. Hz. İsa’nın teşekkül edeceği ve ineceği yer olarak açıklanan mukaddes toprak, kadımdır. Mezheb-i tahkikte temiz olan meni maddesinden Hz. İsa’nın oluşması, ortaya çıkması ve nâsüt alemine gelmesidir.

Şurası da gizli kalması ki, sūfilerin te’vili, “Onun te’vili geldiği gün”³⁴ kabilinden bir şeyi hak ve hakikate irca demektir. Yoksa, tercihe layık olanı seçmek değildir.

30 Müslim, el-Fiten ve Eşratu’s-Sâ’a, Bâbu Zikri’d-Deccâl ve Sıfatihî ve mâ Ma’ahu, Had. No: 110, IV. 2253.

31 Buhari, Buyu, 102, III. 40; Mezalim, 31, III. 107; Tirmizi, Fiten, 54: “Nefsim elinde olan Allah’a yemin olsun ki, çok geçmeden, İbnu Meryem adil bir hükümdar olarak aranızda inecektir. Haçı kıracak, domuzu öldürecek, cizyeyi kaldıracaktır. Mal öyle artacak ki, hiç kimse onu kabul etmeyecek”.

32 Zeki Sarıtoprak, Nuzûl-ü İsa Meselesi, Çağlayan yayınları, İzmir 1997, 79.

33 Müslim, Fiten, 34, Bâb:9, IV. 2221.

34 7-A’raf-52-53: “Onlara, bir bilgi temeli üzerinde açıkladığımız, inananlara yol gösterici ve rahmet olarak bir kitap getirdik. (şimdi ise) Onun te’vilinden başka bir şey beklemiyorlar.

Peygamber neslinden bir mehdî'nin ortaya çıkışı

Peygamberlerin sonuncusu Hz. Peygamber'in aile ve evladına Yezidiler ve Emevi hükümeti bir çok işkence ve eziyetlerde bulundular. Kur'ânî hakikatleri yüklenen peygamber soyunu yok ederek hürriyeti engellemeye ve gizlemeye gayret ettiler. Bu durumda, peygamberin neslinden olanlar yer yer kaçtılar ve yüklenmiş oldukları Kur'ân anlamlarından oluşan büyük emaneti nesilden nesile, ehline bellete geldiler. Peygamber soyundan gelen insanların ortaya çıkışı, bu gibi Kur'ânî hakikatlere vakıf büyük kişilerin apaçık bir şekilde ortaya çıkmaları demektir. Ehl-i beyt ve peygamber soyundan olmak için mutlaka Arap olmak gerekmez. Nitekim, Hüsametdin Çelebi hakkında Hz. Mevlana (k.s) "**Kürt olarak yattım, Arap olarak sabahladım**"³⁵ buyurdular. Başka bir yerde de "**diğer kavimlerden eğer bir kimse olsa ehl-i dil, ehl-i beytin zümresinden sayılır, Selman olur**"³⁶ demektedir. İşte bunun gibi nice büyükler ve peygamber nesli ortaya çıkarak açıkça bütün insanları hidayet ve hak yoluna davet ederler. Mehdi'nin ortaya çıkışı bu demektir. Hürriyet taraftarları ehl-i beyte mensup birer müctehid-i mutlak oldukları için dört mezhepten hiç birini taklit etmezler.

İslâm ülkelerinde hürriyeti ilan ve tesis etmek Mehdi'nin ortaya çıkışı ve galip gelmesinde en büyük şarttır. Binaen aleyh, asırlardan beri korudukları Kur'ânî anlamlardan zamana göre hüküm çıkarırlar. Hz. Peygamber soyundan olan Mehdi ile İsa aleyhisselam'ın karşılaşması ve Mehdi'nin imamlığı buna işarettir. Ashâb-ı Kehf, (İsa) Ruhullah'ın emri altında bulunacaktır. Bu da hakikat erbabının, bütün hürriyet taraftarlarının ve sayısız gizli hürriyet ve barış örgütlerinin İsa'ya yardım edeceklerine işarettir.³⁷ Allah hepsinden razı olsun.

"**Alimler peygamberlerin mirasçılarıdır**"³⁸ hadisi gereğince, peygamber mirasına uygunluk ilim ve hakikat erbabı olmakla mümkün olur. İman hakikatlerine ve Kur'ânî sırlara vakıf olan büyük alimler bu yakınlığı elde etmişler ve mirasa hak kazanmışlardır. Binaen aleyh, Hz. Hasan ve Hüseyin ile şeref-yab olanlar mezkur ilimlere vakıf olurlarsa, maddi ve manevi açıdan seyyid ve nebevi yakınlık ile şereflenirler. Bunlardan başka, vukuf ve irfan sahibi hangi ırktan olursa olsun manen Hz. Muhammed'in yakını ve Hz. Hasan ve Hüseyin makamındadırlar.³⁹

Muhammediye:

Kılıser ol yiğiti bir kılıçla iki pare

Dönüb ânı kığırısır idub ânâ işaretü

Onun te'vili geldiği gün, önceden onu unutmuş olanlar derler ki, (meğer) Rabbimizin elçileri doğruyu getirmişler..."

35 Mesnevi Şerhi, Şerh: Abdülbaki Gölpınarlı, c:1, s:24.

36 Bulunamadı.

37 Bugün için Deccâl hükümetin şevket ve gücü kırılmış ise de vaktiyle ona kulluk bilinciyle bağlı olarak görev yapmış, şahsi menfaatlerini halkın zarar görmesi bahasına temin etmiş olan gammazların henüz hepsi yok olmadıkları için, doğru yolda ilerleyenlerin daima uyanık olmaları ve Kehf Sûresi'ni okumaları lazımdır.(H.V.)

38 Buhari, İlim, Bâb: 10, I. 25.

39 Selman-ı Farişi ve ehl-i beyt hakkında Futuhât-ı Mekkiyye'nin 29. Faslında yeterli açıklama vardır.(H.V.)

Yiğit giru diri ola tura uru güle güle
Ânı dirler ki Hızır ola ânın çoktur kerâmât⁴⁰

Lanetli Deccâl'a karşı hak ve hakikati savunan ve Deccâl tarafından iki parça edildiği halde yine de hayat kazanarak Deccâl'in yüzüne karşı hakkı söyleyen ve hakikat dilinde "feta" (jeune) denilen kişi⁴¹, o zaman hürriyet taraftarı olarak kurulan ve hakikati gören kişilerin "feta" gibi büyük kuvvet ile hürriyet taraftarlarınınca basılıp neşredilen ve lâyiha şeklinde Yıldız (sarayına) verilen doğru sözlerinden ibarettir.

Muhammediyye:

Helak olsa kaçan Deccâl deveyle yürüye arslan
Koyun kurt ile yürüye hiç etmeye hıyânâtı
Yılanla oynaya oğlan cihan emn ü eman ola
İmârât oluser sonu niceyse hem bidâyâtı⁴²

Bu yolda evrensel barış ve insanlığın mutluluğuna hayli zaman lazımdır. Binaen aleyh, zamanımızın Deccâl'ı (II. Abdulhamid) kırk seneye varmadan iktidardan düşürülmüştür, Buna rağmen, yer yer görülen ihtilal ve irtica hareketleri, İslâm adı altında gizli fitne eserleri, fesad ve münafıkların tertipleri; kısaca İslâm'ı kendilerine alet etmek isteyen mekruh güruh, meselâ Kôr Ali, 31 Mart ve Bitlis olayları gibi olaylar Deccâl'in son irticâi eserleri ve yok olmaya mahkum kılıç artığı bir takım kötü insanlardan ibarettir. Bunlar ise, "**nerede bulunurlarsa bulunsunlar onlara zillet yaftası vurulmuştur**"⁴³ hükmüne layıktırlar. Allah onları perişan etsin ve Allah'ın laneti onlara olsun.

Bu konuda şahıslar önemli değildir. "**Mehdi'nin ismi Muhammed olacaktır**"⁴⁴ sözü Hz. Muhammed aleyhisselatu vesselam'ın yoluna mazhar olacağına işaretler. Nasıl ki Şeyh-i Ekber radiyallahu anh kendi asrında Fas'ta emir olan Yakub adındaki kişinin resulün soyundan gelen bir Mehdi olduğunu bununla beraber halkın adı geçen bu şahsın içyüzünden gafil bulunduğunu açıklıyorlar.

GÜNEŞİN BATIDAN DOĞMASI

Malum olsun ki, ilimlerin ve irfanın harfi ve kelimesi güneştir. Hakikat erbabı ilimlerden ve sanatlardan simge yolu ile "ziya" ve "güneş" diye bahsederler. "Şems=güneş" bazı kere ruhtan ibaret olup "mağribu'ş-şems=güneşin batması" insan bedenidir. Mekan tayin edilmeksizin "mağribu'ş-şems" insan bedeni olduğuna göre, bu gibi ilerleme ve hakikatlerin insandan zuhuruna işaretler.

Hakikat dilinde, güneşin batıdan doğuşu, en başta Hazreti Şeyh Muhyiddin-i Arabi el-Endelusi et-Tâî ve İbn Rüşd hazretlerine göre bütün hakikatlerin Batı'dan yani Avrupa tarafından ortaya çıkışıdır. Mebde ve Meâd, ahval-i maîşet (geçim şekilleri), ticaret usulleri, ilâhiyyât, felsefe, üstün ahlak ve aksi⁴⁵,

40 Yazıcızâde, Muhammediyye, Fasl fi Hurûci'd-Deccâl, s.249.

41 Bazı rivayetlerde "racul=bir adam" şeklinde geçmektedir: Müslim, Fiten, Had no: 110, IV. 2253. Buhari, Fiten, Bâb: 27, IIIV. 103.

42 Yazıcızâde, Muhammediyye, Fasl fi Nüzûli İsâ, s.250.

43 3-Âli İmrân-112.

44 Er-Rudani, Büyük Hadis Külliyyatı, V. 365, Had. Na: 9915

45 Çünkü, eşya zıddı ile ortaya çıkar.(H.V)

ahval-i ruh (psikoloji), esrar-ı tabiat (tabiat bilimleri), tıbbın sırları ve geometrinin incelikleri kısaca ilkel durumda olanlara göre bütün adetleri yok eden şeylerin Avrupa'dan ortaya çıkışı ve yayılmasıdır. Bütün bu gerçekleri öz olarak içeren İslâmi esaslar sanki külçe halinde Avrupa'ya naklolundu da sonradan işlenmiş ve süslenmiş altın olarak yine Doğu'ya geri dönmektedir. Artık simge ve işaretlerle hakikat ifade olunmayıp apaçık ortaya çıkmıştır. Bu garip hallere (Gecenin bir kısmında, sadece sana ait olmak üzere, kalkıp namaz kıl. Umulur ki, rabbın seni övülmüş bir makama yükseltir)⁴⁶ sınırına mazhar olan, uyanık halde bulunan ve teheccüd namazı kılanlar vakıf oldular.

(Rabbinin bazı ayetleri –alametleri- geldiği gün, kişiye imanı fayda vermez. Çünkü bundan önce iman etmemiş veya imanı sayesinde hayır kazanmamıştı)⁴⁷ ayeti, ilahi sıfatların Avrupa ve Amerika gibi medeni ülkelerde ortaya çıkışı zamanında iman üzere bulunmayanların, yani hazır vaziyette olmayanların yok olması mukadderdir.

Bu konuda daha fazla bilgi edinmek isteyen kişi, Ruhü'l-Beyân tefsirinin Meâric Sûresi'ndeki incelemesine müracaat etsin.

DÂBBETU'L-ARZ'IN (YER HAYVANININ) ORTAYA ÇIKIŞI

Yüce Allah şöyle buyurmuştur: **(Onlara verilen söz gerçekleştiği zaman, onlara yerden bir Dâbbe – hayvan - çıkarınız. İnsanlara âyetlerimize iman etmediklerini söylerler)**⁴⁸. “Dâbbe”, yer yüzünde yürüyen her mahluka denir. Terminolojide, “dâbbetu'l-arz” bir hayvandır ki, onun ortaya çıkışı kıyamet alametlerindedir. “Dâbbetu'l-arz”ın ortaya çıkışı şöyledir: Ebediyen isyankâr olan insanların pis yapılarında toplanmış olan kötülüğü ortaya çıkarmaya ilahi murad karar verdiği zaman, her türlü kıyafet ve şekillerde, çeşitle ahlak ve yaratılıştaki garip bir zümre ortaya çıkar; bunlar, geçim şekilleri, sahip oldukları sıfatlar ve halleriyle her kese her şeyi söylerler. Özellikle öldükten sonra dirilmeye iman etmeyenleri ikaz ve tenbih ederler. İmdi, dâbbetu'l-arz hakkında söylenmiş olan sözler tamamen Cizvit ruhbanları hakkında uygun düşmektedir.⁴⁹ Bunların, yani hıristiyan babalarının yayınları İslâm'ı bilmeyerek doğruladığı için müminleri aklayıp İslâm hakikatini teyid; inkarcılara karalayıp mezheplerinin batıl olduğunu ortaya koyar. Yazıcızâde, Muhammediyye'de buyurur:

“Dâbbetu'l-Arz canavardır, çıka yerden aşikar
Alemi ide şikar, ol anı kim ide şikar
Başı öküz başlıdır hınzıra benzer gözleri

46 17-İsra-79

47 6-En'am-158: “Onlar, kendilerine meleklerin gelmesini, veya rabbinin gelmesini ya da rabbinin bazı ayetlerinin gelmesini bekliyorlar. Rabbinin bazı ayetleri –alametleri- geldiği gün, kişiye imanı fayda vermez. Çünkü, bundan önce iman etmemiş veya imanı sayesinde hayır kazanmamıştı. De ki, bekleyin! Biz de bekliyoruz.”

48 27-Neml-82.

49 “Cizvitler, Katolik Kilisesi'ne mensup görevli rahiplerden oluşan dini bir cemaattir...Kuru-cusu, asıl adı İnigo Lopez olan Loyalalı Ignatius'tur (1491-1556). Geniş bilgi için bkz. Ali İbra Güngör, Cizvitler ve Katolik Kilisesi'ndeki Yeri, Asam Yay. Ankara 2002.

Turfedir gayette şekli, vasfı olmaz inhisar"⁵⁰

Başının öküz başı gibi olması hayvani duyulardan soyutlanmadıklarına işaret eder. Gözünün domuz gözüne benzemesi alçaklık ve bayağılık tabiatına delalet olup, kulağının fil kulağına benzemesi şeytan şeklinde bulunmalarına işaretler. Göğsünün arslan göğsü gibi olması, topluluğun gücüne ve dayanaklarının kuvvetine delalet ve işaretler. İki kandili olması şimendifer, vapur gibi hızlı araçlar ile dünyanın her tarafına gitmelerine işaretler. Dâbbetu'l-arzın her dilde ve özellikle fasih Arapça konuşacağı da hakikat dilinin ifadelerindedir. Adı geçen topluluk bir çok dilde ve özellikle Arap dilinde bir çok kitaplar basıp yayımlayarak halkın mal ve parasını çekip almaları; hakikat ehlinin imanını parlatmak, taklitçi, mutaassıp ve hurafelere inanan kişilerin sapıklık ve yanlışlıklarını anlatmak gibi etkilerinin olması söz konusu topluluğun özelliklerindedir. Zira, dâbbetu'l-arzın elinde Musa'nın âsâsı ve Süleyman'ın yüzüğü bulunacağı da lisan-ı sıdkın ifadelerindedir. Muhammediyye:

"Bile Musa'nın âsâsın tuta çıkırserdür

Hem Süleyman'ın yüzüğü bilesinde şâhivar"⁵¹

Dâbbetu'l-arzın dayanağı, düvel-i muazzamanın güçlü dayanağı ve asli makamı olan Roma'daki Vatikan'dır. Safa ile Merve'den çıkışı⁵², Cizvit misyonerlerin bir takım mürüvvetle bulunmalarına işaretler.

Fakir ve düşkünleri korumak, zalimleri cezalandırmak dâbbetu'l-arzın özelliğidir, nice zevk veren kitaplar, faydalı eserler meydana getirdiler ki bütün cihanı zevk ve sefaya gark ettiler. Yazıcızâde:

"Dâbbetu'l-arz çıka arz-ı Safa'dan

Alemi doldura zevk ve sefadan"⁵³

Tabiidir ki ilimlerin ve mearifin genelleşmesi isyankar insanların pisliliğini ve iyi insanların temizliğini ortaya çıkaracağından, bütün yaratılış sırları, onların sayesinde meydana çıkacak, batıl ve hurafe olan şeyler dağılacaktır. Yazıcızâde:

"Böylelikle dâbbetu'l-arz seyr idiser alemi

Hakkı izhar eyleyüp butlanı ide tar u mar"⁵⁴

Dâbbetu'l-arz sıfatıyla⁵⁵ Mekke-i Mükerreme, Medine-i Münevvere'den başka ayak basmadıkları yerleri kalmamıştır. Bütün Asya, Çin, Japonya, Amerika, Afrika dâbbetu'l-arzın gezdiği yerler olmuştur ve daha Allah'ın dilediği kadar gezip dolaşacaktır. Dâbbetu'l-arzın iki kere ortaya çıkışı da şeriat dilinin (kendine has) ifade şeklidir⁵⁶. Tarihçiler bilirler ki Cizvit cemiyeti bundan üç

50 Yazıcızâde, Muhammediyye, Fasl fi Hurûci Dâbbeti'l-Arz, s.252.

51 Yazıcızâde, aynı yer.

52 "Ciyad ne kötü bir vadedir...Çünkü oradan dâbbe çıkıp üç kere haykırdıktan sonra..."

"Dâbbe mescidlerin en büyüğünden zuhur edecektir..." "...Sonra Safa'nın yarık yerinden dâbbe çıkacak..." Bkz. Büyük Hadis Külliyyatı, V. 363, Had. No: 9902, 9903, 9904.

53 Yazıcızâde, aynı yer: "Yarıla yer çıka Dâbbe Safa'dan – Cihanı doldura zevk u sefadan".

54 Bir nüshada "putları" şeklindedir (H.V.). Yazıcızâde, Muhammediyye, Fasl fi Dâbbeti'l-Arz, s.252: "İş bu resme Dâbbetu'l-Arz seyr idiser alemi".

55 Çünkü, Cizvit sıfatı olmayarak İslâm adı altında Mekke ve Medineye'de girdikleri muhakkak hatta bazıları bizzat tarafımızdan görülmüştür. (H.V.)

56 Dâbbetu'l-arzın iki kere ortaya çıkacağına dair rivayetlerde her hangi bir bilgiye rastlayamadık. Bununla beraber, Dâbbe'nin üç defa çıkacağı bazı kitaplarda belirtilmektedir. Ali

yüz sene önce kurulmuş ise de şimdiki gibi hakim olmamıştı. Kaldı ki ayet-i kerime bir kıraatte ikinci bâbdan “taarruf” vezninde cerh anlamına gelen (kelleme=konuştu) den “tukellimuhum=onlara söyler” şeklindedir. Yani sapık inanç sahiplerinin delillerini yok eder demektir. “el-Ferîd fî İ'râbi'l-Kur'âni'l-Mecîd” isimli kitapta Übeyy b. Ka'b (v.h.19) hazretlerinin kıraatına göre “tunebbiuhum=onlara haber verir” şeklindedir; yani “tuhaddisuhum bi keyte ve keyte=onlara şöyle şöyle haber verir” demektir. “Ahrecnâ=çıkarttık” kelimesi (di-li) geçmiş zaman kipidir. Her ortaya çıkan kişi yer yarılıp da çıkmaz, belki “hurûc alâ's-sultan=iktidara karşı ayaklanma” olarak Mehdi'nin ortaya çıkışı, Deccâl'in ortaya çıkışı demek apaçık meydana gelmek demektir. Yoksa cahil halkın zannettiği gibi bukalemun şeklinde bir hayvan ne geldi, ne gelir ne yer yarılıp çıktı, ne çıkar. İşte bunun gibi diğer bazı kıyamet alametleri de gerçekleşmiş, gözüyle gizli kalmamıştır. Allah her türlü noksanlıktan münezzehtir. O'na şükrederiz. Şurası da kapalı kalmasın ki kıyamet alametlerinden hangisi olursa olsun iman edenlere göre faydalı, şerir insanlara göre zararlıdır. Zira kıyamet şerir insanlar üzerine kopar⁵⁷, kıyamet alametlerinin gerçekleşmesi peygamberinin dilinde varid olan bir takım örneklerin mahiyet ve hakikati meydana çıkması açısından bu babda korkulacak bir şey yoktur. Kıyametin yaklaşması hakikat üzerindedir örtünün kalkması demektir. Son peygamber, muttakilerin imamı Muhammed aleyhisselam'ın gönderilmesi ve peygamberliği de kıyamet alametlerinin en büyüklerindedir. **(Onlar, kıyametin kopmasını bekliyorlar. Kıyamet onlara ansızın gelir. İşte, alametleri gelmiştir)**⁵⁸ bu gerçeği dile getirmektedir. **Zevra** sahibi üstad Celaluddin el-Devvâni hazretleri Risale'sinin mukaddimesinde **(hakikat güneşinin batıdan doğuşu ve nebilerin dilinde vaki olan misallerin yerlerinde meydana gelmesi yaklaştı)** diyerek⁵⁹ ta bundan birkaç asır önce ahir zamanın acayip olaylarını hissetmişlerdi. Hatta o zaman Zevrâ gibi bir risale yazmak da kıyametin alametlerinden olabilir. Kısaca, hürriyet taraftarları ve bütün inananlar kıyamet alametlerinden telaşa düşmezler. Etrafa bakıldığı zaman, bu konuda varid olan nasların uygulaması bu yoldadır. Kur'ân-ı Kerim Allah'ın kelamı olduğundan, insan nefisine oranla alametler her zaman ortaya çıkmakta ve ilelebet her zaman Kur'ân ayetlerinin anlamı gerçekleşmektedir.

İşte **(ölen kimsenin kıyameti kopmuş demektir)**⁶⁰ hadisi bu gerçeği göstermektedir. Bizim araştırmak istediğimiz taraf, insanlar arasında şöhreti yaygın olan kıyamet alametlerinin mahiyetini açıklamaktır. Ve bir de inananlara açıklarız ki, buraya kadar ele alınan büyük kıyamet alametleri gerçek-

Çelik, Hz. Peygamber'in Hadislerinde Fitne, İzmir 1996, 53 (Sehârenfüri, Bezlu'l-Mechûd, XVII. 230'dan)

57 İbn Mâce, Fiten, Bâb: 24, Had. No: 4039, II. 1341; Müslim, İmâre, Bâb: 53, Had. No: 176, III. 1524.

58 47-Muhammed (Kıtâl)-18.

59 Celâluddin Devvânî, Zevrâ, Tasvir-i Efkâr Matbaası, 1286, s.1 (Eser, 62 sahifeden mürekkep küçük boy bir risaledir).

60 Muhammed b. Derviş el-Hût, el-Ehâdisu'l-Müşkile fi'r-Rütbe, Beyrut 1403/1983, s. 259. Deylemi'nin eserinde geçen bu ifadeler “haber” olarak nitelendirilmektedir.

leşmiş, Rumeli'de ve diğer İslâm ülkelerinde meydana gelen feci olaylar ile kıyamet kopmuştur. Kaldı ki "kıyamet" "kıyam" dan alınmış olup kıyamet kopan yerde sükun ve rahat kalmayıp halk ayaklanarak "**ateş etrafında yayılmış pervaneler gibi**"⁶¹ şuraya buraya darmadağın olduklarından öyle bir büyük felakete –müsebbibin ismiyle sebebin tesmiyesi- kabilinden kıyamet denildi. Allah ne güzel yardımcıdır.

İnsanların dilinde kullanılmakta olan ve hurafe gibi görünen bir takım hikayelerin hakikati ve anlatılarının ortaya çıkması da ahir zamanın acayip olaylarından. Mesela denilir ki "rim papa" (Roma'daki Papa demektir) Hz. Ali kerremallahu veche'nin vurduğu kılıç ile yaralanmasına rağmen, Rim Papa hayat suyundan bir damla içmiş olduğu için, ölümü Deccâl'in ortaya çıkışı sırasında olacağı söylenmektedir. İşte bu da ahir zamanın acayıplıklarından dem vuran bir örnektir. Bunun da hal ve açıklaması erbabına malumdur.

YE'CÜC VE ME'CÜC'ÜN ORTAYA ÇIKIŞI

Ye'cüc ve Me'cüc'ün ortaya çıkışı kıyamet alametlerindedir.

Sahih-i Müslim ve Buhârî'nin rivayet ettikleri hadislerde Ye'cüc'ün seddinin yıkılmasını çok yakın olarak göstermişlerdir.

Ye'cücü topluluklar, hakikat dilinde, kültürü ve nesli bozan her topluluğa denildiği gibi; sed, fesad ve fitneye engel olan yüce kanunlardan ve Zülkarneyn de onun kurucusundan ibarettir.

Asr-ı saadetten sonra kuzey milletlerinden Hülagü ve Cengiz gibi nice fitne sahibi Ye'cüler çıkmış ve yer yüzünü ifsad etmişlerdir. Malumdur ki Çin halkının bir kısmı kuzeydeki toplulukların vahşiliklerinden emin olmak için milattan önce 247 tarihinde Çin imparatoru Shi Huangdi zamanında⁶² Asya'da o bilinen büyük seddi yapmışlardı. Bu yolda, sed ile korunmak ilk dönemlerde bütün topluluklarda cari idi. Görülmez mi ki Pekin, İstanbul, Roma ve diğer marmur ve yıkılmış eski büyük şehirlerin etrafı sedlerle güçlendirilmiştir.

Çünkü sedden, Ye'cüc ve Me'cüc'den Kutsal kitapların en eskisi olan Tevrat bile bahsediyor.⁶³

Zülkarneyn çeşitli kimseler olup, mutlak anlamda, bir adil hükümdarın lakabıdır. Bunlardan birisinin ismi Sa'b'dır. Bundan birkaç bin sene önce ortaya çıkıp hakimiyetini genişletmiş, doğu ve batıya yolculuk etmiş, Asya'da bir çok sedlerden birisini yapmış olduğu için o da, hakikat diline uygun düşmesi bakımından, Kur'ân-ı Kerim'de söz konusu olmuştur. Hatta yukarıda adı geçen Çin imparatoru, bilinen büyük seddi yapmak fikrini Zülkarneyn'in "zübürü'l-hadîd= demir küteler"⁶⁴ i eriterek sağlamlaştırmış olduğu sedden almış olabilir.

61 101-Kâria-4

62 Çin Seddi'nin bazı bölümleri İÖ. 4. Yüzyılda yapılmıştı. Qin hanedanının (İÖ. 221-206) ilk imparatoru Shi Huangdi'nin komutanlarından Meng Tian tarafından tamamlanmıştır. (AnaBiritannica).

63 Kitab-ı Mukaddes, Tekvîn, 10.

64 18-Kehf-94,95,96: "Dediler ki: Ey Zülkarneyn! Ye'cüc ve Me'cüc bu yerde fesat çıkarıyorlar. Bizimle onlar arasında bir sed yapman şartıyla sana bir vergi versek. Zülkarneyn dedi ki: Rabbimi beni içinde bulundurduğu iktidar daha hayırlıdır. Bedeni kuvvetle bana yar-

Ye'cüc ve Me'cüc'ün coğrafyası Arabistan'a göre doğu ve kuzey doğu kavimlerinden ibarettir. Bu topluluk sedleri yıkarak biraz önce açıklandığı gibi, defalarca ortaya çıkmış, ayak bastıkları yeri harabeye çevirmişlerdir. Fakat son ve büyük çıkışları günümüzde ve şu anda gerçekleşmektedir. Yani Çin ve Japon milletleri bütün güçleriyle Asya'yı zorlamakta ve kuşatma altına almakta oldukları, yani Japonya'nın Kore ve Mançurya'yı ele geçirmesi ve hatta Japonların Küçük Asya ve Anadolu'ya göçleri fikrinin söz konusu olması, Tokyo yerel gazetelerinin bu konuda teşvikleri, Çin'de uyanma belirtileri görülerek "Asya Asyalılarıdır" fikrinin genel kabul görmesi ve aynı zamanda adı geçen seddin ilerisinde ve gerisinde kültürü ve nesli ifsad eden ihtilal hareketlerinin zamanımızda olması Ye'cüc ve Me'cüc'ün ortaya çıktığını gösterir.

Bu topluluk ortaya çıktığında, Ruhullah'a mazhar olan Mesih İsa rolündeki kişiyi ve peygamber soyundan gelecek Mehdi'yi Şam'da, yani Asya kıtasında kuşatıp sıkıştıracakları hadislerde ifade edilmektedir ki, bugün için bu baskıya Mehdi rolünü üstlenen hürriyet taraftarları ile İsa rolünü üstlenen Ruhullah maruz kalmaktadır.

Kamus mütercimi Asım Efendi'nin açıklamasına göre Hazreti Ali kerremallahu vecheh ve radiyallahu anhin bir lakabı da hakikat dilinde "seçilmiş Zülkarneyn"dir. Zira Hz. Ali'nin ifsatçı topluluğa karşı yapmış olduğu seddi gayet sağlam ve yüksek, maddi değil manevidir.

Kısaca, Ye'cüc ve Me'cüc'ün ortaya çıkış ve faaliyet alanı Asya kıtasıdır.

İnsan nefesine nazaran daima Ye'cüc ve Me'cüc var ve faaliyet halindedir. Fakat, dış dünyaya nazaran Ye'cüc ve Me'cüc, Çin-i Maçin ve bayraktarları Japonlardır.

Ye'cücî toplulukların ortaya çıkışı hakikatlerin daha çok ortaya çıkmasına sebep olacağı için İslâm daha parlayacaktır. Zira Kur'ân-ı Kerim'de **(O gün, bazıları serbest bırakmışsınız; bazıları içinde dalgalanır dururlar. Sûr'a üfürülmüş ve onları bir araya toplamışsınız)**⁶⁵ âyetinin gereği, büyük müfessirlerin açıklamasına göre, Ye'cüc ve Me'cüc diğer insanlarla fikir birliği ederek hepsi Tanrı'yı birlemede bir ümmet olacağına işaretler. Sûr'un üflenmesi uyanışın meydana gelmesidir.

SONUÇ

Sufilikte insan nefesine oranla bütün kıyamet alametleri meydana gelmekte olup Kur'ân'ın anlamları her zaman ve her yerde herkese uygun düşmektedir.

Bu yüce meslekte cansızlar, hayvanlar ve bütün yaratıklar çeşitli anlamlara delalet eden harfler ve kelimelerden ibaret olup, alemi kendisinde toplayan insan bu anlamların hepsini kısa ve öz olarak içine almaktadır.

dım edin de sizinle onlar arasına bir engel yapayım. Bana demir kütleleri getirin. İki ucunu eşitlendiği zaman körükleyin. Nihayet, demiri bir ateş haline soktuğunda, getirin bana üzerine erimiş bakır dökeyim, dedi."

65 18-Kehf-98,99: "Zülkarneyn dedi ki: Bu sed Rabbinden bir rahmettir. Rabbinin vaadi geldiği zaman onu dümdüz yapacaktır. Rabbinin vaadi hakıdır. O gün, bazıları serbest bırakmışsınız; bazıları içinde dalgalanır dururlar. Sûr'a üfürülmüş ve onları bir araya toplamışsınız."

Bu anlamların hepsini açıklamakta söz ve kalem yetersiz kaldığından, (arif olana bir işaret yeter) sözü bu meslekte değişmez bir ilkedir. Binaen aleyh (yer yüzündeki bütün ağaçlar kalem olsa, yedi deniz de bir araya gelse, Allah'ın kelimeleri yazmakla tükenmez...)⁶⁶ âyeti gereğince, Allah'ın kelimelerinin sonsuzluğu karşısında kalem aciz kalır ve hayretle susar.

Allah her türlü noksanlıktan uzaktır; O'na şükrederiz.

Dinin Sosyolojik Tanımı Problemi Üzerine Bir Değerlendirme

Kemaleddin TAŞ*

ABSTRACT

An Evaluation on the Problem of Sociological Definition of Religion

First of all, this article presents sociological definitions of religion and then it generally evaluates all these attempts which have tried to define religion.

Many sociologists of religion have produced various definitions of religion. However, they have failed to reach a standard definition for it. Because all these definitions have been determined by their various methodological approaches. In my opinion, this is a very natural outcome, since the sociology is very dynamic and complex. This complexity and dynamism do not give a chance to a sociologist of religion to make a universal and standard definition for religion.

Key Words: *Sociology, Religion, Sociology of Religion, Definition of Religion*

Giriş

İnsanlığın her döneminde toplumların hayatını etkileyen “aşkın” bir güç ve sosyal bir fenomen olan din, geçmişte olduğu gibi, bugün de bir “yaşam biçimi” olarak toplumdaki sosyal davranışların oluşmasında önemli bir unsur olmaya devam etmekte ve toplumun; sosyal, kültürel, iktisadî, siyasî vb. alanlarında varlığını hissettirmektedir. Tarihî akış içerisinde toplumların geçirdiği değişim süreçlerinde din; sosyal bir karaktere sahip olmasından ve inananlarına belli bir takım değerler ve semboller sistemi vererek bir “zihniyet” kazandırmasından dolayı merkezî bir yer işgal etmiştir. Bu bakımdan da, sosyolojinin ilgi alanına giren konular içerisinde din, imtiyazlı bir yere sahip olmuştur. Nitekim başlangıçtan itibaren devrin en önde gelen sosyologlarının düşünce sistemleri içerisinde din, ihmal edilmesi mümkün olmayan, en önemli unsur olarak yer almıştır¹.

Pozitivist felsefenin en önde gelen temsilcilerinden biri olan ve sosyoloji ilminin “isim babası” olarak kabul edilen Auguste Comte’un sosyolojisi tamamen dinî karaktere sahiptir. Comte, insanlığın fikrî gelişimini izah etmek amacıyla geliştirdiği “Üç Hal Kanunu”nu dinî düşünce üzerine kummuş ve beşer

* **Yrd. Doç. Dr.**, S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

1 Peter L. Berger, **Invitation to Sociology a Humanistic Perspective**, New York, 1963, s.115.

tarihinin sırasıyla teolojik, metafizik ve pozitif düşünce evrelerinden geçtiğini belirterek, insanlığın tekâmül sürecinde dinin en etkili ve en temel faktör olduğunu vurgulamış, din olmadan bir toplumun kurulamayacağını belirtmiştir².

Durkheim'a göre de din, başlangıçtan günümüze bütün toplumlarda varlığını koruyan sosyal bir fenomendir. Bunun için de, sosyolojinin dine kayıtsız kalması imkân dahilinde değildir. Durkheim sosyolojisinin temelini oluşturan "kollektif şuur" anlayışında din, merkezî bir yere sahiptir. Dinin içtimailiği esasına dayanan Durkheim'a göre, toplumdaki ortak tasavvurların toplamından ibaret olan kollektif şuurun temelini, dinî inançlar oluşturur. Dolayısıyla, bütün sosyal müesseseler kaynağını dinden alırlar³.

Sistematik din sosyolojisinin kurucusu olarak kabul edilen Max Weber ise, araştırmalarını daha çok dinlerin metodik sosyolojisi ve din ile ekonomi arasındaki ilişkiler üzerine yoğunlaştırmış⁴, dinsel anlayışların ekonomik davranışların belirleyicilerinden biri olduğunu göstermek istemiştir⁵. Weber'e göre din olayları ve ekonomik olaylar karşılıklı olarak birbirlerine tabidirler. Onlardan birini, ötekinin basit bir fonksiyonu olarak görmek ve tek yanlı yorumlamak yanlıştır. Görüldüğü gibi Weber, din faktörünü "bağımsız değişken" olarak kabul etmiş ve onun, ekonomik olaylar ve diğer toplumsal olaylar üzerindeki etkisini göstermeye çalışmıştır⁶. Din faktörünü metodolojik değişken olarak belirledikten sonra Weber, dinin ekonomik hayat üzerindeki etkisini bulmak için, "dinin ekonomik ahlâkı"nı ele almış ve dünya üzerindeki büyük dinlerin ekonomik ahlâklarını inceleyerek⁷, din ile ekonomik olaylar arasında bir korelasyon kurmayı denemiştir⁸. Weber, çalışmalarında daha çok kapitalizm ile Protestanlık arasındaki ilişki üzerinde durmuş ve konuya ilişkin çeşitli teoriler ortaya koymuştur. Weber'e göre Batı toplumlarında ortaya çıkan modern kapitalizm, Protestan ahlâkına dayanmaktadır⁹. Modern kapitalizmin oluşumu için gerekli olan temel şartlar, Protestanlığın ortaya koyduğu "iktisadî ahlak" siste-

2 Comte'un sosyolojik görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Auguste Comte, **Pozitivizm İmihali**, Çev. Peyami Erman, İstanbul, 1952; Raymond Aron, **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, Çev. Korkmaz Alemdar, 2. Baskı, Ankara, 1989, s.60-114; Hans Freyer, **İçtimai Nazariyeler Tarihi**, Çev. Tahir Çağatay, 2. Baskı, A.Ü.D.T.C. Fakültesi Yayınları, Ankara, 1968, s.47-55; N. Şazi Kösemihal, **Sosyoloji Tarihi**, 4. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1989, s.149-161; Münir Koştaş, "Auguste Comte'un Din Sosyolojisi", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1993, C.XXXIV, s.67-73.

3 Durkheim'in sosyolojik görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Emile Durkheim, **The Elementary Forms of the Religious Life**, Translated by J.W. Swain, Second Impression, London, 1982; **İntihar**, Çev. Özer Ozankaya, İmge Yayınları, Ankara, 1992, Pitiirim A. Sorokin, **Çağdaş Sosyoloji Teorileri**, Çev. M. Raşit Öymen, C.II, Ankara, 1974, s.33-52; Aron, s.225-283; Freyer, s.132-149; Kösemihal, s.176-197.

4 Joachim Wach, **Din Sosyolojisi**, Çev. Ünver Günay, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1995, s.25.

5 Aron, s.367.

6 Sorokin, s.212.

7 Bkz. Münir Koştaş, "Max Weber'de Din ve Zihniyet", Felsefe Dünyası, Aralık 1993, S.10, s.31vd.

8 Sorokin, s.212-213.

9 Bkz. Max Weber, **Sosyoloji Yazıları**, Çev. Taha Parla, İstanbul, 1996, s.383-411.

mi içerisinde bulunmaktadır. Bu bakımdan da modern kapitalizmin ancak Protestan toplumlarda ortaya çıkması mümkündür¹⁰. Modern kapitalizmin ruhu, Protestanlığın ruhudur. Onun davranış kurallarıdır ve onun pratik ahlakıdır. Modern kapitalizm meydana gelmeden önce, Protestanlığın alanında önceden hissedilmiş ve hazırlanmıştır. Bu bakımdan kapitalizmin ruhu, kapitalizmden önce kendini göstermiştir. Weber, bu görüşüyle, ekonomik bir organizasyondan önce ideolojik faktörlerin geldiğini ve onun gerekli şartlarını sağladığını işaret etmiştir¹¹.

Görüldüğü gibi sosyoloji tarihindeki önde gelen sosyologların ilgi alanlarında din, önemli bir yer teşkil etmiştir. Toplumsal yapıyı anlamaya ve açıklamaya çaba sarfeden çağdaş bir çok sosyolog da dini, sosyal bir fenomen olarak ele almış ve çeşitli teoriler geliştirmiştir¹².

Sosyolojik Açıdan Din:

Din sosyolojisini, esas itibarıyla, dinin mâhiyeti değil, onun toplum içerisindeki yeri ve diğer toplumsal kurumlar ile olan ilişkileri ilgilendirmektedir. Diğer bir ifadeyle, din sosyolojisi, dini toplumsal bir fenomen olarak ele almakta ve insanın dinden kaynaklanan sosyal faaliyetlerini incelemektedir.

Din sosyolojisinin konusunu dinden kaynaklanan fiiller olarak tespit etmek¹³, sosyologların, dinin tanımı ile ilgilenmedikleri veya herhangi bir din tanımı geliştirmedikleri mânâsına gelmemektedir. Nitekim, din sosyolojisi sahasında araştırma yapan bir çok sosyolog, kendi anlayışları doğrultusunda din tanımları yapmış ve ortaya koydukları din tarifleri çerçevesinde çalışmalarını yürütmüşlerdir¹⁴.

Din sosyolojisi sahasında yapılan din tariflerine geçmeden önce hemen belirtmeliyiz ki, sosyal bilimciler arasında ortak bir din tanımı üzerinde uzlaşmaya varıldığını söylemek mümkün değildir. Nitekim, J. Milton Yinger'in ifade ettiği gibi bir kaç saat içerisinde yüzlerce din tanımı toplanabilir¹⁵. Din konusunda

10 Max Weber, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, Çev. Zeynep Aruoba, İstanbul, 1985, s.36-63.

11 Sorokin, s.216. Ayrıca Weber'in yukarıda sıralanan görüşleri ile ilgili genel bir değerlendirmeye için bkz. Talcott Parsons, **Sociological Theory and Modern Society**, New York, 1967, s.35-101.

12 Örneğin, sosyolojik teorileri geleneksel ve fenomenolojik şekilde ikili bir ayrıma tabi tutarak analiz eden ortak bir çalışma için bkz. Paul Filmer-Michael Philipson-David Silverman-David Walsh, **New Directions in Sociological Theory**, Collier-Macmillan Publishers, London, 1972.

13 Günter Kehr, **Din Sosyolojisi**, Çev. Semahat Yüksel, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 1992, s.9.

14 Çeşitli din tarifleri için bkz. Ronald L. Johnstone, **Religion in Society, A Sociology of Religion**, Fourth Edition, Prentice Hall, New Jersey, 1992, s.7-18; Malcolm B. Hamilton, **The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives**, London, 1995, s.11-20; William P. Alston, "Din", Çev. Günay Tümer, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C.XVIII, s.163-176; Mehmet Taplamacıoğlu, **Din Sosyolojisi-ne Giriş**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1961, s.36-52.

15 J.Milton Yinger, **Religion, Society and the Individual**, The Macmillan Company, Third Printig, New York, 1961, s.6.

bir çok araştırmacının takıldığı ilk engel tarif meselesi olmaktadır¹⁶. Çünkü dinin mahiyeti, tarif edenin kişiliği, tarifi yapıldığı dönemin umumî havası veya o anda hâkim olan temayüller, din kelimesinin nasıl kullanılmasından çok tarifi nasıl yapılacağı hususundaki kapalılıklar, çok yönlülük arzeden din gibi bir olguyu tek cepheden ele almak gibi hususlar¹⁷, herkes tarafından kabul görececek bir din tarifi yapmayı önemli ölçüde engellemektedir.

Diğer taraftan Mehmet Aydın'ın da belirttiği gibi, "bir değil, birçok din vardır ve çeşitli dinlere mensup insanların benimseyebilecekleri, eski bir ifade ile 'efrâdını câmi, ağyârını mâni' bir tarif vermek mümkün değildir. 'Din' kelimesi bir budist ile bir yahudinin zihninde aynı çağrışımı yapmaz. Hatta önemli ortak özelliklere sahip olan bir müslüman ve hıristiyanın 'din'den anladıkları, önemli ölçüde birbirinden farklı olabilir... Bazı din tariflerinde dinin bilgi veren (bilgisel) iddiaları, başka bir deyişle 'kognitif yanı ağır basmakta, konunun psikolojik cephesi ihmal edilmektedir. Bazılarında ise, kognitif yanının aleyhinde olacak şekilde, ahlâk ve duygu konusu ön plana çıkmaktadır. Aslında dini inceleme ve araştırma konusu edinen her disiplin, kendi işine yarayan bir din tarifiyle yola başlamaktadır"¹⁸. Dolayısıyla, yapılan din tarifleri, araştırmacının kendi araştırma konusuna ve anlayışına mütenasip bir şekilde geliştirilmekte ve büyük ölçüde "ihtiyarlık" özelliği ile ön plana çıkmaktadır¹⁹. Ayrıca, unutulmamalıdır ki, tanımlar, tamamen doğaları gereği, "doğru" veya "yanlış" olmayıp, sadece az ya da çok faydalı olabilirler. Bu nedenle tarifler üzerinde tartışma yapmanın fazla bir yararı yoktur²⁰.

Din sosyolojisi literatüründe, din tarifleri genel olarak iki sınıfta toplanmaktadır. Birinci gruba giren tariflerde din, sahip olduğu kutsal, aşkın, ilahî ve tabiatüstü gibi mânâ ve değer muhtevasına bağlı olarak tanımlandığından, "substansiyel" (aslî, özsel); ikinci gruptakilerde ise din, fert ve toplum hayatında hangi fonksiyonu yerine getirdiğine dayalı olarak tarif edildiğinden, "fonksiyonel"²¹ tarifler diye isimlendirilmektedir²².

Substansiyel Tanımlar:

İlk sistematik din sosyolojisinin kurucusu olan Max Weber, din sosyolojisi araştırmalarının başında, "bunun gibi bir sunuşun başında dinin tarifini yapmak, ne olduğunu söylemek, mümkün değildir. Tanımlamaya ancak bu çalışmanın sonunda kalkışılabilir. İlgi sahamız dinin özü değildir; biz onu, daha ziyade sosyal davranışın belirli bir çeşidinin şartlarını ve etkilerini incelemek ama-

16 Aynı kaynak, s.5.

17 Recep Yaparel, "Dinin Tarifi Mümkün mü?", Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İzmir 1990, C.IV, s.405.

18 Mehmet Aydın, **Din Felsefesi**, 2. Baskı, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 1990, s.4.

19 Yinger, s.6.

20 Peter L. Berger, **Dinin Sosyal Gerçekliği**, Çev. Ali Çoşkun, İnsan Yayınları, İstanbul, 1993, s.89.

21 Din Sosyolojisinde fonksiyonist yaklaşımın özellikleri hakkında bkz. Thomas F. O'Dea, **The Sociology of Religion**, New Jersey, 1966, s.1-18; Yinger, s.7-17.

22 Yaparel, s.406.

cıyla araştırma konusu yaptık"²³ diyerek belirli bir din tarifi yapmaktan kaçınmış ve esas olarak dinden kaynaklanan sosyal davranışların²⁴ çözümlenmesinin gerekliliğini vurgulamıştır²⁵. Ancak Peter L. Berger'in de ifade ettiği gibi, "Weber'in eserini okuyan bir kimse vaat edilen tanımsal sonucu boş yere bekleyip durur"²⁶. Ancak Weber'in döneminin "Din Bilimi"²⁷ nde geçerli olan substansiyel din tanımını kabul ve takip ettiği de bilinmektedir²⁸.

Din biliminde yaygın olan anlayışa göre ilk defa bütün dinleri kapsayacak şekilde yapılan din tarifi Rudolf Otto'ya aittir. Sonraları bir çok sosyolog tarafından da kabul gören bu tarif dini, "kutsalın tecrübesi" olarak tanımlamaktadır²⁹. Bu tarif ilk bakışta çok şekli ve kapalı görüldüğü halde, ferdin kutsal olanı yaşayabilme kabiliyetinin varlığını ve hatta bu tecrübenin, onun varlığı icabı bulunduğunu ifade etmesi bakımından önemlidir. Diğer yandan, bu tarifin dinin, daima önce tek fertlerin şuurunda yerleştiği gerçeği de dile getirilmektedir³⁰.

Joachim Wach'da R. Otto'nun yapmış olduğu "din kutsalın tecrübesidir" tanımını benimsemekte ve bu tarifi, hâlâ en zengin, en kısa ve en basit din tanımı olarak kabul etmektedir. J. Wach'a göre dinin bu şekilde anlaşılması, dinin tecrübenin objektif özelliği üzerinde ısrar etmekte ve onun yalnızca yanıtıcı tabiatı üzerinde ısrar eden psikolojik nazariyelere karşı koymaktadır³¹.

Peter L. Berger ise, hem din tarihi hem de genel olarak Din Biliminde ortak olan fenomenin yerleşik kavramlarıyla hareket ettiğini³² belirttiikten sonra, dinin özsel bir tanımına işlerlik kazandırmaya gayret ettiğini ve R. Otto'nun din tanımını doğrultusunda davrandığını³³ ifade ederek şu şekilde bir tarif geliştirmiştir: "Din, kendisinde-insan veya değil- bütün varlığı kapsayan bir kutsal düzen hususundaki beşer tavrıdır. Diğer bir ifadeyle din, anlamı insanı hem aşan hem de içine alan bir düzene inanmadır"³⁴.

23 Max Weber, **The Sociology of Religion**, Translated by Ephraim Fischoff, Introduction by Talcott Parsons, Beacon Press, Boston, 1963, s.1.

24 Weber'in "sosyal davranış"ı yüklediği anlam için bkz. Max Weber, **Basic Concepts in Sociology**, Translated and Introduced by H. P. Secher, Peter Owen, London, 1978, s.29.

25 Louis Schneider, **Sociological Approach to Religion**, New York, 1970, s.7.

26 Berger, s.29.

27 "Din Bilimi" anlayışının mahiyeti ve özellikleri hakkında bkz. Joachim Wach, "Din Bilimi", Çev. Adil Çiftçi, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İzmir 1994, s.455-473.

28 Roland Robertson, **The Sociological Interpretation of Religion**, Basil Blackwell, Oxford, 1970, s.34-35; Berger, s.90.

29 Rudolf Otto'nun "Kutsal" kavramını bütün yönleriyle analiz ettiği çalışması için bkz. Rudolf Otto, **The Idea of the Holy**, Translated by Jhon W. Harvay, Oxford University Press, London, 1950.

30 Hans Freyer, **Din Sosyolojisi**, Çev. Turgut Kalpsüz, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1964, s.32; Johnstone, s.10,11.

31 Wach, **Din sosyolojisi**, s.37.

32 Berger, s.24.

33 Berger, s.93.

34 Peter L. Berger, "Dini Kurumlar", Çev. Adil Çiftçi, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İzmir 1995, S.IX, s.430.

Anlaşılabacağı gibi substansiyel tanımlar; dinin kutsal, aşkın, ilahî ve tabiatüstü özelliklerine vurgu yapmaktadır. Bu bakımdan da bu tanımlar, bazı sosyologlar tarafından “dar tanımlar” olarak değerlendirilmiş ve bu tür tariflerin “tabiatüstü” kavramını bünyesinde barındırmayan bir çok dini dışarıda bıraktığı iddia edilmiştir³⁵.

Fonksiyonel Tanımlar:

Fonksiyonel din tanımının öncülerinden biri olan ve dini, toplumsal bir olgu olarak kabul ederek, onu sosyal tecrübenin bir yansıması olarak gören³⁶ Durkheim'e göre “bir din, kutsal şeyler yani ayrı tutulan ve yasaklanan şeylerden oluşan, inanç ve pratikleri içine alan birleşik bir sistemdir ki, bu inanç ve pratikler, onları kabul eden kimseleri ‘kilise’ diye isimlendirilen manevî bir cemaat halinde birleştirir”³⁷. Bu tanımı değerlendiren Berger'e göre Durkheim, Weber'in aksine, devrinin din biliminin, dini özel bir şekilde tanımlamak eğiliminin karşısında yer almış ve dine yaklaşım itibarıyla Weber'den çok daha köklüce sosyolojik bir tutum sergilemiştir³⁸.

Dini, fonksiyonel açıdan tanımlayan diğer bir sosyolog da J. Milton Yinger'dir. Dini, “bir grup insanın, hayatın temel problemlerine çözümler bulmak amacıyla, vasıta olarak kullandığı inanç ve pratikler sistemi”³⁹ olarak tarif eden Yinger, insan hayatının temel problemlerini; öleceğini bilme, ıstıraplar, hayatı ve mutluluğu tehdit eden güçler⁴⁰ olarak sıralamaktadır.

T. Parsons, dinin, empirik olmayıp, değer koyucu özelliği taşıyan bir inanç sistemi olduğunu belirterek, dinin bu özelliği sayesinde ilimden, ideolojiden ve felsefeden ayrıldığını vurgular⁴¹. Dini, “hayatı anlamlandırmaya ilişkin meselelere verilen cevaplar”⁴² olarak kabul eden Parsons'a göre bu cevaplar; bir yandan bir bütün olarak aksiyon için “durumun kognitif tarifini” ilgilendirmekte, diğer taraftan, daha geniş felsefi açıdan “mânâ”, empirik bilgi, nesnelere anlamı, tabiat, insanın mahiyeti, toplum ve insan hayatını oluşturan olaylar vs. ile ilgili problemleri kapsamaktadır⁴³.

Fonksiyonel tanımlar içerisinde en genel din tarifini ortaya koyduğu kabul edilen⁴⁴ T. Luckmann'a göre ise, insan organizmasının tabii bir yeteneği olduğu için insanî olan her şey aynı zamanda da dindir. Din insan organizmasının; biyolojik tabiatını objektif, ahlâkî olarak sınırlayıcı ve her şeyi kuşatıcı mânâ

35 Hamilton, s.18,19; Robert J. Wuthnow, “Din Sosyolojisi”, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Konya 1996, S.6, s.363.

36 Mircae Eliade, **Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu**, Çev. Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yayınları, Konya, 1995, s.22.

37 Durkheim, **The Elementary Forms of the Religious Life**, s.47.

38 Berger, s.91.

39 Yinger, s.9.

40 Aynı kaynak, s.9.

41 Talcott Parsons, **The Social System**, London, 1952, s.367.

42 Aynı kaynak, s.367.

43 Aynı kaynak, s.367.

44 Robertson, s.41.

alemleri vasıtasıyla aşkınlaştırma kabiliyetinde toplanmaktadır⁴⁵. Dolayısıyla, Luckmann'ın anlayışında din, Durkheim'de olduğu gibi sadece toplumsal bir fenomen olmakla kalmaz, aynı zamanda gerçekten, tam anlamıyla antropolojik bir fenomen de olur. Böylece asıl itibarıyla beşerî olan her şey, bilfiil dinî de olmuş olur⁴⁶.

Görüldüğü gibi yukarıda örnekler sunduğumuz fonksiyonel tanımlarda, Tanrı kavramına atıfta bulunmayarak, sosyal bütünleşmeyi sağlayan, bireysel davranış yönelimini belirleyen veya değer kategorisi olarak görev yapan; kısacası bir anlam sistemi olan bütün düşünce ve davranış tarzları "din" olarak kabul edilmektedir⁴⁷. Bu bağlamda denilebilir ki, fonksiyonel tanımlarda, din dışı diğer ideolojileri de din olarak görmek imkan dahilindedir. Dolayısıyla fonksiyonel tariflerde, din ile dinî olmayan arasındaki sınırları ortaya koymanın çok zor olduğunu⁴⁸ söylemek mümkündür.

Sonuç:

Ünver Günay'ın da ifade ettiği gibi dinin substansiyel ve fonksiyonel tarifi, keyfi bir anlayıştan ibaret olmayıp, sosyologların din incelemelerinin sonucunu kesin bir şekilde etkileyen önemli bir husustur. Esasen bu noktada, dinin ne olduğunu tanımlamada sosyologların görüşlerini ele alırken, sosyologların din tarifi konusunda birleşemediklerini ve zaten onların toplum, dolayısıyla sosyoloji anlayışlarında farklılaştıklarını, ancak sosyoloji ve din sosyolojisi dinamik bir bilim olduklarından, gerçeğin arayışı yolunda farklı görüşlere yönelmelerinin tabii olduğunu ve daha da önemlisi, din sosyolojisi alanında her tarifi teorik bazı öncüllere dayandığı, bunun da din araştırmaları yapan sosyologun ilmî çalışmalarının sonucunu etkileyeceğini belirtelim. Hakikaten meselâ, modern toplumlarda sosyal değişme ve din ilişkilerini veya sekülerizasyon konusunu araştıran bir din sosyologunun, bu araştırmalarının sonucunun, onun dinden ne anladığı ve onu nasıl tanımladığı konusuna sıkı sıkıya bağımlı bulunacağını anlamak, herhalde zor olmasa gerektir. Aynı şekilde A. Comte, dini bir entelektüel faaliyet ve bilgi türü şeklinde görmesi sebebiyledir ki, meşhur "üç hal kanunu"nu bu anlayış üzerine temellendirmiş ve onun Pozitivizm denilen tüm felsefesi bu tanımdan etkilenmiştir⁴⁹. Bundan dolayı, sosyologların yapmış oldukları din tanımlarına bu perspektiften bakmak faydalı olacaktır.

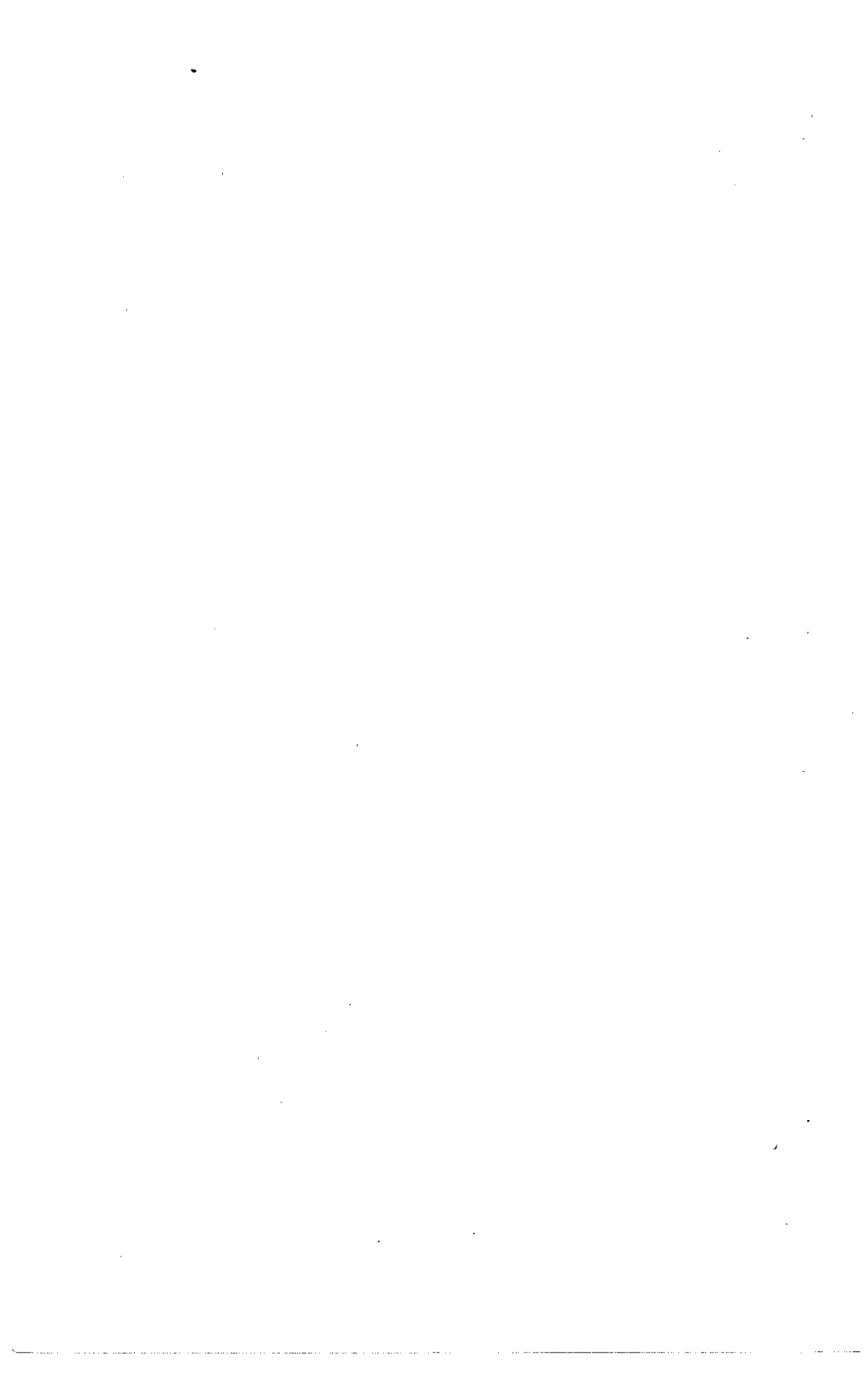
45 Thomas Luckmann, **The Invisible Religion-The Problem of Religion in Modern Society**, Macmillan Press, New York, 1967, s.49.

46 Berger, **Dinin Sosyal Gerçekliği**, s.91,92.

47 M. Emin Köktaş, **Türkiye'de Dinî Hayat-İzmir Örneği**, İşaret Yayınları, İstanbul, 1993, s.30.

48 Hamilton, s.177,178; P. Hendrik Vrijhof, "**Din Sosyolojisi Nedir?**", Çev. M. Emin Köktaş, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İzmir 1987, C.IV, s.520.

49 Ünver Günay, **Din Sosyolojisi**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, s.204.



Kitap Tanıtımı

İlköğretim 4. ve 5. Sınıflar İçin

DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETİMİ

(Recai DOĞAN-Cemal TOSUN)

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri ilköğretim okullarında 4. sınıftan başlamakta ve haftada iki saat olarak okutulmaktadır. Bilindiği üzere ülkemizde İlköğretim 1. sınıftan 5. sınıfa kadar sınıf öğretmenliği uygulaması bulunmaktadır. Bu çerçevede İlköğretim okullarında 4. ve 5. sınıflarda din kültürü ve ahlak bilgisi dersleri, sınıf öğretmenleri tarafından verilmekte ve bu alanın özel öğretim yöntemlerine yönelik olarak Sınıf Öğretmenliği Bölümlerinde bir ders bulunmaktadır. YÖK'ün ilgili bölümdeki ders tanımlarında bu ders, ilköğretim programı çerçevesinde verilmesi gereken alan bilgileri ile birlikte özel öğretim yöntemlerini de içermektedir. Uygulamaya dönük bir araştırma bulgusu elimizde olmamakla birlikte özellikle eğitim fakültelerinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi isimli dersi okutan öğretim elemanları ile yapmış olduğumuz görüşmeler, bu derse yönelik bir ders kitabı ihtiyacını ısrarla vurgulamaktaydılar. Alan bilgisi donanımı sağlamada öğrencilerin yönlendirilebileceği bir çok çalışma olmasına rağmen bu bilgilerin nasıl öğretileceği sorusunun cevabını verecek bir çalışmanın sayısı yeterli değildir.

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü öğretim üyelerinden Cemal Tosun ve Recai Doğan'ın hazırlamış oldukları eser alandaki bu önemli boşluğun doldurulmasını hedeflemektedir. Nitekim yazarların önsözde belirttikleri gibi bu eser, öncelikle sınıf öğretmenliği bölümlerinde okuyan öğretmen adayları için hazırlanmıştır. Yazarlar, hazırlamış oldukları kitabın içeriğinin İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği ve Ortaöğretim Tezsiz Yüksek Lisans programlarında da ders kitabı olarak kullanılabileceğini belirtmekle birlikte kanaatime göre çalışmadan en çok yararlanacak kesim alanda halen mesleklerini icra etmekte olan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleridir. Yapmış olduğumuz bir çalışmada öğretmenliklerinin ilk yıllarında olmaları avantajıyla öğretmenlikle ilgili bilgi ve becerilerin kullanılmasında yeni mezun öğretmenlerin eskilere göre daha fazla yatkın olduklarını göstermektedir. Öğretmenlerimiz göreve başladıkları ilk yıllardan itibaren tecrübe açısından mesleğe daha fazla yatkınlaşırken özellikle eğitim bilimi başta olmak üzere alanlarındaki bilgi ve anlayış değişikliklerinden uzaklaşmaktadırlar. Tosun ve Doğan'ın bu çalışması, meslekteki öğretmenlerin alanla irtibatlarını sağlamada, yeni bilgi, beceri, yöntem ve teknikler hakkında kendilerini yenilemede önemli bir fırsat sağlamaktadır.

Yazarlar, çalışmanın I. Bölümünde ilköğretim kurumlarında okutulmakta olan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri hakkında genel bilgiler vermektedir. Dersin tarihi gelişimi, din dersinin niçin okul çatısı altında verilmesi gerektiği, din eğitim ve öğretiminin temelleri (insani, toplumsal, evrensel, felsefi ve hukuki), Batı ülkelerindeki din eğitimi uygulamaları bu bölüm altında sunulan bilgiler arasında yer almaktadır. Yine bu bölümde nasıl bir din öğretimi sorusu da cevaplandırılmaya çalışılmış ve din alanındaki yeniden yapılanma ile din öğretimindeki yeni yönelişler çerçevesinde sorun tartışılmaya çalışılmıştır. Bu bölümde din eğitiminin ve özelde okullarda yürütülmekte olan din kültürü ve ahlak bilgisi öğretiminin temelleri verilirken aynı zamanda bu alandaki yeni anlama biçimleri de ortaya konmaya çalışılmıştır.

“İlköğretim 4. ve 5. sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı ve İncelenmesi” başlıklı ikinci bölüm ise öğrenme kuramları ve din öğretiminde program geliştirme hakkında bilgi verdikten sonra alana özgü program geliştirme modellerinden mezheplere dayalı, mezhepler üstü, mezhepler arası, dinler arası ve fenomenolojik anlayış hakkında açıklamalara yer vermektedir. Daha sonra ise yeni geliştirilen 2002 yılından itibaren uygulamaya giren İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders programları, bilimsel arka plandan başlanarak hazırlanışındaki temel mantık örgüleri ve ilkeleri, programın türü ve çıkış noktalarına kadar tanıtılmaktadır.

Çalışmanın III. Bölümü ise temel eğitim çağındaki ahlaki gelişim ve inanç, ibadet, dua, ahlak ve kavram öğretimine ayrılmıştır. Bu bölümde temel eğitim çağındaki dini ve ahlaki gelişimle ilgili kuramlar hakkında bilgiler verilmekte ve din öğretimindeki temel öğretim alanları hakkında ayrı ayrı açıklamalar yapılmaktadır. Bu bölümde ağırlıklı yer alan diğer bir konu ise din öğretimi uygulamalarında en fazla sıkıntı çekilen kavram öğretimidir.

IV. Bölüm ise din kültürü ve ahlak bilgisi öğretim etkinliklerini planlamaya ayrılmıştır. Planlama ve amacı, süreci, plan yapmanın ilkeleri, plan çeşitleri ve ders planı hazırlarken dikkat edilecek hususlar bu bölüm altında açıklanmaktadır.

Çalışmanın V. Bölümü ise bir çoğu henüz din öğretimi alanında uygulama alanına geçmemiş olan öğretim strateji, yöntem ve tekniklerini konu edinmektedir. Burada açıklanan öğretim strateji, yöntem ve tekniklerinin özellikle din öğretimi alanında nasıl kullanılabileceğine ilişkin örnekler yer almaktadır. V. ve VII. Bölümler ise ilköğretim din kültürü ve ahlak bilgisinin 4. ve 5. sınıflarına ait örnek ders işlenişleri yer almaktadır. Örnek ders işlenişleri, özellikle görevde bulunan öğretmenlerimizin planları hazırlamalarından ders içeriği oluşturmalarına ve değerlendirme aşamasına varıncaya kadar önemli rehber unsurlar içermektedir.

Din eğitimi alanındaki teorik çalışmalar ve öğretmen adaylarının uygulamalardan getirdiği dönütler üzerinde yazarların yoğun bir emek vererek ortaya koydukları bu çalışma din öğretimi alanında gerek öğretmen yetiştiren kurumlardaki akademisyen ve öğrencilerin, gerekse uygulamada öğretmen olarak görev yapmakta olan meslektaşlarımızın uzun süre başucu kitabı olarak kullanacakları bir çalışma olduğu düşüncesindedir.

Dr. Nurullah ALTAŞ

Recai Doğan-Cemal Tosun, **İlköğretim 4. ve 5. Sınıflar için Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi**, Pegem-A Yayıncılık, 1. Baskı, Eylül 2002, Ankara