

# **Dinî Araştırmalar**

Religious Studies, Vol: 6 Num.: 18, January-April 2004

## DİNİ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 6, Sayı: 18  
Ocak-Nisan 2004  
DÖRT AYDA BİR ÇIKAR  
Fiyatı: 15. 000. 000. -TL.

**Dizgi ve Baskı**  
Elit Ajans (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

**İrtibat Telefonu**  
Doç. Dr. Recai Doğan  
Tel: (0.312) 212 68 00/260

e-mail: diniarastirmalar98@yahoo.com

web: diniarastirmalar.com

info@diniarastirmalar.com

**Posta Çeki Hesabı**  
Hakan Coşar adına 1007177  
Bahçelievler/ANKARA

**Abone Bedelleri**  
Yurt İçi: 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 Karşı* ..... Tel: (0. 464) 214 11 22
- Sivas ..... *Kazım Arıcan* ..... 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.

# DİNİ ARAŞTIRMALAR

Hakemli Bilimsel Dergi

Dört ayda bir çıkar.

Elit Ajans (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 Sarıkavak, Doç. Dr. Mehmet Katar, Doç. Dr. Niyazi Akyüz, Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir Dünder, Yrd. Doç. Dr. Hilmi Demir, Dr. Ali İsmail Güngör, Dr. Durmuş Arık, Dr. Ramazan Uçar, Arş. Gör. Hakan Coşar, Arş. Gör. İbrahim Kaplan, Arş. Gör. Murat Gökalp, Arş. Gör. Yusuf Gökalp

**Danışmanlar Kurulu**

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ahmet İnam (ODTÜ), Prof. Dr. Bahaeddin Yediyıldız (Hacettepe Üniv.), Prof. Dr. Baki Adam (Ankara 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 Laehnemann (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. Sönmez Kutlu (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Talat Sakallı (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Yunus Apaydın (Erciyes Üniv.) Doç. Dr. Ali Rafet Özkan (Atatürk Üniv.), Doç. Dr. Bülent Baloğlu (Dokuz Eylül Üniv.), Doç. Dr. Ramazan Buyrukçu (Süleyman Demirel 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 değerlendirmesi, 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 yazarın 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 veririrse, yazının yayımlanıp yayımlanmamasına yayın kurulu karar verir.
  - b. Hakemlerden biri veya her ikisi, "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" raporu veririrse, 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 yayımlanmaz. Yayımlanan yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

## İ Ç İ N D E K İ L E R

- 5 **CEMAL TOSUN** / Interreligiöser Dialog als Herausforderung in der Türkei und aus Türkischer Sicht
- 21 **BEKİR TATLI** / Buhârî (v. 256) Öncesi Kaynaklarda Cibrîl Hâdisi'nin İsnâdlarının Tahlili
- 65 **İBRAHİM ÇAPAK** / Sokrates ve Gazalî'ye Göre Dil'in Menşei
- 75 **M. ALİ KİRMAN** / Din Değiştirme Olgusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım
- 89 **Y. MUSTAFA KESKİN** / Gelenek ve Modernlik İlişkisi Bağlamında Türkiye'de Ziyaret Olgusuna Sosyolojik Bir Bakış (Keçeci Baba Örneği)
- 103 **AHMET İNAN** / 2 - Bakara 258. Ayetinin "Kralların Tanrısal Hakkı" Teorisi Çerçevesinde Bir Yorumu
- 119 **YUSUF ÇELİK** / Kur'an'ı Nesnel Okuma Çabalarına Bir Katkı
- 129 **A. VAHİT İMAMOĞLU** / Bağlılık ve İtaat Duygusuna Dini ve Psikolojik Yaklaşım
- 141 **AHMET TAŞĞIN** / 1980 Sonrası Alevilerin Farklı Bir Görüntüsü: Alevi Caferiler ve Aşura Dergisi
- 149 **HİDAYET IŞIK** / İslâm Bilginlerinin "Seneviyye" Adı altında Dualist Dinlere ve Mezheplere Yaklaşımları
- 183 **MUSA KOÇAR** / Dini Otorite Bağlamında Gazzalî'de İmamet ve Siyasal Egemenlik Sorunu
- 174 **AHMET ÖGKE** / İzz B. Abdisselâm'da Fıkıh - Tasavvuf İlişkisi
- 201 **İSMAIL ERDOĞAN** / İslâm Düşüncesinde Gizemli Beldeler
- 211 **ÖZCAN TAŞÇI** / Almanya'da Kelam Çalışmaları
- 221 **A. KADİR EVGİN** / "Sahih" ve "Zayıf" Hadislerin Güncel Fonksiyonu Üzerine Bazı Düşünceler Işığında Sahih Dışındaki Hadisleri Reddeden Fikre Eleştirel Bir Yaklaşım
- 231 **SADETTİN ÖZDEMİR** / Zekâtın Eğitici ve Ahlâkî Özellikleri
- 239 **KADİR ALBAYRAK** / Arap Dünyasında Diyalog Çalışmaları ve Bir Bibliyografya Denemesi
- 259 **KELLI S. O'BRIEN Çev.: Engin ERDEM** / Kant'da ve Swinburne'de Vahiy
- 285 **SİDDİK KORKMAZ** / İslâm Mezhepleri Tarihinde Metodoloji Problemi Toplantısı Üzerine
- 293 **SAFİNAZ ASRI** / Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi ve Öğretiminin Sorunları ve Geleceği Sempozyumu
- 303 **KİTAP TANITIMI -1-**
- 309 **KİTAP TANITIMI -2-**



# Interreligiöser Dialog als Herausforderung in der Türkei und aus Türkischer Sicht

**Cemal TOSUN\***

## ÖZET

### Türkiye'de ve Türk Bakışı Açısından Dinler Arası Diyalog

*Küreselleşen dünyada yaşanan sorunların önemli bir kısmı doğrudan veya dolaylı din ile bağlantılıdır. Bu tür sorunların çözümü için Dinler Arası Diyalog bir zorunluluktur. Türkiye ve Türk halkı da hem böyle bir diyalogun meydan okuması ile karşıkarışıyadır hem de bu tür sorunlara çözüm üretmede tarihi tecrübesi bulunmaktadır.*

*Dinler uzun süre istismar edilmiştir, artık onların gerçek rollerini işe koşma zamanıdır. Barış arayışlarında en doğru yol, herkesin kendi dinini doğru öğrenmesi, diğerlerinin dinleri hakkında doğru bilgiler edinmesidir.*

*Farklı din mensuplarının birlikte müzakere etmesi gereken ve münferit, tek taraflı çözümlerin yeterli olmadığı birçok problem vardır. Ortak problemlere ortak çözümler üretmek ve bu ortak çözümleri din ve ahlak eğitimine konu etmek gerekmektedir. Bulunan bu ortak çözüm sonuçlarının eğitimde işlenmesi ve kullanılması Din Eğitimi Bilimcilerinin işidir. Sadece okulda değil ibadethanede, medyada ve ailede din eğitimini de bu sürece katılmalıdır.*

*Hukuki açıdan Türkiye'de sadece üç dini cemaat azınlık olarak kabul edilmektedir. Hepsini de kanun önünde eşittir. Diyanet İşleri Başkanlığı dinler arası diyalogla ilgili bir kısım faaliyetlerde bulunmuştur. Tarsus Beyannamesi ve İyi Niyet Bildirisi bunlar arasındadır. Okulda din öğretimi alanında yapılan çalışmalarda da dinler arası diyaloga katkı sağlayacak nitelikler bulunmaktadır. Türkiye'nin dinler arası diyalog tecrübesi, arayışlarda bulunanlara örneklilik edecek niteliktedir.*

**ANAHTAR KELİMELELER:** *Türkiye, Dinler arası diyalog, Dini Azınlıklar, Din eğitimi, Diyanet*

### Interreligiöser Dialog als eine Herausforderung und die Türkei

Beim Grußwort zur Eröffnung des IV. Nürnberger Forums –das Wiedererwachen der Religionen als pädagogische Herausforderung- im Jahre 1991 sagte Jürgen Miksch: "Wenn es nicht gelingt, Religionen weltweit in Dialoge einzubinden, dann wird der innere und äußere Friede gefährdet... für den

\* **Prof. Dr.** für Religionspädagogik und Leiter für Lehrstuhl Religionlehrerbildung an der Theologischen Fakultät der Ankara Universität-Türkei

Frieden in multireligiösen Gesellschaften und Staaten sind interreligiöse Dialoge eine Voraussetzung".<sup>1</sup> Seitdem erleben wir, wie schon vorher, weltweit Konflikte und Unruhen, die in irgendeiner Weise mit Religionen zu tun haben.

Und diese Erlebnisse zeigen uns, dass interreligiöser Dialog eine Herausforderung der heutigen Welt ist, die das Wiedererwachen der Religionen und gleichzeitig das Wiedererwachen der religiös-kulturellen Konflikte erlebt und uns alle erleben lässt. Jeder Mensch ist von dieser Herausforderung betroffen. Die aktuelle Lage der Welt Ereignisse lässt keine Möglichkeit und - wenn wir sagen dürfen - kein Recht darauf, dass sich ein Staat, eine Nation, eine Religion und auch nicht ein/e Gläubige/r als einzelne Personen von dieser Periode fernhalten kann. Selbst die Menschen, die zu keiner Religion gehören oder sich als Atheisten erklären, sind betroffenen von dieser Herausforderung, denn es geht ja hier um Frieden und gegenseitige Toleranz auf der ganzen Welt.

Weil die Türkei ein Land und ein Staat ist, wo sowohl viele Angehörige unterschiedlicher Religionen zusammenleben als auch viele seiner Bürger in den anderen Staaten mit Andersgläubigen zusammen leben, ist die Türkei und das türkische Volk auch unter den Adressaten dieser Herausforderung. Und hier muss ich erwähnen, dass die Türkei ein Staat ist, der vieles über interreligiösen Dialog zu lernen hat und gleichzeitig aber ein Staat, von dem man vieles über interreligiösen Dialog lernen kann. Die Türkei hat seit Jahrhunderten viele Erfahrungen gemacht im Bereich interreligiösen Zusammenlebens und die meisten davon sind positiv und als Musterbeispiel zu nehmen.

Von der Geschichte müsste jeder gelernt haben, dass durch Kriege oder andersartige Wege die Anderen, Andersgläubigen also, schweigen zu lassen oder zu Untertanen zu machen oder völlig zu vernichten kaum richtig und möglich ist. Seit Jahrhunderten entstanden der Religionen oder der Ausnutzung der Religionen wegen viele Konflikte und Feindseligkeiten, die jedes Mal eine negative Spur hinterließen, durch welche alle Seiten großen Schaden erlitten haben. Oft genug wurden die Religionen bisher missbraucht. Nun ist die Zeit, die echte Rolle der Religionen zum Vorschein zu bringen. Heute sind wir alle davon überzeugt, dass den Religionen die Sorge um eine weltweite, gerechte Lebensordnung anvertraut ist. Heute wissen und hoffen wir, dass der richtige Weg auf der Friedenssuche ist, dass jeder seine/ihre Religion richtig lernt, über andere Religionen richtige Kenntnisse erwirbt und noch dazu erlernt, dass der Dialog der Religionen zum Frieden einen sehr wichtigen Beistand leisten kann.

Die Bemühungen, die das Thema interreligiöser Dialog in theologisch wie J. Hick und P. Knitter oder in ethisch orientierter Weise wie H. Küng behandeln, können bei der Dialog- und Friedenssuche unter Religionen eine große Hilfe leisten. Aber, meines Erachtens, werden diese noch eine Weile theoretisch bleiben, weil sie nur unter manchen Intellektuellen einen Anklang gefunden haben, und zwar nicht immer in positiver Weise. Es sind viele

1 Jürgen, Miksch, "Grusswort/Grußwort zur Eröffnung der Tagung", in: Läähneemann (Hrsg.), *J. Das Wiedererwachen der Religionen als paedagogische/pädagogische Herausforderung*, Hamburg 1992, 3. Miksch, 1992, 3.

negative Beurteilungen vorhanden. Ein Konsens zwischen den Weltreligionen in theologischen und besonders auf Wahrheitsansprüche beruhenden Gegenständen kaum zu erwarten ist, weil schon innerhalb der jeweiligen Religionen kein Konsens vorhanden ist. Wie John Shepherd in Ausdruck bringt: "Alle meinen vom Gleichen zu reden, doch gerade das Gegenteil ist der Fall, weil es so viele Interpretationsmöglichkeiten gibt"<sup>2</sup> Gerade deshalb ist es keine vernünftige Lösung, bis auf die Vollendung und Annahmefindung dieser theoretischen Begründungen zu warten. Je früher wir uns mit vorhandenen Mitteln und Möglichkeiten bewegen desto schneller können wir eine Beitragsleistung für Frieden auf der Welt erzielen.

Heute haben wir, als Gläubige unterschiedlicher Religionen, zahlreiche gemeinsame Probleme, die gemeinsam zu diskutieren und für die einzelne und einseitige Lösungen nicht ausreichend sind: Es sind ökologische, es sind ökonomische, es sind gesellschaftliche, politische und erzieherische Probleme vorhanden. Und wir haben menschliche und religiöse Gemeinsamkeiten, die für die ersten und noch weiteren Schritte genügend sind. Besonders die drei großen, abrahamitischen Offenbarungsreligionen haben so viele und feste Gemeinsamkeiten, dass man nach diesen nicht zu suchen braucht.

Gemeinsame Probleme können unsere Ausgangspunkte bei der dialogischen Zusammenarbeit sein. Menschliche und religiöse Gemeinsamkeiten können uns bei der Arbeit ermutigen und unterstützen und helfen, damit wir gemeinsame Lösungen erzielen. Ohne Ignorierung der religiösen Unterschiedlichkeiten kann man leicht zusammenarbeiten, wie es bei Individuen der Fall ist, die völlig eigene unterschiedliche Eigenschaften haben und trotzdem zusammenarbeiten können. Aber um dies zu verwirklichen, müssen die Angehörigerinnen der einzelnen Religionen dazu erzogen werden. Und dieser Punkt ist für uns als Religionspädagogen sehr wichtig. Theologische Punkte zu erörtern und akzeptable Resultate darzustellen, ist Aufgabe der Theologen. Diese Resultate in der Erziehung zu behandeln und in Anwendung zu bringen, ist Aufgabe der Religionspädagogen und Religionslehrerinnen, einschließlich Predigern und Katecheten in der Gemeinde.

Wenn wir durch dialogische Religionserziehung zum Frieden bewegen möchten und diesbezügliches Ziel erreichen wünschen, dann müssen wir diese Arbeit umfangreich denken, nicht nur für schulische RU, sondern auch für die religiöse Erziehung in der Gemeinde (in der Kirche in der Moschee etc.), in Medien und in der Familie.

Die Haupt- und Ausgangspunkte einer solchen Erziehung können fünf goldene Regeln der Weltreligionen sein, die in der Erklärung zum Weltethos wie unten beschrieben werden<sup>3</sup> :

#### 1. Du sollst nicht töten.

2 John, J., Shepherd, Soziale Gerechtigkeit, humanistische Grundmoral und die Suche nach einem Weltethos, in: J. Läänemann (Hrsg), *Das Projekt Weltethos in der Erziehung*, Hamburg 1995, ff. 155. Shepherd, 1994, 155.

3 Vgl. Hans Küng-Karl Josef Kuschel, Evrensel Bir Ahlak'a Doğru (Erklärung zum Weltethos), übersetzt: Cemal Tosun, N. Aşkoğlu, R. Doğan, Gün Yayıncılık, Ankara 1995, ss. 20-29.

2. Du sollst nicht stehlen.
3. Du sollst nicht lügen.
4. Du sollst nicht Unzucht treiben.
5. Du sollst nicht das tun, was dir nicht gefallen wird, wenn es dir getan wird.

### **Die Möglichkeiten und Grenzen des Dialogs aus Koranischer Sicht:**

Die Hauptquelle des Islams und beziehungsweise der Muslime ist der Koran. Und deswegen müssen die Muslime ihre Stütz- und Ausgangspunkte im Koran suchen, wenn es um die Möglichkeiten und Voraussetzungen des interreligiösen Dialogs geht. Ich werde hier nicht versuchen, eine theologische Theorie für islamische Dialogarbeit darzustellen, sondern ich werde einige Verse aus dem Koran zitieren, die die Muslime zum interreligiösen Dialog ermutigen können. Aber vorher möchte ich einige Sätze über Wahrheitsansprüche der Religionen bzw. des Islams sagen:

Wann immer es um Dialog der Religionen geht, taucht die Frage nach der Wahrhaftigkeit der einzelnen Religionen auf. Jede Religion hat einen Wahrheitsanspruch. Wie z.B. im Christentum: Gott hat sich in Christus "ein für alle Mal" und "endgültig" offenbart. Und deswegen sei das Christentum die einzig wahre Religion. Die Muslime und die Angehörigen vieler Religionen behaupten auch, indem sie ihre Beweise vorlegen, dass ihre Religion die einzig wahre Religion sei. Und immer wenn eine Religion mit einem solchen Anspruch kommt, wird ihr mit Ärger begegnet und sie als dialogunfähig und intolerant erklärt. Ein Eingeständnis wie "andere Religionen können auch Wahrheitsstücke beinhalten" scheint wie eine Lösung, ist es aber nicht, da solches gleichzeitig Verunsicherungen bei Gläubigen verursacht.

Als Folge der fortbestehenden theologischen Diskussionen sind die Religionen nur noch in der Phase, wie man einerseits an dem Wahrheitsanspruch eigener Religion festhalten und ihn vertreten kann und andererseits annehmen darf, dass auch eine andere Religion eine Wahrhaftigkeit in sich tragen kann.

Dieses tief theologische Problem ist nicht in Kürze zu lösen. Eine Religion ohne Wahrheitsanspruch ist auch nicht zu denken. Fast jede Religion beinhaltet die Behauptung, dass sie die (einzig) wahre Religion sei, und das wird so fortbestehen. Daneben sind fast in jeder Religion offene Türen vorhanden, die dem Dialog Möglichkeiten vorbereiten. Aber ein Konsens über diese zu bilden ist zu schwierig, sogar in einer Religion. Deshalb müssen wir solche schwierigen theologischen Fragen den Theologen überlassen und problem- und zielorientierte Wege bevorzugen.

Ob ein solcher Gedanke richtig wäre: Jede Religion ist die größte und wahrhaftigste Religion in sich und für ihre Angehörigen, aber nicht größer und wahrhaftigster als die anderen Religionen; es gehört sich nicht einer großen und wahrhaftigen Religion, einen solchen Vergleich zu machen. Dialog hat "die Annahme" als Voraussetzung. Wir können diesen Begriff "An-

nahme" besonders in unseren interreligiösen Erziehungsebenen als Annahme der Andersgläubigen verstehen, nicht Annahme der Wahrhaftigkeitsansprüche der anderen Religionen. Meiner Meinung nach wäre diese Haltung eine vernünftige Lösung auf dem Weg zum Dialog.

### *Nun kommen wir zum Koran*

Für einen Muslim ist die einzig wahre Religion der Islam. Im Koran finden wir es so erklärt:

"Die Religion bei Gott ist der Islam..."<sup>4</sup>

"Suchen sie sich etwa eine andere Religion als die Religion Gottes, wo ihm ergeben ist, was in den Himmeln und auf der Erde ist, ob freiwillig oder widerwillig, und wo sie (alle) zu ihm zurückgebracht werden<sup>5</sup>. Sprich: Wir glauben an Gott und an das, was auf uns herabgesandt wurde, und an das, was herabgesandt wurde auf Abraham, Ismael, Isaak, Jakob und die Stämme, und an das, was Moses und Jesus und den Propheten von ihrem Herrn zugekommen ist. Wir machen bei keinem von ihnen einen Unterschied. Und wir sind ihm ergeben<sup>6</sup>. Wer eine andere Religion als den Islam sucht, von dem wird es nicht angenommen<sup>7</sup>."

Der Begriff "Islam", den wir in diesen Versen vorfinden, wird einerseits als Eigenname für die Religion Islam und andererseits als "sich ergeben" im Allgemeinen. Und daher wird behauptet, dass "sich ergeben" im Allgemein als "Islam" zu verstehen ist<sup>8</sup>.

Wie man es immer verstehen mag, erlaubt diese islamische Wahrheitsüberzeugung nicht die Realität zu verleugnen, dass auch die Andersgläubigen zu Gott gehören, sogar die Ungläubigen. Im Koran werden die vorhandenen religiösen Unterschiedlichkeiten auch als Gotteswille bezeichnet. Im Koran wird es so erklärt:

"O, ihr Menschen, wir haben euch aus Mann und Frau erschaffen und euch zu Völkern und Stämmen gemacht, auf dass ihr einander erkennen möget. Wahrlich, vor Gott ist von euch der Angesehenste, welcher der Gottesfürchtigste ist. Wahrlich Gott ist allwissend, allkundig"<sup>9</sup> Dieser Koranvers wird von Prof. Dr. Beyza Bilgin so interpretiert: "Auch wenn sich die Menschen untereinander fremd ansehen, sind sie trotzdem miteinander verwandt."<sup>10</sup>

Der Islam betrachtet die Anhänger anderer Religionen als Gläubige und hält uns dazu an, sie als Gläubige in Acht und wenn es nötig ist in Schutz zu nehmen und Ihnen gegenüber keinen Zwang auszuüben. Gott selber hat den Menschen die Freiheit gegeben, ihren Glaube frei zu wählen. Im Koran

4 Ali-Imran- die Sippe Imrans, 3/19.

5 Ali-Imran- die Sippe Imrans, 3/83.

6 Ali-Imran- die Sippe Imrans, 3/84.

7 Ali Imran- die Sippe Imrans, 3/85.

8 Muhammed Esed, *Kur'an Mesaji Meal-Tefsir*, Isaret Yayinlari, Istanbul 1997, 1997, s. 106-107.

9 Hucurat-Die Gemächer, 49/13.

10 Beyza, Bilgin, "Europa eine Seele Geben", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXXVIII, Ankara, 1998, s.255Bilgin, 1998, 255.

steht es so: "Es gibt keinen Zwang im Glauben. Der richtige Weg ist klar erkennbar geworden gegenüber dem unrichtigen. Der also, der nicht an falsche Götter glaubt, aber an Gott glaubt, hat gewiss den sichersten Halt ergriffen, bei dem es kein Zerreißen gibt. Und Gott ist allhörend, allwissend."<sup>11</sup> Gott möchte nicht, dass die Menschen zum Glauben gezwungen werden, auch wenn sie nie Glauben möchten. Nach den koranischen Aussagen ist diese religiöse Vielfaltigkeit durch Gotteswille entstanden und wird weitergehen. Im Koran steht das so: "Und hätte dein Herr es gewollt, so hätten alle, die insgesamt auf Erde sind, geglaubt. Willst du also die Menschen dazu zwingen, Gläubige zu werden."<sup>12</sup> "Und hätte dein Herr es gewollt, so hätte Er die Menschen alle zu einer einzigen Gemeinde gemacht; doch sie wollten nicht davon ablassen, uneins zu sein."<sup>13</sup>

Koran verlangt, wie von Versen, die unten zitiert wurden, zu verstehen ist, dass man eine Auseinandersetzung in bester Art mit den Andersgläubigen und besonders mit Juden und Christen, die er zum Buchbesitzer ernannt hat, durchführt, -Meines Erachtens kann der Dialog dafür als ein Weg angesehen werden- und dass man erinnert, dass wir alle an demselben Gott glauben, und dass wir gegenüber denen Aufrichtigkeit zeigen, die gegen uns keinen Krieg treiben. Im Koran steht es so:

"Und streitet mit den Leuten des Buches nur auf die beste Art, mit Ausnahme derer von Ihnen, die Unrecht tun. Und sagt: Wir glauben an das, was zu uns herabgesandt und zu euch herabgesandt wurde. Unser Gott und euer Gott ist einer. Und wir sind Ihm ergeben."<sup>14</sup>

"Möge Gott zwischen euch und die Leute, mit denen ihr verfeindet seid, Liebe setzen! Und Gott ist mächtig. Und Gott ist voller Vergebung und barmherzig. Gott verbietet euch nicht, denen die nicht gegen euch der Religion wegen gekämpft und euch nicht aus euren Wohnstätten vertrieben haben, Pietät zu zeigen und Gerechtigkeit angedeihen zu lassen. Gott liebt ja die, die gerecht handeln. Er verbietet euch, die, die gegen euch der Religion wegen gekämpft und euch aus euren Wohnstätten vertrieben und zu eurer Vertreibung Beistand geleistet haben, zu Freunden zu nehmen..."<sup>15</sup>

Beyza Bilgin sagt: "Wenn Menschen aneinander fremd sind, fällt ihnen leicht, andere in die Hölle kommen zu lassen oder zu denken, sie könnten die Welt von ihnen reinigen, indem sie sie vernichten. Aber wenn sie einander kennen lernen und Freunde werden, verwandeln sich ihre Gedanken und ihr Verhalten. Dann denken sie erst einmal folgendes: Er ist ja ein Mensch. Auch er hat das Recht, zum Wahren Glauben zu kommen. Vielleicht kann ich dabei helfen. Nachdem sie aber bemerken, dass der andere auch derselben Meinung ist, kommen sie durcheinander. Sie wissen nicht mehr, was sie tun sollen... Dann kommen manche Kinder zu der Meinung, wenigstens ta-

11 Bakara- Die Kuh, 2/256.

12 Junus- Jonas, 10/99.

13 Hud- 11/118.

14 29 Ankebut- Die Spinne, 29/ 46.

15 60 Aal -Mumtahina- die Prüfung, 60/7,8,9.

uchen solche Fragen auf: Warum soll/muss mein Freund/meine Freundin in die Hölle gehen, nur deswegen weil, er/sie ein Christ oder ein Muslim ist. Er/sie ist aber ein guter Mensch. Er/sie soll nicht wegen seiner Religion bestraft werden."<sup>16</sup>

"Wir müssen unter uns diese echte religiöse Erziehung verbreiten, die uns lehren soll, dass alle Menschen als Menschen Träger von Gottes Seele sind und deswegen alles Guten würdig sind."<sup>17</sup>

## **Die Aktuelle Lage in der Türkei hinsichtlich interreligiöses Dialog und des Religionsunterrichts**

### **Die Türkei und religiöse Minderheiten**

Die Türkei ist ein demokratisch-laizistischer Staat. Die Bevölkerungsanzahl ist nach letzten statistischen Angaben (letzte Volkszählung: im Jahr 2000) ca. 70 Millionen. Religiös-kulturell gesehen ist die Türkei ein islamisch geprägtes Land. Die überwiegende Mehrheit, ca. % 99,6, der Bevölkerung sind Muslime. Unter den übrigen sind Juden und Christen zu nennen. Bahai Anhänger, Zeugen Jehovas und Buddhisten sind auch zu finden. Diese Lage zeigt uns, dass in der Türkei eine ernsthafte Pluralität hinsichtlich der Religionen herrscht. Jedoch ist diese religiöse Pluralität in der Türkei, wie wir oben erklärt haben, nicht neu. Hier muss aber erwähnt werden, dass die Religiöse Pluralität nicht überall in der Türkei herrscht, sondern nur noch in den Großstädten wie Istanbul, Izmir und Ankara und in manchen Gebieten des Südwestanatoliens begegnet. Offizielle statistische Untersuchungen geben uns keine Daten über die Bevölkerungsteilung hinsichtlich der Religionen. Bei den offiziellen Volkszählungen den Menschen nach ihrer Religions- oder Konfessionszugehörigkeit zu fragen wird seit Jahren als **laizismuswidrig** gesehen. Deswegen sind die unoffiziellen Angaben über die Bevölkerungsteilung hinsichtlich der Religionen und/oder Konfessionen nicht vertraulich. Jede religiöse Gruppe übertreibt die Anzahl ihrer Gläubigen. Wenn wir diese Daten ernst nehmen würden, müsste die Bevölkerungszahl der Türkei verdoppelt sein.

Ethnisch-kulturell gesehen besitzt die Türkei auch einen Reichtum. Aber ethnisch-kulturelle Eigenschaften sind auch bei offiziellen Statistikeruntersuchungen nicht zu erfragen. Alle Menschen, die die Staatsangehörigkeit der Türkei besitzen, werden als Türke aufgenommen. Eine Unterteilung oder Diskriminierung hinsichtlich der religiösen oder ethnischen Eigenschaften auszuüben ist gesetzlich untersagt.

Laut der gesetzlichen Regelungen werden in der Türkei nur Anhänger von drei Religionsgemeinschaften als Minderheit anerkannt: Diese sind die jüdische Gemeinde, die griechisch-orthodoxe Gemeinde und die armenische Gemeinde. Die Rechte dieser Minderheiten sind durch den Lausanner Vert-

<sup>16</sup> Bilgin, Europa eine Seele Geben, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XXXVI-II, Ankara, 1998, s. 50,51.

<sup>17</sup> Bilgin, 19988, 51255.

rag (Artikel 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44) bestimmt und garantiert worden. Diese Artikel können nur durch die Vereinten Nationen, wenn die Mehrheit zustimmt, geändert werden (Artikel 44.) Und die Türkei garantiert, dass diese Regeln immer in Kraft bleiben und niemals mit neuen Regelungen geändert werden (Artikel 37.)

Die Regelungen, die der Lausanner Vertrag für die nichtmuslimischen Minderheiten in der Türkei ins Kraft gesetzt hatte sind (Zusammenfassend):

Artikel 38: Die türkische Regierung gewährleistet das Leben und die Freiheit aller Bewohner der Türkei zu bewahren, ohne dass Unterschiede hinsichtlich Geburt, ethnischer Herkunft, Sprache, Stamm und Religion ausgeübt werden.

Alle Bewohner der Türkei haben darauf Recht, ihre religiösen oder konfessionellen Gebote, in der Gemeinde oder individuell auszuüben.

Artikel 39: Die türkischen nichtmuslimischen Minderheiten haben dieselben bürgerlichen und politischen Rechte, die für muslimische Bürger gelten.

Alle werden in der Türkei vor dem Gesetz gleichgestellt.

.....

Artikel 40: Die türkischen nichtmuslimischen Minderheiten haben darauf Recht, wenn sie die Kosten selber übernehmen, alle Arten von Hilfsorganisationen zu gründen, religiöse und soziale Institutionen zu gestalten, Schulen oder ähnliche Einrichtungen für Erziehung und Bildung zu öffnen, diese zu leiten, in diesen ihre Sprachen frei zu benutzen und ihre religiösen Andachtsübungen frei zu verrichten.

Artikel 41: Die türkische Regierung wird in Provinzen, in denen die Anzahl der religiösen Minderheiten groß genug ist, Möglichkeiten vorbereiten, damit die Minderheitskinder in Grundschulen in ihrer Sprache lernen können.

Artikel 42: Die türkische Regierung übernimmt den Schutz der Kirchen, Synagogen und Friedhöfe dieser Minderheiten.

Seit 1924 werden diese Regelungen des Lausanner Vertrags sorgfältig beachtet.

Die religiösen Minderheiten leben, wie vorher, mit der Mehrheit in Frieden. Sie haben ihre Gebetshäuser, Kirchen und Synagogen und sie haben ihre eigenen Schulen fast in allen Stufen. **Die Minderheitsschulen in der Türkei nach statistischen Angaben vom Türkischen Erziehungsministerium (1998-1999)**<sup>18</sup> :

	Schüleranzahl			
	Schulanzahl	Summe	Jungen	Mädchen
Vorschule:	36	542	278	264
Grundschule	35	3.118	1.503	1.615
Gymnasium (Summe)	13	954	397	557
All. Gym.	12	938	381	557
Berufsschule	1	16	16	0
All. Summe	84	4.614	2.178	2.436

18 [http://www.meb.gov.tr/stats/ist9899/ist\\_12.htm](http://www.meb.gov.tr/stats/ist9899/ist_12.htm)



Jede Religionsgemeinschaft unterrichtet in diesen Schulen ihre eigene Religion in ihrer oder der gewünschten Sprache.

In den öffentlichen Schulen und Privat-Schulen (ausschließlich Minderheitsschulen und Ausländerschulen) wird "Religionskultur und Ethische Kenntnisse" als Fach unterrichtet. Gemäß des türkischen GG Art. 24 ist dieses Fach ordentlich und obligatorisch. Dieses Grundgesetz wurde im Jahre 1982 in Kraft gesetzt. Da Artikel 24 sehr allgemein ist, mussten auch nichtmuslimische Kinder, die nicht eine Minderheitsschule, sondern eine öffentliche Schule besuchten, an diesem Unterricht teilnehmen. Im Jahre 1986, vier Jahre später also, hatte das Erziehungsministerium "die Prinzipien für Religionskultur und Sittenkunde Erziehung" veröffentlicht. Im vierten Prinzip hieß es so: Den türkisch-jüdischen und christlichen Kindern, die unsere Schulen – ausschließlich Minderheiten-Schulen - besuchen, werden Kalima-i Schahadat, Kalima-i Tavhid, Basmala, Amantü, Koranverse (Ayah), Koransuren und Gebetstexte nicht auswendig gelehrt. Sich auf die Praktizierung (des Islams) beziehende Kenntnisse wie das Rituelle Gebet (Namaz), Fasten, Almosen, Pilgerfahrt, nicht beigebracht...."<sup>19</sup> Im Jahre 1987 wurde erklärt, dass die türkisch-jüdischen und die türkisch christlichen Kinder an diesem Unterricht nicht teilnehmen müssen, wenn sie ihre Religionszugehörigkeit beweisen<sup>20</sup>. Im Jahre 1990 sehen wir eine neue Regelung. Laut dieser neuen Regelung müssen diese Kinder an diesem Unterricht nicht teilnehmen, aber wenn sie teilnehmen möchten, müssen sie von ihren Erziehungsberechtigten einen schriftlichen Beleg mitbringen<sup>21</sup>.

Nach inoffiziellen Angaben gibt es in der Türkei insgesamt 165 Stiftungen, die Nichtmuslimen gehören.

### **Die aktuelle Lage in der Türkei hinsichtlich des Dialogs**

Interreligiöser Dialog wurde in der Türkei von Anfang an ernst genommen. Besonders bei Intellektuellen beobachten wir ein großes Interesse für interreligiösen Dialog. Die Religiösen und Nichtreligiösen, die Muslimen und Nichtmuslimen interessieren sich für interreligiösen Dialog. Diese Interessen sind meiner Beobachtungen nach meistens positiv. Sogar die meisten muslimischen Gruppen und ihre Veröffentlichungen, die zumeist als radikal oder fundamentalistisch angesehen werden, sind anscheinend für interreligiösen Dialog.

Trotzdem gibt es in der Türkei sämtliche Fragen und Fragestellungen, die dann auftauchen, wenn es immer um Dialog geht. Eine Wichtigste von diesen ist, die Zusammenhänge zwischen Dialog und Missionierung. Fast jeder einzelne oder jede Gruppe, ohne Unterschied ob sie für oder gegen Dialog sind, befragt nach diesen Zusammenhängen. Überall in der Türkei können wir eine solche Aussage hören: Ja für Dialog, aber nein für Missionierungen, die unter den Dialognamen durchgeführt werden wollen.

19. 20. Oktober 1986, MEB Tebligler Dergisi Nu: 2219, 20. Oktober 1986, s. 401-402.

20. 9 Februar 1987, MEB Tebligler Dergisi, Nu: 2227, 9 Februar 1987, s. 28.

21. 23 Juli 1990, MEB Tebligler Dergisi, Nu: 2317, 23 Juli 1990, s. 553.

Öffentliche Behörden, darunter besonders Diyanet, Amt für religiöse Angelegenheiten, als offizielle Religionsbehörde, haben bisher einige Aktivitäten durchgeführt. Außerdem sind fast bei allen offiziellen Behörden Arbeitskreise gegründet worden, bei denen die entsprechenden Dialogthemen bearbeitet werden. Hier zu erwähnen wäre wichtig: die Tarsus Erklärung (eine Erklärung von DIYANET und die nichtmuslimischen Gemeinschaften in der Türkei) und Erklärung zur guten Absicht (zwischen Vatikan und DIYANET)

TREFFEN DER RELIGIONEN IM JAHRHUNDERT DES GLAUBENS UND  
TOLERANZ (10-11 MAI 2002 TARSUS)  
TARSUS ERKLÄRUNG

Hiermit möchten wir erklären, dass das Treffen von Religionen, das mit dem Namen "das Treffen der Religionen im Jahrhundert des Glaubens und der Toleranz" und unter Vorführung des Amtes für religiöse Angelegenheiten der Türkischen Republik in Tarsus in Anatolien stattgefunden hat, wo in der Geschichte und heute viele unterschiedliche Kulturen und Religionen gelebt haben und leben, und wo zahlreiche Propheten und viele christliche Glaubensführer wie St. Paulus und viele muslimische Geistliche ansässig waren, ist ein wichtiger Schritt, der für Frieden unter unseren Mitbürgern und unter der ganzen Menschheit der Welt einen großen Beitrag leisten wird.

Religion ist eine feste geschichtliche Realität, die das menschliche Leben ernsthaft beeinflusst. Anders ausgedrückt: Glauben ist einer der Faktoren, der bei der sozialen Umwandlung mitwirkt.

Und hiermit möchten wir vor der Weltöffentlichkeit bekannt geben, dass wir als Vertreterinnen unterschiedlicher Religionen in unserer gemeinsamen Heimat in Frieden leben, wie es in der Vergangenheit der Fall war.

Überall auf der Welt werden sämtliche Probleme bezüglich der Religions-Glaubens- und Gewissensfreiheit erlebt. Diese Probleme sind nicht unlösbar. Diese können mit Geduld und gegenseitiger Toleranz gelöst werden...

Es sind in der Geschichte reichliche Beispiele vorhanden, die uns beweisen, dass unterschiedliche Religionen und andere Gedanken in Frieden zusammenleben können. Es ist aber gleichzeitig eine Tatsache, dass in der Geschichte zwischen Religionen starke Unruhen und sogar Kämpfe erlebt worden sind. Sogar innerhalb einer Religion. Jedoch die zwischen Menschen Kämpfe verursachenden und zu gegenseitigen Feindseligkeiten führenden Gründe waren nicht die Bekenntnisse, sondern die Menschen, die ihre Religion nicht richtig verstanden haben und diejenigen, die ihre Religion für eigenen Nutzen missbrauchten. Dazu kommen mangelhafte und falsche Meinungen und Kenntnisse über andere Religionen.

Lösungsweg für all diese Probleme ist, alle Religionen wahrheitsgemäß darzustellen und andere Religionen objektiv beizubringen. Wir als Religionsvertreter möchten erklären, dass wir für eine gemeinsame Arbeit beständig bereit sind, Unrichtigkeiten zu beseitigen.

Interreligiöser Dialog heißt nicht, Religionen zusammenzubringen oder in einen Korb legen, sondern er ist eine Erfindungsbemühung alle untersch-

edliche Eigenschaften zu bewahren und ohne Zwang, mit Toleranz und Verständnis gemeinsame Probleme zu diskutieren, zu erörtern und Wege zur Zusammenarbeit zu suchen.

In dieser Untersuchung müssen nicht die Unterschiedlichkeiten, sondern die Gemeinsamkeiten in Vordergrund gebracht werden. Und dabei haben die Geistlichen verschiedener Religionen wichtige Aufgaben zu erledigen. In der Tat ist es uns alle bekannt, dass die abrahamitischen Religionen die Menschen zum Frieden und zur Liebe rufen. In unserer Zeit, in der alle Menschen auf Liebe und Frieden stark angewiesen sind, haben alle Geistlichen von Liebe und Frieden zu erzählen.

Außerdem müssen alle Geistlichen eine gemeinsame Arbeit durchführen, gegen Atheismus, Drogen, Hunger, Kampf, Brutalität, Terrorismus und Ausländerfeindlichkeit, welche die Liebe vernichten und von keiner Religion bejaht werden.

Hiermit möchten wir veröffentlichen, dass unser gemeinsamer Schritt für Menschen Frieden bringt und dauerhaft wird.

Mehmet Nuri Yılmaz  
Präsident für Amt für religiöse

Bartholomeos I  
Patriarch für die Griechische  
Kirchen in Istanbul

Angelegenheiten  
MESROB II  
Patrick (Patriarch?) für die  
armenische Kirche  
Yusuf ÇETİN  
Syrisch-Orthodox  
KOSTANTIN KOSTOF  
Bulgarisch-Orthodox  
FRARCOIS YAKAN  
Keldani Gemeinde

Ishak HALEVA  
Rabbi Stellvertreter  
LOÏS PELATRE  
Istanbul Latein Gemeinde  
YUSUF SAĞ  
syrisch katholisch  
Abraham Fıratyan  
Armenische Gemeinde

### **GEMEINSAME ERKLÄRUNG FÜR GUTE ABSICHTEN**

....

1. Anregen, dass die Religionen in ihrer Wahrhaftigkeit verstanden wird; die falschen Verständnisse beseitigen und religiöse Vorurteile zu vermeiden.
2. Religions-, Glaubens- und Gewissensfreiheit unterstützen
3. Die Lernprogramme, die über andere Religionen informieren, entwickeln und fördern.
4. Allerart Interreligiösen Dialog unterstützen und besonders Kontaktaufnahmen zwischen Institutionen fördern, die sich mit religiöser Erziehung und Bildung beschäftigen.
5. Durch periodisches Treffen der beiden Vertreter die Durchsetzung dieser Erklärung bewirken.

25. April 2002

Mehmet Nuri Yılmaz  
Präsident des Amtes für  
Religiöse Angelegenheiten

kan

Kardinal Francis Arinze  
Präsident pontifikal Council  
for Interreligious Dialogue Vati-

### **Entwicklungen im Bereich Religionsunterricht**

In der Türkei können wir wichtige Schritte beobachten, die für interreligiösen Dialog und interreligiöse Erziehung ihre Bedeutung innehaben. Unter denen ist zu erwähnen: Es wurde zwischen 5-9 November 2001 in Istanbul eine Konferenz veranstaltet, unter Schirmherrschaft von Erziehungsministerium, bei der Religionslehrer unterschiedlicher Religionen eine Zusammenarbeit geleistet haben, um "Prinzipien für interreligiösen Unterricht herauszuarbeiten".

In der schulischen Ebene haben wir in der Türkei Neuigkeiten erlebt, die nicht bloß für interreligiöse Zwecke unternommen wurden, aber trotzdem für den interreligiösen Dialog einen Beitrag leisten können. Wir haben in der Türkei die Lernprogramme von Imam-Hatip Schulen und das Lernprogramm für das Fach Religionskultur und Sittenkunde für Grundschulerziehung neu entwickelt. Das Lernprogramm für Religionskultur und Sittenkunde im Sekundarbereich II wird noch entwickelt.

Wenn wir als Beispiel das Lernprogramm des Faches Religionskultur und Sittenkunde untersuchen, können wir unten angegebene Eigenschaften herausfinden, die für den interreligiösen Dialog einen wichtigen Beitrag leisten können:

Unter Grundlinien der Prinzipien für Religionskultur und Sittenkunde finden wir Sätze, welche für den interreligiösen Dialog wichtig sind. Da steht es so:

- Vermittlung des Sinns der Religion für das Leben des Menschen.
- Hilfe der Religion für ein menschenwürdiges Leben des Menschen.
- Vermittlung von Kenntnissen, die ein Ergebnis der Beziehung zwischen Mensch und Gott sind und in ihrer Struktur grundsätzliche Kommunikationscodes enthalten, die für das gegenseitige Verständnis der Menschen nötig sind. Diese Kenntnisse können dazu beitragen, dass eine universale Friedenskultur der Religion und eine tolerante Atmosphäre geschaffen wird.
- Die Überprüfung des Glaubens durch den Verstand und die Fähigkeit, so respektvoll und tolerant die Religionen und Bräuche anderer Nationen bewerten zu können, wie man es mit der eigenen Religion und den eigenen Bräuchen macht<sup>22</sup>.

Deshalb wird in den Programmen den folgenden Grundlinien Bedeutung zugemessen:

- Das wesentliche Ziel aller Religionen ist es, gute Menschen zu erziehen

- Historische Entwicklungen des Judentums, des Christentums, des Hinduismus und des Buddhismus sowie die Inhalte ihrer wesentlichen Besonderheiten und Lehren

- Die Bewertung der Situation des Islams gegenüber dem Christentum und dem Judentum mit objektiven Kriterien<sup>23</sup>

Es werden den Schülern allgemeine Kenntnisse über andere Religionen mit dem Ziel vermittelt, dass ihr Horizont hinsichtlich anderer Glaubens- und Kulturwelten breiter wird und sie anderen Religionen gegenüber toleranter und mit mehr Verständnis begegnen.

Es werden Methoden angewandt, die bewusst machen, dass die Menschen Wesen sind, die in einer Gesellschaft leben, und deshalb respektvoll, tolerant und liebevoll zusammenarbeiten müssen. Auf diese Weise wird den Schülern vermittelt, dass sie die Meinungen, Gedanken und Erfolge von anderen respektieren, sich gegenseitig helfen, und ihre Freude und ihr Leid teilen sollen.

### **Individuelle Zielsetzungen**

Der Schüler soll:

1. Grundlegende religiöse und moralische Fragen beantworten können.
2. Sich über die Freiheit des Glaubens und des Lebens bewusst sein.
3. Seinen religiösen Glauben und seinen Gottesdienst ohne die Ausbeutung anderer verwirklichen können.
4. Das Ausmaß der Liebe in der Religion wahrnehmen, und begreifen, dass die Religion ein unverzichtbares Element für den Menschen darstellt.
5. Religiöse Begriffe richtig verstehen.
6. Religiöses Wissen von Aberglauben unterscheiden können.
7. Begreifen, dass der Islam und andere Religionen sich auf Hauptquellen stützen.
8. Auf religiöse Gebote und auf Gewohnheitsrecht basierende Verhaltensweisen unterscheiden können.
9. Anerkennen, dass der Islam auf den Grundlagen des Glaubens, des Gottesdienstes und der Moral beruht.
10. Begreifen, dass sich der Islam nicht in Widerspruch zum Verstand und zur Wissenschaft befindet und dass Religion und Wissenschaft keine Alternative füreinander darstellen.
11. Begreifen, dass der Verstand die Grundlage für religiöse Verantwortung ist, dass die Religion die Benutzung des Verstandes verlangt und dass sie wissenschaftliche Kenntnisse fördert.
12. Mit seiner eigenen Religion glücklich und in Frieden leben.

### **Gesellschaftliche Zielsetzungen**

Der Schüler soll:

13. Die in der Gesellschaft existierenden religiösen und moralischen Verhaltensweisen anerkennen.

<sup>23</sup> MEB Tebliğler Dergisi, Cilt: 63, Nu: 2517, Ankara 2000, s.915

14. Anerkennen, dass die verschiedenen religiösen Vorstellungen und Lebensweisen in der Gesellschaft nichts mit dem Wesen der Religion zu tun haben, sondern eine soziale Tatsache sind.

15. Sich tolerant den Glaubensvorstellungen und Lebensweisen dritter nähern.

16. Ungesunde religiöse Einrichtungen in der Gesellschaft erkennen können.

17. Ein Bewusstsein für den Schutz der physischen und gesellschaftlichen Umwelt entwickeln.

### **Moralische Zielsetzungen**

Der Schüler soll:

18. Eine tugendhafte Person werden, die moralische Werte kennt und achtet.

19. Erlernte moralische Werte verinnerlichen.

20. Den positiven Einfluss von Religion und Gottesdienst bei der Verbesserung der Verhaltensweisen bemerken.

### **Kulturelle Zielsetzungen**

Der Schüler soll:

21. Lernen, dass die Religion ein Element ist, aus dem sich die Kultur zusammensetzt.

22. Wissen, dass die Religion andere religiöse Elemente beeinflusst.

23. Sich mittels richtiger religiöser Kenntnisse in einer positiven Weise den Unterschieden zwischen den Generationen nähern können.

Universale Zielsetzungen

Der Schüler soll:

24. sein eigenes religiöses Wissen und Bewusstsein mit universalen Werten verbinden.

25. Andere Religionen mit ihren grundlegenden Besonderheiten kennenlernen und sich ihnen mit Toleranz nähern.

26. Wissen, dass die modernen universalen Werte sich mit dem Wesen des Islam decken<sup>24</sup>.

**Im Programm finden wir drei Unterrichtseinheiten, die inhaltlich interreligiös gestaltet sind.**

### **Klasse 6 Kapitel VI: Wir wollen die heiligen Bücher kennenlernen**

**Ziele:** 1. Kennen lernen der vier heiligen Bücher in ihren Grundzügen.

2. Kann die Bedeutung der heiligen Bücher mit Beispielen erklären<sup>25</sup>.

1. Was ist das heilige Buch?

24 MEB Tebligler Dergisi, Cilt: 63, Nu: 2517, Ankara 2000, s.918-919.

25 MEB Tebligler Dergisi, Cilt: 63, Nu: 2517, Ankara 2000, s.949.

2. Warum hat Gott die Offenbarung geschickt?
3. Die vier großen heiligen Bücher
  - 3.1. Die Thora
  - 3.2. Der Psalter
  - 3.3. Das Evangelium
  - 3.4. Der Koran
4. Der Glaube an die Bücher ist eine Bedingung für den Glauben
5. Stellung und Bedeutung des Korans in unserem religiösen Leben
  - 5.1. Wir wollen uns an unser heiliges Buch wenden, um unsere Religion kennen zu lernen
  - 5.2. Wir wollen die Ratschläge in unserem heiligen Buch bei unserem Verhalten berücksichtigen
6. Ratschläge aus den heiligen Büchern<sup>26</sup>

### **Kapitel VII: Wir wollen die Religionen kennenlernen**

#### **Ziele:**

1. Erklären, dass die Religion/eine universale Wirklichkeit darstellt.
2. Die Gründe für die Verschiedenartigkeit der Religionen erläutern.
3. Objektiv die Lehren und grundlegenden Besonderheiten der heute existierenden Religionen Islam, Judentum, Christentum, Hinduismus und Buddhismus darstellen.
4. Die Glaubensvorstellungen und Praktiken anderer Religionen in unserer Kultur kennen lernen.
5. Die Glaubensvorstellungen anderer achten<sup>27</sup> .
  1. Religion ist eine universale Wahrheit
  2. Warum gibt es mehr als eine Religion?
  3. Wir wollen die großen Religionen von heute kennenlernen
    - 3.1. Judentum
    - 3.2. Christentum
    - 3.3. Islam
    - 3.4. Hinduismus und Buddhismus
  4. Reinkarnation und Seelenwanderung
  5. Weihnachten und Neujahr
  6. Missionierung
  7. Wir wollen die Glaubensvorstellungen anderer achten<sup>28</sup>

### **Kapitel VII: Die universalen Ratschläge der Religionen und des Islam Ziele:**

1. Fundamentale moralische Regeln nennen, die sich in allen Religionen ähneln.

26 MEB Tebligler Dergisi, Cilt: 63, Nu: 2517, Ankara 2000, s.952.

27 MEB Tebligler Dergisi, Cilt: 63, Nu: 2517, Ankara 2000, s.960.

28 MEB Tebligler Dergisi, Cilt: 63, Nu: 2517, Ankara 2000, s.962.

2. Wissen, dass Mord, Diebstahl und falsche Zeugenaussage in allen Religionen verboten sind<sup>29</sup>.

1. Rechtschaffenheit
2. Sauberkeit
3. Güte und Hilfsbereitschaft
4. Respekt gegenüber Großen und Kleinen
5. Gute Behandlung von Tieren
6. Umweltschutz
7. Vermeidung von schädlichen Gewohnheiten
8. Vermeidung von schädlichem Tun gegenüber anderen
  - 8.1. Verbot von Mord
  - 8.2. Verbot von Diebstahl
  - 8.3. Verbot von falscher Zeugenaussage<sup>30</sup>

---

29 MEB Tebligler Dergisi, Cilt: 63, Nu: 2517, Ankara 2000, s.970.

30 MEB Tebligler Dergisi, Cilt: 63, Nu: 2517, Ankara 2000, s.972.



# Buhârî (v. 256) Öncesi Kaynaklarda Cibrîl Hadîsi'nin İsnâdlarının Tahlili

**Bekir TATLI\***

## ABSTRACT

*In this work, we have studied a famous hadith which called 'Cibril Hadith'. This hadith talks about Cibril's coming to Prophet and his questions to him relating to Islam, iman, ihsan and time of the saat (resurrection). Firstly we decided to study isnads of this hadith in part of time before Bukhari (d. 256). In another work we will study texts of Cibril Hadith. In the end of this work we will present a graphic about ricals.*

**Keywords:** Cibril, Gabriel, Islam, iman, ihsan, resurrection.

## GİRİŞ

Bu çalışmadaki amacımız, "**Cibril Hadîsi**" diye meşhur olmuş rivâyet hakkında bir kaynak taraması yaparak bir durum tespitine gitmektir. Bu kaynak taraması, Buhârî öncesi dönemi kapsayacak ve şimdilik sadece isnâdlar üzerinde durulacaktır. Bu isnâdların metin kısımlarını ise ayrı bir çalışmada ele almak istiyoruz.

## Cibrîl Hadîsi İle Kastedilen Nedir?

*Cibrîl Hadîsi* tabirini kullanırken kastedtiğimiz hadis, Cibrîl'in Peygamber (s.a.)'e bir insan suretinde gelerek *İslâm, iman, ihsân, kıyâmetin zamanı* gibi konularda sorular sorması olayından bahseden rivâyettir.<sup>1</sup>

## Olayın Gerçekleşme Zamanı

Rivâyetlerde herhangi bir zaman diliminden söz edilmezse de, kanaati-mizce Cibrîl Hadîsi'nin haber verdiği olay, Hz. Peygamber'in vefatına yakın yıllarda olmalıdır. Çünkü bu hadis, *İslâm'ın ve imanın şartları* olarak kabul edilegelen unsurları bünyesinde barındırmaktadır. Namaz, hac, zekât, oruç gibi ibâdetlerin teşri kılınmasından sonra bu olayın gerçekleşmiş olması yüksek bir ihtimaldir.

\* **Arş. Gör.**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (e-posta: tatlibekir@yahoo.com)

1 Az da olsa bu meşhur rivâyetin hâricinde bazı hadîsler için, mesela Cibrîl'in namaz vakitlerini öğretmesiyle ilgili hadîsler için de bu tabirin kullanıldığına rastlamak mümkündür. Örnek için bkz. İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-müctehid ve nihâyetu'l-muktasid*, s. 68 (Beyrût, t.y.); Şevkânî, *Neylu'l-evtâr min ehâdîsi Seyyidi'l-ahyâr şerhu Müntekâ'l-ahbâr*, I, 383 (I-IX, Beyrût, 1973).

## BUHÂRÎ (v. 256) ÖNCESİ DÖNEM

Tespitlerimize göre Buhârî'ye kadar olan dönem içerisinde Cibrîl Hadîsi, sahâbeden **Ömer b. el-Hattâb**, **Abdullah b. Ömer**, **Ebû Hureyre**, **Ebû Zer**, **İbn Mes'ûd**, **İbn Abbas**, **Umeyr b. Katâde el-Leysi** ve **Amir/Ebû Amir/Ebû Mâlik**'ten rivâyet edilmiştir. Bunların hangi kaynaklarda yer aldığı sırayla verilecek ve şu yol izlenecektir: Cibrîl Hadîsi'nin, konusu ne olursa olsun en erken hangi kaynakta yer aldığı tespit edilecek ve bundan sonra kronolojik olarak bu devam ettirilecektir. Bir kaynakta birden fazla sahâbîden bu hadîs geliyorsa bunlar da verilecektir. Çalışmanın sonunda, ele alınan rivâyetlerin râvîleri bir tablo halinde gösterilecektir.

### Cibrîl Hadîsinin Bulunmadığı Kaynaklar

Çalışmamızın ilk adımında, Cibrîl Hadîsi'nin Buhârî/Kütüb-i Sitte Öncesi dönemdeki kaynaklarını tespit etmeye çalışacağız. Hiç şüphesiz ilk dönem eserleri burada kaydedilenlerden ibaret değildir. Biz ancak ulaşabildiğimiz eserleri inceleyebildik. Öncelikle bu hadîsin yer almadığı kaynaklarla başlamak istiyoruz:

**Hemmâm b. Münebbih** (v. 101/718), *es-Sahife es-sahîha*.<sup>2</sup>

**Hasen el-Basrî** (v. 110), *Tefsîru Hasen el-Basrî*.<sup>3</sup>

**Zeyd b. Ali b. el-Huseyn b. Ali b. Ebî Tâlib** (76-122), *Müsnedü'l-İmâm Zeyd*.<sup>4</sup>

**Muhammed b. İshâk** (85-151), *Siretu İbn İshâk*.<sup>5</sup>

**Ma'mer b. Râşid** (v. 154), *el-Câmi*.<sup>6</sup> Bu kitapta kader hakkında bir bölüm (Bâbu'l-Kader) açılmıştır (XI, 111-126). Müellif bu kısımda birçok hadîsi naklettiği halde konumuz olan Cibrîl Hadîsine yer vermemiştir. Kıyâmet âlâmetlerine dair açtığı bölümde (Bâbu Eşrâti's-Sâa) de bu hadîs yer almamıştır. İman-İslâm bölümünde (Bâbu'l-İman ve'l-İslâm) Cibrîl hadîsini çağrıştıran bir hadîs vardır, fakat o değildir (Bkz. *Musannef*, XI, 127). Amr b. Anbese'nin **kâle raculün** diyerek naklettiği bu rivâyette, bir adam Hz. Pey-

2 *Hemmâm İbn Münebbih'in Sahifesi*, çev. Talât Koçyiğit, (nşr. Muhammed Hamîdullah), Ankara, 1967. (Bu meşhur kitap, halen elde mevcut en eski hadîs eseri olarak bilinmektedir.)

3 *Tefsîru'l-Hasen el-Basrî*, I-II, Kâhire, 1992, cem-tevsik-dirâse: Muhammed Abdurrahîm. Bu kitapta Bakara 2/96-97, Lokman sûresinin son âyetleri ve Tahrîm, 66/4 âyetinin tefsirlerinde konumuzu ilgilendiren hadîse rastlayamadık. Tekvîr sûresinin 19. âyetinin tefsirinde ise şu açıklamaları bulduk:

(ملك شريف حسن الخلق يهوى المنظر وهو جبريل عليه السلام)

(Bkz. II, 402) Burada Cibrîl'i tavsif etmek üzere serdedilen altı çizili kısımlar Cibrîl hadîsi'nin bazı tarihlerinde mevcut anlatımları hatırlatmaktadır. (Mesela, bkz. Tayâlisî, *Müsned*, s. 5; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 170; Ahmed, *Müsned*, I, 27.)

4 Zeyd b. Ali, *Müsnedü'l-İmâm Zeyd*, Beyrût, 1403/1983. (Kitabın üzerinde bunu, Abdülazîz b. İshâk el-Bağdâdî'nin bir araya getirdiği ifade edilmektedir.)

5 Muhammed b. İshâk, *Siretu İbn İshâk el-musemmât bi kitâbi'l-mubtede' ve'l-meb'as ve'l-meğâzi*, Konya, 1401/1981, thk. Muhammed Hamidullah.

6 Abdurrezzak, *Musannef*, I-XI, Beyrût, 1390/1970. (**Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî'nin** (v. 211), *el-Musannef* isimli kitabının son iki cildi, Ma'mer b. Râşid'in *el-Câmii* olarak bilinmektedir.)

gamber (s.a.)'e, İslâm, imân gibi konularda soru sormaktadır. İmanla ilgili sorunun cevabı, Cibrîl hadîsindeki cevaba çok yakındır: "...İman, Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ölümden sonra dirilişe inanmandır..." Burada kaderden söz edilmemesi dikkat çekicidir.

**Süfyan es-Sevrî** (v. 161/777), *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-kerîm*.<sup>7</sup>

**İmam Mâlik b. Enes** (v. 179), *el-Muvattâ*.<sup>8</sup>

**Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhim** (v. 182), *Kitâbu'l-harac*,<sup>9</sup> *Kitâbu'l-âsâr*,<sup>10</sup> *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve'bni Ebî Leylâ*.<sup>11</sup>

Şeyhu'l-İslâm **Ebû İshâk el-Fezârî** (v. 186), *Kitâbu's-siyer*.<sup>12</sup>

**Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî** (132-189), *el-Câmiu'l-kebîr*,<sup>13</sup> *Kitâbu'l-hucce alâ ehli'l-Medîne*,<sup>14</sup> *el-Câmiu's-sağîr*.<sup>15</sup>

**Abdullah b. Vehb** b. Müslim el-Kureşî (v. 197), *el-Kader ve mâ verade fî zâlike mine'l-âsâr*.<sup>16</sup>

**Süfyan b. Uyeyne** (v. 198), *Tefsîru Süfyan İbn Uyeyne*.<sup>17</sup>

7 Ebû Abdillâh Süfyan b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî el-Kûfî, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-kerîm*, (Ebû Ca'fer Muhammed'in Ebû Huzeyfe en-Nehdî'den rivâyeti) Hindistan-Rambur, 1385/1965, tashih-tertib-ta'lik: İmtiyaz Ali Arşî. (Tefsîr Tur sûresinde bitmektedir.) Bakara, 2/96-97 âyetlerinin tefsirinde Cibrîl Hadîsi'ne yer verilmemiştir. Lokman sûresi 31/24 âyetinde ise **Süfyan-Abdullah b. Dînâr-Ömer** isnâdıyla, konumuz olan hadîsin bazı tariklerinde yer alan ve "**Mefâtihul-ğaybi hamsün...**" şeklinde başlayan kısım yer almaktadır. (Bkz. s. 199.)

8 Mâlik, *Muvattâ*, (Yahyâ b. Yahyâ nüshası) Beyrût, 1411/1990.

9 Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-harac*, (Basım yeri ve tarihi belli değil).

10 Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-âsâr*, Haydarabat, 1355. Bu kitabın bir yerinde (bkz. s. 126, hadîs no: 581) belki konumuzu dolaylı olarak ilgilendirebilecek **kaderle ilgili** bir başka hadîse değinilmiştir. **Câbir** (r.a.)'den gelen bu rivâyete göre, Surâka, Hz. Peygamber'e (s.a.), kaderin önceden yazılıp yazılmadığını ve kaderi yazan kalemlerin kuruyup kurumadığını sormuş; Hz. Peygamber buna karşılık onların önceden takdir edildiğini, bunu yazan kalemlerin de kurduğunu söylemiştir. Öyleyse amel niye, şeklinde gelen itiraza ise Hz. Peygamber: "*Amel edin; çünkü herkese, yaratılışına uygun olan kolaylaştırılmıştır*" buyurmuş, sonra da: "*Artık kim verir ve sakınırsa, en güzeli de tasdik ederse, biz de ona en kolay kolaylaştırırız.*" (Leyl, 92/5-7) âyetlerini okumuştur. İşte şayet bu rivâyet sahih ise, çok erken bir dönemde yani Hz. Peygamber'in hayatta olduğu sıralarda, kaderle ilgili konuların tartışılmakta olduğunu ve bu konudaki tereddütlerin mevcudiyetini göstermektedir. Konumuz olan Cibrîl hadîsinin de birçok tarikhinde **kadere imân** konusu yer aldığı için buna değinmeği uygun gördük.

11 Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve'bni Ebî Leylâ*, Haydarabat, 1357, tashih-ta'lik: Ebû'l-Vefâ el-Efğânî.

12 Ebû İshâk el-Fezârî, *Kitâbu's-siyer*, Beyrût, 1408/1987, thk. Fâruk Hammâde. (Bu eserle ilgili olarak İmam Şâfiî (v. 204), siyer konusunda onun benzerinin yazılmadığını ifade etmiştir. Bu ifadeler Fezârî'nin eserinin baş tarafında yer almaktadır.) Bu eserin bir yerinde, Cibrîl'in Kur'an gibi Sünneti de inzâl ettiğine dair **Hassân b. Atiyye**'ye ait iki rivâyet yer almaktadır. (Bkz. s. 315, hadîs no: 602, 603.) Bu konu, Sünnetin vahiy olup olmadığı konusunu ilgilendirdiği için burada değinilmiştir.

13 Şeybânî, *el-Câmiu'l-kebîr*, Haydarabat, 1356.

14 Şeybânî, *Kitâbu'l-hucce alâ ehli'l-medîne*, I-IV, Beyrût, 1403/1983.

15 Şeybânî, *el-Câmiu's-sağîr*, Beyrût, 1406/1986.

16 Kureşî, *el-Kader ve mâ verade fî zâlike mine'l-âsâr*, Mekke, 1406. (Ancak bu eserin bir çok sayfasının eksik olması dikkat çekmektedir. Bu nedenle sağlıklı bir değerlendirme yapmanın mümkün olmadığı kanaatindeyiz.)

17 Süfyan b. Uyeyne, *Tefsîru Süfyan İbn Uyeyne*, Riyâd, 1403/1983, thk. Ahmed Sâlih Muhâyerî(?).

**İmam Şâfiî** (150-204), *er-Risâle*;<sup>18</sup> *Müsned*;<sup>19</sup> *es-Sünenü'l-me'sûre*.<sup>20</sup>

**Abdurrezzak** (v. 211), *el-Musannef*.<sup>21</sup>

**Humeydî** (v. 219), *el-Müsned*.<sup>22</sup>

**Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm** (v. 224), *el-Hutab ve'l-mevâiz*;<sup>23</sup> *Kitâbu's-silâh*;<sup>24</sup> *Kitâbu'l-emvâl*.<sup>25</sup>

**Saîd b. Mansûr** (v. 227), *Sünenü Saîd İbn Mansûr*.<sup>26</sup>

**Ebû Hayseme Zuheyr b. Harb** (160-234/776-849) *Kitâbu'l-ilm*.<sup>27</sup>

**Dârimî** (v. 255), *Sünenü'd-Dârimî*.<sup>28</sup>

### Değerlendirme

Erken sayılabilecek bir dönemde yazılan sıraladığımız bu eserlerde Cibrîl Hadîsi gibi sonraki dönemler için oldukça meşhur sayılabilecek bir hadîsin yer almamasının sebebi acaba ne olabilir diye düşündüğümüzde aklımıza birkaç ihtimal gelmektedir.

Bunlardan ilki, zikrettiğimiz eserlerin yazılış gayeleri olabilir. Bu eserlerin genellikle **muâmelât** konularına ağırlık verdikleri anlaşılmaktadır. Yani bunlar çoğunlukla insanların birbirleriyle olan günlük münâsebetlerinde karşılaşabilecekleri konuları ihtiva etmektedir. Nitekim, bu kitapların fihristlerini bir çırpıda gözden geçirdiğimizde dahi bunu hemen fark edebiliriz.

Aklımıza gelen **ikinci ihtimal** ise, bu kitapların sahih olarak nitelendirilen bütün hadîsleri bir araya getirme gibi bir gayeleri olmamasıdır. Mesela *Muvattâ'ı* gözden geçirdiğimizde, müellifin bu kitaba her konuyla ilgili ge-

18 Şâfiî, *er-Risâle*, İstanbul, 1388/1969.

19 Şâfiî, *Kitâbu müsnedi Ebî Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî*, Bulak, 1327.

20 Şâfiî, *es-Sünenü'l-me'sûre* (Ebû Ca'fer et-Tahâvî rivâyeti), Beyrût, 1406/1986, thk. Abdulmu'tî Emin Kal'acî.

21 Abdurrezzak, *Musannef*, I-XI, Beyrût, 1390/1970.

22 Humeydî, *el-Müsned*, I-II, Beyrût, trhs, (Alemü'l-Kütüb bsk., thk. Habîburrahman el-A'zamî). Bu kitabın çeşitli bölümlerinde imân, kader, fiten gibi konularla ilgili hadîsler verilmektedir fakat bunlar arasında Cibrîl Hadîsi yoktur. Fakat bir yerde, Hz. Aişe'nin, Hz. Peygamber (s.a.)'i Dihye el-Kelbî ile konuşurken gördüğünden söz edilmekte; rivâyetin sonunda da Hz. Peygamber'in Hz. Aişe'ye o gördüğü kişinin Cibrîl olduğunu söylediği ifade edilmiştir (Bkz. Humeydî, *el-Müsned*, I, 133).

23 Ebû Ubeyd, *el-Hutab ve'l-mevâiz*, Kâhire, 1406/1986, thk. Ramazan Abduttevvâb. (Bu kitap, her biri "Mevâiz" diye isimlendirilen, Mevâizu İbrâhim, Mevâizu Mûsâ, Mevâizu Lokmân gibi bölümlerden oluşmaktadır.)

24 Ebû Ubeyd, *Kitâbu's-silâh*, Beyrût, 1405/1985, thk. Hâtem Sâlih ed-Dâmin. (Bu kitapta bazı silâhlar tanıtılmaktadır.)

25 Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-emvâl*, tarih ve yer yok. Tashih-ta'lîk: Muhammed Hâmid el-Fakî. (Bu kitapta fey, cizye, harac gibi muâmelât konularına yer verilmiştir.) Cibrîl Hadîsinin, müellifin diğer eseri *Kitâbu'l-İmân*'da yer aldığı anlaşılmaktadır. (Bkz. *Kitâbu'l-İmân ve meâlimihî ve sünenihî ve's-tikmâlihî ve derecâtih*, s. 12 (Beyrût, 1403/1983, thk. Nâsirüddîn el-Elbânî).)

26 Saîd b. Mansûr, *Sünenü Saîd İbn Mansûr*, I-II, Beyrût, 1405/1985, thk. Habîburrahman el-A'zamî.

27 Zuheyr İbn Harb, Ebû Hayseme Zuheyr b. Harb b. Şeddâd en-Nesâî el-Bağdâdî eş-Şeybânî (160-234/776-849), *Zuheyr'ubn Harb ve Kitâbu'l-ilm Adlı Eseri*, te'lif-tahkik-tercüme: Salih Tuğ, İstanbul, 1984. (Zuheyr İbn Harb'in ismi, sonraki dönemde Müslim'in *Sahih* isimli eserindeki Cibrîl Hadîsi'nin bazı tariklerinde ismi geçmektedir. Mesela bkz. Müslim, İmân 5, 7.)

28 Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, I-II, Beyrût, 1407.

nellikle bir kaç rivâyeti almış olduğunu, konuları fazla uzatmadığını görmekteyiz.

**Üçüncü ihtimal** olarak, zikredilen kitapların müelliflerinin bu rivâyetten (Cibrîl Hadîsi'nden) haberdar olmadıkları söylenebilir. Her müellifin, rivâyet edilen bütün hadislerden haberi olması gerekmez. Birinin bildiği bir rivâyeti diğerrinin hiç duymamış olması normal karşılanmalıdır.

**Dördüncü ihtimal**, bu müelliflere göre bunların yeterli sıhhat şartlarını taşımasıdır. Yani Cibrîl Hadîsi ile ilgili rivâyetler zayıf yahut uydurma kabul edildiği için bazı müellifler tarafından kitaplarına alınmamış olabilir. Ancak bu ihtimal bize pek isabetli gibi gözüküyor. Cibrîl Hadîsi'yle kıyaslanmayacak derecede zayıf sayılabilecek pek çok rivâyete kitaplarında yer veren bu müelliflerin, sıhhat sebebiyle Cibrîl Hadîsi'ni kitaplarına almadıklarını düşünmek kanaatimizce oldukça zayıf bir ihtimaldir.<sup>29</sup>

**Beşinci** olarak aklımıza bir ihtimal daha gelmektedir. Acaba içinde buldukları durumun etkisiyle bazı müellifler bir kısım hadisleri bir müddet gizleme yoluna gitmiş olabilirler mi? Daha açık ifadeyle, acaba kader inancını destekleyen Cibrîl Hadîsi, bu inanca karşı olan iktidarların baskılarına maruz kalmamak için bazı hadisçiler tarafından bilerek mi kitaplarına alınmamıştır? Konumuzla doğrudan ilgisi olmasa da bu ihtimali akla getiren başka bir örnek vardır. Süfyan b. Uyeyne'nin (v. 198/813): *"Hac ile umreyi birleştirin. Zira böyle yapmak ömrü uzatır, fakirliği ve günahları giderir"* şeklindeki bir rivâyetle ilgili olarak şöyle dediği nakledilir: *"Şu Kaderiler bize karşı delil olarak kullanmasınlar diye biz, 'ömrü uzatır' ifadesini söylemezdik."*<sup>30</sup> Bu konuyu destekleyen bir değerlendirme de Hayrettin Karaman tarafından şöyle yapılmaktadır: *"İmam Mâlik, Şâfiî, Muhammed, Ebû Yusuf gibi ilk fıkıh yazarları Fıkh'ı kitaplaştırırken siyâsî otoritelerin tesiri altında kalmamışlardır. Eğer bir tesir söz konusu ise bu, yazılanların İslâm'a aykırı veya tavizli olması şeklinde olmamış, yalnızca bazı gerçeklerin söylenmemesi şeklinde tecelli etmiştir..."*<sup>31</sup>

29 Hayri Kırbasoğlu'nun bu ihtimali kabul ettiği anlaşılmaktadır. (Bkz. *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s. 353-354, Ankara, 2002) Ancak o bu görüşünü ner bir şekilde dile getirmemiştir. Burada bir hususa da açıklık getirmekte fayda vardır: Sayın Kırbasoğlu'nun, bizim doktora semineri olarak sunduğumuz çalışmadan alıntı yaparken kullandığı ifadelerden ilk etapta, Cibrîl Hadîsi'nin uydurma sayılabileceği ihtimalini bizim savunduğumuz anlaşılmaktadır. Biz konuyla ilgili çalışmalarımıza devam etmekteyiz ve henüz böyle bir sonuca ulaşmış değiliz. Dile getirdiğimiz ihtimaller buradaki çalışmamızda sıraladığımız gibi birden fazladır ve biz tercih ettiğimiz görüşü açıkça ifade ettik. Yanlış anlamaya meydan vermemek için bu hususu belirtmek istedik. Ayrıca Kırbasoğlu'nun, bu hadisin yer almadığı kitapların müsniflerinin Hicaz bölgesi ulemâsından, Cibrîl Hadîsi'ne kitaplarında yer veren kişilerin ise ilk kader tartışmalarının başladığı Irak/Basra ulemâsından olmasını manidar bulması da (s. 354) yazarın bu hadisle ilgili terddütlerini göstermektedir. Her ne kadar onun işaret ettiği Hicaz/İrak ulemâsı konusu doğru ise de, bir hadisin sadece bazı bölgelerde yaygın olması, onun uydurma sayılması için yeterli olmayıp, başka birçok delillerle desteklenmesi gerekmektedir. Bu da kuşkusuz uzun ve titiz bir çalışmayı gerekli kılmaktadır.

30 Humeydî, *Müsned*, I, 10, no:17 (I-II, Beyrût-Kâhire, t.y., thk. Habiburrahman el-A'zamî).

31 Karaman, Hayrettin, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, III, 679; ayrıca 682 (I-III, İstanbul, 1992-93).

Bu ifadeler, bazı rivâyetlerin aleyhte delil olarak kullanılmaması için veya başka sebeplerle gizlenmiş olabileceği hakkında bir fikir vermektedir. Bizim konumuzu ilgilendiren Cibrîl Hadîsi de bunlardan birisi olabilir. Ancak bunun ne derece gerçeği ifade ettiğine dair henüz yeterli delile sahip olmadığımızı söylemeliyiz. Bu konu ayrıca araştırılmaya değer görünmektedir.

Bize göre bu ihtimaller arasında doğruya en yakın ihtimal, birincisidir. Yani, bu kitapların ele almış oldukları konular, Cibrîl Hadîsi'nin ihtiva ettiği konularla farklı olduğundan dolayı müellifler bu hadîse orada yer vermemişlerdir. Cibrîl Hadîsi, genel itibariyle ahlâk konularını ele almıştır dersek, pek hata etmiş olmayız herhalde. Diğerleri ise genellikle muâmelât konuları ağırlıklıdır. Bütün konuları ihtiva etmelerine rağmen Cibrîl Hadîsi'ni içermeyen kitapların müelliflerinin (Mâlik, Abdurrezzak, Humeydî gibi) durumu ise son ihtimalle (bilerek gizleme) veya bu hadîsten hiç haberleri olmamakla ilgili olabilir. Bununla birlikte kesin bir sonuca ulaşmak oldukça zordur. Her ne kadar biz bazı ihtimallerden söz etsek de kalbimizi tatmin edecek derecede bir sonuca ulaşamadığımızı itiraf etmek durumundayız. Bu konu dikkatli ve uzun bir çalışmayı gerekli kılmaktadır. Bu nedenle yüzeysel değerlendirmelerle sonuca ulaşmak isabetli değildir.

### Cibrîl Hadîsi'nin Bulunduğu Kaynaklar

#### 1. Ebû Hanîfe'nin (v. 150) Eserleri:

Cibrîl Hadîsiyle ilgili, şu an elimizdeki en erken rivâyete Ebû Hanîfe'ye (80-150) nisbet edilen eserlerde rastlamaktayız. Bu eserlerde, **İbn Ömer'** den iki, **İbn Mesud'** dan bir tane olmak üzere toplam **üç rivâyet** mevcuttur.

#### a. *İbn Ömer'den Gelen Birinci Rivâyet:*

İbn Ömer'den gelen bu rivâyetin<sup>32</sup> isnâdı şöyledir:

قال حدثني علقمة بن مرثد عن يحيى بن يعمر قال قلت لابن عمر رضی اللہ عنہما

#### İsnâdın Tahlili:

Bu rivâyetin isnâdında, Ebû Hanîfe (v. 150) ile İbn Ömer arasında iki kişi vardır. Bunlar, Alkame b. Mersed (v. 120 civarı) ve Yahyâ b. Ya'mer'dir (v. 90 civarı).

#### Alkame b. Mersed (Kûfeli, v. 120 civarı):

Ebû'l-Hâris **Alkame b. Mersed** el-Hadramî el-Kûfî'nin **sika ve güvenilir** birisi olduğu konusunda tabakât kitaplarımızda çeşitli yorumlara rastlamaktayız. Bunlardan bir kısmı şöyledir:

Ahmed b. Hanbel (v. 241), onun ircâ ile ithâm edilmekle birlikte sika biri ve rivâyet ettiği hadisinde **zâbit** olduğunu söylemiştir.<sup>33</sup> Ebû'l-Hasen el-İclî

32 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ebvat, (İmam A'zâm'ın Beş Eseri* içinde, trc. Mustafa Öz, İstanbul, 1992) s. 45-46; Beyâzîzâde, *el-Uşûlu'l-münife li'l-İmâm Ebî Hanîfe*, (thk. ve çeviri: İlyas Çelebi: *İmam Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*), İstanbul, 1992 (MÜİF Yayınları) s. 37-39.

33 Ahmed, *Kitâbu bahri'd-dem*, (Riyâd, 1989, thk. Ebû Usâme Vasiyyullah b. Muhammed b. Abbâs) s. 300; a.m.f. *el-İlel ve ma'rifetu'r-ricâl*, (I-IV, Beyrût, 1408/1988, thk. Ebû Usâme Vasiyyullah b. Muhammed b. Abbâs) II, 320-321.

(v. 261.) de Alkame için **sika** der.<sup>34</sup> İbn Ebî Hâtim (v. 327), babası Ebû Hâtim er-Râzî'nin Alkame hakkında, "**sebtün fil-hadis**" ve "**sâlihu'l-hadis**" yorumunda bulunduğunu söylemektedir.<sup>35</sup> İbn Hibbân (v. 354) onu **sika** râvîleri topladığı eserine;<sup>36</sup> Dârakutnî (v. 385) de Buhârî ve Müslim'in nazarında rivâyetleri sahih olan **sika** râvîleri topladığı kitabına almıştır.<sup>37</sup> Mizzî (v. 742)'nin söylediğine göre Nesâî (v. 302) de Alkame hakkında **sika** demiştir.<sup>38</sup> İbn Hacer (v. 852) de, Alkame b. Mersed'in sika birisi olduğunu söylemektedir.<sup>39</sup> Ahmed b. Hanbel, Alkame'nin Cibrîl Hadisi'nin râvîlerinden olan Abdullah b. Büreyde'den hadis almadığını, onun kardeşi Süleyman b. Büreyde'den aldığını ve rivâyette bulunduğunu belirtmiştir.<sup>40</sup> Buhârî (v. 256) de Alkame'nin rivâyet aldığı kişiler arasında Süleyman b. Büreyde'yi zikretmiştir.<sup>41</sup>

Alkame b. Mersed hakkında dikkat çekici bir açıklamayı **Ebû Zur'a er-Râzî**'nin (v. 264) değerlendirmelerinde görmekteyiz. Onun söylediğine göre, Ebû Hanîfe'nin rivâyeti olarak aslı olmayan bazı hadisler zikredilmektedir. Bunun bir örneği Alkame'nin İbn Büreyde'den, onun da babasından naklettiği, "*Hayra vesile olan, onu yapan gibidir*" rivâyetidir. Müellifin söylediğine göre diğer bir örnek de; konumuz olan Cibrîl Hadisidir.<sup>42</sup> Bu konuyla ilgili kısmı aynen almak istiyoruz:

ويذكر أحاديث من رواية أبي حنيفة لا أصل لها للذكر من ذلك حديث علقمة بن مرثد عن ابن بريدة عن أبيه الدال على الخير كفاعله وأكره عليه حديثاً آخر يرويه عن علقمة بن مرثد عن ابن بريدة حديث عمر جاء جبريل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ما الإيمان قال أبو زرعة فجعل هو وأبو سنان الإيمان شرايع الإيمان وذكر أحاديث قد أروهم فيها وأكرهها من رواياته

Bu ifadelerden anlaşılın odur ki, Ebû Hanîfe'nin Alkame'den, onun da İbn Büreyde'den naklen rivâyet ettiği Hz. Ömer hadisinin bu tarikinde bir vehim vardır.

Bizim yukarıda metnini verdiğimiz Alkame'den gelen rivayette **İbn Büreyde** ismi yoktur. Bu da zaten Alkame'nin **Yahyâ b. Ya'mer** ile görüşmemiş olmasından<sup>43</sup> ve muhtemelen ikisi arasında bulunan İbn Büreyde'nin düşmesinden dolayı bu tarikin sıhhatine zarar verici bir durum arz etmektedir.

34 İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, (I-II, Medîne, 1405/1985, thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî) II, 147.

35 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, (I-IX, Beyrût, 1271/1952) VI, 406.

36 İbn Hibbân, *es-Sikât*, (I-IX, y.y., 1395/1975, thk. es-Seyyid Şerefuddîn Ahmed) VII, 290.

37 Dârakutnî, *Zikru esmâ'it-tâbiîn ve men ba'dehum mimmen sahat rivâyetuhû anî's-sikât inde'l-Buhârî ve Müslim*, (I-II, Beyrût, 1985, thk. Bevrân? ed-Danâvî-Kemâl Yusuf el-Hût) I, 280, II, 292.

38 Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, (I-XXXV, Beyrût, 1400/1980, thk. Beşşâr Avvâd Mahmûd) XX, 310.

39 İbn Hacer, *Takrîb*, s. 689, (Riyad, 1416 baskısı).

40 Ahmed, *el-İlel*, II, 320.

41 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, (I-VIII, t.y., (Dârul-fıkr), thk. Seyyid Hâşim en-Nedvî) VII, 41.

42 Ebû Zur'a, *ed-Duafâ ve ecvibetu'r-Râzî alâ suâlâtî'l-Berzâi*, (Mansûre?, 1409, thk. Sa'dî el-Hâşimî) s. 720-722.

43 Tabakât kitaplarımızda Alkame b. Mersed'in görüştüğü kimseler arasında Yahyâ b. Ya'mer ismine rastlamıyoruz. Onun Abdullah b. Büreyde'nin kardeşi Süleyman b. Büreyde ile görüşmüş olduğu anlaşılmaktadır. Alkame'nin ilim aldığı kişilerin isimleri için bkz. Ahmed, *el-İlel*, II, 320; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, VII, 41; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VI, 406; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 290; İbn Menceuveh, *Ricâlu Sahîhi Müslim*, (I-II, Beyrût, 1407,

Alkame'nin vefat tarihi hakkında kitaplarımızda pek bir bilgi yoktur. Sadece Halife b. Hayyât'ın (v. 240), onun **Hâlid el-Kasrî**'nin (Irak) vâilîliğinin son yıllarında vefat ettiğini söylediğini görüyoruz.<sup>44</sup> İbn Hacer de bu tarihi Halife'den naklen vermektedir.<sup>45</sup> Buna göre Alkame hicrî 120 yılı civarında vefat etmiş olmalıdır.

Ebû Hanîfe'den nakledilen rivâyette Alkame b. Mersed, bu rivâyeti **Yahyâ b. Ya'mer**'den almıştır. Kanaatimizce burada bir **inkutâ** mevcuttur. Alkame ile Yahyâ arasında Süleyman İbn Büreyde olsa gerektir. Buna az önce dikkat çekmiştik. Dolayısıyla üzerinde bulunduğumuz bu rivâyetin isnâdında bir inkutâ (kopukluk) söz konusudur.

### **Yahyâ b. Ya'mer (Basralı, v. 90 civarı):**

Buhârî öncesi dönemde Yahyâ b. Ya'mer, Hz. Ömer ve İbn Ömer'den gelen tariklerde, bu iki sahâbîden rivâyeti alan **tek kişi** konumundadır. Bu nedenle onunla ilgili iyi bir tahlil yapma ihtiyacı vardır.

Yahyâ b. Ya'mer el-Basrî el-Kâdî el-Advânî el-Kaysî el-Cedelî'nin künyesi Ebû Süleymân'dır.<sup>46</sup> Ebû Es'ad, Ebû Adıyy ve Ebû Saîd olduğu da söylenmiştir.<sup>47</sup> Yahyâ, meşhûr bir tâbiîn âlimidir ve birçok sahâbî ile görüştüğü ifade edilmiştir. Bunlar arasında Abdullah b. Ömer, İbn Abbas, Ebû Zerr, Ammâr b. Yâsir, Ebû Hureyre, Hz. Aişe, Osman b. Affân, Ali b. Ebî Tâlib, Câbir b. Abdillah, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Ebû Saîd, en-Nu'mân b. Beşîr gibi meşhur isimler kaydedilmektedir.<sup>48</sup> Fakat, Ebû Dâvûd'dan naklen, Yahyâ'nın bunlar arasından Hz. Aişe'yi görmediğini kaydedenler de olmuştur.<sup>49</sup> Yahyâ b. Maî'n'in de bu fikirde olduğu anlaşılmaktadır.<sup>50</sup>

thk. Abdullah el-Leysî) II, 105; Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh limen harrece lehû'l-Buhârî fî'l-Câmi's-sahîh*, (I-III, Riyâd, 1406/1986, thk. Ebû Lubâbe Huseyn) III, 1014; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, II, 308-310; Zehebî, *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehû rivâyetun fî'l-Kütübî's-sitte*, (I-II, Cidde, 1413/1992, thk. Muhammed Avvâme) II, 34; Alâî, *Câmiu't-tahsil fi ahkâmî'l-merâsîl*, (Beyrût, 1407/1986, thk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefi) s. 240; İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Buhârî*, (I-XIV, Beyrût, 1404/1984) VII, 246.

44 Halife b. Hayyât, *Tabakât*, (Riyâd, 1402/1982, thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî) s. 163. Hâlid b. Abdillah el-Kasrî, aslen Yemen'li olup Irak vâilîliği yapmış ve yaklaşık hicrî 120 yılında Kûfe'de öldürülmüştür. Bkz. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, III, 158; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VI, 256.

45 İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 246.

46 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, VIII, 311; Müslim, *el-Kunâ ve'l-esmâ*, (I-II, Medîne, 1404, thk. Adurrahim Muhammed Ahmed el-Kaşgarî) I, 371; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IX, 196.

47 Müslim, *el-Kunâ*, I, 371; İbn Hibbân, *Meşâhîru ulemâi'l-emsâr*, (Beyrût, 1959) s. 126; a.mlf. *es-Sikât*, V, 523; İbnü'l-Kayserânî, *Tezkiratu'l-huffâz (Etrâfu ehâdisi Kitâbi'l-mecrûhin li İbn Hibbân*, (I-IV, Riyâd, 1415, thk. Hamdî Abdulmecîd İsmâil es-Selefi) I, 75; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, (I-XXIII, Beyrût, t.y.) IV, 441.

48 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, VIII, 311; Müslim, *el-Kunâ*, I, 371; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IX, 196; İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 523; İbnü'l-Kayserânî, *Tezkirat'l-huffâz*, I, 75; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXII, 53, 54; Zehebî, *Nubelâ*, IV, 442; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, (I-VII, Beyrût, 1406/1986) VII, 439; a.mlf. *Tehzîb*, XI, 266.

49 İbnü'l-Kayserânî, *Tezkiratu'l-huffâz*, I, 75; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXII, 54; Zehebî, *Nubelâ*, IV, 442; İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 266.

50 İbn Maî'n, *Târîh*, (I-IV, Mekke, 1399/1979) IV, 214.



Kur'ân-ı Kerim'i ilk noktalayan kişi olduğu söylenen<sup>51</sup> Yahyâ b. Ya'mer'in **sika** olduğunda görüş birliği olduğunu söyleyebiliriz.<sup>52</sup> Nitekim, İbn Hibbân da bunun bir ifadesi olarak onu güvenilir râvîleri topladığı kitabına almıştır.<sup>53</sup> İbnu'l-Kayserânî, değerlendirmelerine bir netice olarak, onun **hadîsi ve güvenilirliği üzerinde ittifak olduğunu** söyleyerek sözlerini bağlamıştır.<sup>54</sup>

Yahyâ b. Ya'mer'in vefat tarihi hakkında farklı rakamlar verilmektedir. Zehebî, Halife b. Hayyât'tan naklen onun 90 yılından önce vefat ettiğini söylemiştir.<sup>55</sup> İbn Hacer, Yahyâ'nın 129 yılında öldüğünü söyleyen İbnu'l-Esir el-Cezerî'nin bu görüşünü "fîhi nazar" diyerek şüpheli görmüş, 120'lerde diyen başka bir görüşü de kaydettikten sonra, 89 yılında vefat ettiğini ifade eden Ebû'l-Ferec İbnu'l-Cevzî'nin beyanını daha isabetli bulmuştur.<sup>56</sup> Bir başka yerde ise, 100 yılından önce öldüğünü söylemiş; sonra, bu yıldan sonra olduğunu söyleyenlerin de bulunduğunu belirtmiştir.<sup>57</sup>

İsnâdda bulunan râvîleri bu şekilde gördükten sonra, netice itibarıyla Alkame b. Mersed'in Yahyâ b. Ya'mer ile görüşmemiş olmasından dolayı bu isnâdın munkatı olduğunu ifade edebiliriz.

### b. İbn Ömer'den Gelen İkinci Rivâyet:

Ebû Hanîfe'nin Müsned'inde de Cibrîl Hadîsi bulunmaktadır. Ebû Nuaym'ın (v. 430) naklettiğine göre<sup>58</sup> Abdullah b. Ömer'den gelen bu rivâyet şöyledir:

حدثنا أبو محمد بن حبان ثنا أحمد بن رسة ثنا محمد بن المغيرة ثنا الحكم بن أيوب عن زفر بن المنذيل عن أبي حنيفة ح ولنا عبدالله الحضرمي ثنا حبيب ولنا ابن القري ثنا أبو عروبة وأبو معشر قالوا ثنا عمرو ابن أبي عمرو ثنا محمد بن أيوب ثنا ق مصعب بن القنادم عن داود الطائي عن أبي حنيفة ح ابن الحسن عن أبي حنيفة ح وحدثنا القاضي عمر بن أحمد بن عمر ثنا أبو علي بن محمد ابن حاتم عن السري بن لوح ثنا موسى بن نصر لنا بشار بن قيراط عن أبي حنيفة ح ولنا أبو بكر بن القري ثنا أبو سعيد الجندي ثنا يوسف بن يعقوب القاضي ثنا أبو عبد الرحمن القري لنا أبو حنيفة كلهم عن علقمة بن مرثد عن يحيى بن معمر قال دخلت المسجد فإذا عبدالله بن عمر

### İsnâdın Tahlili:

Bu tarihin Ebû Hanîfe'ye kadar olan isnâdı yine; **Alkame b. Mersed-Yahyâ b. Ma'mer- İbn Ömer** şeklindedir. Buradaki Yahyâ b. **Ma'mer**, aslında Yahyâ b. **Ya'mer** olmalıdır. Nitekim, önceki rivâyet gibi, birçok rivâyette de böyle olduğunu görüyoruz.

51 İbnu'l-Kayserânî, *Tezkiratu'l-huffâz*, I, 75; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXII, 54; Zehebî, *Nubelâ*, IV, 442; İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 266; Suyûtî, *Tabakâtu'l-huffâz*, (Beyrût, 1403) s. 38.

52 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IX, 196; Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, III, 1222; İbnu'l-Kayserânî, *Tezkiratu'l-huffâz*, I, 76; Zehebî, *Mîzânu'l-İtidâl fi nakdi'r-ricâl*, (I-VIII, Beyrût, 1995) VII, 230; a.mlf. *el-Kâşif*, II, 379; İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 266.

53 İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 523.

54 İbnu'l-Kayserânî, *Tezkiratu'l-huffâz*, I, 76.

55 Zehebî, *Nubelâ*, IV, 442.

56 İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 266.

57 İbn Hacer, *Takrîb*, s. 598, (Sûriye, 1406/1986 baskısı).

58 Ebû Nuaym, *Müsnedu Ebî Hanîfe*, (Riyâd, 1415, thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî) s. 151-153.

Ebû Hanîfe'den ise **beş kişi** bu rivâyeti almıştır. Bunlar da: Züfeyr b. el-Huzeyl, Dâvûd et-Tâî, Muhammed b. el-Hasen, Ebû Abdîrrahmân el-Mukrî ve Beşşâr b. Kırât'dır.

Bu rivâyetin isnâdı da önceki gibi **munkatıdır**. Çünkü Alkame b. Mersed ile Yahyâ b. Ya'mer arasındaki râvî düşmüştür. Bu durum da rivâyetin sıhhatini zedelemektedir.

### c. İbn Mes'ûd'dan Gelen Rivâyet:

Yine Ebû Hanîfe'nin Müsned isimli eserinde, bir başka yerde Hammad-İbrâhîm- Alkame-**Abdullah b. Mes'ûd** isnâdıyla gelen şöyle bir rivâyet daha vardır.<sup>59</sup>

عن حماد عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود

#### **İsnâdın Tahlili:**

##### **Hammâd b. Ebî Süleymân (Kûfeli, v. 120):**

Bu rivâyetin isnâdında geçen Hammâd, Ebû Hanîfe'nin hocaları arasında önemli bir yere sahip olan ve onun en uzun süre (18 sene)<sup>60</sup> hocalığını yapan Hammâd b. Ebî Süleyman'dır.<sup>61</sup>

Ebû İsmâîl Hammâd b. Ebî Süleyman el-Eş'arî el-Kûfî, özellikle **fakih kişiliği** ile ön plana çıkmış bir âlim olup **sika, doğru sözlü** (sadûku'l-lisân) gibi ifadelerle övülmüştür. Yahyâ b. Maîn böyle düşünenlerdendir.<sup>62</sup> Zehebî, aslında **muvessek** (güvenilir) olduğu halde, haklarında olumsuz yorumlar yapılan kişileri topladığı eserinde Hammâd b. Ebî Süleyman'a da yer vermiştir.<sup>63</sup> Bununla birlikte onun **Mürccii** olmakla itham edildiğine, iyi bir fakih olmasına rağmen hadis ezberleme kabiliyetinin zayıf olduğuna ve ömrünün sonunda karıştırdığına dair ifadelere rastlıyoruz.<sup>64</sup> İbn Sa'd, bir

59 Ebû Hanîfe, *Müsnedu'l-İmam A'zâm*, s. 17-18, (Tarih yok, Aliyyü'l-Kârî şerhiyle beraber). Bu rivayete Ebû Nuaym'ın tahrir ettiği *Müsnedu Ebî Hanîfe*'de tam olarak rastlayamadık; sadece bir yerde muhtasar bir şekilde İbn Mes'ûd'dan naklen, Hz. Peygamber'le beraberlerken genç birisinin geldiğine değinilir ve bu rivayetin Yahyâ'nın hadisi gibi olduğu söylenir. Buradaki metin şöyledir:

... عن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن عبدالله بن مسعود قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم فعود إذ أقبل شاب حسن للمة حسن للوجه حسن الثياب مليب للريح فنكر مثل حديث يحيى في الإيمان رواه أبو حنيفة وقال فيه عن علقمة عن عبدالله

(Bkz. Ebû Nuaym, *Müsnedu Ebî Hanîfe*, s. 80). Ebû Nuaym'ın buradaki rivâyetin sonunda dikkat çektiği Nüh b. Ebî Meryem'in Ebû Hanîfe'den olan rivâyetine ulaşamadık.

60 İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, I, 321.

61 Ebû Hanîfe'nin hocaları ile ilgili bilgi için bkz. Ünal, İ. Haklı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadîs Anlayışı ve Hanefî Mezhebi'nin Hadîs Metodu*, (Ankara, 1994) s. 19-20, 49-55.

62 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, III, 147; İbn Adıyy, *el-Kâmil fi duaîr-ricâl*, (I-VII, Beyrût, 1409/1988, thk. Yahyâ Muhtâr Gazâvî) II, 237; İbnü'l-Cevzî, *ed-Duaîf ve'l-metrûkîn*, (I-II, Beyrût, 1406, thk. Abdullah el-Kâdî) I, 233; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, VII, 276, 277.

63 Zehebî, *Zikru esmâi men tukullime fihî ve huve muvessekun*, (Zerkâ, 1406, thk. Muhammed Şekûr Emrîr el-Meyâdîni) s. 71.

64 İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kebiir*, (I-VIII, Beyrût, t.y.) VI, 333; İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, I, 321; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, III, 146-147; İbn Hibbân, *es-Sikât*, IV, 160; İbn Adıyy, *el-Kâmil*, II, 236; İbnü'l-Cevzî, *ed-Duaîf*, I, 233; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, VII, 272, 274, 275.

kısım ulemânın Hammâd hakkında **zayıf** dediklerini ifade ederken,<sup>65</sup> Nesâî ona, **sika** fakat **Mürciîdir** demiş;<sup>66</sup> Ebû Hâtim er-Râzî ise onun, **sadûk** ve **fıkhta** istikâmet sahibi olduğunu söylemiş, ancak hadîse gelince **karıştırdığı** ve hadîsiyle **ihticâc edilemeyeceği** yorumunda bulunmuştur.<sup>67</sup>

Bu ifadelerden anladığımızı göre Hammâd b. Ebî Süleyman, doğru sözlü ve güvenilir bir fakih olarak karışımıza çıkmaktadır. Onun hadîsiyle ihticâc edilemeyeceğini söyleyen Ebû Hâtim'in bu yorumu, Hammâd hakkında Mürciî denmesinden kaynaklanmış olabilir. Bu nedenle bu yorum nihâî bir karar gibi görülmemelidir.

### İbrâhim en-Nehâî (Kûfeli, v. 96):

Ebû İmrân İbrâhim b. Yezîd b. el-Esved b. Amr el-Kûfî en-Nehâî, **sika**, **sâlih** ve **vakarlı** birisi olup, Kûfe'nin fakîhi olarak tanınmaktadır.<sup>68</sup> Ebû Hanîfe'nin hocası Hammâd b. Ebî Süleyman'ın hocasıdır.<sup>69</sup> İbrâhim en-Nehâî'nin sahâbeden **Enes**'i idrâk ettiği ve **Hz. Aîşe**'yi görmüş olduğu rivâyet edilmektedir.<sup>70</sup> Bununla birlikte onun hakkındaki genel kanaat, her ne kadar bir grup sahâbînin zamanına yetişmiş de olsa, sahâbenin hiçbirinden hadîs işitmemiş olduğu, yine **Hz. Aîşe**'yi de bir kere gördüğü yönündedir.<sup>71</sup> İşte bu yüzden olsa gerek, İbrâhim en-Nehâî'yi **müdelîs** olarak tanıtan ifadelere rastlıyoruz. Meselâ Hâkim'in onun tedlis yaptığını söylediği nakledilmektedir.<sup>72</sup> Buna karşılık Yahyâ b. Maîn'in, bir-ikisi dışında ("Tâciru'l-bahreyn"\* ve "Namazda gülme" hadîsleri gibi) İbrâhim en-Nehâî'nin mürsellerini **sahih** addettiği de ifade edilmektedir.<sup>73</sup> İbrâhim'in mürsellerinin bazı âlimlerce hoş karşılandığına yönelik benzer başka ifadeler de vardır.<sup>74</sup> İbrâhim en-Nehâî, hicrî 95 veya yaygın kanaate göre 96 yılında vefat etmiştir.<sup>75</sup>

65 İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 333.

66 Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, VII, 277; Zehebî, *Nubelâ*, V, 234.

67 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, III, 147; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, VII, 276; Zehebî, *Nubelâ*, V, 234; a.mlf. *Zikru esmâi men tukullime fih*, s. 71.

68 İcî, *Ma'rifetu's-sikât*, I, 209; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, II, 144; Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, I, 358; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, II, 233, 237; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 155.

69 İbn Menceveyh, *Ricâlu Müslim*, I, 47; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, II, 236; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 155; Ünal, İ. Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadîs Anlayışı*, s. 20, 50.

70 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, II, 144; İbn Hibbân, *es-Sikât*, IV, 8, 9.

71 İcî, *Ma'rifetu's-sikât*, I, 209; Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, I, 358; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, II, 233, 237; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 155; a.mlf. *Tabakâtu'l-müdelîsîn*, (Uman, 1403/1983, thk. Asım b. Abdillâh el-Karyûtî) s. 28.

72 Alâî, *Câmiu't-tahsil*, s. 104; el-Halebî, *et-Tebyîn li esmâi'l-müdelîsîn*, (Beyrût, 1414/1994, thk. Muhammed İbrâhim Dâvud el-Mevsilî) s. 41; İbn Hacer, *Tabakâtu'l-müdelîsîn*, s. 28.

\* Hz. Peygamber'in, sık sık Bahreyn'e giden bir tüccara namazları iki rekat kulması için izin verdiğinden bahseden rivayettir. Bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 204.

73 Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, I, 358; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, II, 238; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 155.

74 Halebî, *et-Tebyîn li esmâi'l-müdelîsîn*, s. 41; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 155; a.mlf. *Tabakâtu'l-müdelîsîn*, s. 28.

75 Halîfe b. Hayyât, *Tabakât*, s. 157; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, I, 333; İbn Hibbân, *es-Sikât*, IV, 8; İbn Menceveyh, *Ricâlu Müslim*, I, 47; Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, I, 357; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, II, 240.

Bu bilgiler ışığında İbrâhim en-Nehaî'nin güvenilir bir kişiliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Onun mürselleri arasında konumuz olan Cibrîl Hadîsi'nin zikredilmemiş olması da bizim açımızdan önemlidir.

### **Alkame b. Mersed (Kûfeli, v. 120 civârı):**

Bu râvî hakkında daha önce bilgi vermiştik. Alkame'nin rivâyeti doğrudan İbn Mes'ûd'dan alması da mümkün görünmemektedir.<sup>76</sup> Bu nedenle ikisi arasında bulunan râvînin belki de râvîlerin düşmesi söz konusudur.

İsnâdda yer alan kişileri tek tek ele aldıktan sonra, Cibrîl hadîsinin Ebû Hanîfe'nin kitabında yer alan bu tarihinin isnâdının da **munkatı** veya **mu'dal** olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu durum Cibrîl Hadîsi'nin bu tarihinin sıhhatine zarar vermektedir.

### **Ebû Hanîfe'nin Kitaplarında Bulunan Rivâyetlerin Genel Değerlendirmesi:**

Ebû Hanîfe'den gelen bu üç rivâyet de isnâd olarak problemlili gözükmektedir. Râvîler arasında bulunan kopukluk (inkita) nedeniyle bu rivâyetlerin tek başlarına **ih ticâca uygun olmadığı** kanaatindeyiz.

### **2. Rebî' b. Habîb'in (v. 170/175) Müsned'i:**

Cibrîl Hadîsinin Ebû Hanîfe'nin eserlerinden sonra ikinci olarak en erken, Rebî' b. Habîb'in (v. 160 veya 170) Müsned'inde yer almaktadır. Bu eserde sadece bir yerde Cibrîl Hadîsi'ne rastladık.<sup>77</sup> "**Kâle Câbir b. Zeyd**" denilerek gelen bu rivâyetin isnâdı tam olarak verilmemiştir.

### **İsnâdın Tahlili:**

İsnâdı tam olarak verilmeyen bu rivâyetin sadece en son râvîsi kaydedilmiştir ki o da bir tâbiîdir:

### **Câbir b. Zeyd (v. 93):**

Ebû's-Şa'sâ **Câbir b. Zeyd** el-Ezdî el-Cu'fî, sahâbeden Hz. Ömer, İbn Ömer, İbn Abbas gibi önemli isimlerle görüştüğü ve bunların övgüsüne mazhar olduğu rivâyet edilen Basra'lı meşhur ve büyük bir tâbiîin âlimidir.<sup>78</sup>

Bu isnâdda bir inkitâ söz konusudur. Câbir b. Zeyd bir sahâbî olmadığı ve hadîsi aldığı sahâbîyi zikretmediği için bu yönüyle rivâyet mürseldir.

### **3. Tayâlisî'nin (v. 204) Müsned'i:**

Cibrîl Hadîsini bulabildiğimiz diğer bir erken dönem kaynağı, Ebû Dâvûd

76 Alkame'nin ilim aldığı kişilerin isimleri için bkz. Ahmed, *el-İlel*, II, 320; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, VII, 41; İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VI, 406; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, II, 308-310; İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 246.

77 Rebî' b. Habîb, *Müsne'd*, s. 295 (Beyrût, 1415).

78 Bilgi için bkz. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, II, 204; İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, II, 494; Kelâbâzî, *Ricâlu Sahîbi'l-Buhârî (el-Hidâye ve'l-irşâd fî ma'rifeti ehli's-sikati ve's-sedâd)*, (I-II, Beyrût, 1407, thk. Abdullah el-Leysî) I, 142-143; Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, I, 457; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, IV, 434-437; Zehebî, *el-Kâşif*, I, 287; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 34.

et-Tayâlisî'nin (v. 204) Müsned'idir.<sup>79</sup> Bu eserde İbn Ömer- Ömer b. el-Hattâb vasıtasıyla gelen bir rivâyet mevcuttur. Şöyle ki;

حدثنا أبو داود قال حدثنا حماد بن زيد عن مطر الوراق عن عبيد الله بن بريدة الأسلمي عن يحيى بن يعمر عن ابن عمر قال حدثني عمر بن الخطاب

### İsnâdın Tahlili:

Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin kitabında yer verdiği bu rivâyet, Hammâd b. Zeyd- Matar el-Verrâk- Ubeydullah (Abdullah olsa gerektir) b. Büreyde- Yahyâ b. Ya'mer- İbn Ömer- Ömer b. el-Hattâb isnâdıyla bize ulaşmaktadır:

### Hammâd b. Zeyd (Basralı, v. 179):

Ebû İsmâil Hammâd b. Zeyd b. Dirhem el-Ezdî el-Cehdamî el-Basrî el-Ezrak (v. 179), Basra'da, kendi zamanının en büyük âlimlerinden sayılan, sika, sebt, hucet gibi güzel vasıflarla nitelenen önemli bir fakihdir.<sup>80</sup> Güvenilir bir kişi olduğu gösterilmek için sık sık Hammâd b. Seleme ile kıyaslanmış ve ondan daha üstün olduğu söylenmiştir.<sup>81</sup> Hammâd b. Zeyd, 179 yılında vefat etmiştir.<sup>82</sup>

Tabakât kitaplarımızda Hammâd b. Zeyd'in sikalığına gölge düşürecek kayda değer bir cerh bilgisine rastlamıyoruz.

### Matar el-Verrâk (Horasanlı, v. 127 civarı):

Ebû Recâ Matar b. Tahmân el-Verrâk el-Horasânî es-Sülemî'nin sıhhati hakkında farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Onunla ilgili olarak, Ebû Zur'a ve Yahyâ b. Maîn'in sâlih; Abdurrahman'ın sâlihu'l-hadîs; Mürrre ve Halîfe'nin lâ be'se bih şeklinde tavsîfine ve İbn Hibbân'ın ona sika râvîler arasında yer vermesine rağmen,<sup>83</sup> hakkında cerh lâfızları kullanıldığını da görmekteyiz. Mesela, İbn Sa'd, onun hadîsinde za'f bulunduğunu söylemiştir.<sup>84</sup> Az önce sâlih olduğunu söylediğini ifade ettiğimiz Yahyâ b. Maîn'in, onun özellikle Atâ b. Ebî Rebâh'tan rivâyetinde zayıf olduğunu belirttiği de iddia edilmiştir.<sup>85</sup> Matar'ın, Atâ'dan rivâyetinde zayıf olduğu sözünü Mizzî, Yahyâ b. Maîn'den değil, Yahyâ b. Saîd'den naklen vermiş; Yahyâ b. Maîn'in onun hakkında sâlih dediğini belirtmiştir.<sup>86</sup> Bu durumda bu sözün kaynağı konu-

79 Tayâlisî, *Müsned*, s. 5 (Beyrût, t.y.).

80 İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 286; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, III, 137; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VI, 217, 218; a.m.lf. *Meşâhîr*, s. 157; İbnu'l-Kayserânî, *Tezkiratu'l-huffâz*, I, 228, 229; İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 10.

81 Ahmed, *Bahr*, s. 121; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, III, 138; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VI, 218; Bâci, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, II, 521, 522; İbnu'l-Kayserânî, *Tezkiratu'l-huffâz*, I, 228; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, VII, 246, 251; İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 10.

82 İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 286; Ahmed, *Bahr*, s. 122; Buhârî, *et-Târihu'l-kebîr*, III, 25; İbn Hibbân, *Meşâhîr*, s. 157; Bâci, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, II, 522; İbnu'l-Kayserânî, *Tezkiratu'l-huffâz*, I, 229; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, VII, 252.

83 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VIII, 287; İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 435; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXVII, 54; İbn Hacer, *Tehzîb*, X, 152.

84 İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 254.

85 Ukaylî, *ed-Duafâu'l-kebîr*, (I-IV, Beyrût, 1404/1984) IV, 219; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VIII, 287; İbn Adıyy, *el-Kâmil* VI, 396.

86 Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXVII, 54.

sunda iki Yahyâ karıştırılmış gibi gözükmektedir. Yine Matar'ın hâfızasının kötü olduğunu, huccet olmadığını belirten görüşler de mevcuttur.<sup>87</sup> İbn Adıyy ise, onun zayıf olmasına rağmen hadîsinin alınabileceğini ifade etmiş,<sup>88</sup> İbn Hacer de, Bezzâr'dan naklen onun hadîsini terk eden kimse olmadığını söylemiştir.<sup>89</sup> Matar el-Verrâk'ın ölüm tarihi hakkında 125, 127 ve 129 olarak üç değişik rakam verilmiştir.<sup>90</sup>

Matar el-Verrâk hakkında söylenen olumlu ve olumsuz şeyleri birlikte mütalaa edip, ona ihtiyatlı yaklaşılmasında fayda vardır.

### Abdullah b. Büreyde (Mervli, v. 115):

Ebû Sehl Abdullah b. Büreyde b. Husayb el-Eslemî el-Mervezî (v. 115), Merv kadılığı yapmış, tâbiî âlimlerindedir.<sup>91</sup> Sahâbeden, Semure b. Cündeb, İmrân b. el-Husayn, Ebû Musâ el-Eş'arî, Abdullah b. Muğaffel, İbn Abbas, Ebû Hureyre, el-Muğîre b. Şu'be, Hz. Aişe, Ümmü Seleme, Muâviye ve Abdullah b. Amr gibi tanınmış kişilerle görüştüğü ifade edilmektedir.<sup>92</sup> Fakat, İbn Hacer, onun Hz. Aişe'den hadîs işitmediğine dair Dârakutnî'den nakilde bulunmuştur.<sup>93</sup>

Abdullah b. Büreyde'nin güvenilir bir râvî olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim onun hakkında, Yahyâ b. Maîn, Abdurrahman, İclî ve Ebû Hâtim'in sika; İbn Hırâş'ın sadûk dediğini görmekteyiz.<sup>94</sup> İbnu'l-Kayserânî de, kendisiyle ihticâc edilmesi konusunda ittifak edildiğini (müttefekun alâ'l-ihcâc bih) söylemektedir.<sup>95</sup> İbn Hanbel'in, Abdullah'ın babasından (Büreyde'den) gelen rivâyetlerin çoğunu bilmediğini ifade ettiği ve Büreyde'den gelen hadîsleri zayıf saydığı; Abdullah el-Harbî'nin de, Abdullah'ın, babasından naklen rivâyet ettiği hadîslerin münker olduğunu, çünkü onun, babasından hadîs işitmediğini söylediği belirtilmektedir.<sup>96</sup>

Konumuz olan Cibrîl Hadîsini İbn Büreyde, babasından değil, Yahyâ b. Ya'mer'den nakletmiştir. Bu nedenle, kanaatimizce bu hadîsin İbn Büreyde'den gelmiş olması bir problem oluşturmamaktadır.

87 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VIII, 287; İbn Hibbân, *Meşâhîr*, s. 95; İbn Hacer, *Tehzîb*, X, 152.

88 İbn Adıyy, *el-Kâmil* VI, 396.

89 İbn Hacer, *Tehzîb*, X, 152.

90 İbn Hibbân, *Meşâhîr*, s. 95; Rabeî, *Târîhu mevlidî'l-ulemâi ve vefeyâtihim*, (I-II, Riyad, 1410) I, 305; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXVII, 54; İbn Hacer, *Tehzîb*, X, 152.

91 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, V, 51; İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, II, 21; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, V, 13; İbn Hibbân, *es-Sikât*, IV, 303; Dârakutnî, *Zikru esmâi't-tâbiîn ve min ba'dihim*, I, 191, II, 127; Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, II, 812; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XIV, 327-332; Zehebî, *Nubelâ*, V, 50-52; İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 137-138.

92 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, V, 51; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, V, 13; İbnu'l-Kayserânî, *Tezkiratu'l-huffâz*, I, 102; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XIV, 327-332; Zehebî, *Nubelâ*, V, 50-52; İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 137-138.

93 İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 137.

94 İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, II, 21; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, V, 13; Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, II, 812; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XIV, 327-332; Zehebî, *Nubelâ*, V, 50-52; İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 137-138.

95 İbnu'l-Kayserânî, *Tezkiratu'l-huffâz*, I, 102.

96 İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 138.

Bu açıklamalar ışığında, -Matar el-Verrâk hakkında olumsuz bazı değerlendirmeler olmakla birlikte- genel itibariyle bu isnâdda bulunan râvîlerin güvenilir olduğu söylenebilir.

### Bu Rivâyetin Değerlendirmesi

Ele aldığımız bu rivâyetin isnâdında dikkatimizi çeken, önemli sayılabilecek bir problem yoktur.

#### 4. Ebû Ubeyd'in (v. 224) Kitâbu'l-îmân':

**Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'a** (157-224) ait *Kitâbu'l-îmân*'da Cibril Hadîsi olduğunu zannettiğimiz bir hadise atıf vardır<sup>97</sup>. Müellif burada, metin olarak rivâyetin sadece bir bölümünü kullanmış, herhangi bir isnâd da vermemiştir. Anlaşılan Ebû Ubeyd bu rivâyeti bilmekte ve sened ve metin olarak ihticâca elverişli bulmaktadır. Çünkü onun, bilmediği veya problemleri gördüğü bir rivâyetle ihticâc ettiğine ihtimal vermiyoruz. Bu durum belki bize, Ebû Ubeyd'in yaşadığı dönemde genel itibariyle Cibril Hadîsi'nin delil olarak kullanılacak derecede bilindiği ve sıhhati konusunda bir şüphenin duyulmadığı konusunda bir fikir verebilir.

#### 5. İbn Sa'd'ın (v. 230) *et-Tabakâtı*:

**İbn Sa'd**'ın (v. 230) *Tabakât*'ında da Cibril Hadîsi izlenimi veren bir rivâyetin zikredildiği görülmektedir.<sup>98</sup> Bu rivâyetin isnâdı şöyledir:

قال أخبرنا موسى بن إسماعيل قال حدثنا سويد أبو حاتم صاحب الطعام قال حدثني عبد الله بن عبد بن عمرو عن أبيه عن جده

#### İsnâdın Tahlili:

İsnâd, Mûsâ b. İsmâil-Süveyd-Abdullah b. Ubeyd-Ubeyd b. Umeyr-Umeyr isimlerinden oluşuyor.

#### Musa b. İsmail (Basralı, v. 223):

Burada ismi geçen Musa b. İsmâil'in, Ebû Seleme Musa b. İsmâil et-Tebûzekî olduğunu tahmin ediyoruz. Çünkü, ilk dönem tabakât kitaplarında bu isimde başka bir kişiye pek rastlamıyoruz. Ayrıca bir sonraki râvî olan Ebû Hâtim Süveyd b. İbrâhim'in hadîs aldığı kişiler arasında Musa b. İsmâil'in zikredilmesi de bu ihtimali kuvvetlendirmektedir.<sup>99</sup>

Ebû Seleme Musa b. İsmâil el-Minkarî et-Tebûzekî el-Basrî (v. 223), hakkında sika, sadûk, me'mûn gibi ta'dil lafızları kullanılan, güvenilirliği konusunda pek şüphe duyulmayan, Buhârî, Ebû Dâvud, Yahyâ b. Maîn, Ebû Zur'a gibi önemli isimlerin kendisinden rivâyette buldukları bir râvîdir.<sup>100</sup> Onun

97 Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-îmân ve meâlimihî ve sünenihî ve's-tikmâlihî ve derecâtih*, Beyrût, 1403/1983, thk. Nâsiruddîn el-Elbânî.

98 İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 456.

99 Mesela bkz. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IV, 237; İbn Adıyy, *el-Kâmil*, III, 421; Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, III, 344; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, VII, 240; a.mlf. *Tehzîb*, IV, 237.

100 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebürr*, VII, 280; Müslim, *el-Kunâ*, I, 384; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VIII, 136; Kelâbâzî, *Ricâlu Sahîhi'l-Buhârî (el-Hidâye ve'l-irşâd fi ma'rifeti ehli's-sikati ve's-sedâd)*, (I-II, Beyrût, 1407, thk. Abdullah el-Leysî) II, 699; Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-*

hakkında İbn Sa'd'ın da, sika ve kesru'l-hadîs (çok hadîs rivâyet eden birisi) şeklinde tavsifte bulunduğu nakledilir.<sup>101</sup>

Musa b. İsmâîl'in güvenilir bir râvî olduğu anlaşılmaktadır.

### Süveyd b. İbrâhim (Basralı, v. 167):

Süveyd b. İbrâhim Ebû Hâtim el-Hannât el-Cahderî el-Basrî, cömert bir kişi olarak (sâhibu't-taâm) tanınmıştır. Hakkında olumlu ve olumsuz pek çok şey söylenmiştir. Bu cümleden olarak Yahyâ b. Maîn onunla ilgili sâlih, lâ be'se bih, leyse bihî be'sun gibi olumlu şeyler söylese de;<sup>102</sup> Nesâî, Zayıf demiştir.<sup>103</sup> Ebû Zur'a, onun hadîsini sıdk ehlinin hadîsi olarak tavsif etmiş ama kendisinin kuvvetli olmadığını söylemiştir.<sup>104</sup> İbn Hibbân ise, Süveyd'in güvenilir kişilerden mevzû rivâyetler naklettiğini belirtmiştir.<sup>105</sup> Dârakutnî'nin kanaati de onun muteber olmadığı yönündedir.<sup>106</sup> Ebû Seleme ise, sâfi olmadığını (?) ifade etmiştir.<sup>107</sup>

Bu bilgilerden anlaşılan, Süveyd b. İbrâhim'in, İbn Adiyy'in de netice olarak belirttiği gibi zayıflığa daha yakın olduğudur.<sup>108</sup> Süveyd'in vefat tarihi olarak Mizzî 267 senesini vermiş olsa da<sup>109</sup> bu bir zühul olmalıdır. Doğrusu, İbn Hacer'in de kaydettiği gibi 167 senesi olsa gerekir.<sup>110</sup>

### Abdullah b. Ubeyd (Mekkeli, v. 113):

Ebû Hâşim Abdullah b. Ubeyd b. Umeyr b. Katâde el-Leysî, Mekke ehlinin en fasihlerinden birisi olarak tanınan bir tâbîidir.<sup>111</sup> İbn Ömer, Hz. Ömer, İbn Abbas ve Hz. Aiş'e'den rivâyette bulunduğu kaydedilir.<sup>112</sup> Onun hakkında sika, sâlih, hadîsiyle ihticâc edilir gibi ta'dil lafızları kullanılmakta olup, olumsuz bir değerlendirme göze çarpmamaktadır.<sup>113</sup> Ancak Buhârî, Abdullah b.

*tecrîh*, II, 705; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXIX, 21, 23, 24-26; Zehebî, *Nubelâ*, X, 360-364; a.mlf. *Mizânü'l-i'tidâl*, VI, 536, 537; İbn Hacer, *Tehzîb*, X, 297.

101 Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXIX, 25; Zehebî, *Nubelâ*, X, 362; İbn Hacer, *Tehzîb*, X, 297.

102 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IV, 237; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, (I-III, Haleb, t.y., thk. Mahmûd İbrâhim Zâyid) I, 350; İbn Adiyy, *el-Kâmil*, III, 421; Ebû Hafs el-Vâiz, *Târîhu esmâî's-sikât*, (Kuveyt, 1404/1984, thk. Subhi es-Sâmerrâî) s. 110; İbnu'l-Cevzî, *ed-Duafâ*, II, 32; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XII, 243.

103 Nesâî, *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*, (Haleb, 1369, thk. Mahmûd İbrâhim Zâyid) s. 51.

104 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IV, 237; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XII, 243; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, III, 344; İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 237.

105 İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, I, 350.

106 Dârakutnî, *Suâlâtu'l-Burkânî*, (Pakistân, 1404, thk. Abdurrahim Muhammed Ahmed el-Kaşgarî.) s. 35.

107 Ukaylî, *Duafâ*, II, 158; İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 237.

108 İbn Adiyy, *el-Kâmil*, III, 423.

109 Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XII, 243.

110 İbn Hacer, *Takrîb*, s. 423 (Riyâd, 1416 baskısı).

111 İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 474; Dârakutnî, *Zikru esmâî't-tâbiîn*, II, 137.

112 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, V, 143; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, V, 101; İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 10; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XV, 259, 260; Zehebî, *el-Kâşif*, I, 571.

113 İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 474; İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, II, 45; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, V, 101; Ebû Hafs el-Vâiz, *Târîhu esmâî's-sikât*, s. 126; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XV, 260; Zehebî, *el-Kâşif*, I, 571.



Ubeyd'in babasından bir şey işitmediğinin İbn Cüreyc'den hikâye edildiğini söylemektedir.<sup>114</sup>

### Ubeyd b. Umeyr (Mekkeli, v. 68):

Ebû Asım Ubeyd b. Umeyr b. Katâde el-Leysî, Mekke'nin küssacısı ve vâizi olarak tanınmış olup büyük tâbiîndendir. Sahâbeden Hz. Ömer, İbn Ömer, Hz. Aişe, Hz. Ali, İbn Abbas, Ebû Musa el-Eş'arî, Ebû Zerr gibi bir çok şahsı gördüğü bildirilmektedir.<sup>115</sup> Çok hadîs rivâyet ettiği ve sika olduğu özellikle Yahyâ b. Maîn ve Ebû Zur'a tarafından söylenmektedir.<sup>116</sup> 68 yılında İbn Ömer'den önce vefat ettiği ifade edilmiştir.<sup>117</sup>

### Umeyr b. Katâde (Mekkeli, v. ?):

Umeyr b. Katâde b. Sa'd b. Emir el-Leysî el-Mekkî el-Hicâzî hakkında fazla bir bilgiye sahip değiliz. Onun sahâbe-i kiramdan olduğu ve Mekke'nin fethine ve Vedâ Haccr'na şahit olduğu bildirilmektedir.<sup>118</sup> Oğlu Ubeyd b. Umeyr'den başka kendisinden hiç kimsenin rivâyette bulunmadığı nakdedilmiştir.<sup>119</sup> Umeyr b. Katâde'nin vefat târihiyle ilgili net bir bilgiye ulaşamadık.

Bu bilgiler ışığında, isnâdda bulunan Süveyd hakkında söylenen olumsuz şeylerin isnâdın sıhhatine zarar verdiği ve onu illetli hale getirdiği kanaatindeyiz. Ayrıca, Buhârî'nin, Abdullah b. Ubeyd'in babasından bir şey işitmediğine dair hikâye yoluyla da olsa naklettiği bilgi de ilâve bir olumsuzluktur.

### Değerlendirme:

İbn Sa'd tarafından nakledilen bu rivâyetin isnâdında Süveyd b. İbrahim'den kaynaklanan bir illet dikkat çekmektedir. Ayrıca, Abdullah b. Ubeyd'in babasından bir şey işitmediğine dair İbn Cüreyc'den hikâye edilen bilgi de dikkate alınacak olursa bu durum isnâd açısından önemli bir müşkil ortaya çıkarabilir. Ancak bu bilginin "hukiye" şeklinde temrîz sığasıyla nakdedilmesi de ayrı bir şüphe oluşturmaktadır. Bunun cezm sığasıyla kaydedilmemiş olması isnâdın ittisâli konusunda kesin şeyler söylememize engel olmaktadır.

### 6. İbn Ebî Şeybe'nin (v. 235) Eserleri:

Cibrîl Hadîsinin İbn Ebî Şeybe'nin (v. 235), *Musannef ve Kitâbu'l-îmân* isimli eserlerinde yer aldığı görülmektedir. Müellif, sahâbeden Ebû Hureyre, Abdullah b. Ömer ve Ömer b. el-Hattâb'dan gelen tarikleri zikretmiştir. Bu

114 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, V, 455.

115 İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 473; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, V, 455; Müslim, *el-Kunâ*, I, 606; İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, II, 118; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, V, 409; İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 132; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XIX, 223; Zehebî, *el-Kâşif*, I, 691; İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 65.

116 İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 473; İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, II, 118; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, V, 409; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XIX, 223; İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 65.

117 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, V, 455; İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 132; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XIX, 223; Süyûtî, *Tabakâtul-huffâz*, s. 22.

118 İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII, 132; a.mlf. *el-İsâbe*, IV, 724.

119 Müslim, *el-Munferidât ve'l-vuhdân*, (Beyrût, 1408/1988, thk. Abdulğaffâr Süleyman el-Bendârî) s. 19; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VI, 378; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXII, 384; İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII, 132.

rivâyetlerden ikisi, Ebû Hureyre'den; ikisi tek başına İbn Ömer'den; biri ise İbn Ömer vasıtasıyla, babası Hz. Ömer'den gelmektedir.

#### a. Ebû Hureyre'den Gelen Birinci Rivâyet:

Ebû Hureyre'den gelen rivâyetlerden ilkinin<sup>120</sup> isnâdı şu şekildedir:

حدثنا إسماعيل ابن علية عن أبي حيان عن أبي زرعة عن أبي هريرة

#### İsnâdın Tahlili:

Bu rivâyet, İsmâil b. Uleyye- Ebû Hayyân- Ebû Zur'a- Ebû Hureyre kanalıyla gelmiştir:

#### İsmâil b. Uleyye (Kûfeli-Basralı, v. 193):

İbn Ebî Şeybe'nin, rivâyeti kendisinden aldığı ve annesine veya ninesine nisbetle İbn Uleyye denmekle meşhur olmuş bu kişinin tam adı, Ebû Bişr İsmâil b. İbrâhim b. Mıksem el-Esedî el-Basrî (v. 193) olup aslen Kûfe'lidir.<sup>121</sup> Güvenilir bir râvî olduğu anlaşılan İbn Uleyye hakkında, hâfız, hucdet, imam, sika, hadîste sebt, güvenilirlikte son nokta (ileyhi'l-muntehâ fi's-sebt/tesebbut), me'mûn, sadûk, seyyidu'l-muhaddisîn gibi bir çok ta'dîl lâfızları kullanılmaktadır.<sup>122</sup> Buna karşılık İbn Uleyye, Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylemekle de ithâm olunmuştur.<sup>123</sup> Zehebî bunun merdûd bir cerh olduğunu söylemekte ve bu ithâmı, guluvv (aşırılık) olarak nitelemektedir.<sup>124</sup> İbn Uleyye'den pek çok meşhur ismin hadîs aldığı bildirilmektedir. Bunlar arasında İbn Hanbel, İbn Ebî Şeybe, İshâk b. Râhûye, Şu'be b. el-Haccâc, Ali b. el-Medîni, Yahyâ b. Maîn, Züheyr b. Harb, Hammâd b. Zeyd sayılabilir.<sup>125</sup>

İsmâil b. Uleyye'nin hadîs konusunda güvenilir olduğu anlaşılıyor.

#### Ebû Hayyân et-Teymî (Kûfeli, v. 145):

Tam adı, Ebû Hayyân Yahyâ b. Saîd b. Hayyân et-Teymî el-Kûfî'dir.<sup>126</sup> Sevrî, A'meş, İbn Uleyye, İbnu'l-Mübârek, Yahyâ el-Kattân ve Şu'be gibi önemli

120 İbn Ebî Şeybe, *Kitâbu'l-musannef fil-ehâdis ve'l-âsâr*, (I-VII, Riyad, 1409) VI, 157.

121 İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 325; Halife b. Hayyât, *Tabakât*, s. 224; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, I, 342; İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, II, 153; Kelâbâzî, *Ricâlu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 63; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, (I-XIV, Beyrût, t.y.) VI, 229, 231; Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, I, 361; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, III, 23, 31; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, I, 373, 374.

122 İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 325; Ahmed, *Bahr*, s. 69; İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, II, 153, 154; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, VI, 231-234; Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, I, 361, 362; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, III, 28-31; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, I, 374; a.mif. *el-Kâşif*, I, 243; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 136.

123 Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, VI, 237, 238, 239; Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, I, 362; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, I, 376, 377.

124 Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, I, 376.

125 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, I, 342; İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, II, 153; Kelâbâzî, *Ricâlu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 64; İbn Mencuveyh, *Ricâlu Sahîhi Müslim*, (I-II, Beyrût, 1407, thk. Abdullah el-Leysî) I, 55; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, VI, 229; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, III, 26, 27; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, I, 373.

126 İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 303; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, VIII, 276; İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, II, 352; Zehebî, *el-Muktenâ fi serdi'l-kunâ*, (I-II, Medîne, 1408, thk. Muhammed Sâlih Abdulazîz) I, 206; İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 188.

hadîs âlimleri bu zâttan rivâyette bulunmuşlardır.<sup>127</sup> Ebû Hayyân, sika bir râvî olarak tanınmaktadır. Nitekim, onun hakkında Süfyân es-Sevrî'nin övgüde bulunduğu ve onu tevsik ettiği; İbn Fudayl'ın ona sadûk; Yahyâ b. Maîn'in ve Nesâî'nin sika ve Abdurrahman'ın da sâlih dediği nakledilmektedir.<sup>128</sup> İbn Sa'd da, onun sika olduğunu ifade ettikten sonra ona ait birçok sâlih hadîs bulunduğunu belirtmiştir.<sup>129</sup> Zehebî'nin ise onunla ilgili olarak imam-sebt tavsîfinde bulunduğunu görmekteyiz.<sup>130</sup>

Ebû Hayyân hakkında yapılan bütün bu değerlendirmelerden, onun güvenilir bir râvî olduğu anlaşılmaktadır.

### **Ebû Zur'a b. Amr (Küfeli, v. ?):**

Buhârî öncesi dönem içerisinde Ebû Hureyre ve Ebû Zerr'den Cibrîl Hadîs-i'nî alan tek kişi olarak Ebû Zur'a gözükmektedir.

Bu tâbiîn âliminin tam adı, Herem/Herm Ebû Zur'a b. Amr b. Cerîr b. Abdillâh el-Becelî el-Küfî olup, dedesi Cerîr b. Abdillâh el-Becelî başta olmak üzere, Hz. Ali, Ebû Musâ el-Eş'arî, Sâbit b. Kays, Ebû Hureyre, Muâviye, Abdullâh b. Amr b. el-As, Ebû Zerr el-Ğifârî gibi bir çok tanınmış sahâbîden rivâyette bulunduğu bildirilmektedir.<sup>131</sup> İbn Hibbân Ebû Zur'a'yı güvenilir râvîleri topladığı eserinde zikretmektedir.<sup>132</sup> Onun hâfızasının güçlülüğüne, sika ve sadûk olduğuna dair, Yahyâ b. Maîn ve İbn Hırâş'dan nakiller yapılmaktadır.<sup>133</sup> Hz. Ömer ve Ebû Zerr'den mürsel rivâyetlerde bulunduğu dair ifadeler de görmekteyiz.<sup>134</sup>

Vefat târihi hakkında herhangi bir bilgi verilmeyen ve cerhedilmeyen Ebû Zur'a b. Amr'ın güvenilir bir râvî olduğu söylenebilir.

### **b. Ebû Hureyre'den Gelen İkinci Rivâyet:**

İbn Ebî Şeybe el-Musannef'in başka bir yerinde<sup>135</sup> yine Ebû Hureyre'den gelen bu rivâyet öncesine benzer şekilde şu isnadla zikredilmektedir:

حدثنا ابن علية عن أيوب عن أبي حبان عن أبي زرعة بن عمرو عن أبي هريرة

### **İsnâdın Tahlili:**

Cibrîl Hadîs-i'nin bu tarihinin isnâdındaki tek fark, İbn Uleyye'nin Eyyûb'dan nakletmiş olmasıdır. Halbuki bundan önceki tarihte Eyyub yoktu. Fakat

127 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, VIII, 276; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IX, 149; İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 188.

128 İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, II, 352; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IX, 149; İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 188.

129 İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 303.

130 Zehebî, *el-Kâşif*, II, 366.

131 İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 297; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, VIII, 243; Müslim, *el-Kunâ*, I, 344; İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 513; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXIII, 323; Zehebî, *el-Kâşif*, II, 427; İbn Hacer, *Tehzîb*, XII, 109.

132 İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 513.

133 Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, III, 1187; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXIII, 324, 325; İbn Hacer, *Tehzîb*, XII, 109.

134 Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXIII, 323; İbn Hacer, *Tehzîb*, XII, 109.

135 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 502.

herhangi bir kopukluk yoktur. Çünkü Ebû Hayyân'dan İbn Uleyye de hadis almıştır.<sup>136</sup> Burada zikri geçen Eyyûb'un tam adı verilmemiştir ancak büyük bir ihtimalle o, Eyyûb es-Sahtiyânî'dir. Çünkü İbn Uleyye'nin hocaları arasında da ismi Eyyûb olan tek kişi o gibi gözükmetedir.<sup>137</sup>

### **Eyyûb es-Sahtiyânî (Basralı, 68-131):**

Ebû Bekr Eyyûb b. Ebî Temîme Keysân es-Sahtiyânî el-Basrî (v. 131), tâbiînin büyük fakîhlerinden olup, sika, hadîste sebt, hüccet, verâ', ilmi çok gibi lâfızlarla övülmüştür.<sup>138</sup> İlim, fıkıh ve fazilet bakımından Basra'lı gençlerin efendisi olduğu da ifade edilmektedir.<sup>139</sup> Enes, Câbir b. Zeyd ve Saîd b. Cübeyr'i gördüğünü Buhârî nakletmektedir.<sup>140</sup> Bunlardan Enes'i gördüğüne fakat ondan hadîs işitmediğine dair yaygın bir kanaat mevcuttur.<sup>141</sup> İbn Sîrî'nin, Şu'be, Sevrî, Süfyan b. Uyeyne, Mâlik, İbn Uleyye gibi önemli kişiler kendisinden rivâyette bulunmuşlardır.<sup>142</sup> Bu anlatılanlar ışığında Eyyûb es-Sahtiyânî'nin sika bir râvî olduğunu söyleyebiliriz.

İsnâdda bulunan öteki râvîler hakkında daha önce bilgi vermiştik. Netice itibarıyla bu isnâdla ilgili herhangi bir zafiyet mevcut değildir.

### **c. Abdullah İbn Ömer'den Gelen Birinci Rivâyet:**

İbn Ebî Şeybe'nin eserlerinde İbn Ömer'den gelen iki rivâyet vardır. Bunlardan ilkinin<sup>143</sup> isnâdı şöyledir:

حدثنا أبو بكر قال حدثنا ابن فضال عن عطاء بن السائب عن معارب عن ابن بريدة وردنا المدينة لأبينا عبد الله بن عمر

### **İsnâdın Tahlili:**

Rivâyet, İbn Fudayl-Atâ b. es-Sâib-Muhârib (b. Disâr)-İbn Büreyde-Abdullah b. Ömer tarikiyle gelmektedir.

### **İbn Fudayl (Kûfeli, v. 194, 195):**

İbn Fudayl, Ebû Abdîrrahman Muhammed b. Fudayl b. Ğazvân ed-Dabbî el-Kûfî (v. 195) olup, Şiilikle itham edilmesine rağmen, imam, hâfız, sadûk, ilim ehlerinden, şeyh, lâ be'se bih, hadîsi güzel (hasenu'l-hadîs) gibi lâfızlarla genellikle ta'dîl edilmiştir.<sup>144</sup> Bununla birlikte çok hata eden birisi olduğunu

136 Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXI, 323.

137 Örnek olarak bkz. İbn-Mencuveyh, *Ricâlu Müslim*, I, 54; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, VI, 229; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, III, 24.

138 İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 246-248; Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, I, 386, 387; İbnu'l-Kayserânî, *Tezkiratu'l-huffâz*, I, 131; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 348.

139 İbn Hibbân, *es-Sikât*, VI, 53; İbn Mencuveyh, *Ricâlu Müslim*, I, 62; İbnu'l-Kayserânî, *Tezkiratu'l-huffâz*, I, 131.

140 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, I, 409.

141 İbn Ebî Hâtim, *el-Merâsîl*, s. 14; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VI, 53; Alâî, *Câmiu't-tahsîl*, s. 148; İbn Hacer, *Tabakâtu'l-müde'llişin*, s. 19; a.mlf. *Tehzîb*, I, 348.

142 Müslim, *el-Kunâ ve'l-esmâ*, I, 115; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VI, 53; Kelâbâzî, *Ricâlu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 91; İbn Mencuveyh, *Ricâlu Müslim*, I, 63; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 348.

143 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, 331-332.

144 Ahmed, *Bahr*, s. 382; İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, II, 250; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VIII, 57; Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, II, 674; İbnu'l-Kayserânî, *Tezkiratu'l-huffâz*, I, 315; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXVI, 297, 298; Zehebî, *Nubelâ*, IX, 173, 174; İbn Hacer, *Tehzîb*, IX, 359.

ve bâzılarının onunla ihticâc etmediğini söyleyenler de vardır.<sup>145</sup> Zehebî, Sıhah sahiplerinin onunla ihticâc ettiklerini ifade etmiştir.<sup>146</sup> *Kitâbu'd-duâ*, *Kitâbu'z-zühd*, *Kitâbu's-siyâm* ve başka kitapların sahibi olarak tanıtılmaktadır.<sup>147</sup>

İbn Fudayl genel itibariyle güvenilir birisi olarak görünmektedir. Bazılarının onunla ihticâc etmemesi mezhebî taassuptan ve onun Şîî olmasından kaynaklanmış olmalıdır. Ayrıca ihticâc etmeyenlerin kim olduklarının açıkça belirtilmemesi ve ihticâc etmemelerinin sebebinin açıklanmaması da onların görüşlerinin şüpheyle karşılanmasına sebep olmaktadır. Çünkü cerhin sebebi açıklanmak durumundadır.

### Atâ b. es-Sâib (Kûfeli, v. 136):

Ebû Zeyd Atâ b. es-Sâib b. Mâlik es-Sekafî el-Kûfî (v. 136) tâbiîn ulemâsındandır. Sika, sadûk, imam, hâfız, mahalluhû's-sıdk, sâlih, câizu'l-hadis gibi ta'dîl lâfızlarıyla anılmıştır.<sup>148</sup> Bununla birlikte onunla ilgili yaygın kanaat, ömrünün sonlarında hâfızasının zayıfladığı ve karıştırdığı, hadîsinin muzdarib olduğu; bu ihtilattan önceki rivâyetlerinin ise (Süfyân es-Sevrî ve Şu'be'nin ondan rivâyetleri gibi) sahih ve müstakim olduğu yönündedir.<sup>149</sup> Yahyâ b. Maîn, onun son zamanlarındaki rivâyetlerinin münker görüldüğünü söylemiş;<sup>150</sup> İbn Uleyye de Atâ'yı zayıf olarak vasfetmiştir.<sup>151</sup> Yahyâ b. Saîd el-Kattân ise, ihtilattan önceki kadîm rivâyetlerinden hiçbirini tenkit eden birisi olmadığını belirtmektedir.<sup>152</sup> Yine bununla alâkalı olarak Ebû Hâtim, ihtilattan sonra Basra'ya geldiği için Basralıların ondan rivâyetlerinde de birçok karıştırma bulunduğunu söylemiştir.<sup>153</sup> Konumuz olan rivâyeti Atâ b. es-Sâib'den alan İbn Fudayl'ın ondan rivâyetleri hakkında da dikkat çekilmiş ve bunlarda ğalat ve ızdırab bulunduğu, onun tâbiînden rivâyet ettiği bir kısım şeyleri bazı sahâbilerden merfu ola-

145 Zehebî, *Men tukullime fih*, s. 167; a.mlf. *Nubelâ*, IX, 174.

146 Zehebî, *Nubelâ*, IX, 175.

147 İbnü'l-Kayserânî, *Tezkitaru'l-huffâz*, I, 315; Zehebî, *Nubelâ*, IX, 173; İbn Hacer, *Tehzîb*, IX, 359.

148 İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 338; Ahmed, *Bahr*, s. 296; İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, II, 135; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VI, 333; İbn Adıyy, *el-Kâmil*, V, 362; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XX, 89, 90; Zehebî, *Men tukullime fih*, s. 134; a.mlf. *Nubelâ*, VI, 110; Alâî, *Kitâbu'l-muhtelîfîn*, (Kâhire, 1996, thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib-Ali Abdulsâit Mezîd) s. 82, 83; İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 183-185.

149 İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 338; İbn Maîn, *Târîh*, III, 328; Ahmed, *el-İcl*, I, 414; İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, II, 135; Ukaylî, *ed-Duafâ*, III, 398-400; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VI, 333; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 251; İbn Adıyy, *el-Kâmil*, V, 362, 364; İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ*, II, 176; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XX, 90-92; Zehebî, *Nubelâ*, VI, 110-113; Alâî, *Kitâbu'l-muhtelîfîn*, s. 82-84; İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 184-185.

150 İbn Maîn, *Mîn kelâmi Ebî Zekerıyyâ Yahyâ İbn Maîn fî'r-ricâl*, (Dımeşk, 1400, thk. Ahmed Muhammed Nûr) s. 31.

151 İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 338.

152 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, VI, 465; Ukaylî, *ed-Duafâ*, III, 399; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VI, 333; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XX, 89; Zehebî, *Nubelâ*, VI, 111; İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 183.

153 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VI, 333; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XX, 92; İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 184.

rak naklettiği yine Ebû Hâtim tarafından açıklanmıştır.<sup>154</sup> Bu açıklama şüphesiz bizim için de dikkate alınması gereken bir uyarıdır. Ancak İbn Fudayl'ın Atâ'dan rivâyetleri hakkında söylenen olumsuz şeylerin, yukarıda değindiğimiz onun Şîi olmakla itham edilmesiyle bir ilgisi olup olmadığını bilmiyoruz.

Netice olarak, İbn Hacer'in değerlendirmeleri, Atâ b. es-Sâib hakkında takınılacak tutum konusunda orta bir yol ifade eder gibidir. Ona göre, Sevri, Şu'be, Züheyr, Zâide, Hammâd b. Zeyd ve Eyyûb'un ondan rivâyetleri sahihtir. Bunlar dışındakiler hakkında ise tevakkuf edilir.<sup>155</sup> Buna göre şu an üzerinde olduğumuz rivâyeti Atâ'dan rivâyet eden kişinin (İbn Fudayl'ın) buradaki isimlerden olmaması sebebiyle tevakkuf uygun görünmektedir.

### **Muhârib b. Disâr (Kûfeli, v. 116):**

Ebû Mutarrif veya Ebû'n-Nadr Muhârib b. Disâr es-Sedûsî el-Kûfî (v. 116), sika, imam, huccet, sadûk, me'mûn, zâhid gibi lafızlarla ta'dîl edilmiştir.<sup>156</sup> Kûfe kadılığı yapmış tâbiîn âlimlerinden olup sahâbeden İbn Ömer ve Câbir b. Abdullah'tan hadîs işittiği söylenmektedir.<sup>157</sup> İbn Sa'd onun, Hz. Ali ve Osman'ın mümin veya kâfir olup olmadığı konusunda bir yorum yapmayan ilk Mürcîilerden olduğunu ve hadîsiyle ihticâc etmediklerini söylemiştir.<sup>158</sup> Onun bu değerlendirmesini İbn Hacer, bilakis bütün imamların onunla ihticâc ettiklerini söylemek suretiyle reddetmiştir.<sup>159</sup>

Bu değerlendirmeler ışığında Muhârib b. Disâr'ın sika bir râvî olduğu ağırlık kazanmaktadır. İbn Sa'd'ın olumsuz değerlendirmeleri ise, Muhârib'in ircâ ile itham edilmesiyle yakından alâkalı gibi görünmektedir.

### **İbn Büreyde (Mervli, v. 115):**

Abdullah b. Büreyde ile ilgili de yeterli mâlumat daha önce geçmişti. Onun güvenilir bir râvî olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu rivâyeti İbn Büreyde'nin İbn Ömer'den nakletmesi mümkün değildir. Büyük bir ihtimalle isnâdda bulunan Yahyâ b. Ya'mer düşmüş olmalıdır. Bu nedenle burada bir inkitâ mevcuttur.

154 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VI, 333; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XX, 92; Zehebî, *Nubelâ*, VI, 113; İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 184.

155 İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 185.

156 Ahmed, *Bahr*, s. 396; a.mlf. *el-İlel*, II, 477; İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, II, 266; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VIII, 416; İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 452; Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, II, 754; Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ*, (I-III, Beyrût, 1996) II, 391; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXVII, 257; Zehebî, *Mîzânul-İtidâl*, VI, 27; a.mlf. *Nubelâ*, V, 218; İbn Hacer, *Tehzîb*, X, 45; a.mlf. *Hedyu's-sârî mukaddimetu Fethi'l-bârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrût, 1379, thk. M. Fuâd Abdulbâkî-Muhibbuddîn el-Hatîb) s. 443.

157 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, VIII, 28; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VIII, 416; İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 452; Kelâbâzî, *Ricâlu Sahîhi'l-Buhârî*, II, 734; Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, II, 754; İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl fi ref'i'l-irtiyâb ani'l-mu'telef ve'l-muhtelef fi'l-esmâ ve'l-kunâ*, (I-VII, Beyrût, 1411) VII, 264; Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ*, II, 390.

158 İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 307.

159 İbn Hacer, *Hedyu's-sârî*, s. 443.

#### d. İbn Ömer'den Gelen İkinci Rivâyet:

İbn Ebî Şeybe'nin kitaplarında yer verdiği diğer İbn Ömer rivâyeti bir öncekine göre biraz daha değişiktir.<sup>160</sup> Söz konusu rivâyetin isnâdı şöyledir:

حدَّثنا أبو بكر قال حدثنا ابن فضيل عن عطاء بن السائب عن معمار بن عمار عن ابن بريدة وردنا المدينة فالتينا عبد الله بن عمر

#### İsnâdın Tahlili:

Bu rivâyette öncekinden farklı olarak isnâdda İbn Büreyde'nin bunu, İbn Ya'mer'den aldığı dikkati çekmektedir. Bunun dışındaki bütün şahıslar aynıdır. Buna göre, önceki rivâyetin isnâdındaki İbn Büreyde ile İbn Ömer arasındaki inkıtâ da ortadan kalkmış olmaktadır.

İbn Fudayl-Atâ b. es-Sâib-Muhârib b. Disâr-İbn Büreyde-İbn Ya'mer-İbn Ömer isnâdıyla gelen bu rivâyetteki şahısların tamamı hakkında bilgi verilmişti. Netice olarak herhangi bir kopukluk olmasa da Atâ b. es-Sâib'den dolayı bu rivâyete ilgili tevakkuf ihtiyata daha uygundur.

#### e. Hz. Ömer'den Gelen Rivâyet:

İbn Ebî Şeybe'nin serdettiği ve İbn Ömer'in, babası Hz. Ömer'den naklettiği rivâyetin<sup>161</sup> isnâdı şöyledir:

حدَّثنا وكيع عن كهيم بن الحسن عن ابن بريدة عن يحيى بن يعمر عن ابن عمر عن عمر

#### İsnâdın Tahlili:

Bu rivâyet Vekî'-Kehmes b. el-Hasen-İbn Büreyde-Yahyâ b. Ya'mer-İbn Ömer-Ömer isnâdıyla gelmiştir.

#### Vekî' b. el-Cerrâh (Kûfeli, v. 197):

İbn Ebî Şeybe'nin, rivâyeti aldığı Vekî', Ebû Süfyân Vekî' b. el-Cerrâh b. Müleyh/Melîh er-Ruâsî el-Kûfî (v. 197), hakkında sika, hâfız, imam, hüccet, me'mûn, âbid gibi ta'dîl lâfızları kullanılan, özellikle de hâfızasının sağlamlığına sıkça atıflarda bulunulan meşhur bir etbâu't-tâbiîn âlimidir.<sup>162</sup> Onunla ilgili o kadar övgü dolu söz söylenmiştir ki, kayda değer bir cerhe dahi rastlamamaktayız. İmam-ı Azam'ın görüşleriyle fetvâ verdiği belirtilen<sup>163</sup> Vekî' b. el-Cerrâh'ın güvenilir bir râvî olduğu anlaşılmaktadır.

#### Kehmes b. el-Hasen (Basralı, v. 149):

Ebû'l-Hasen Kehmes b. el-Hasen el-Kaysî en-Nemrî el-Basrî el-Absî (v. 149)'nin sika, sâlih, hadisinde beis yok, sadûk, mahalluhu's-sıdk gibi övücü

160 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 170-171; a.mlf., *Kitâbu'l-İmân*, (Beyrût, 1403/1983) s. 44, 45.

161 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 502.

162 İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 394; Ahmed, *el-İlel*, I, 152; a.mlf. *Bahrıs*. 448-450; İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, II, 341; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IX, 38; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 562; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 504-511; Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, III, 1195; İbnu'l-Kayserânî, I, 306-309; İbnu'l-Cevzî, *Safvetu's-safve*, III, 170-172; Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ*, II, 442; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXX, 471-478; Zehebî, *el-Kâşif*, II, 350; İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 110-114.

163 Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 501; İbnu'l-Kayserânî, I, 307; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXX, 475.

sifatlarla anıldığını görmekteyiz.<sup>164</sup> İbn Ebî Hâtim, babasına onun hakkında sorduğu zaman Ebû Hâtim, İbn Ebî Arûbe'nin ashâbından ve sadûk olduğunu, hadisinin yazılabileceğini söylemiştir.<sup>165</sup> Zehebî, Ezdî'nin İbn Maîn'den naklen Kehmes'in zayıf olduğunu söylediğine dair bir haber nakletmiş, ancak bu haberin munkatı olduğunu, dolayısıyla itibara alınamayacağını ifade etmiştir.<sup>166</sup> İbn Hacer de, Sâcî'nin Kehmes ile ilgili sadûkun yehimu (doğru sözlü ama hata eder) ifadelerini nakletmiş; daha sonra da Buhârî'nin onun sadece Abdullah b. Büreyde'den olmak üzere az bir rivâyetini tahrîc ettiğini, diğer imamların da onunla ihticâc ettiklerini belirtmiştir.<sup>167</sup> Netice olarak, Kehmes b. el-Hasen'in de genel itibariyle sika birisi olduğu anlaşılmaktadır.

İsnâddaki diğer iki râvî olan İbn Büreyde ve Yahyâ b. Ya'mer'le ilgili bilgiyi daha önce kaydetmiştik. İbn Ebî Şeybe'nin İbn Ömer-Ömer'den naklettiği bu rivâyetin isnâdı hakkında söylenebilecek bir zafiyet yoktur denebilir.

### **İbn Ebî Şeybe'nin Eserlerindeki Rivâyetlerin Genel Değerlendirmesi:**

İbn Ebî Şeybe'den gelen bu rivâyetlere tek tek baktığımızda şu sonuçlara ulaşmaktayız:

Ebû Hureyre'den gelen iki rivâyetin de isnâdları problemsiz gözükmektedir. Dolayısıyla ihticâca elverişlidir.

İbn Ömer'den de gelen iki rivâyet vardır. Bunların her ikisi de isnâd olarak illetlidir. Birincisi munkatıdır, ikincisinin râvîleri -özellikle Atâ b. es-Sâib- İbn Fudayl ilişkisi dikkate alındığında- ise şüphe uyandırmaktadır. Her ikisi hakkında da ihtiyat daha uygun bir yoldur.

Hz. Ömer'den gelen tek rivâyet ise isnâd olarak problemsiz ve ihticâca elverişlidir.

## **7. İshâk b. Râhûye'nin (v. 238) Müsned'i:**

Cibrîl Hadîsinin Kütüb-i Sitte öncesi dönemde mevcut olduğu başka bir kaynak, İshâk b. Râhûye'nin (v. 238) *Müsned*'idir. Mezkûr hadîs, bu kitapta biri Ebû Hureyre ve Ebû Zer'den beraberce, diğer ikisi ise sadece Ebû Hureyre'den olmak üzere toplam üç yerde zikredilmektedir.

### **a. Ebû Hureyre ve Ebû Zer'den Birlikte Gelen Rivâyet:**

Ebû Hureyre ve Ebû Zer'den beraberce gelen rivâyetin<sup>168</sup> isnâdı şu şekildedir:

أخبرنا جرير نا أبو فروة المصدي عن أبي زرعة بن عمرو بن جرير عن أبي هريرة وأبي ذر

164 İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 270; İbn Maîn, *Târîh*, IV, 83; Ahmed, *Bahî*, s. 358; Müslim, *el-Kunâ*, I, 214; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VII, 170; İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 358; Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh*, II, 612; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXIV, 233; Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl*, V, 503; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, VII, 346; a.mlf. *Tehzîb*, VIII, 404.

165 Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh*, II, 612.

166 Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl*, V, 503.

167 İbn Hacer, *Hedyu's-sârî*, s. 437; a.mlf. *Tehzîb*, VIII, 404.

168 İshâk b. Râhûye, *Müsned*, (I-III, Medîne, 1412/1991) I, 209-210.



### İsnâdın Tahlili:

Bu rivâyet, Cerîr- Ebû Ferve el-Hemedânî- Ebû Zur'a b. Amr b. Cerîr- Ebû Hureyre ve Ebû Zer- isnâdıyla gelmektedir.

### Cerîr b. Abdilhamîd (Kûfeli, 107-187):

Burada bahsi geçen Cerîr'in, Cerîr b. Abdilhamîd olduğunu tahmin ediyoruz. Nitekim Mizzî onun rivâyeti aldığı kişi olan Ebû Ferve el-Hemedânî'den hadîs alan kişiler arasında Cerîr ismiyle tek onu zikretmiştir.<sup>169</sup>

Ebû Abdillâh Cerîr b. Abdilhamîd b. Cerîr b. Kurt ed-Dabbî, aslen Kûfe'li olup daha sonra Rey'e yerleşen, Hasen el-Basrî'nin öldüğü sene dünyaya geldiği söylenen birisidir.<sup>170</sup> İbn Sa'd, ilmi çok, sika ve kendisine seyahat edilen birisi olduğunu ifade etmektedir.<sup>171</sup> Cerîr'i ta'dil eden sika, sadûk, hadîsiyle ihticâc edilir, ilim ehli gibi başka değerlendirmelere de rastlamaktayız.<sup>172</sup> İmam Ahmed ise onu Şerîk ile kıyaslarken, ondan daha az hata yaptığını söylemiştir.<sup>173</sup> Bir başka defasında ise, onun hadîs konusunda zeki birisi olmadığını belirtmiştir.<sup>174</sup> Ebû Hayseme Züheyr b. Harb'e, Cerîr'in mürsel rivâyetleri hatırlatılıp, onun tedlis yapan birisi olup olmadığı sorulduğunda, tedlis yapmadığını ifade etmiştir.<sup>175</sup> Cerîr b. Abdilhamîd'in ömrünün sonunda hâfızasının zayıflayıp karıştırmaya başladığı, müfrit bir Şîi olduğu gibi cerhler de bulunmaktadır.<sup>176</sup> Bütün bu değerlendirmelere rağmen İbn Hacer, cemaatin (Kütüb-i Site sahiplerinin) onunla ihticâc ettiğini söyleyerek onunla ilgili cerhlere katılmadığını göstermiştir.<sup>177</sup>

Genel itibariyle Cerîr b. Abdilhamîd'in güvenilir bir râvî olduğunu söyleyebiliriz.

### Ebû Ferve el-Hemedânî (Kûfeli, v. ?):

Ebû Ferve el-Ekber Urve b. el-Hâris el-Hemedânî el-Kûfî hakkında fazla bir bilgiye sahip değiliz. Onun sika birisi olduğu Yahyâ b. Maîn'den naklen ifade edilmektedir.<sup>178</sup> Buna paralel olarak İbn Hibbân da onu güvenilir râvî-

169 Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XX, 7.

170 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, II, 214; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VI, 145; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, VII, 255; İbnü'l-Cevzî, *Safvetu's-safve*, IV, 87; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, IV, 550; Zehebî, *Nubelâ*, IX, 9.

171 İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 381.

172 İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, I, 267; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, II, 506; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VI, 145; Ebû Hafs, *Târîhu esmâ's-sikât*, s. 56; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, VII, 259, 260; Bâcî, *et-Ta'dil ve't-tecrîh*, I, 460; İbnü'l-Kayserânî, *Tezkitaru'l-huffâz*, I, 271.

173 Ahmed, *Bahç*, s. 94.

174 Ukaylî, *Duafâ*, I, 200; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, II, 119; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 65.

175 Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, VII, 259; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, IV, 547; Zehebî, *Nubelâ*, IX, 15; İbn Hacer, *Hedyu's-sârî*, s. 395.

176 Ukaylî, *Duafâ*, I, 200; Bâcî, *et-Ta'dil ve't-tecrîh*, I, 460; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, II, 119; Alâî, *Kitâbu'l-muhtelitîn*, s. 17, 18; Trablusî, *el-İğtibât li ma'rifeti men rumiye bi'l-ihtilât*, (Zerkâ, t.y., thk. Ali Hasen Ali Abdulhamîd) s. 56; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 65; a.mlf. *Hedyu's-sârî*, s. 395.

177 İbn Hacer, *Hedyu's-sârî*, s. 395.

178 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VI, 398; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XX, 7; İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 161.

leri topladığı eserine almıştır.<sup>179</sup> Ebû Ferve'nin Şa'bî ve Abdurrahman b. Ebî Leylâ gibi isimlerden rivâyette bulunduğu; kendisinden ise Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne, A'meş, Süleyman et-Teymî, Şu'be b. el-Haccâc gibi meşhur âlimlerin rivâyet aldıkları söylenmiştir.<sup>180</sup> İbn Hacer, İbn Hibbân'ın onu tâbiînin güvenilir kişileri arasında saymakla beraber, Buhârî'nin Ebû Ferve'nin sahâbî bir şeyhini zikretmediğini belirterek bunun zayıf bir ihtimal olduğunu söylemek istemiştir.<sup>181</sup> Nitekim biz de onun herhangi bir sahâbîyi gördüğüne dair bir bilgiye rastlamadık. Ebû Ferve'nin vefat tarihi hakkında bir bilgi bulunmamaktadır.

Hakkında kaydedilen bu kısa bilgiden Ebû Ferve'nin sika olduğu söylenebilir.

İsnâddaki isimlerden Ebû Zur'a hakkında daha önce bilgi vermiştik: Sonuç olarak bu rivâyetin isnâdında herhangi bir illet gözükmektedir.

### b. Ebû Hureyre'den Gelen Birinci Rivâyet:

Ebû Zer olmadan sadece Ebû Hureyre'nin rivâyet ettiği hadîsin<sup>182</sup> isnâdı ise şöyledir:

أخبرنا جرير عن أبي حنّان التيمي عن أبي زرعة بن عمرو بن جرير عن أبي هريرة

#### İsnâdın Tahlili

Bu rivâyetin isnâdındaki **iki fark**, bir öncekinde yer alan sahâbî Ebû Zerr'in burada olmaması ve Cerîr'in, Ebû Ferve el-Hemedânî'den değil, Ebû Hayyân et-Teymî'den nakletmesidir. Cerîr-Ebû Hayyân et-Teymî-Ebû Zur'a b. Amr b. Cerîr-Ebû Hureyre tarikiyle gelen bu rivâyetin isnâdındaki bütün kişiler hakkında daha önce bilgi vermiştik. Netice olarak burada, Cerîr hakkında, ömrünün sonunda hâfızasının zayıfladığına dair söylenenlerden başka dikkat çekici bir problem yoktur diyebiliriz.

### c. Ebû Hureyre'den Gelen İkinci Rivâyet:

Diğer Ebû Hureyre rivâyetinin<sup>183</sup> isnâdı ise şöyledir:

أخبرنا جرير عن عمارة بن القعقاع عن أبي زرعة عن أبي هريرة

#### İsnâdın Tahlili:

Cerîr-Umâre b. el-Ka'kâ'-Ebû Zur'a-Ebû Hureyre isnâdıyla gelen bu rivâyetin isnâdında ilk bakışta dikkat çeken husus, burada Cerîr ile Ebû Zur'a arasında Umâre b. el-Ka'kâ isimli kişinin bulunmasıdır. Önceki rivâyetin o kısmında Ebû Hayyân et-Teymî vardı.

179 İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 287.

180 İbn Maîn, *Târih*, III, 393; Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, VII, 34; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VI, 398; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 287; Kelâbâzî, *Ricâlu Sahîhi'l-Buhârî*, II, 864; Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, III, 1020; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XX, 7; İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 161.

181 İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 161.

182 İshâk b. Râhûye, *Müsned*, I, 211.

183 İshâk b. Râhûye, *Müsned*, I, 212.

### Umâre b. el-Ka'kâ (Kûfeli, v. 130'dan sonra):

Umâre b. el-Ka'kâ b. Şübrüme ed-Dabbî el-Kûfî ile ilgili kitaplarımızda fazla bilgi bulunmamakla birlikte sika ve sâlihu'l-hadîs birisi olduğu, hadîsiyle ihticâc edilebileceği ifade edilmiştir.<sup>184</sup> İbn Mes'ûd'dan mürsel rivâyetleri bulunduğu da bildirilmiştir.<sup>185</sup>

Edinebildiğimiz bilgiler Umâre'nin sika olduğu doğrultusundadır.

Bu rivâyetin isnâdının diğer râvîsi olan Ebû Zur'a hakkında bilgi verilmiştir. Genel itibariyle isnâdı oluşturan râvîlerin güvenilir olduğu söylenebilir.

### İshâk b. Râhûye'nin Eserlerindeki Rivâyetlerin Genel Değerlendirmesi:

Görüldüğü üzere, İshâk b. Râhûye'den gelen üç adet rivâyet vardır. Bunlardan bir tanesi Ebû Hureyre ve Ebû Zer'den birlikte; iki tanesi ise sadece Ebû Hureyre'den gelmektedir. Her üç rivâyetin de isnâd kısımlarında bir illet söz konusu değildir. Dolayısıyla ihticâca elverişlidir.

### 8. Ahmed b. Hanbel'in (v. 241) Müsned'i:

Ele alacağımız diğer bir eser Ahmed b. Hanbel'in (v. 241) Müsned'idir. Müsned'de sahâbeden Cibrîl Hadîsi ile ilgili on adet rivâyet vardır. Bunların, dört tanesi İbn Ömer'den, üç tanesi İbn Ömer-Ömer b. el-Hattâb'dan birlikte, birer tanesi de Ebû Hureyre, İbn Abbas ve Amir/Ebû Amir/Ebû Mâlik'ten rivâyet edilmiştir.

#### a. İbn Ömer'den Gelen Birinci Rivâyet:

İbn Ömer'den gelen iki rivâyetten ilkinin<sup>186</sup> isnâdı şöyledir:

حدثنا عبد الله بن أبي داود عن حماد بن حماد بن سلمة أنا علي بن زيد عن يحيى بن يعمر قلت لأبي عمر

#### İsnâdın Tahlili:

Bu rivâyetin isnâdı, Affân-Hammâd b. Seleme-Ali b. Zeyd-Yahyâ b. Ya'mer-İbn Ömer şeklindedir.

### Affân b. Müslim (Basralı, 134-220):

Ebû Osmân Affân b. Müslim b. Abdillâh el-Bâhilî es-Saffâr el-Basrî (v. 219) hakkında sika, sebt, hucet, hâfız, kesîru'l-hadîs, sünnet sâhibi, mutkin, metîn, sadûk, lâ be'se bih gibi övücü şeyler söylenmiş, verdiği cerh ve ta'dîl hükümlerinde güvenilir kabul edilmiş birisidir.<sup>187</sup> İbn Hacer onun güvenilir-

184 İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 351; Ahmed, *Bahî*, s. 309; a.mlf. *el-İlel*, I, 61; İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, II, 163; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VI, 368; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 260; Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, III, 1027; Mizzâ, *Tehzîbu'l-kemâl*, XXI, 263; Zehebî, *Nubelâ*, VI, 140; İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 371.

185 İbn Ebî Hâtim, *el-Merâsîl*, (Beyrût, 1397, thk. Şükrullah Nimetullah) s. 153; Alâî, *Câmiu't-tahsîl*, s. 242; İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 371.

186 Ahmed, *Müsned*, II, 107 (no: 5856).

187 İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 298; İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, II, 140; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VII, 30; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 522; İbn Adiy, *el-Kâmil*, V, 385; İbnu'l-Kayserânî, *Tezki-ratu'l-huffâz*, I, 379, 380; İbnu'l-Cevzî, *Safvetu's-safve*, IV, 7; Mizzâ, *Tehzîbu'l-kemâl*, XX, 164, 169, 170, 172, 173; Zehebî, *el-Kâşif*, II, 27; İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 206-208.

liği konusunda âlimlerin ittifak ettiklerini, sağlamlığını belirtmek üzere gerçekten çok fazla şey söylendiğini ve cemaatın (Kütüb-i Site sahiplerinin) onunla ihticâc ettiğini söylemiştir.<sup>188</sup> Bir başka defasında da, büyük hadisçi Ali b. el-Medîni'nin (v. 234) onun hakkında söylediği, bir hadisin bir harfinde bile şüphe etse, yanlış yapma korkusuyla onu terk ederdi şeklindeki metnini nakletmiştir.<sup>189</sup>

Affân'ın Şu'be'den rivâyetleri konusunda bazı olumsuz değerlendirmelere rastlamaktayız. Bu neviden olarak mesela onun, Şu'be'den rivâyetlerinden pişman olarak kabre girdiğine dair ifadeler nakledilmiştir.<sup>190</sup> Ayrıca Affân'ın iki Hammâd'dan (İbn Seleme ve İbn Zeyd) mürsel rivâyetlerde bulunduğu ve onları mevsul olarak naklettiği bildirilmekte; bununla birlikte onun sadûk ve lâ be'se bih olduğu da eklenmektedir.<sup>191</sup>

Bu değerlendirmeler ışığında Affan b. Müslim'in genel itibariyle güvenilir bir râvî olduğunu söylememiz mümkündür.

### Hammâd b. Seleme (Basralı, v. 167):

Ebû Seleme Hammâd b. Seleme b. Dînâr el-Basrî (v. 167), Humejd et-Tavîl'in kız kardeşinin oğlu olup, Sâbit el-Bünânî'nin hadislerini en iyi bilen kişi olarak tanınmaktadır.<sup>192</sup> İbn Ebî Arûbe ile birlikte Hammâd'ın, *ilk kitap tasnif eden* kişiler oldukları ifade edilmiştir.<sup>193</sup> Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. el-Hanbel'in Hammâd ile ilgili sika yorumunda buldukları nakledilmektedir.<sup>194</sup> Ali b. el-Medîni'nin, Hammâd hakkında ileri-geri konuşanların bizzat kendilerinin ithâm edileceğini söylediği, İbn Hanbel'in de bu görüşte olduğu bildirilmiştir.<sup>195</sup> Bu ifadeler İbn Maîn'den naklen de verilmektedir.<sup>196</sup> İbn Hibbân da onu sika râvîleri topladığı eserine almış; yaşadığı asırda sahih sünnetlere gösterdiği bağlılıktan ötürü onun, sadece bir Kaderî veya bid'atçı Cehmî tarafından eleştirildiğine dikkat çekmiştir.<sup>197</sup>

İbn Sa'd, onun sika ve çok hadis rivâyet eden birisi olduğunu söyledikten sonra bazen de münker hadis rivâyet ettiğini ilave etmiştir.<sup>198</sup> Zehebî de Hammâd hakkında değerlendirme yaparken onun sika, sadûk, ama hata yapan birisi olduğunu belirtmiş, onu Mâlik ile kıyaslamış ancak onun kuvvetinde olmadığını söylemiştir.<sup>199</sup> İbn Hacer'in ifadesine göre ise Hammâd, sika,

188 İbn Hacer, *Hedyu's-sârî*, s. 425.

189 İbn Hacer, *Takrîb*, s. 681.

190 İbn Adıyy, *el-Kâmil*, V, 385; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XX, 173; İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 208.

191 Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XX, 173; İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 208.

192 İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 282; Ahmed, *Bahç*, s. 122, 123; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, III, 141; İbnü'l-Kayserânî, *Tezkiratu'l-huffâz*, I, 202; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, VII, 253, 259, 261, 262.

193 İbnü'l-Kayserânî, *Tezkiratu'l-huffâz*, I, 203.

194 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, III, 141; İbn Adıyy, *el-Kâmil*, II, 254-255; İbnü'l-Kayserânî, *Tezkiratu'l-huffâz*, I, 202; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, VII, 262.

195 İbn Adıyy, *el-Kâmil*, II, 254, 266.

196 Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, VII, 263; Zehebî, *el-Kâşif*, I, 349; Süyûtî, *Tabakâtu'l-huffâz*, s. 94.

197 İbn Hibbân, *es-Sikât*, VI, 216-217; yine bkz. Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, VII, 267.

198 İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 282.

199 Zehebî, *el-Kâşif*, I, 349.

âbid, esbetu'n-nâs şeklinde övgüyle bahsedilen birisidir. Ancak ömrünün sonlarında hâfızasının karıştırmaya başladığı da belirtilmektedir.<sup>200</sup> Ayrıca İbn Hacer, Buhârî'nin Hammâd hadisleriyle ta'lik olarak istihâd ettiğini, fakat ihticâc etmediğini söylemiştir.<sup>201</sup> Hammâd'dan, Halîfe b. Hayyât, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes, Süleyman b. Harb, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Şu'be b. el-Haccâc, Abdullah b. el-Mubârek gibi birçok meşhur âlimin rivâyette bulduklarını okumaktayız.<sup>202</sup> Hammâd b. Seleme'nin Ebû Hanîfe ve talebeleri hakkında çok ağır ithamlarda bulunduğunu; hatta onun Ebû Hanîfe ile ilgili olarak: "İslâm'a ondan daha fazla zarar veren birisi doğmuş değildir!" şeklinde sözler sarfettiğini bildiren rivâyetlere<sup>203</sup> şüphe ile yaklaşıyor ve bu türlü şeylerin, Ebû Hanîfe aleyhtarları tarafından Hammâd'ın ağzından uyduurulmuş olabileceğini yahut da zaman zaman ulemâ arasında görülen kıskançlıktan kaynaklanabileceğini düşünüyoruz.

Görüldüğü üzere Hammâd b. Seleme'nin güvenilirliği hususunda genel bir kabul söz konusudur. Bununla birlikte, hayatının sonlarına doğru hâfızasının karıştırmaya başlaması ve Buhârî'nin onunla ihticâc etmemesi dikkatten uzak tutulmaması gereken bir husustur.

### Ali b. Zeyd (Basralı, v. 131):

Ali b. Zeyd b. Abdillâh b. Zühre b. Abdillâh b. Cüd'ân et-Teymî (v. 131), tâbiündendir. Onunla ilgili olarak nâdiren sadûk, sika, sâlihu'l-hadis, hadîsi yazılır gibi şeyler söylenmiş olsa da,<sup>204</sup> çoğunlukla onun zayıf, ihticâc edilmez, hâfızası kötü, kavi değil, leys bi-şey, Râfızî olduğu gibi çeşitli lafızlarla cerh edildiğini görmekteyiz.<sup>205</sup> Mesela İbn Hibbân, onun rivâyetler hususunda çok hata eden birisi olduğunu, meşhur isimlerden bir çok münker rivâyet naklettiğini, bu nedenle de kendisiyle ihticâc edilmemeyi hak ettiğini söylemiştir.<sup>206</sup>

Bu bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla Ali b. Zeyd'in, -her ne kadar hadîsinin yazılabileceği söylenmiş de olsa- ihticâc edilemeyecek derecede zayıf olduğu ortaya çıkmaktadır.

Ali b. Zeyd'den dolayı bu rivâyetin isnâdına ihtiyatla yaklaşmakta fayda vardır. Müsned muhakkiki Şuayb el-Arnaût bu isnâdın mezkur râviden dolayı zayıf olduğunu söylemektedir.<sup>207</sup>

200 İbn Hacer, *Takrîb*, s. 268, 269; a.mlf. *Hedyu's-sârî*, s. 399.

201 İbn Hacer, *Hedyu's-sârî*, s. 399.

202 Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, VII, 257-259.

203 İbn Adıyy, *el-Kâmil*, II, 255.

204 İbnu'l-Kayserânî, *Tezkiratu'l-huffâz*, I, 141; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XX, 438; Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, V, 156, 157; a.mlf. *Nubelâ*, V, 207; İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 284.

205 İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 252; İbn Maîn, *Târîh*, I, 141; İbn Ebî Şeybe, *Suâlâtü Muhammed ibn Osman ibn Ebî Şeybe li Ali ibni'l-medîni*, (Riyâd, 1404, thk. Muveffik Abdullah Abdulkâdir) s. 57; Ahmed, *Bahr*, s. 303; Cûzecânî, *Ahvâlu'r-ricâl*, (Beyrut, 1405, thk. Subhi el-Bedrî es-Sâmerrâî) s. 114; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, II, 103, 104; İbn Adıyy, *el-Kâmil*, V, 195-197; İbnu'l-Kayserânî, *Tezkiratu'l-huffâz*, I, 141; İbnu'l-Cevzî, *ed-Duafâ*, II, 193; Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ*, I, 315; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XX, 437-441; Zehebî, *el-Muğni fî'd-duafâ*, (I-II, t.y., y.y., thk. Nureddin İtr) II, 447; a.mlf. *Mizânü'l-İtidâl*, V, 156, 157; Trablusî, *Men rumiye bi'l-ihlât*, s. 63; İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 284.

206 İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, II, 103.

207 *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, X, 102.

### b. İbn Ömer'den Gelen İkinci Rivâyet:

Diğer İbn Ömer rivâyetinin<sup>208</sup> isnâdı ise şöyledir:

حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا عفان ثنا حماد بن سلمة عن إسحاق بن سويد عن يحيى بن يعمر عن ابن عمر

#### İsnâdın Tahlili:

Rivâyetin isnâdındaki kişiler öncekiyle aynıdır; sadece Ali b. Zeyd yerine İshâk b. Süveyd vardır.

#### İshâk b. Süveyd (Basralı, v. 131):

Hakkında fazla bir bilgi yoktur. Tam adı, İshâk b. Süveyd b. Hübeyre el-Adevî el-Basrî (v. 131) olup, genellikle sadûk, sika, şeyh, sebt, sâlihu'l-hadîs gibi lafızlarla ta'dil edilmiştir.<sup>209</sup> İbn Hacer'in söylediğine göre Ebû'l-Arab onu, sahâbeyi (Hz. Ali'yi) sevmeyen sika ve değerli olamaz diyerek zayıf râvîler arasında zikretmiştir.<sup>210</sup>

Ali b. Zeyd yerine bu rivâyette İshâk b. Süveyd'in yer alması dolayısıyla, isnâdla ilgili bir zafiyetin bulunmadığı söylenebilir. Şuayb el-Arnaût da bu isnâdın Müslim'in şartı üzere sahih olduğunu kaydetmiştir.<sup>211</sup>

### c. İbn Ömer'den Gelen Üçüncü Rivâyet:

Müsned'de bulunan üçüncü İbn Ömer rivâyetinin<sup>212</sup> isnâdı şöyledir:

حدثنا عبد الله حدثني أبي قال قرأت على يحيى بن سعيد عن عثمان بن غياث حدثني عبد الله بن بريدة عن يحيى بن يعمر وحجيد بن عبد الرحمن الحميري قال لقينا عبد الله بن عمر

#### İsnâdın Tahlili:

Ebû Nuaym (Kûfeli, v. 219): el-Fadl b. Dükeyn Amr b. Hammâd et-Teymî, künyesiyle meşhurdur. Buhârî'nin büyük şeyhlerinden olup sika, sebt, hâfız, mutgin gibi lafızlarla ta'dil edilmiştir.<sup>213</sup>

Süfyân es-Sevrî (Kûfeli, v. 161): Ebû Abdullah Süfyân b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî, sika, hâfız, fakih, âbid, imam, huccet gibi güzel vasıflarla övülmüş meşhur bir âlimdir.<sup>214</sup>

Alkame b. Mersed (Kûfeli, v. 120 civarı): Bu râvî hakkında daha önce bilgi vermiştik. Onun Süleyman b. Büreyde'den rivâyetleri konusunda bir tenkide rastlamıyoruz.

Süleyman b. Büreyde (Mervli, v. 105): Süleyman b. Büreyde b. el-Husayb el-Eslemî, Abdullah b. Büreyde'nin kardeşi olup Merv kadılığı yapmıştır. Sika

208 Ahmed, *Müsned*, II, 107 (no: 5857).

209 İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 243; Ahmed, *Bahr*, s. 65; a.mlf. *el-İlel*, III, 116; İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, I, 218; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, II, 222; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VI, 47; Ebû Hafıf el-Vâiz, *Târîhu esmâi's-sikât*, s. 65; Bâcî, *et-Ta'dil ve't-tecrîb*, I, 381; Mizzâ, *Tehzîbu'l-kemâl*, II, 433; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 206; a.mlf. *Hedyu's-sârî*, s. 389.

210 İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 206; a.mlf. *Hedyu's-sârî*, s. 389.

211 *Müsnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, X, 102.

212 Ahmed, *Müsned*, I, 52 (no: 374).

213 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VII, 61; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 782.

214 İbn Hacer, *Takrîb*, s. 394.

olarak nitelenmiş, ayrıca hadis konusunda kardeşinden de sika olduğu belirtilmiştir.<sup>215</sup>

Bu rivâyetin isnâdının sahih olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Şuayb el-Arnaût bu isnâdın Müslim'in şartı üzere sahih, ricâlinin sikât olduğunu belirtmiştir.<sup>216</sup>

#### d. İbn Ömer'den Gelen Dördüncü Rivâyet:

Dördüncü İbn Ömer rivâyetinin<sup>217</sup> isnâdı da önceki gibidir. Tek farkla ki orada müellifin şeyhi olarak yer alan Ebû Nuaym yerine burada Ebû Ahmed vardır. Bu isnâd şu şekildedir:

حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا محمد بن جعفر ثنا كهيس عن ابن بريدة ويؤيد بن هارون ثنا كهيس عن ابن بريدة عن يحيى بن يعمر مع ابن عمر قال  
حدثني عمر بن الخطاب رضي الله عنه

#### İsnâdın Tahlili:

Bir önceki rivâyetteki ricâl ile buradaki çok benzemektedir. Farklı tek isim Ebû Ahmed'dir:

Ebû Ahmed ez-Zübeyrî (Kûfeli, v. 203): Muhammed b. Abdillâh b. ez-Zübeyr el-Esedî, sika, sebt, sadûk, hâfız, müctehid, âbid gibi lafızlarla ta'dil edilmiştir.<sup>218</sup> Sevri'den rivâyet ettiği hadislerde hata ettiği belirtilmiş<sup>219</sup> ise de buradaki rivâyet muhtasardır ve dikkat çekici bir hata mevcut değildir.

Bu rivâyetin isnâdında da dikkat çekici bir problem görünmemektedir. Müsned'i tahkik eden Şuayb el-Arnaût da bu rivâyetin isnâdı için önceki gibi sahih demiştir.<sup>220</sup>

#### e. Hz. Ömer'den Gelen Birinci Rivâyet:

Müsned'de, İbn Ömer'in tek başına değil de, babası Hz. Ömer'den naklettiği iki rivâyet daha vardır. Bunlardan ilkinin<sup>221</sup> isnâdı şöyledir:

حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا إسماعيل ثنا أبو حيان عن أبي زرعة عن ابن عمر بن جرير عن أبي هريرة

#### İsnâdın Tahlili:

Bu rivâyetin isim zinciri, Yahyâ b. Saîd-Osman b. Ğiyâs-Abdullah b. Büreyde-Yahyâ b. Ya'mer ve Humejd b. Abdirrahman el-Fımyerî-İbn Ömer-Ömer b. el-Hattâb şeklindedir.

#### Yahyâ b. Saîd el-Kattân (Basralı, v. 198):

Ebû Saîd Yahyâ b. Saîd b. Ferrûh el-Kattân et-Teymî el-Basrî (v. 198), etbâu't-tâbiînin büyüklerinden meşhur bir hadisçi olup, sika, mutkin, imam, hâfız, huccet, ileyhi'l-müntehâ fî'l-hadis/tesebbut, me'mûn gibi birçok ta'dil

215 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, IV, 102; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 405.

216 *Müsnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, I, 440.

217 Ahmed, *Müsned*, I, 53 (no: 375).

218 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VII, 297; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 861.

219 İbn Hacer, *Takrîb*, s. 861.

220 *Müsnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, I, 441.

221 Ahmed, *Müsned*, I, 27 (no: 184).

lâfzıyla kendisinden bahsedilmiştir.<sup>222</sup> İclî onun ancak sikadan rivâyette bulunduğunu ifade etmiştir.<sup>223</sup> Yahyâ el-Kattân ilgili kayda değer herhangi bir cerhe rastlamadığımız gibi, onun özellikle hıfzını övücü mâhiyette pek çok tavsife mazhar olduğunu görmekteyiz. Bu nedenle onun hakkında bu kadar bilgiyi yeterli görüyoruz.

### Osman b. Ğıyâs (Basralı, v. ?):

Osman b. Ğıyâs er-Râsibî ez-Zehrânî el-Bâhilî el-Basrî hakkında fazla bir bilgi yoktur. Mürcî olduğu ifade edilmekle beraber,<sup>224</sup> leysa bihî be'sun, lâ be'se bi hadîsih, sika, sadûk gibi ta'dîl lâfızlarıyla zikredildiğini de görmekteyiz.<sup>225</sup> Osman b. Ğıyâs'ın ölüm târihi hakkında net bir bilgiye sahip değiliz. İbn Hacer onu, tâbiîn döneminde yaşamış fakat herhangi bir sahâbî ile karşılaşmamış olanların oluşturduğu altıncı tabakadan saymaktadır.<sup>226</sup>

Abdullah b. Büreyde (v. 115) ve Yahyâ b. Ya'mer (v. 90 civarı) hakkında daha önce bilgi vermiş ve ikisinin de sika olduğunu görmüştük.

### Humejd b. Abdirrahman (Basralı, v. 80'den sonra):

Humejd b. Abdirrahman el-Hımyerî, Basra ve Kûfe'nin en fakihî ve âlimî olduğu söylenen, sika olarak tavsif edilen bir tâbiîn âlimidir.<sup>227</sup> Hakkında fazla bir bilgi verilmemiştir. Sahâbeden İbn Ömer, İbn Abbas, Ebû Hureyre ve Ali'den rivâyette bulunduğu söylenmektedir.<sup>228</sup> Verilen bilgiler kadariyle Humejd b. Abdirrahman'ın sika ve fakih biri olduğu anlaşılmaktadır.

Ele aldığımız bir rivâyetin isnâdını oluşturan râviler hakkında olumsuz bir durum görünmemektedir. Müsned'i tahkik eden Şuayb el-Arnaût da bu isnâdın Şeyhayn'in şartı üzere sahih olduğunu ifade etmiştir.<sup>229</sup> Dolayısıyla bu isnâdın ihticâca elverişli olduğunu söyleyebiliriz.

222 İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 293; Ahmed, *Bahr*, s. 460-461; İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, II, 353; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IX, 150; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 611; İbn Mencuveyh, *Ricâiu Müslim*, II, 339; Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, III, 1219; İbnu'l-Kayserânî, *Tezkiratu'l-huffâz*, I, 298-300; Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ*, II, 450; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXI, 336-340; İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 191, 192.

223 İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, II, 353.

224 Ahmed, *Bahr*, s. 293; a.mlf. *el-İlel*, II, 497; Cûzecânî, *Ahvâlu'r-ricâl*, s. 124; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VI, 164; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XIX, 473; Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl*, V, 65; İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 133.

225 Ahmed, *el-İlel*, II, 497; Cûzecânî, *Ahvâlu'r-ricâl*, s. 124; İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, II, 129; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VI, 164; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 199; Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, III, 950; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XIX, 473; Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl*, V, 65; İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 133.

226 İbn Hacer, *Takrîb*, s. 668 (Riyâd, 1416 baskısı).

227 İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 147; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, II, 346; İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, I, 323; İbn Hibbân, *Meşâhîr*, s. 91; Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, II, 504; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, VII, 382, 383; Zehebî, *Nubelâ*, IV, 293, 294; İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 41.

228 İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 147; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, II, 346; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, III, 225; İbn Hibbân, *es-Sikât*, IV, 147; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, VII, 382; Zehebî, *Nubelâ*, IV, 293; İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 41.

229 *Müsnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, I, 316.



### f. Hz. Ömer'den Gelen İkinci ve Üçüncü Rivâyet:

İbn Ömer'in, babası Hz. Ömer vasıtasıyla naklettiği, Müsned'de yer alan ikinci rivâyetin<sup>230</sup> isnâdı şöyledir:

حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا أبو البجان الأعمش قال ثنا عبد الله بن أبي حسين حدثنا شهر بن حوشب عن عامر أو أبي عامر أو أبي مالك

#### İsnâdın Tahlili:

Rivâyetin isnâdında bir tahvil vardır; yani iki isnâd birleştirilerek verilmiştir. Buna göre rivâyeti Kehmes'ten hem Muhammed b. Ca'fer, hem de Yezîd b. Hârûn almıştır. İsnâd şöyledir: Muhammed b. Ca'fer-Kehmes-İbn Büreyde/Yezîd b. Hârûn- Kehmes-İbn Büreyde-Yahyâ b. Ya'mer-İbn Ömer-Ömer b. el-Hattâb.

Ancak burada dikkat çekmek istediğimiz bir husus vardır. Bu isnâdda Muhammed b. Ca'fer'in rivâyeti aldığı kişi olarak kaydedilen Kehmes isminde acaba bir hatâ mı vardır? Bu soruyu sormamızın sebebi, tabakât kitaplarında Yezîd b. Hârûn'un Kehmes'ten rivâyette bulunduğu kaydedilmesine rağmen; Muhammed b. Ca'fer ismiyle tabakât kitaplarımızda yer alan kişilerden hiçbirinin Kehmes isminde birisinden rivâyette bulunmamış olmasıdır.<sup>231</sup> Yine Kehmes'ten rivâyet alanlar arasında da Muhammed b. Ca'fer adında bir râvî yoktur.<sup>232</sup> Buna karşılık -bir önceki Hz. Ömer rivâyetinde olduğu gibi- Osmân b. Ğiyâs'tan rivâyette bulunan bir Muhammed b. Ca'fer'in olduğu görülmektedir. Bu da "Ğunder" ismiyle meşhur olmuş kişidir.<sup>233</sup> Aynı şekilde Ğunder'in rivâyet aldıkları arasında Osman b. Ğiyâs da vardır.<sup>234</sup> İşte biz, üzerinde bulunduğumuz rivâyetin isnâdında bulunan ve Muhammed b. Ca'fer'in rivâyeti aldığı kişi olarak kaydedilen Kehmes isminin bir zuhul; doğrusunun bir önceki rivâyetteki gibi Osman b. Ğiyâs olabileceğini düşünüyoruz. Yezîd b. Hârûn tariki için ise böyle bir karışıklık söz konusu değildir.

#### Muhammed b. Ca'fer (Basralı, v. 194):

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer el-Hüzelî el-Basrî (v. 194), 'Ğunder' ismiyle meşhur olmuştur. İbn Maîn, Ali b. el-Medîni, İshâk b. Râhûye, İbn Ebî Şeybe, İbn Hanbel, Sevrî, İbn Uyeyne gibi bir çok meşhur hadisçinin kendisinden rivâyet aldığı birisi olup, uzun süre beraberliği sebebiyle özellikle Şu'be'den rivâyet hususunda en güvenilir kişi olarak kabul edilmekte-

230 Ahmed, *Müsned*, I, 51 (no: 367). Ayrıca bir sonraki rivâyeti de Kehmes'ten Abdullah b. Yezîd el-Mukri (İbn Hacer onun hakkında Mâlik'in şeyhlerinden olduğunu söylediikten sonra sika demiştir. Bkz. *Takrîb*, s. 558) nakletmiştir ve bunun, bir önceki gibi olduğu belirtilmiş; sadece buradaki metinde bulunmayan bazı ziyâdelere değinilmiştir. Bkz. I, 52 (no: 368). Şuayb el-Arnaût her iki rivâyetin de Şeyhayn'nin şartı üzere sahih olduğunu söylemektedir. Bkz. *Müsnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, I, 436.

231 Mesela bkz. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXV, 5, 6.

232 Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXIV, 233.

233 Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XIX, 473.

234 Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXV, 6.

dir.<sup>235</sup> Sadûk, sika, hâfız, mutkin, muccevid, sebt, Allah'ın kullarının en hayırlılarından, verâ sahibi gibi ta'dîl lâfızlarıyla anılmıştır.<sup>236</sup> Yahyâ b. Maîn'den naklen, onun kitap sahibi olanların en sahihi olduğu, bazılarının onu hata eder göstermeye çalıştıkları ancak bunu başaramadıkları şeklinde bir değerlendirme mevcuttur.<sup>237</sup> Nadiren, Ğunder'de gaflet bulunduğu dair cerhe rastlamaktayız.<sup>238</sup> Genel bir değerlendirme olarak Zehebî, sıhah erbâbının Ğunder ile ihticâc konusunda ittifak ettiklerini söylemiştir.<sup>239</sup>

Netice itibariyle Muhammed b. Ca'fer (Ğunder)'in, ihticâca elverişli sika bir râvî olduğu kanaatindeyiz.

### Yezîd b. Hârûn (Vâsıtı, 118-206):

Ebû Hâlid Yezîd b. Hârûn b. Zâzân es-Sülemî el-Vâsıtî (v. 206), Ahmed b. Hanbel, İbn Ebî Şeybe, Ali b. el-Medînî, İshâk b. Râhûye, Yahyâ b. Maîn gibi önemli pek çok hadisçinin kendisinden rivâyette bulunduğu; sika, sebt, çok hadîs rivâyet eden (kesîru'l-hadîs), hâfız, mutkin, âbid, imam, hadiste sadûk, onun gibisinden sorulmaz (lâ yus'elu an mislih) gibi bir çok güzel lâfızla ta'dîl edilmiş, özellikle hâfızasının güçlülüğüne dikkat çekilmiş meşhur bir kişidir.<sup>240</sup> Yezîd b. Hârûn'un ihticâca elverişli güvenilir bir kişi olduğu anlaşılmaktadır.

İsnâdın diğer râvileri Kehmes, Abdullah b. Büreyde ve Yahyâ b. Ya'mer hakkında bilgi vermiştik. Az yukarıda değindiğimiz gibi bir karışıklık yoksa, isnâdla ilgili başka herhangi bir zaafiyet dikkat çekmemektedir. Müsned'in muhakkiki Şuayb el-Arnaût da bu isnâdın Şeyhayn'nin şartı üzere sahih olduğunu ifade etmiştir.<sup>241</sup>

### g. Ebû Hureyre'den Gelen Rivâyet:

Ahmed b. Hanbel'in Müsned isimli eserinde bulunan Ebû Hureyre rivâyeti<sup>242</sup> şu isnâdla gelmiştir:

235 İbn Maîn, *Târîh*, I, 64, 182; Ahmed, *Bahr*, s. 366; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, I, 57; İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, II, 234; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VII, 221; Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, II, 623; İbnu'l-Kayserânî, *Tezkiratu'l-huffâz*, I, 301; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXV, 7, 8; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, VI, 93, 94; a.mlf. *Nubelâ*, IX, 99, 100; İbn Hacer, *Tehzîb*, IX, 85.

236 İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 296; İbn Maîn, *Târîh*, I, 64, 182; Ahmed, *Bahr*, s. 366; İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, II, 234; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VII, 221; İbn Hibbân, *es-Sikât*, IX, 50; Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, II, 623; İbnu'l-Kayserânî, *Tezkiratu'l-huffâz*, I, 300; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXV, 8; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, VI, 93; a.mlf. *Nubelâ*, IX, 98-100; İbn Hacer, *Tehzîb*, IX, 85.

237 İbnu'l-Kayserânî, *Tezkiratu'l-huffâz*, I, 301; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXV, 7; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, VI, 93; a.mlf. *Nubelâ*, IX, 99.

238 İbn Hibbân, *es-Sikât*, IX, 50; İbnu'l-Kayserânî, *Tezkiratu'l-huffâz*, I, 301; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXV, 8; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, VI, 94; a.mlf. *Nubelâ*, IX, 100; İbn Hacer, *Tehzîb*, IX, 85.

239 Zehebî, *Nubelâ*, IX, 101.

240 İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 314; Ahmed, *Bahr*, s. 475; İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, II, 368; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IX, 295; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 632; İbnu'l-Kayserânî, *Tezkiratu'l-huffâz*, I, 318-320; İbnu'l-Cevzî, *Safvetu's-safve*, III, 17; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXII, 266-269; Zehebî, *Nubelâ*, IX, 358-361, 370; İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 321-322.

241 *Müsnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, I, 436.

242 Ahmed, *Müsned*, II, 426 (no: 9497).

حدثنا عبد الله حدثني أبي لنا إسماعيل لنا أبو حيان عن أبي زوعة بن عمر بن عمرو بن أبي هريرة

### İsnâdın Tahlili:

Bu rivâyetin isim zinciri şöyledir: İsmâil (İbn Uleyye)-Ebû Hayyân-Ebû Zur'a b. Ömer (Amr olmalıdır) b. Cerîr-Ebû Hureyre. Buradaki bütün isimler hakkında bilgi vermiş ve genel itibariyle hepsinin de güvenilir kişiler olduğunu belirtmiştik. Bu rivâyetin isnâdında bir problem gözükmemektedir. Şuayb el-Arnaût da bu isnâdın Şeyhayn'nin şartı üzere sahih olduğunu söylemiştir.<sup>243</sup>

### h. Âmir/Ebû Âmir/Ebû Mâlik'ten Gelen Rivâyet:

Müsned'de Cibrîl Hadîsinin nakledildiği diğer bir tarik<sup>244</sup> şöyledir:

حدثنا عبد الله حدثني أبي لنا أبو اليمان أنا شعيب لال لنا عبد الله بن أبي حسين حدثنا شهر بن حوشب عن عامر أو أبي عامر أو أبي مالك

### İsnâdın Tahlili:

Rivâyet, Ebû'l-Yemân-Şuayb-Abdullah b. Ebî Huseyn-Şehr b. Havşeb-Amir/Ebû Amir/Ebû Mâlik şeklinde bir isim zinciriyle bize gelmiştir. Bu rivâyetin sahâbî râvîsinin adı ihtilâfıdır. Bu kişi Amir veya Ebû Amir yahut da Ebû Mâlik olarak kaydedilmiştir. Buradaki şekkin kimden kaynaklandığı açık değildir. Bu rivâyet Müsned'de Ebû Amir el-Eş'arî'den gelen rivâyetlerin bulunduğu kısımda bulunduğu için Ahmed b. Hanbel'in bu isimler arasından tercihinin Ebû Amir'den tarafa kullandığını söyleyebiliriz.

Adı geçenlerden son ikisi (Ebû Amir ve Ebû Mâlik) sahâbîdir. İbn Hacer, Amir b. Ebî Amir'in ise sahâbî olduğunun söylendiğini fakat onun, tâbîinden ve muhadram olduğunu belirtmiştir.<sup>245</sup>

### Ebû'l-Yemân el-Hakem b. Nâfi' (Hımslı, 138-222):

Ebû'l-Yemân el-Hakem b. Nâfi' el-Behrânî el-Hımsî (v. 222), sika, sebt, sadûk, lâ be'se bih, hucet, nebîl (asil, şerefli), imam gibi lâfızlarla ta'dîl edilmiştir.<sup>246</sup> Bununla birlikte onun Şuayb b. Ebî Hamza'dan bir tek hadîs işitmediği ve ondan naklettiği rivâyetleri münâvele veya icâzet yoluyla aldığı; buna rağmen 'ahberanâ' şeklinde cezîm ifadesiyle naklettiği de bildirilmektedir.<sup>247</sup> Yahyâ b. Maîn ise Ebû'l-Yemân'ın hiç kimseye münâvele yoluyla rivâyet nakletmediğini kendisine söylediğini belirtmektedir.<sup>248</sup> Durum ne

243 *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, XV, 306 (hadis no: 9501).

244 Ahmed, *Müsned*, IV, 129 (no: 17167), 164.

245 İbn Hacer, *Takrîb*, s. 476.

246 İcî, *Ma'rifetu's-sikât*, I, 313; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, III, 129; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 194; Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, II, 527; İbnu'l-Kayserânî, *Tezkîratu'l-huffâz*, I, 412; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, VII, 153, 154; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, II, 347, 348; a.mlf. *Nubelâ*, X, 319, 320, 324; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 380.

247 Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, II, 527; İbnu'l-Kayserânî, *Tezkîratu'l-huffâz*, I, 412; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, VII, 149, 150, 151; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, II, 348, 349; a.mlf. *Nubelâ*, X, 320, 322; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 380.

248 Kelâbâzî, *Ricâlu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 199; Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, II, 527; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, VII, 150.

olursa olsun güvenilirliği sebebiyle olsa gerek Ebû'l-Yemân'dan Buhârî, Müslim, İbn Hanbel, Yahyâ b. Maîn, Ali b. el-Medîni gibi birçok meşhur hadîşçinin rivâyetinde bulunduğu ve kendisiyle ihticâc ettiği ifade edilmiştir.<sup>249</sup> İbn Hacer de onun sikalığı üzerinde ittifak edildiğini; Buhârî'nin de itimat edip bir çok rivâyetini naklettiğini söylemiştir.<sup>250</sup>

Bu bilgiler ışığında Ebû'l-Yemân'ın sika birisi olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte onun Şuayb'dan rivâyetlerinde dikkatli olmakta fayda vardır. Nitekim bizim üzerinde bulunduğumuz rivâyeti de Ebû'l-Yemân, Şuayb'dan nakletmiştir. Bu da ihtiyatı gerekli kılmaktadır.

### Şuayb b. Ebî Hamza (Hımslı, v. 162):

Ebû Bişr Şuayb b. Ebî Hamza Dînâr el-Kureşî el-Hımsî el-Emevî (v. 162), sika, âbid, lâ be'se bih, sâlihu'l-hadîs, imam, huccet, mutkin, sebt, hâfız gibi lâfızlarla ta'dîl edilen,<sup>251</sup> Zührî'den gelen rivâyetler hususunda en sağlam kişilerden olduğu söylenen bir râvidir.<sup>252</sup> Ancak onun Zührî rivâyetlerini imlâ yoluyla aldığı da bildirilmektedir.<sup>253</sup> Hişam b. Abdilmelik'in kâtibi olduğu ve güzel yazı yazdığı nakledilir.<sup>254</sup> İbn Hanbel de onun kitaplarının güzelliğinden ve içindekilerin sıhhatinden övgü ile bahsetmiştir.<sup>255</sup> Kütüb-i Sitte imamlarının onun rivâyetlerine eserlerinde yer verdikleri söylenmektedir.<sup>256</sup>

Bu bilgilere göre Şuayb b. Ebî Hamza'nın sika olduğunu söyleyebiliriz.

### Abdullah b. Ebî Huseyn (Mekkeli, v. ?):

Abdullah b. Abdirrahman b. Ebî Huseyn b. el-Hâris en-Nevfelî el-Mekkî hakkında fazla bir bilgiye sahip olmamakla birlikte, sika, az hadîs rivâyet eden (kalîlu'l-hadîs), sâlih, sebt, Mekkelilerin en hayırlılarından ve fakih birisi olduğu, menâsiki çok iyi bildiği yönünde bilgilere rastlamaktayız.<sup>257</sup> Kendisinden Süfyân b. Uyeyne, Sevrî, Ahmed b. Hanbel, Şu'be b. el-Haccâc, Leys b. Sa'd, Mâlik b. Enes gibi önemli isimlerin rivâyetinde buldukları bildirilmektedir.<sup>258</sup> Abdullah b. Ebî Huseyn ile ilgili herhangi olumsuz bir bilgi nak-

249 İbnü'l-Kayserânî, *Tezkiratu'l-huffâz*, I, 412; Zehebî, *Mizânü'l-îtidâl*, II, 348, 349.

250 İbn Hacer, *Hedyu's-sârî*, s. 399.

251 İbn Maîn, *Min kelâmi Ebî Zekeriyâ fî'r-ricâl*, s. 60; İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, I, 457; Ebû Hafs el-Vâiz, *Târîhu esmâi's-sikât*, s. 112; Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, III, 1157; İbnü'l-Kayserânî, *Tezkiratu'l-huffâz*, I, 221; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XII, 518, 519; Zehebî, *Nubelâ*, VII, 187, 189; İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 307.

252 İbn Maîn, *Min kelâmi Ebî Zekeriyâ fî'r-ricâl*, s. 60; Ebû Hafs el-Vâiz, *Târîhu esmâi's-sikât*, s. 112; Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, III, 1157.

253 Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, III, 1157; İbnü'l-Kayserânî, *Tezkiratu'l-huffâz*, I, 221; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XII, 518; Zehebî, *Nubelâ*, VII, 188; İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 307.

254 İbnü'l-Kayserânî, *Tezkiratu'l-huffâz*, I, 221; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XII, 518; Zehebî, *Nubelâ*, VII, 188.

255 Ahmed, *Bahr*, s. 205; İbnü'l-Kayserânî, *Tezkiratu'l-huffâz*, I, 221.

256 İbnü'l-Kayserânî, *Tezkiratu'l-huffâz*, I, 222.

257 İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 486; Ahmed, *Bahr*, s. 240; İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, II, 44; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, V, 97; İbn Hibbân, *Meşâhîr*, s. 148; a.mlf. *es-Sikât*, VII, 43; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XV, 206; İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 256.

258 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebbîr*, V, 133; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, V, 97; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 43; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XV, 206; Zehebî, *el-Kâşif*, I, 567; İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 256.

ledilmemektedir. Onun hangi tarihte vefat ettiğine dair net bir bilgiye sahip değiliz. Şu kadar var ki İbn Hacer onu, bir-iki sahâbeyi görmüş olan küçük tâbiînin oluşturduğu beşinci tabakadan saymıştır.<sup>259</sup>

Bu kısa bilgiler ölçüsünde Abdullah b. Ebî Huseyn'in güvenilir olduğunu söylemek mümkündür.

### Şehr b. Havşeb (Basralı/Şamlı, v. 112):

Ebû Saîd Şehr b. Havşeb el-Eş'arî eş-Şâmî (v. 112), hakkında olumlu ve olumsuz pek çok şey söylenen, aslen Dimeşkli olup Basra'da ikâmet eden bir tâbiînin râvisidir.<sup>260</sup> Sahâbeden İbn Abbas, Ebû Hureyre, İbn Ömer, Abdullah b. Amr gibi isimlerden rivâyette bulunduğu ifade edilmiştir.<sup>261</sup> Şehr, sika, sebt, hadîsi güzel, sadûk, lâ be'se bih olarak tanıtılmıştır.<sup>262</sup> Buna karşılık Şehr b. Havşeb'in, hadîste zayıf, kendisiyle ve hadîsiyle ihticâc olunamayacak birisi olduğu, kavî olmadığı, terk edildiği, sikalardan ve güvenilir insanlardan mu'dal ve maktûb rivâyetler naklettiği gibi cerhler de azımsanmayacak kadar yaygındır.<sup>263</sup> Zehebî, onunla ihticâc eden bir cemaatın olduğunu bildirmektedir.<sup>264</sup> İbn Hacer ise onu, sadûk ama mürsel rivâyetleri ve vehmi çok bir râvî olarak tanıtmıştır.<sup>265</sup>

Bu bilgiler ışığında Şehr b. Havşeb hakkında her ne kadar olumlu şeyler de söylenmiş olsa, cerhin daha ağır bastığını ve kendisiyle ihticâc edilmemesi görüşünün daha uygun olduğu görünmektedir.

### Amir b. Ebî Amir el-Eş'arî (v. 86'dan önce):

Amir b. Ebî Amir Ubeyd b. Vehb el-Eş'arî'nin sahâbeden olup olmadığı hakkında ihtilaf vardır.<sup>266</sup> Her iki yönde açıklamaları değerlendiren İbn Hacer ise onun tâbiînden ve muhadramdan olduğunu ifade etmektedir.<sup>267</sup> Onunla ilgili olarak Ebû Hâtim'in beis yok (leyse bihî be'sun) dediği ve İbn Hibbân'ın onu sika râvîler arasında zikrettiği nakledilir.<sup>268</sup> Bu yorumlar da, onun tâbiînden olduğu görüşünü destekler mâhiyettir. Çünkü şayet sahâbî olsaydı, bir yorum yapılmazdı kanaatindeyiz. Zehebî de ona ait sadece, Eş'arîlerin faziletiyle ilgili bir tane hadîsin bulunduğunu kaydetmiş-

259 İbn Hacer, *Takrîb*, s. 311.

260 İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, I, 361; Ebû Hafs el-Vâiz, *Târîhu esmâi's-sikât*, s. 111.

261 Müslim, *el-Kunâ*, I, 356; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IV, 382; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, I, 361; İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ*, II, 43.

262 Ahmed, *Bahr*, s. 207; İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, I, 461; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IV, 382; Ebû Hafs el-Vâiz, *Târîhu esmâi's-sikât*, s. 111; İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ*, II, 43; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XII, 584, 585; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, III, 389-391; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 269.

263 İbn Sa'd, *Tebakât*, VII, 449; Cûzecânî, *Ahvâlu'r-ricâl*, s. 96; Nesâî, *ed-Duafâ*, s. 56; Ukaylî, *Duafâ*, II, 191; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I, 144, IV, 382; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, I, 361, 362; İbn Adıyy, *el-Kâmil*, IV, 37, 38; İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ*, II, 43; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XII, 582-586; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, III, 389-391.

264 Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, III, 391.

265 İbn Hacer, *Takrîb*, s. 441.

266 Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XIV, 49-51; Zehebî, *el-Kâşif*, I, 523; İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 63.

267 İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 63; a.mlf. *Takrîb*, s. 287.

268 Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XIV, 50; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, IV, 18; İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 63.

tir.<sup>269</sup> Bu durum da bizim konumuz olan rivâyetin isnâdında şek ile verilen üç isimden biri olan Amir'in, aslında isnâdda yer almaması gereğinin bir delili olabilir.

Amir b. Ebî Amir hakkında olumsuz bir şeye rastlamamakla beraber, yorum yapacak derecede de malumata sahip değiliz.

### **Ebû Amir Ubeyd b. Vehb el-Eş'arî (Yemenli?, v. 8):**

Ebû Amir Ubeyd b. Vehb el-Eş'arî, İbn Sa'd'ın ifadesine göre Eş'arîlerle birlikte Hz. Peygamber (s.a.)'e gelen, Mekke fethine şahit olan, Huneyn'de şehit edilen ve Peygamberimizin cennetin yüksek derecesine ulaşması için yaptığı duaya mazhar bir sahâbîdir.<sup>270</sup> Buhârî de onun Huneyn gününde, Hz. Peygamber'den yaklaşık 2 yıl önce vefat ettiğini nakletmiştir.<sup>271</sup> İbn Hibbân, Ebû Amir'in Yemen'de ikâmet ettiğini ve Ebû Musa el-Eş'arî'nin amcası olduğunu söylemektedir.<sup>272</sup>

Bunlar dışında Ebû Amir hakkında fazla bir bilgiye sahip değiliz.

### **Ebû Mâlik el-Eş'arî (Şamlı, v. 18):**

Buradaki Ebû Mâlik'in kim olduğu açık değilse de, biz Şehr b. Havşeb'in, Ebû Mâlik isminde rivâyette bulunduğu kişi olarak bir tek Ebû Mâlik el-Eş'arî'yi görmekteyiz.<sup>273</sup> Bu nedenle biz de onun üzerinde kısaca durmak istiyoruz.

Ebû Mâlik de künyesiyle meşhur olmuş bir sahâbîdir. Onun isminin ne olduğu konusunda epeyce bir ihtilaf söz konusudur. Ka'b b. Asım, Amr b. Asım, el-Hâris b. Mâlik, Amr b. el-Hâris, Ka'b b. Mâlik, el-Hâris b. el-Hâris gibi birbiri içine girmiş gözüken bir çok isim zikredilmiştir.<sup>274</sup> İbn Hacer, bu isimler arasında Şehr b. Havşeb'in rivâyette bulunduğu kişi olan Ebû Mâlik'in, el-Hâris b. el-Hâris el-Eş'arî olduğunu belirtmektedir.<sup>275</sup> İbn Sa'd, Ebû Mâlik el-Eş'arî'nin Hz. Peygamber ile birlikte savaştığını ve ondan rivâyette bulunduğunu söylemiştir.<sup>276</sup> Ebû Ubeyde b. el-Cerrah, Muâz b. Cebel, Şurahbîl b. Hasene ve Ebû Mâlik el-Eş'arî'nin aynı gün vefat ettiklerine dair bir bilgi nakledilmektedir.<sup>277</sup> Bu da hicrî 18 yılına tekâbül etmektedir.

269 Zehebî, *Mizânul-i'tidâl*, IV, 18.

270 İbn Sa'd, *Tabakât*, IV, 357.

271 Buhârî, *et-Târîhu's-sağîr*, (I-II, Kâhire, 1397/1977, thk. Mahmûd İbrahim Zâyd) I, 24. Bu yöndeki diğer bilgiler için bkz. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VI, 4; İbn Hibbân, *es-Sikât*, III, 282; İbn Abdilber, *el-İstîâb fi ma'rifeti'l-ashâb*, (I-IV, Beyrût, 1412, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî) III, 1019.

272 İbn Hibbân, *es-Sikât*, III, 282.

273 Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XII, 579.

274 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebü*; VII, 221; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VII, 160; İbn Hibbân, *es-Sikât*, III, 75, 76, 352; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, IV, 1745; Ebû'l-Feth el-Mevsilî, *Esmâu men yurâfu bi-künyetih*, (Hind, 1410/1989, thk. Ebû Abdirrahman İkbâl) s. 59; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXIV, 245; Zehebî, *el-Kâşif*, II, 456; İbn Hacer, *Tehzîb*, XII, 239, II, 119; a.mlf. *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, (I-VIII, Beyrût, 1412/1992, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî) VII, 356.

275 İbn Hacer, *Tehzîb*, XII, 239.

276 İbn Sa'd, *Tabakât*, IV, 358.

277 Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXIV, 245; İbn Hacer, *Tehzîb*, XII, 239.

İsnâdda bulunan râvîleri bu şekilde inceledikten sonra, Ebû'l-Yemân'ın Şuayb'dan rivâyetleri hakkında söylenen olumsuz şeylerin ve Şehr b. Havşeb ile ilgili cerhlerin bu rivâyetin isnâdının sıhhatine zarar verebilecek mâhiyette olduğunu düşünüyoruz. Bunlar yanında isnâdın sahâbî râvîsinin Amir/Ebû Amir/Ebû Mâlik şeklinde şek ile kaydedilmesi de önemli bir problemdir.

Netice olarak Ahmed b. Hanbel'in kitabında yer verdiği Cibrîl Hadîsi'nin bu tarihinin isnâdının ihticâca elverişsiz olduğu kanaatindeyiz. Şuayb el-Arnaût da bu isnâdın, zayıf olduğunu belirtmiştir.<sup>278</sup>

### i. İbn Abbas'tan Gelen Rivâyet:

*Müsned*'de İbn Abbas'dan geldiğini düşündüğümüz bir rivâyet vardır. Aslında burada verilen metnin herhangi bir isnâdı zikredilmemiştir. Ancak bu rivayet Ebû'n-Nadr-Abdulhamîd-Şehr-İbn Abbâs isnâdıyla nakledilen ve bizim konumuzla ilgili olmayan başka birçok rivayetinin hemen peşinden verildiği için buraya alınması uygun görülmüştür.<sup>279</sup> Nitekim buradaki rivâyetin metin olarak küçük bir kısmı, söz ettiğimiz bu isnâd ile *Müsned*'in başka bir yerinde yer almıştır.<sup>280</sup>

### İsnâdın Tahlili:

Bu rivâyetin Ebû'n-Nadr-Abdülhamîd-Şehr b. Havşeb-İbn Abbas şeklinde bir isnadla geldiği anlaşılmaktadır.

### Ebû'n-Nadr Hâşim b. el-Kâsım (Horasan/Bağdatlı, 134-205/207):

Burada zikri geçen Ebû'n-Nadr, muhtemelen Hâşim b. el-Kâsım'dır. Nitekim bu zâtın ismi, buradaki isnâdın râvîlerinden Şehr b. Havşeb'den rivâyet-te bulunan Abdulhamîd b. Behrâm'dan hadîs alan kişiler arasında böyle geçmektedir.<sup>281</sup>

Ebû'n-Nadr Hâşim b. el-Kâsım b. Müslim el-Leysî el-Bağdâdî (v. 207), 'Kayser' lâkaplı olup, Bağdat'a yerleşmiş Horasan asıllı birisidir.<sup>282</sup> Bağdat halkının kendisiyle gurur duydukları belirtilmiş,<sup>283</sup> sika, sebt, sadûk, hâfız, imam, sünnet sahibi, şeyhu'l-muhaddisîn, lâ be'se bih gibi ta'dil lâfızlarıyla vasfedilmiştir.<sup>284</sup> İbn Abdilberr tarafından da onun sadûk olduğu konusun-

278 *Müsnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, XXVIII, 402.

279 Ahmed, *Müsned*, I, 319 (no: 2926).

280 Ahmed, *Müsned*, IV, 164 (no: 17169). Şuayb el-Arnaût bu hadisin hasen, isnâdın ise zayıf olduğunu belirtir. Bkz. *Müsnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, XXVIII, 403.

281 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VI, 8; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XI, 58; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XVI, 410.

282 İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 335; Halîfe b. Hayyât, *Tabakât*, s. 328; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, VIII, 235; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, IX, 105; İbn Hibbân, *es-Sikât*, IX, 243; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XIV, 63; Bâcî, *et-Ta'dil ve't-tecrîh*, III, 1181; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXX, 130, 131.

283 İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, II, 323.

284 İbn Maîn, *Târîh*, III, 389; İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 335; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, IX, 105; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XIV, 65; Bâcî, *et-Ta'dil ve't-tecrîh*, III, 1181; İbnü'l-Kayserânî, I, 359; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXX, 134, 135; Zehebî, *Nubelâ*, IX, 545, 547, 548; İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 18.

da ittifak bulunduğu söylenmiştir.<sup>285</sup> Yahyâ b. Maîn, İbn Hanbel, İbn Ebî Şeybe, Ali b. el-Medîni, İshâk b. Râhûye gibi meşhur hadisçiler kendisinden rivâyette bulunmuştur.<sup>286</sup>

Ebü'n-Nadr ile ilgili herhangi bir olumsuz değerlendirme bulunmamaktadır. Bu bilgiler ışığında onun güvenilir birisi olduğunu söyleyebiliriz.

### **Abdulhamîd b. Behrâm (Medâinli, v. 170'ten önce):**

Abdulhamîd b. Behrâm el-Fezârî el-Medâinî, sika, sadûk, beis yok (lâ be'se bih/leyse bihi be's) gibi lâfızlarla ta'dîl edilmekle beraber,<sup>287</sup> onun Şehr b. Havşeb'den rivâyette bulunması sürekli bir cerh olarak gösterilmiştir. Meselâ Şu'be, Abdulhamîd'in sadûk olduğunu fakat Şehr b. Havşeb'den rivâyette bulunduğunu söylemiştir.<sup>288</sup> Bir başka defasında, onun iyi bir şeyh olduğunu fakat ondan hadîs yazmamalarını, çünkü Şehr'den hadîs rivâyet ettiğini belirtmiştir.<sup>289</sup> Ebû Hâtim, onun Şehr'den rivâyetlerinin sıhâh (sahih?) mertebesinde olduğunu, hadîsinin yazılabileceğini fakat ihticâc olunamayacağını söylemiştir.<sup>290</sup> İbn Hibbân, sikalardan rivâyet ettiğinde onun rivâyetinin muteber ve müstakim olduğunu ifade etmiştir.<sup>291</sup> İbn Adiy ise, haddi zâtında Abdulhamîd'de beis bulunmadığını ancak onu, Şehr'den çok rivâyette bulunduğu için ayıpladıklarını; Şehr'in de gerçekten zayıf olduğunu söylemiştir.<sup>292</sup>

Bu bilgiler ışığında her ne kadar Abdulhamîd b. Behrâm'ın kendisinde önemli bir kusur bulunmasa da, Şehr b. Havşeb'den rivâyetlerinin ihticâca elverişli görülmediğini söyleyebiliriz. Bizim üzerinde bulunduğumuz Cibrîl Hadîsî'nin bu tariki de ondan rivâyet edilmiştir. Bu durum da, hadîsin bu tarihinin isnâdına zarar verebilir ve zafiyet meydana getirebilir.

Şehr b. Havşeb: Bu râvî hakkında daha önce yeterli bilgi vermiş ve hakkında söylenen olumsuz şeylere dikkat çekmiştik.

Neticе olarak, yine Şehr b. Havşeb sebebiyle bu tarihin isnâdının da ihticâca elverişsiz olduğu kanaatindeyiz.<sup>293</sup>

### **Ahmed b. Hanbel'in Eserindeki Rivâyetlerin Genel Değerlendirmesi:**

Buraya kadar olan kısımda, Ahmed b. Hanbel'in Müsned isimli kitabındaki toplam on adet rivâyeti görmüş olduk. Bunların dört tanesi İbn Ömer'den,

285 İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 18.

286 Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXX, 134, 135; İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 18.

287 İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, II, 69; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VI, 8; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XI, 58; İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ*, II, 84; Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XVI, 411-413; Zehebî, *Nubelâ*, VII, 335; İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 99.

288 İbn Adiy, *el-Kâmil*, V, 320.

289 Ukaylî, *Duafâ*, III, 42.

290 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VI, 8.

291 İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 121; a.mlf. *Meşâhîr*, s. 175.

292 İbn Adiy, *el-Kâmil*, V, 320.

293. *Müsned*'in muhakkiki Şuayb el-Arnâût bu rivâyetin isnâdının, önceki gibi olduğunu söylemiştir. (Bkz. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, V, 95.) Önceki rivâyet için ise hasen liğayrihi demiştir. (Bkz. V, 92.)



üç tanesi İbn Ömer ve Hz. Ömer'den birlikte, birer tanesi de Ebû Hureyre, İbn Abbas ve Amir/Ebû Amir/Ebû Mâlik'ten gelmiştir.

Bu on rivâyetten İbn Ömer'den gelen ilk rivâyetin isnâdı Ali b. Zeyd'den dolayı illetlidir. İbn Ömer'in diğer üç rivâyetin isnâdında ise önemli bir problem yoktur.

Hz. Ömer'in her üç rivâyetinin isnâdı sağlam gözükmektedir.

Ebû Hureyre rivâyetinin isnâdı illetsizdir.

Amir/Ebû Amir/Ebû Mâlik rivâyetinin isnâdında karışıklık vardır. Bu nedenle zayıf denebilir. Nitekim muhakkik Şuayb el-Arnaût da isnâdın zayıf olduğunu söylemektedir.<sup>294</sup> İbn Hacer ise bu rivâyetin isnâdını hasen olarak nitelemiştir.<sup>295</sup>

İbn Abbas'tan gelen rivâyetin isnâdı da problemidir. İbn Hacer bu rivâyetin isnâdına da hasen demiştir.<sup>296</sup>

Netice olarak İbn Hanbel'in kitabındaki rivâyetler arasında isnâd açısından ihticâca en elverişli olarak İbn Ömer'in üç rivâyeti ile yine onun babası Hz. Ömer'den naklettiği üç rivâyet ve Ebû Hureyre rivâyeti gözükmektedir.

### DEĞERLENDİRME

Böylece, toplam 8 ayrı müellifin kitabında yer alan Cibrîl Hadîsi ile ilgili 25 rivâyeti görmüş olduk ve kısa da olsa tahlillerde bulunmaya çalıştık. Buraya kadar ele aldığımız konuyu özetlemek gerekirse, ulaştığımız sonuçları şöylece sıralayabiliriz:

1. Ulaşabildiğimiz en erken rivâyetler, Ebû Hanîfe'nin (v. 150) kitaplarında yer almaktadır. Bu kitaplarda toplam üç rivâyet mevcuttur. Bunların ikisi İbn Ömer'den, diğeri ise İbn Mes'ûd'dan gelmektedir ve her üçü de isnâd olarak munkatıdır. Râvîler arasında bulunan kopukluk nedeniyle bu rivâyetlerin ihticâca uygun olmadığı kanaatindeyiz.

2. Rebî b. Habîb'in (v. 160/170) kitabındaki Câbir b. Zeyd rivâyetinin sahâbî râvîsi yoktur; bu nedenle mürseldir.

3. Tayâlisî'nin (v. 204) kitabındaki İbn Ömer-Ömer rivâyeti isnâd olarak problemsiz gözükmektedir.

4. Ebû Ubeyd'in (v. 224) verdiği rivâyetin isnâdı yoktur. Ancak muhtasar olarak verilen metindeki ifadelerden, müellifin bu rivâyetin uzun şeklini bildiği ve ihticâca elverişli bulunduğu anlaşılmaktadır.

5. İbn Sa'd'ın (v. 230) naklettiği Umeyr b. Katâde rivâyetinin isnâdı problemsizdir.

6. İbn Ebî Şeybe'nin (v. 235) kitaplarında bulunan 5 rivâyetten, Ebû Hureyre'den gelen ikisi isnâd olarak ihticâca uygun görünmektedir. İbn Ömer'den gelen iki rivâyet vardır. Bunlardan birinin isnâdı munkatıdır, diğeri sağlam gözükmektedir. Hz. Ömer'den gelen tek rivâyetin isnâdı problem arzetmemektedir.

294 *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, XXVIII, 402.

295 İbn Hacer, *Fethu'l-bârf*, I, 86.

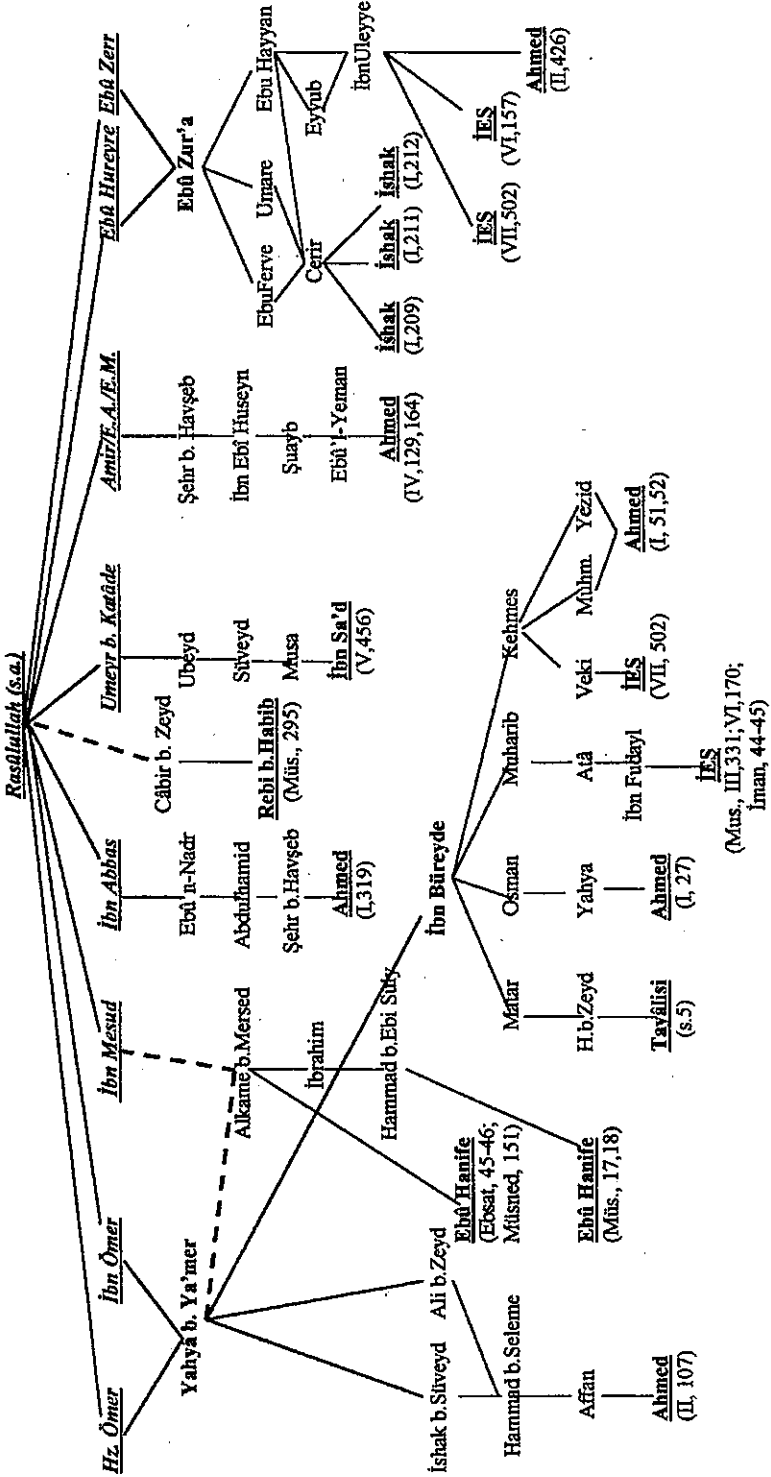
296 İbn Hacer, *Fethu'l-bârf*, I, 86.

7. İshâk b. Râhûye'nin (v. 238) kitabında yer alan rivâyetlerin isnadlarıyla ilgili dikkat çekici bir müşkil yoktur.

8. Ahmed b. Hanbel'in (v. 241) kitabında on adet rivâyet vardır. İbn Ömer'den gelen birinci rivâyetin isnâdı Ali b. Zeyd'den dolayı illetli gözükmemektedir ve bu nedenle belki zayıf olarak addedilebilir. Diğer üç rivâyetin isnâdı problemsizdir. Hz. Ömer'den gelen birinci ve üçüncü rivâyetin isnâdında bir zafiyet mevcut değildir. İkinci rivâyetin isnâdında biraz karışıklık hissedilmekle birlikte kabul edilemez bir durum yoktur. Ebû Hureyre rivâyetinin isnâdında bir sorun görünmemektedir. Amir/Ebû Amir/Ebû Mâlik ve İbn Abbas rivâyetlerinin isnadları ise illetlidir. Bu nedenle bu rivâyetlerin ihticâca elverişsiz olduğunu düşünürüz.

9. İncelediğimiz rivâyetlerin bütünü göz önüne alındığında, mütevâtir bir isnâddan söz etmek mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte isnadların bir kısmı sahihtir. Zayıf olanlara gelince, mana ve muhteva olarak sahih olanları desteklediği düşünülürse bunların da hasen li-gayrihi derecesine yükselmesi mümkündür.

## BUHARİ ÖNCESİ DÖNEMDE CİBRİL HADİSİNİN GELİŞİMİ





## Sokrates ve Gazali'ye Göre Dil'in Menşei

*İbrahim ÇAPAK\**

### ABSTRACT

*Language is one of the most important means of communication for humans. Because it provides communication among them. There have been some discussions about the origin of language. Socrates was one of the formers who discussed the origin of language. After him some philosophers also discussed the origin of language. Ghazali, one of the philosopher of Islam also discussed the origin of language and put forward some opinions. In this article Socrates and Ghazali's ideas about the origin of language will be discussed.*

**Keywords:** *language, origin, discussion, communication, idea.*

### Giriş

Dil, insanlar arasında iletişimi sağlayan en önemli vasıttır. Bu vasıta ile insanlar, duygu ve düşüncelerini birbirlerine aktarma ve anlaşma imkanını elde ederler. Dil, insanla insan, insanla diğer varlıklar arasında birleştirici bir bağ kurar. Öyle ki, insanı insan yapan en önemli unsurlardan biridir. Dil olmazsa insanla hayvan arasındaki fark ortadan kalkar. Çünkü insanı hayvanlardan ayıran en önemli niteliklerden biri dildir. Dil olmadan insan, ne bilgi, teknik, sanat, felsefe gibi üstün başarılarla ulaşabilir; ne de onun her türlü faaliyetleri, değer duyguları, hürriyeti... kendisi için bir anlam taşır. Çünkü bütün bunlar, toplum içerisinde fikir ve duyguların dil ile naklinden doğmuştur. Buna göre dil'i, "her hangi bir zihin faaliyetinin açığa vurulması-na, dolayısıyla bir zihinden diğer zihne aktarılmasına yarayan bir işaretler sistemi" olarak tanımlayabiliriz.<sup>1</sup> Dilin tanımı göz önünde bulundurulduğunda kültür ve medeniyetin, dil vasıtasıyla insanlar arasında meydana gelen etkileşimden oluştuğu görülür.

Dil, fertler arasında iletişimi sağlar; dilin kendisi bir bilgi türü değil, bir semboldür ve bilginin ifade aracıdır. İnsanlar var olanları zihinlerinde tasavvur edince, onu dil ile başkalarına aktarırlar. Eğer insanlar bilgilerini başkalarına aktarma olanağına sahip bulunmasalardı, bilgi birikimi ve gelişmesi olmazdı. Dolayısıyla kültür ve medeniyetten söz edilemezdi. Dil, düşüncenin ifade aracı olduğu için önemi büyüktür. Çünkü düşünce, varlığını dil ile ortaya koyar.<sup>2</sup> Dil olmasaydı, düşüncelerin aktarımı ve insanların bir birlerini

\* *Dr.*, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı.

1 Abdlkudds Bingl, "Dil - Anlam ve Felsefe", *Felsefe Dünyası*, Temmuz 1991, sayı, 1, s. 22.

2 N. ner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Ankara, 1999, s. 291.

anlamaları da mümkün olmazdı. Bu bakımdan dil konusundaki incelemeler son derece önem arz etmektedir. Biz de önemine binaen bu çalışmamızda Sokrates ve Gazali'ye göre dil'in menşei problemini ele almaya çalışacağız.

### 1- Sokrates'e Göre Dilin Menşei

Dil, kültür ve medeniyetlerde en önemli rolü oynadığı için sürekli gündemde kalmış ve bir çok açıdan tartışılmıştır. Onun hakkındaki en önemli tartışmalardan biri de menşei ile, yani nasıl meydana geldiği ile ilgilidir. Ancak tartışmalara rağmen dilin menşeinin ne olduğu hakkında kesin bir fikir birliğine varılamamıştır. Dilin menşei ile ilgili en eski tartışmalardan biri Platon'un (M.Ö.427-347) Kratylos adlı diyalogunda geçen tartışmadır. Bu diyalogda Sokrates ile Hermogenes'in dilin kaynağının ne olabileceği ile ilgili görüşleri yer almaktadır.

Sokrates, "Güçtür güzel şeylerin özünü kavramak" atasözünü hatırlatarak, adların incelenmesinin kolay bir iş olmadığını ifade eder.<sup>3</sup> Değineceğimiz gibi Gazali (1058-1111) de dilin menşeinin ne olduğunu belirlemenin zorluğuna dikkat çekmektedir. Platon'un Kratylos diyalogunda Hermogenes, "adların doğruluğunun bir anlaşma, bir uzlaşmadan başka bir şey olmadığını inanmaktan kendimi alamadım. Bir nesneye verilen ad, doğru addır bençe; eski ad bırakılarak, yerine bir başka ad konsa, yenisi eskisinden daha az doğru değildir; kölelerimizin adlarını da böyle değiştirdiğimizde yeni verilen ad eskisi kadar doğru olur. Çünkü doğal olarak hiçbir adın herhangi belli bir şeye ait olmadığını, ama yalnızca onu kullananlar ve kullanımı saptayanların alışkanlık ve adetlere ait olduğunu düşünüyorum"<sup>4</sup> der. Hermogenes, bu ifadeleriyle adların salt uzlaşmadan kaynaklandığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Onun üstü kapalı olarak ileri sürdüğü muhakeme şudur: Eğer adlar salt uzlaşmaya dayanmasaydı, benim yalnızca nedensiz bir kararla bir kölenin adını değiştirmem nasıl mümkün olurdu? Son tahlilde bu da adların bireylerin kişisel tercihlerinden doğduğunu gösterir.<sup>5</sup> Sokrates, bu görüşe katılmaz. O, adların bireysel isteğe bağlı olarak verildiği ya da değiştirildiği tezine karşı çıkar. Hermogenes'e ne bir kölenin adını değiştirmenin istisnai ve az rastlanan bir durum olduğunu ne de onun su ya da altın gibi adları değiştirme özgürlüğü olmadığını söyler.<sup>6</sup> Sokrates, Hermogenes'in savunduğu adların isteğe bağlı olduğu görüşünün doğrudan doğruya sağduyuyla çelişen bir sonuca yol açtığını göstermeye çalışır. Zira böyle bir görüş, kişiyi, birey sayısı kadar özel dil olduğu anlayışına götürür. Bu da bireyler arasında bir şeyin doğru veya yanlış olarak kabul edilmesini güçleştirir. Çünkü normal şartlarda birisi "atın dört ayağı vardır" dediğinde, bunu doğru bir önerme olarak kabul ederiz. Fakat Hemogenes'in anlayışını kabul edersek, yanılıyor olabiliriz; çünkü bildiklerimize göre konuşan kişi, özel dilinde bizim insan

3 Platon, *Kratylos, Diyaloglar* Fin içinde, İstanbul, 1998, s. 195.

4 Platon, *a.g.e.*, s. 195-196.

5 Roy Haris ve Tablot J. Taylor, *Dil Bilimi Düşününde Dönüm Noktaları 1 Socrates'ten Sausure'e Batı Geleniği*, (çev. Eser E. Taylan ve Cem Taylan), Ankara, 2002, s. 3.

6 Roy Haris ve Tablot J. Taylor, *a.g.e.*, s. 4. Bkz. Platon, *a.g.e.*, s. 196.

dediğimiz şeye at adını vermiş olabilir. Dolayısıyla “atın dört ayağı vardır” önermesi doğru olmayabilir.<sup>7</sup>

Sokrates’e göre nesnelere, bizden bağımsız ve bizim sebep olmadığımız, kendilerine ait, sabit bir gerçeği vardır. Bizim düşlediğimiz gibi bir yandan öbür yana uzanarak değişmezler; tersine, kendi başlarına ve doğanın zorla kabul ettirdiği kendi gerçekliklerine bağlı olarak bulunurlar. Ona göre eylemler de bizim düşüncelerimize göre değil kendi doğalarına göre gerçekleştirilirler.<sup>8</sup> Örneğin, kesme ve yakmanın doğasına uygun olarak hareket etmedikçe, bu ya da şu odun parçasını kesemeyiz: kesici bir alet kullanmadan herhangi bir şeyi kesmeyi başaramayız ve üzerine su dökerek herhangi bir şeyi yakamayız. Çünkü böyle eylemler insanın iradesine göre belirlenmez, tersine başarıyla gerçekleşmesi için insan iradesinin eylemin doğasına uyması gerekir.

Sokrates, buradan hareketle konuşmanın da bir eylem olduğu sonucuna varmaktadır. Konuşma bir eylem olduğuna göre adlar da konuşmanın araçlarıdır. Doğru konuşmak ise konuşma araçlarını yerinde kullanmakla olur; bu da başka aletlerin tasarlandıkları belli işler için doğru kullanılmalarının elzem olmasına benzer.<sup>9</sup> Burada Sokrates, Hermogenes’in kuramındaki bir kişiye ya da nesneye hangi adın verilmesinin önemli olmadığı görüşünü eleştirerek, böyle bir şeyin aceleci bir varsayım olmakla kalmayıp, gülünç de olduğunu ifade etmektedir.

Ona göre konuştuğumuz dil, biz doğmadan önce zihinlerimize yerleşmiştir. Dili kimin icat ettiği hakkındaki bilgimiz ise, bir dokumacının dokuma tezgahını kimin icat ettiği hakkındaki bilgisinden daha fazla değildir. Dokuma tezgahının mucidi rasgele birtakım nesnelere birleştirilerek dokuma makinesini ortaya çıkarmadığı gibi ad koyucu da rasgele adlar seçmemiştir.<sup>10</sup> Sokrates, konuyla ilgili şöyle der: “Doğru adları, ebedi ve mutlak olanın niteliklerinde bulma olasılığımız çok fazladır; Çünkü adlar büyük bir özenle verilmiş olmalıdır ve belki de bazıları insanınkinden daha ilahi bir güç tarafından verilmiştir.”<sup>11</sup>

Sokrates’in varsayımına göre, ad koyucu başlangıçta her bir nesne için harfler ve hecelerle bir ad ortaya çıkarmış ve bu adları kullanarak dilde geri kalanlar için, taklît yoluyla bileşik adlar yapmıştır.<sup>12</sup> Öyleyse son şekliyle elimizde iki evreli bir kuram vardır. İlk adlar, ad koyulan nesnenin temel doğasını ses bileşimleri yoluyla kopya eden mimetik süreçle oluşturulmuştur. Bu taklîtçi süreç, söz konusu her sesin fizyolojik eklemlemesine bağlıdır. Bir kez bu ilk adlar yerleştiğinde kelime hazinesi, ilk anlamlarına göre onlardan bileşik adlar yapmak suretiyle genişletilir.<sup>13</sup>

7 Roy Haris ve Tablot J. Taylor, *a.g.e.*, s. 4.

8 Platon, *a.g.e.*, s.198. Roy Haris ve Tablot J. Taylor, *a.g.e.*, s. 5.

9 Roy Haris ve Tablot J. Taylor, *a.g.e.*, s. 5.

10 Platon, *a.g.e.*, s. 202; Roy Haris ve Tablot J. Taylor, *a.g.e.*, s. 6.

11 Platon, *a.g.e.*, s. 210; Roy Haris ve Tablot J. Taylor, *a.g.e.*, s. 7.

12 Bkz. Platon, *a.g.e.*, s. 244.

13 Roy Haris ve Tablot J. Taylor, *a.g.e.*, s. 10.

Buna göre bütün "isimler", yani dildeki bütün kelimeler, en eski kök ve türetilmiş olmak üzere iki gruba ayrılır. Çoğu nesnelere isimleri, ya akmak ya da gitmek olayını belirten, veya herhangi bir tür hareketi ifade eden kelimelerden türemiştir. Bu da nesnelere özüne uygundur, çünkü bu öz; akıştır, yani harekettir. En eski kök kelimelerse, içlerindeki seslerle, isimlendirildikleri hareketleri taklît etmektedir. O halde hareketlerle en eski kelimelerin sesleri arasında, tabiattan kaynaklanan bir ilişki bulunmaktadır.<sup>14</sup>

Bir şeyle ilgili bir çok kelime türemektedir. Nitekim Walter Porzig, kelimelerin türemesine demir yolu ve lokomotif gibi sonradan oluşmuş isimlerin, nasıl meydana geldiklerini ayrıntılı bir şekilde ele alarak örnek vermekte ve dil topluluğunun, konuya komşu eski alanlardan, yeni alana kelimeler aktardığını ifade etmektedir. Ona göre bu, bile bile ve planlı olarak yapılmakta, kelimeler adeta kendiliklerinden gelmektedirler. Bu yüzden çoğu kere aynı konuda çok sayıda kelime ortaya çıkıp kullanılmakta, daha sonra dil topluluğunun zevki veya keyfi, bunların arasından birisini seçmektedir.<sup>15</sup>

Dilin doğuştan ve ilahi bir güç tarafından değil, insanın tecrübelerinin sonucu olarak meydana geldiğini ileri süren bilginler de olmuştur. Mesela, Locke (1632-1704), 17. yüzyılda çoğunlukla benimsenen, bazı ya da tüm fikirlerimize doğuştan sahip olduğumuz varsayımına karşı çıkar. Ona göre fikirlerimiz daha ziyade deneyimlerimizden kaynaklanmaktadır. Zihin, doğuştan bir tabula rasa, deneyimlerin sonradan üzerine kazındığı tertemiz bir levhadır.<sup>16</sup> Deneyim, bize iki farklı yoldan fikirler sağlar; bunlardan biri sensation (dış deney, dış duyum), diğeri ise reflection (iç deney, iç duyum)dur. İç deney ile kendi ruhumuzdaki durumları ve etkinlikleri, dış deney ile de ruhumuzun dışındaki nesnelere etkilerini kavrarız.<sup>17</sup>

Böylelikle Sokrates'e göre tüm fikirlerin nihai kaynağı, (hem iç, hem dış) yaşantıda ve yaşantıdan kaynaklanan yalın fikirleri etkilemek ve birleştirmek üzere zihnin doğuştan var olan yeteneklerinde yattığı söylenebilir.<sup>18</sup> Ancak Locke'un görüşlerini göz önünde bulundurduğumuzda dilin nihai kaynağının zihnin yeteneklerinden daha çok deneyimlerimiz olduğu görülür.

## 2- Gazali'ye Göre Dilin Menşei

İslam dünyasının önde gelen filozoflarından biri olan Gazali de, dil tartışmalarına değinmiş ve dilin kaynağı ile ilgili belli başlı üç görüşün varlığına dikkat çekmiştir. Ona göre dilin menşei ile ilgili üç farklı görüş vardır; bunları şöyle sıralamak mümkündür:

1. Bazı bilginler, dilin insanların anlaşmaları yoluyla doğup geliştiğini ileri sürmüşlerdir. Bunlara göre; dillerin tevkifi olması, yani insanüstü bir güç tarafından konulmuş olması mümkün değildir. Çünkü tevkif sahibinin lafzı,

14 Walter Porzig, *Dil Denen Mucize*, (çev. Prof. Dr. Vural Ülkü), Ankara, 1995, s. 10.

15 Walter Porzig, *a.g.e.*, s.24. Konuyla ilgili örnekler için bkz. *a.g.e.*, s. 23-24 vd.

16 Roy Haris ve Tablot J. Taylor, *a.g.e.*, s. 101; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1999, s. 296-297.

17 Macit Gökberk, *a.g.e.*, s. 297.

18 Roy Haris ve Tablot J. Taylor, *a.g.e.*, s. 101.



daha önce mevcut bir ıstılah ile, muhatap tarafından anlaşılmadıktan sonra, tevkiften bahsedilemez. Bu görüş, daha önce değindiğimiz Hermogenes'in görüşüne paralellik arz etmektedir.

2. Bazı bilginler, dillerin insanüstü bir güç (tevkif) tarafından ortaya konduğunu ileri sürmektedirler. Nitekim, dilin tamamlanabilmesi için bir hitaba, bir nidaya ve dilin konulmasına (vaz') ihtiyaç hissettiren bir çağrıya gerek vardır. Tüm bunlar da, ancak ıstılah için toplanılmazdan önce bilinen bir lafızla olabilir. Hatırlanacağı gibi Sokrates, dilin insan üstü bir güç tarafından ortaya konduğunu daha sonra insanlar tarafından geliştirildiğini ileri sürmektedir.

3. Bazıları da, dili oluşturmanın gereğine işaretin ve yönlendirmenin oluşacağı miktarın, insanüstü bir güç tarafından (tevkif yoluyla); geri kalanların ise uzlaşma (ıstılah) yoluyla olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Gazali'ye göre burada zikredilen görüşlerin üçü de aklen mümkündür.<sup>19</sup> Şöyle ki;

Dilin insanüstü bir güç tarafından ortaya konması (Tevkifi'n imkan dahilinde oluşu): Allah, önce sesleri ve harfleri, bir kişinin veya herkesin işitebileceği bir şekilde yaratmış, sonra da bunlar için, bu ses ve harflerle birtakım müsemmalara (isimlendirilmişlere) delaletin kastedildiği bilgisini yaratmış olabilir. Ezeli kudret, bunu yapmaktan aciz değildir.

Dilin insanların anlaşmaları yoluyla oluşturulması (ıstılahın imkan dahilinde oluşu) da şöyledir: Allah, akıllı bir topluluğun iç güdülerini/etkenlerini (devai), -kendilerini ilgilendiren ve kendileri için gerekli olan, insanın kendiliğinden ulaşması mümkün olmayan, gaip işlerin tarifiyle meşgul olma noktasında- bir araya toplamış ve içlerinden biri bir başlangıç yapmış, sonra diğerleri ona uymuş ve neticede dil (ıstılah) tamamlanmış olabilir. Hatta akıllı bir kişi, bu alandaki ihtiyacı ve harfleri bir araya getirmek suretiyle belirlemenin mümkün olduğunu kendisi keşfedebilir ve dilin ortaya konuşunu (vaz' işini) üstlenebilir. Sonra tıpkı anne babanın küçük çocuğa yaptıkları gibi; yine dilsizin, içinden geçenleri, işaretle anlatışı gibi, bu kişi, beraberinde lafız bulunan birtakım işaret ve tekrarlarla bunu başkalarına öğretebilir. Bu iki kısımdan her biri imkan dahilinde olduğuna göre, bu ikisinden yapılan terkip de imkan dahilindedir.<sup>20</sup>

Gazali'ye göre bu kısımlardan hangisinin kesin olarak gerçekleştiğinin bilinmesi, ancak akfî bir burhan veya mütevatir bir haber veya kesin işitme (sem') yoluyla olur. Bu konuda akfî burhanın yeri olmadığı gibi, ne mütevatir bir haber ne de kesin bir işitme (sem') nakledilmiştir. Öyleyse, bu konuda söylenecek olanlar, pratiğe yönelik kulluk ile irtibatı olmayan ve öyle veya böyle inanılmasına bir gereklilik bulunmayan bir konuda karanlığa taş atmaktır. Bu konuya dalmak, bir lükstür.

Gazali'ye göre "bir kimse, "Allah, Adem'e bütün isimleri öğretti"<sup>21</sup> ayeti, her ne kadar aksinin imkansız olduğunu göstermese bile, dillerin vahiy ve

19 Gazali, *el-Mustasfa min İlmî'l-Usul*, Mısır, h.1322. C. I, s. 318.

20 Gazali, *el-Mustasfa*, C. I, s. 319.

21 Bakara, 2/31

tevkif yoluyla olduğunu gösterir” derse ona şöyle cevap verilebilir: Bu ayet, dilin meydana gelmesine kesin bir delil teşkil etmez. Çünkü burada dört ihtimal söz konusu olabilir:

1. Belki Allah, isimleri koymaya (vaz'a) ihtiyaç bulunduğunu Adem'e ilham etmiş; Adem de kendi zihni çabasıyla isimleri ortaya koymuş olmakla birlikte, yol gösteren, ilham eden ve iç güdüyü (daiye) harekete geçiren Allah olduğu için, -tıpkı bütün fiillerimizin Allah'a nispet edilmesi gibi- bu da Allah'ın öğretmesine nispet edilmiş olabilir.

2. Belki de isimler, Allah'ın Adem'den önce yarattığı cin ve melek gibi yaratıkların ıstılahı ile zaten ortaya konmuş idi. Allah Adem'e, onların ortaya koyup üzerinde anlaştıkları şeyi öğretmiş olabilir.

3. Ayette geçen “isimler” ifadesi, umum sıygası olup belki de Allah bununla, yerin, göğün, cennet ve cehennemde olan şeylerin isimlerini kastetmiştir; yoksa, Adem'den sonra meydana gelen mesleklerin, sanatların ve aletlerin isimlerini değil. Ayette geçen “bütün isimler” sözünü tahsis etmek, tıpkı “Kendisine her şey verilmiş olan”<sup>22</sup>, “Rabbinin emriyle her şeyi yerle bir eder”<sup>23</sup> ve “O, her şeye güç yetirir”<sup>24</sup> ayetlerinin tahsis edilmesi gibidir. Mesela, Allah'ın kendi zatı ve sıfatlarına güç yetirmesi bu sonuncu ayetin içeriğine girmemektedir.

4. Belki de, Allah Adem'e isimleri öğretmiş, fakat Adem bunları unutmuş ya da başkalarına öğretmemiş olabilir. Adem'den sonra da çocukları, bugün biline gelen diller üzerinde anlaşmışlardır. Gazali'ye göre ağır basan ihtimal, dillerin pek çoğunun Adem'den sonra meydana gelmiş olmasıdır.<sup>25</sup>

İslâm geleneğinde dilin kaynağı ile ilgili çoğu zaman “Allah, Adem'e bütün isimleri öğretti”<sup>26</sup> ayeti delil getirilirken, Batı geleneğinde de dilin kaynağı ile ilgili en çok işaret edilen, Tekvin'in ikinci kitabındaki hayvanlara nasıl ad verildiği hakkındaki hikayedir. Buradan şöyle denmektedir: “Yüce Tanrı yerdeki her hayvanı, havada uçan her kanatlıyı topraktan yarattı; onları adlandırmak üzere de Adem'e götürdü. Adem her canlı yaratığa, ne ad verdiyse bu onun adı olarak kaldı. Adem bütün büyük başlara, havadaki kanatlılara ve yerdeki her hayvana bir ad taktı...”<sup>27</sup>

Tekvin'de dilin kaynağı sorununa verilen cevap, bazı yönlerden Sokrates'inkinden daha doğrudandır. Çünkü S+okrates'te, ad koyucunun bilge bir adam mı, yoksa ilah mı olduğu tam anlamıyla açık değildir; ama Tekvin'deki açıklama, dilin insan kökenli olduğu ve ilk insan Adem ile başladığı konusunda kuşkuya yer bırakmaz. Tekvin'de Platon'un diyaloglarında tartışıldığı çeşitten bir sorun yoktur; yani Adem'in hayvanları “doğru olarak” adlandırıp adlandırmadığı konusu bir sorun oluşturmaz. Tersine Tekvin'de ifade edilenler, her hayvanın doğal olarak kendi doğru adına sahip olmasından çok, Tan-

22 Neml, 27/23.

23 Ahkaf, 46/25.

24 Bakara, 2/20, 106, 109

25 Gazali, *el-Mustasfa*, s. 321-322.

26 Bakara, 2/31.

27 Tekvin II,19-20.

r'nın teşvikiyle Adem'in onlara bir ad koymasına kadar hiçbir adlarının olmadığını göstermektedir.<sup>28</sup>

Dilin kaynağı ile ilgili, her dinin kendine has bir anlayışının var olduğunu görüyoruz. Nitekim verdiğimiz örneklerde hem Kur'an'da hem de Kutsal Kitap'ta ilk isimlerin Allah tarafında Hz. Ademe öğretildiği ifade edilmektedir. Ancak bunun nasıllığı ve varılan sonuç tartışmalıdır. Yani hem Kur'an'daki ilgili ayete hem de Tekvin'deki ifadelerle çeşitli yorumlar getirilmiştir. Nitekim Gazali'nin yukarıda zikrettiğimiz ayet ile ilgili yorumlarına baktığımızda, söz konusu ayet ile ilgili birçok görüşün ileri sürülebileceğini görürüz.

Gazali, dili oluşturma yetisinin Allah tarafından verildiğini ifade etmekte beraber, onun insanlar tarafından oluşturulduğu görüşündedir. Ona göre, lafızlar (terim), eşyanın ayanına (zat ve asıllarına) delalet etmek üzere, insan iradesinin özel bir şekilde ortaya koyduğu alfabetik harflerden ibarettir. Bu lafızlar, *vaz-ı evvel* ve *vaz-ı sani* olmak üzere iki kısma ayrılır. Mesela gök, ağaç, insan vb. lafızlar *vaz-ı evvel*; isim, fiil, harf, emir, nehy, gibi lafızlar ise *vaz-ı sanidir*.<sup>29</sup>

Gazali'ye göre bir şeyin varlık dereceleri dörttür. Bunları dilin varlığına uygulamak da mümkündür. Söz konusu varlık dereceleri şöyle sıralanabilir:

- a- Şeyin kendi nefsindeki hakikati (ayandaki varlık).
- b- Şeyin hakikatının idesinin zihinde sabit olması (kavram).
- c- Şeye delalet eden harfler ile bir sesin oluşturulması (söz/terim). Bu, zihinde olan ide'ye delalet eden ibaredir.
- d- Görme duyusu ile algılanan ve söze delalet eden işaretlerin oluşturulması ki bu da yazıdır.<sup>30</sup>

Buna göre; dilin tam olarak oluşabilmesi için ilk önce dile tekabül eden şeyin var olması, daha sonra bu şeyin zihinde bir idesinin oluşması yani kavranması daha sonra bunun dile gelmesi, en son da yazıya dökülmesi gerekir. Gazali'ye göre bu dört husus, hem birbiriyle örtüşük hem de paraleldir. Fakat ilk ikisi, asırlara ve milletlere göre değişmeyen hakiki varlıklar olarak kabul edilirler. Son ikisi yani söz ve yazı ise zamanlara ve milletlere göre değişir. Çünkü bu ikisi seçim ve benimseme yoluyla ortaya çıkmaktadır. Bunların ortaya çıkışı, biçimleri bakımından birbirinden farklı olsa da, kendileriyle "hakikate mutabık olmanın" kastedilmesi yönüyle müttefiklerdir.<sup>31</sup>

Gazali, yazıyı sözden ayrı olarak ele almakla, söz ile ifade edilen şeyin, yazıyı ifade eden şeyden farklı olduğunu belirtmiş oluyor. Farabi de ağızdan çıkan sesi, yazıdan ayrı tutmuş, ağızdan çıkan sesin zihindeki imgelere veya kavramlara doğrudan doğruya, vasatasız olarak delalet ettiğini ileri sürmüştür.<sup>32</sup>

28 Roy Haris ve Tablot J. Taylor, s. 34.

29 Gazali, *Maksadu'l-Esna fi Şerhi'l Esmail-Husna, Resail*'in içinde, Beyrut, Tarihsiz. s. 9.

30 Gazali, *Miyaru'l-İlm*, (nşr. Süleyman Dünya), Kahire, 1961, s. 75; *Maksadu'l-Esna fi Şerhi'l Esmail-Husna*, s.8; *el-Mustasfa I*, s. 21, *Mihakku'n-Nazar*, (tahk. Refik Acem), Beyrut, 1994, s. 145.

31 Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 22; *Mihakku'n-Nazar*, s. 146.

32 Farabi, *İhsau'l-Ulum*, (çev. Ahmet Ateş), Ankara, 1990, s. 75-76; Türker-Küyel, Mübahat, *Aristoteles ve Farabi'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara, 1956, s. 107.

Yazı, söze (terim), söz ise zihindeki kavrama (ide) delalet eder. Kavram ise zihin dışında mevcut olan şeyin varlığının zihne yansımalarıdır.<sup>33</sup> Eğer zihinde oluşan bir kavram yoksa, ona delalet eden bir terim de olmaz. Seslerin ve harflerin kendisinde olduğu terim olmazsa ona delalet eden yazı da olmaz.<sup>34</sup>

Dilin oluşumu temelde bir zihin faaliyetidir. Nitekim Gazali'ye göre zihin, kavramları üç şekilde algılar. Bunları; duyular (mahsuse), tahayyül (mütehayyile/hayal gücü) ve akli inceleme ile elde edilen (makule) kavramlar<sup>35</sup> şeklinde sıralamak mümkündür:

**a. Duyularla Algılanan Kavramlar:** Bir takım kavramları duyularımızla algılarız. Mesela; renkler, şekiller ve miktarlar duyularla bilinir ve bunlar görme duyusuyla ilgilidir. Yine sesler, işitme; yemekler, tatma; kokular ise koklamak duyularıyla idrak edilir.<sup>36</sup> Pürüzlülük ve pürüzsüzlük, yumuşaklık ve sertlik, soğukluk ve sıcaklık, nemlilik ve kuruluk ise dokunma duyusu ile idrak edilir. Bunlar ve bunlara bağlı olan şeyler zatlari itibariyle duyularla idrak edilen kuvvetle ilgilidir.<sup>37</sup>

Duyularımızla bir şeyi algılayabilmemiz için her şeyden önce algılanacak şeyin var olması gerekir. Mesela, görme ile algılamanın şartı, görülen şeyin var olmasıdır. Görülen şey yok olursa, görme de yok olur; fakat onun şekli, kişi hâlâ ona bakıyormuş gibi zihinde kalmaya devam eder.<sup>38</sup> Görme duyusu, diğer duyulardan daha fazla etki alanına sahiptir. Sadece eylemle ilgili olarak değil, herhangi bir eylemde bulunmayı düşünmediğimizde de görmeyi, bütün diğer şeylere tercih ederiz. Bunun nedeni; görmenin, bütün duyularımızın içinde bize en fazla bilgi kazandırması ve şeyler arasındaki bir çok farkı göstermesidir.<sup>39</sup>

Duyuların bize en fazla bilgi kazandırdığını Farabi de teyit etmektedir. Nitekim Farabi'ye göre insanlar, duyularını bazen vücut sağlığı, duyuların sağlığı, vücut ve duyuların sağlığı, kendileriyle sağlanacak nesnelere ayırt etme bilgisine gereken kudret sağlığı ve bunların sağlığına götüren çalışmayı yapacak kuvvet sağlığını araştırma hususunda faydalanacakları nesnelere ayırt etmede kullanırlar, bazen de duyuların bunların hiç birinde, kendisiyle faydalanamayacakları nesneyi bilmek ve kavramak için kullanırlar.<sup>40</sup>

**b. Hayalle Algılanan Kavramlar:** Mütehayyile, zihinde hissedildiğine göre, zihni de tahayyüle hazırlayan bir sıfat ve bir garize (eğilim, iç güdü) vardır.<sup>41</sup> Mesela, gökyüzünün (sema) hakikatte ayrıca zihinlerimizde ve

33 Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 75, 77; Bkz. Türker-Küyel, Mübahat, *a.g.e.*, s. 107

34 Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 76.

35 Gazali, *el-Mustasfa*, s. 33; *Mihakku'n-Nazar*, s. 79; *Miyaru'l-İlm*, s. 92.

36 Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 89, 319.

37 Gazali, *a.g.e.* s. 90.

38 Gazali, *el-Mustasfa*, s.33; *Mihakku'n-Nazar*, s. 79. Bkz. *Miyaru'l-İlm*, s. 91.

39 Aristoteles, *Metafiz*, (çev. Ahmet Arslan), İzmir, 1985, C. 1, s. 79-80.

40 Farabi, *Aristo felsefesi, Farabi'nin Üç Eseri* içinde, (çev Hüseyin Atay), Ankara, 1974, s. 90.

41 Gazali, *el-Mustasfa*, s. 34; *Mihakku'n-Nazar*, s. 80.

göntüllerimizde bir vücudu vardır. Çünkü gökyüzünün şekli, gözlerimizde ve dolayısıyla hayalimizde iz bırakmış bulunmaktadır. gökyüzünün yok olduğunu düşünelim bile, onun şekli hayalimizde kalmaya devam eder.<sup>42</sup>

Gazali'ye göre zihinde, tahayyülü koruyan kuvveti bozan, fakat görmeyi bozmayan bir hastalık ortaya çıkabilir. Böyle bir hastalığa yakalanan kişi, eşyayı görür fakat eşya, gözünün önünden kalktığı anda unuttur. İşte bu kuvvette, hayvan insanla ortak niteliklere sahiptir. Mesela at, arpayı gördüğü zaman arpanın şekli onun zihninde olduğu için arpanın kendisine lezzetli gelen bir şey olduğunu hatırlayarak hemen ona yönelir. Eğer arpanın şekli atın zihninde olmasaydı, onun arpayı ikinci kez görmesi, ilk kez gördüğü gibi olurdu ve ikinci bir defa tatmak suretiyle tecrübe etmedikçe ona yönelmezdi.<sup>43</sup>

Bir şeyi hayal etmek de, duyularla algılamada olduğu gibi algılanacak şeyin varlığına bağlıdır. Mesela, hiç görmediğimiz bir meyveyi hayal etmek mümkün değildir. Fakat görülen bir şeyin nitelikleri değiştirilerek hayal edilebilir. Siyah bir meyve ya da karpuz büyüklüğünde bir meyvenin hayal edilmesi böyledir. Hayal, nesnelere görülmesine bağlı olduğuna göre sadece görülebilen nesnelere hareketle, bir takım şeyler ortaya koyabilir.<sup>44</sup> Hayal, beş duyu idraklerinin hepsinde tasarruf sahibi olmakla beraber, en güçlü olduğu duyu, göz duyusudur.

**c. Akılla Algılanan Kavramlar:** Duyu ve hayalin yanı sıra akıl ile algılanan kavramlar da vardır. Mesela korku, utanma, aşk, öfke vb. kavramları duyularımızla değil, akıl yürütme ile kesin bir bilgi olarak biliyoruz. Bazı varlıklar da akıl yürütme ile bilinirler, akıl yürütme ile bilinen bazı varlıkları beş duyu idrak etmez, bunlar hayal ve akıl ile bilinir.<sup>45</sup>

İlmi gerçekleştiren şeyler sadece duyular ve hayal değildir. Hayal edilmeden şeyin hakikatinin olmadığını zannetmek yanlıştır. Eğer ilim ve kudretin zatı düşünülürse, hayalin şekil oluşturmada, renklerde ve ölçülerde tasarruf sahibi olduğu ve onun tasarrufunun yanlış olduğu görülür. Dolayısıyla hayal ile algılanamayan kavramları algılamak için akla ihtiyaç vardır.<sup>46</sup>

Buna göre algılanmaları bakımından kavramları sadece duyulara veya hayale ya da akla indirgemek doğru değildir. Çünkü kavramlar bunların her üçü tarafından da algılanmaktadır. Fakat her birinin algıladığı kavramlar çoğu zaman birbirinden farklıdır.

Farabi de kavramların üç şekilde ortaya çıktığını ifade etmektedir. İlki, duyularla elde edilen, ikincisi ilk bilgilerle elde edilen ve üçüncüsü de araştırarak, teemmül ederek, düşünerek elde edilen kavramlardır.<sup>47</sup> Farabi, kavramları elde etmede gayenin önemine dikkat çeker ona göre, insanın uğruna çalışması gerektiği gayeyi bilmeden ve o gaye tayin edilip kendisince be-

42 Gazali, *Maksadu'l-Esna fi'l-Şerhi'l-Esmail Husna*, s. 8.

43 Gazali, *el-Mustasfa*, s. 34; *Mihakku'n-Nazar*, s. 80.

44 Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 91.

45 Gazali, *a.g.e.*, s. 90.

46 Gazali, *a.g.e.*, s. 90.

47 Farabi, *a.g.e.*, s. 92.

lirli olmadan önce, insan ne faydalı şeyler bulabilecek, ne çalışmanın nasıl olduğunu ve ne de ne için çalışacağını bilecektir.<sup>48</sup>

Dilin zihin faaliyeti sonucu meydana geldiğini ileri süren bazı batılı bilimlerde görmekteyiz. Mesela, Port Royal dil bilginlerinden Arnauld ile Lancelot'a göre zihin; tasavvur etme (conceiving), muhakeme etmek (judging) ve uslamlama (reasoning), olmak üzere üç çalışma tarzına sahiptir ve bu çalışma tarzlarıyla kavramlar elde edilir. Onlara göre insanlar zihinlerinde oluşan her şeye bir gösterge bulma gereksinimi duyduklarından, sözcükler arasında düşüncelerin hedefini gösterenler ile düşüncelerin şekli ya da tarzını gösterenler olmak üzere çok genel bir ayırım yapmağı da gerekli görmüşlerdir.<sup>49</sup>

### Sonuç

Sonuç olarak, dilin menşei ile ilgili bir çok tartışmanın yapıldığı görülmektedir. Kimileri dilin menşei sadece insanın keyfi olarak isimleri oluşturmaya bağlamış, kimileri, dilin ilâhî bir güç tarafından ortaya konduğunu ve isimlerin, isimlendikleri şeylerin tabiatına uygun olduğunu savunmuş, kimileri de dilin menşei Allah'a dayandırmakla beraber onu oluşturan ve geliştirenin insan olduğunu ileri sürmüştür.

Dilin menşei konusunda Sokrates ile Gazali arasında bir takım benzerliklerin olduğunu iddia etmek mümkündür. Çünkü her iki filozof da dilin menşei ilahi bir güce dayandırmaktadır; fakat Sokrates'in ilahi güçten ne kastedtiği net değil iken Gazali, ilahi güçten Allah'ı kastetmektedir. Gazali, dili oluşturma yetisinin Allah tarafından insanlarda yaratıldığını ortaya koymaktadır. Nasıl ki, yaptığımız herhangi bir fiili işleme kudretini Allah bizde yaratmış ise aynı şekilde dili meydana getirme kudretini de bizde yaratmıştır. Sokrates de dilin, biz doğmadan önce zihinlerimize yerleştiğini savunmak, doğru adları, ebedi ve mutlak olanın niteliklerinde bulma olasılığımızın çok fazla olduğunu ileri sürmektedir.

Dilin menşei ile ilgili tartışmalarda dilin kaynağının ilâhî olduğu yönü ağırlık kazanmaktadır. Ancak dil, temelde ilâhî bir güce dayanmakla beraber Allah'ın verdiği ruhsat kadarıyla isimlendirmeleri yapan ve dili geliştirenler insanlardır. Halihazırda olmayan fakat gelecekte meydana gelecek şeylerin isimlerini meydana getirme yetisini insana veren Allah'tır. İnsan, ilâhî kudret olmadan kendi başına isim ve kavramları oluşturma gücüne sahip değildir.

48 Farabi, *a.g.e.*, s. 93.

49 Roy Haris ve Tablot J. Taylor, *a.g.e.*, s. 85-86.

# Din Değişirme Olgusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım

**M. Ali KIRMAN\***

## Abstract

*This article is an essay for Introduction to the Sociology of Religious Conversion. As we know, the past few decades have witnessed dramatic growth in the religious conversion cases, since new religious movements have emerged in post Second World War. Today "Sociology of Religious Conversion" is a sub-discipline, as a comprehensive research field in Sociology of Religion. In this paper, a brief explanation about the developments in this area will be given. And this, the phenomena of religious conversion will evaluate from the sociological perspective.*

**Keywords:** Religious conversion, new religious movement, secularization, individualism

## 1. Giriş

Din değiştirme olgusunun, çok eski tarihî dönemlere kadar uzanan bir geçmiş olduğu bilinmektedir. Denilebilir ki, bir dine girme ve çıkma anlamında din değiştirmenin tarihi, dinin tarihi kadar eskidir. Ancak din sosyolojisi alanında bilimsel araştırmalara konu olması oldukça yeni sayılır. Bu bağlamda dünya tarihi açısından önemli sonuçları olan bir olay olarak kabul edilen İkinci Dünya Savaşından söz etmek kaçınılmazdır. Zira savaş sonrası süreçte dünya çapında yaşanan hızlı ve kapsamlı değişmelere paralel olarak özellikle sanayileşmiş Batı toplumlarında sayıları binlerle ifade edilen bir çok "yeni dinî hareket" in ortaya çıktığı ve kısa zamanda tüm dünyada yaygınlık kazanarak küresel bir olgu haline dönüştüğü bilinmektedir. Bu hareketlerin ortaya çıktığı Batı toplumlarında aynı zamanda bireycilik ve sekülerleşme eğilimlerinin yaygınlığı, eğitim düzeyinin yüksekliği gibi faktörler nedeniyle insanların bireysel tercihlerini öne çıkarmak suretiyle dinî bağlılıklarını sıkça değiştirmeye başlamaları söz konusu olmuştur. Dolayısıyla son yıllarda sayısız hızla artan "din değiştirme" olaylarının sosyolojik bir perspektifle ele alınması gereği ortaya çıkmıştır. Nitekim son yapılan araştırmalarda din değiştirme olgusunu, bireyin hayatını çok yönlü etkileyen, fakat aynı zamanda dinî gruplarda ve makro planda toplumda bir takım sonuçlar doğuran 'ilerlemeci' ve çok sayıda faktörün karşılıklı etkileşimiyle ortaya çıkan 'birikimci' bir süreç olarak ele alma eğilimi güç kazanmıştır (Rambo 1993:10).

\* Yrd. Doç. Dr., Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Konunun uzmanları, aynı gerçeğe işaretle, din değiştirme olgusunun yeni dinî hareketler bağlamında ele alınmasının önemine vurgu yaparlar ve konunun anlaşılmasının insanların bu hareketlere veya diğer dinî oluşumlara nasıl ve niçin girdiklerinin belirlenmesiyle doğrudan ilgili olduğunu belirtirler (Snow ve Machalek 1984:167). Hatta din değiştirme olaylarının, modernleşmeyle birlikte son yıllarda artma eğilimi gösteren ve sosyolojik araştırmaların da ilgi odağı haline gelen "sapkınlık olgusu" ile beraber ele alınması gerektiği yönünde öneriler ileri sürülmüştür (Marlett 1997). Din değiştiren bireylerin, çoğu zaman 'sapkın' olarak nitelendirilmesi de bu tezi destekler mahiyettedir.

Din değiştirme olgusunun bilimsel olarak ele alınması çok yeni olduğu için semantik bir karmaşanın varlığı söz konusudur (Köse 1997:5). Bu durumda din değiştirme olgusunun doğasının tam olarak anlaşılabilmesi için her şeyden önce bazı kavramsal açıklamaların yapılması yararlı olacaktır.

## 2. Kavramsal Açıklamalar

En genel tanımıyla din değiştirme, dinî inanç ve davranışlarla ilgili köklü değişim ve dönüşümü ifade etmektedir (Bainbridge 1992:187-8). Sosyolojik açıdan bakıldığında din değiştirme, herhangi bir yön ifade etmeyen nötr bir kavramdır. Bu bakımdan bir dine veya dinî bir gruba girmek kadar ayrılmak da aynı şekilde din değiştirme kavramı içerisine girmektedir. Aslında bir "yeniden toplumsallaşma" süreci olan (Wilson 1992:119) din değiştirme, "kişilik sisteminin dinî inanç ve ibadetleri de içine alacak şekilde yeniden yönlendirilmesi" (Köse 1997:102) veya "bir tür manevî evrim ve gelişme" (Peker 2000:199) olarak da anlaşılabilir. Bu anlamda bir din değiştirme olayı, eski inançtan ayrılma değil, yeni inanca varmadır. Muhtemelen din değiştiren eski inancından tam olarak ayrılmayıp, onu yeniden yorumlamış olabilir (Marlett 1997).

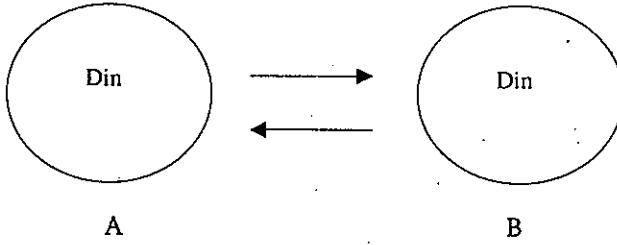
Türkçe'de din değiştirme, çoğu zaman, 'ihtida' ve 'hidayet' kavramlarıyla ifade edilmektedir. Kuşkusuz bu kavramlar, İslamî gelenek içinde ortaya çıkmış olup, başka dinlerden İslam'a girişi ifade için kullanılmaktadır. Bununla birlikte, yine bir din değiştirme olgusu olan İslam'dan çıkış için 'irtidat' kavramı kullanılmaktadır. Bu anlamda İslam'a girene 'mühtedi', İslam'dan ayrılan da 'mürtet' denilmiştir.

Din değiştirme veya dinî değişim olgusunun, İngilizce'de 'conversion' kavramıyla ifade edildiği bilinmektedir. Aslında değişme, değiştirme, dönme, dönüş gibi anlamlara gelen bu kavram, inandıkları ilke ve esaslar konusunda insanların fikir değiştirmesi durumunda kullanılmaktadır. Kavram, politik, estetik ve sosyal fikirlerdeki değişimi de ifade etmekle birlikte bu fikir değişikliği din ve inanç konusunda olursa bazen 'religious' sıfatıyla vurgu yapılmaktadır.

İnsanlar, olaylar, inançlar, ideolojiler, umutlar, yönelimler ve kurumlar gibi güç alanları arasında meydana gelen dinamik bir dönüşüm süreci olan (Rambo 1993:5) din değiştirme, son derece karmaşık ve kompleks bir yapıya sahiptir. Anlaşılan, din değiştirme kavramı çok çeşitli anlamları bünyesinde



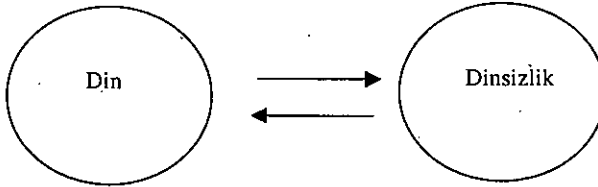
de barındırmaktadır. Ancak bu karmaşık tablo içerisinde yine de analitik bir yaklaşımla bazı farklı durumları ve yaşantıları birbirinden ayırtırmak mümkündür. Buna göre kavramın en yaygın anlamı, "bir dini reddederek bir başka dine inanmak" şeklinde ifade edilebilir (Bkz. Şekil 1).



**Şekil 1:** Bir Dinden Diğere Geçme

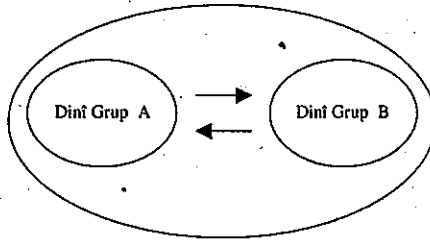
Şekil 1'de de görüleceği gibi, din değiştirme kavramı, mensubu bulunduğu dinin kendisine yüklediği yükümlülükleri yerine getiremeyen insanların tavır değiştirmesi veya farklı bir din için önceki inanç ve bağlılıklarından vazgeçmesi gibi anlamlar içermektedir.

Öte yandan kendisini 'inançsız' olarak niteleyen bir kişinin veya kişilerin, bir dinin, çoğu zaman içinde bulunduğu toplumunun dinî kurallarını kabul ederek dindarlaşması veya bağlı bulunduğu dinî sistemi terk ederek dinsizleşmesi de din değiştirme kavramıyla ifade edilmektedir (Bkz. Şekil 2).



**Şekil 2:** Bir Dinden Dinsizliğe Geçme

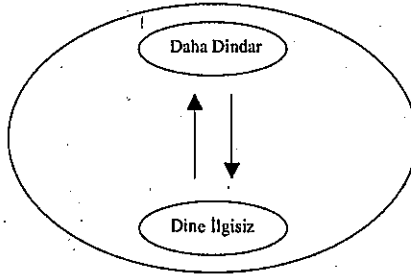
Din değiştirmenin bilimsel olarak ele alınmaya başladığı 1900'lü yılların başından 1950'li ve 60'lı yıllara kadar bir dinden bir başkasına geçiş için İslam söz konusu olduğunda ihtida, Hıristiyanlık'la ilgili olarak da İngilizce conversion kavramları kullanılmakta iken, özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren "yeni dinî hareketler" olarak adlandırılan yeni bir olgunun ortaya çıkmaya başlamasıyla semantik bir karmaşadan söz edilir olmuştur. Bu karmaşa, gerçek anlamda bir inanç sisteminden diğere geçiş için kullanılan ihtida veya conversion kavramının yeni durumu ifadede yetersizliği etrafında odaklaşmaktadır. Aslında sorun, aynı din içerisinde yer alan bir dinî hareketten diğere geçiş için hangi kavramın kullanılacağı şeklinde de ifade edilebilir. Şu halde bir diğere din değiştirme şekli de, aynı dinî gelenek içerisinde bir dinî gruba bağlı olan insanların, bulunduğu grubu terk ederek bir diğere grubun ideolojisini benimseyerek üye olması durumudur (Bkz. Şekil 3).



**Şekil 3:** Bir Din İçinde Grup Değişirme

Bu bağlamda Batılı bir araştırmacı olan Singer, alternatif olarak, farklı dinler arasındaki değişim için "inter-faith", aynı din içindeki değişim için "intra-faith" kavramlarını önermektedir (Köse 1997:6). Günümüzde Türkiye'nin toplumsal yapısı içerisinde henüz örneklerine çok sık rastlanmasa da tarikat ve tarikat benzeri cemaatler arası geçişler için yeni kavramlar üretilmesi, din sosyolojisi sahasında yapılacak olan bilimsel araştırmalar için kuşkusuz büyük bir zenginlik sağlayacaktır.

Sözü edilen üç farklı din değiştirme biçiminin dışında dördüncü bir türden de söz etmek mümkündür. Herhangi bir dinî gelenek içerisinde yer almakla birlikte inancının gereklerine tam bir bağlılık göstermeyen insanların dinî yaşayışının yoğunlaşması da din değiştirme kavramıyla ifade edilmektedir. Aynı dinî gelenek içerisinde kalınarak tecrübe edilen bu durum, dinî değişim veya gelişim olarak da anılmaktadır (Bkz. Şekil 4).



**Şekil 4:** Dinî Değişim

Öte yandan Türkçe'de din değiştirme kavramıyla 'dönme' kavramı arasında yakın bir ilişkisi olmakla birlikte belli farklılıklar da söz konusudur. Türkçe 'dönmek' fiilinden türetilmiş bir kavram olan dönme, kelime olarak yönelme, geri gelme, fikir veya düşüncesinden vazgeçme, bir işi bıraktıktan sonra yeniden başlama gibi anlamlara gelmektedir. Ayrıca sözünde durmayan, sık sık inanç ve fikir değiştiren, kaypak anlamına gelen 'dönek' kelimesiyle yakın bir anlama sahiptir. Çoğu zaman 'münafık' kelimesiyle karıştırılsa da, ikisi birbirinden çok farklıdır. Münafık kavramı, nifak çıkarana, iki yüzlü, kararsız,

dalavereci, özü sözü bir olmayan inanmış görünmekle birlikte aslında kafir olan, küfrünü gizleyen gibi anlamlara gelir. Kavram olarak dönme, din değiştirme, başka bir dinde iken hidayete ererek müslüman olma karşılığında kullanılmakla birlikte, aslında, din değiştiren kimsenin girdiği yeni dinin cemaatine ve kültürel değerlerine uyum sağlayamaması durumunu ifade eder. Dönme kavramı, Sabatay Sevi (1626-1676) ve kurmuş olduğu cemaatin Müslüman olmuş görünmesiyle Türk toplumuna girmiştir. Dolayısıyla kavram olarak dönme, 17. yüzyıldan itibaren Türkiye'de yaşayan Müslüman adı ve kisvesi altında Yahudi inanç ve geleneğini sürdüren "gizli Müslüman-Yahudi cemaati" mensuplarına verilen addır (Scholem 1988; Küçük 1992).

Bunların yanı sıra konuyla ilgili bir başka kavram olarak "kültürel ihtida"-dan (cultural conversion) söz edilebilir. Bu kavram, bir kültüre mensup olan insanların bir başka kültürün kalıplarını gönüllü veya gönülsüz benimsemesi durumunu ifade eder. En somut örneğini, Batı modernliği karşısında Doğu toplumlarının, özellikle Müslüman toplumların kendi kültürlerini, değişen şartlara göre yeniden üretmemelerinin verdiği sıkıntı ve biraz da çaresizlikle Batılı olma, Batı kültürel değerlerini benimseme yoluna yönelmeleri oluşturur. Diğer kültürler karşısında bariz bir üstünlük sağlayan modernleşme ideolojisinin kendini kabule zorlamasıyla Batı dışı toplumlar modernleşmek için kültürel ihtida yolunu seçerek Batılı gibi olmak ve bunun için Batı ile aralarındaki kültürel farkları kapatmak arzusu içine girmişlerdir.

### 3. İlk Dönem Çalışmaların Eleştirel Değerlendirmesi

Din değiştirme, başlangıçta psikolojik bir olay olarak düşünülmüştür. Nitekim bu alandaki ilk çalışmalar din psikologları tarafından yapılmıştır. Sözgelimi din psikoloji alanının öncülerinden olan William James (1842-1910), bugün artık klasikleşmiş olan *The Varieties of Religious Experience* adlı eserinin 9. ve 10. bölümlerini din değiştirme olgusuna ayırmıştır (James 1902). James'in talebelerinden olan ve 1899 yılında *Din Psikolojisi* adıyla ilk müstakil eseri yazan Edwin D. Starbuck (1866-1947) da, yapmış olduğu araştırmalarda din değiştirmenin kesin yaşını belirlemeye çalışmıştır (Armaner 1980:19-21). Starbuck'ın çağdaşı George Albert Coe, 1916 yılında yayınlanan *Psychology of Religion* adlı eserinde din değiştirme konusuna verilen öneme karşı çıkmışsa da kendisi de ilgilenmek zorunda kalmış ve bu çerçevede gençlerin iyi bir din terbiyesi alması gerektiğini savunmuştur (Armaner 1980:21).

Din değiştirme olgusu üzerine yapılan ilk çalışmaların, olguyu dinî ve psikolojik açıdan ele alarak inceleme ve açıklama çabası içinde oldukları, ancak zamanla bu alanda bir değişimin yaşandığı gözlenmektedir. Bu değişimde en önemli etkenlerden biri, 1950'li yıllardan itibaren yeni dinî hareketlerin ortaya çıkması olarak belirtilebilir. Bu hareketlerin özellikle 1970'li yıllardan itibaren yaygınlık kazanmasına paralel olarak önemli bir artış gösteren din değiştirme olaylarına karşı farklı bir yaklaşım sergilenmiştir. Bu çerçevede önceki inançlarını değiştirerek yeni dinî hareketlere katılanların kendi rızalarıyla veya bilinçli bir tercihle böyle bir karar vermedikleri beyin-

lerinin yıkandığı, aldatıldıkları ileri sürülmüş ve bu çerçevede ciddi tartışmalar yapılmıştır. Bir diğer ifadeyle din değiştirme olayları, özellikle gençlerin dinî inançlarını değiştirerek yeni bir dinî inanca veya harekete yönelmeleri, başlangıçta, genellikle beyin yıkama, zihin denetimi gibi yaklaşımlarla izah edilmeye çalışılmıştır. Bu çabaların gösterilmesinde başta aileler olmak üzere psikologlar ve psikiyatrlar ile din adamları ve medya da etkili olmuştur. Ancak bu çerçevede ileri sürülen beyin yıkama teorileri sosyologlar tarafından ciddi eleştirilere uğramıştır (Kirman 2003c). Yaşanan bu tecrübelerden sonra din değiştirme gibi oldukça karmaşık ve kompleks bir olguyu sosyal faktörleri göz ardı etmek suretiyle sadece dinî ve psikolojik faktörlerin etkisiyle açıklamaya çalışmanın yetersiz olduğu (Johnstone 1983:52-3) kadar indirgemeci bir yaklaşım olacağına iyice anlaşılması üzerine tamamlayıcı olması açısından konuyu sosyolojik bir yaklaşımla ele almanın önemi fark edilmiştir. Özellikle yeni dinî hareketler üzerine çalışan sosyologların bu hareketlere karşı gösterilen yönelişin sebepleri ve üyeliğın hangi süreçlerden geçerek gerçekleştiği ile ilgili olarak yapmış oldukları çalışmalar, din değiştirmenin mahiyetinin anlaşılmasına önemli katkılar sağlamıştır. Bir diğer ifadeyle 1970'li yıllardan itibaren din değiştirme olgusu sosyolojik araştırmaya konu olmaya başlamıştır. Anlaşılın din değiştirme olgusu üzerine yapılan çalışmalar üç aşamadan geçmiştir. Buna göre ilk aşama, olguyu dinî ve psikolojik açıdan ele alarak inceleme ve açıklama; ikinci aşama, beyin yıkama ve zorla ikna modelleriyle açıklama ve son aşama, sosyolojik düşüncenin egemen olduğu aşamadır (Snow ve Machalek 1984:178 vd). Şu halde ilk iki aşamada psikologların son derece etkin olduğu görülmektedir. Din değiştirme olgusuyla ilgili olarak din psikologlarının günümüzde de önemli çalışmalar yaptığı bilinmekle birlikte, sosyologların konuya ilgi duymasıyla bu alanda psikologların tekelı kırılmıştır.

Türkiye'de de din değiştirme üzerine ilk çalışmalar din psikologları tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmalar arasında kronolojik önceliğe sahip olan Hüseyin Peker'in çalışması (Peker 1979) sahasında ilk çalışmalardan olması itibarıyla oldukça elementer bir özellik taşıırken, Ali Köse'nin İngiliz mühtedfler üzerinde yapmış olduğu alan araştırması (Köse 1997) din psikolojisi alanında modern araştırma tekniklerine yer veren oldukça kapsamlı ve bilimsel veriler sunan önemli bir çalışmadır. Ancak her iki çalışma da doktora tezi olmak gibi bir ortak özelliği taşımanın yanı sıra esas itibarıyla Hıristiyanlık'tan İslam'a geçişle ilgilidir. Bununla birlikte Hasan Kayıklık'ın Gazali üzerine yaptığı inceleme (Kayıklık 2002) ise, aynı din (İslam) içerisinde yaşanan bir dinî değişim olayını ele almaktadır. Görüldüğü gibi, ülkemizde oldukça yeni olan din psikolojisi alanında yapılan araştırmalar içinde din değiştirme olaylarının ele alındığı çalışmalar, oldukça sınırlı sayıda olup, daha ziyade İslam'a geçiş veya İslam içindeki değişimle ilgilidir; yani İslam eksenslidir. Dolayısıyla İslam'dan çıkışı ifade eden irtidadı veya İslam'ın dışındaki bir dinden bir başka dine geçişleri inceleyen bir çalışmaya rastlamak pek mümkün olmadığı gibi, konuya sosyolojik açıdan yaklaşan bir inceleme de görülmemektedir.

Bir çok faktörün karşılıklı etkileşimiyle meydana gelen din değiştirme olgusu üzerine Batı dünyasında çok sayıda araştırma yapılmıştır. Bu bağlamda din değiştirmenin aniden mi tedricî mi; tamamen mi kısmen mi; aktif mi pasif mi; içsel mi dışsal mı olduğu ile ilgili olarak yapılan yoğun tartışmalar, din değiştirme olgusunun tek boyutlu olmadığını anlaşılması açısından yararlı olmuştur (Rambo 1993:7). Bir diğer ifadeyle din değiştirmenin doğasını anlama ve açıklama noktasında yapılmış ilk dönem çalışmaların belli bir katkısı olmakla birlikte yeterli olmadığı açıktır. Konunun sadece bir yönünü, psikolojik boyutunu ele alan çalışmaların böyle bir kaderi paylaştığı söylenebilir. Zira psikologların daha ziyade bireylerin duygu, düşünce ve davranışlarında meydana gelen değişimler ve ayrıca kişilik, benlik, bilinç ve yaşantıda gözlenen dönüşümlerle ilgilendikleri bilinmektedir. Halbuki sosyologlar, din değiştirme olaylarının meydana geldiği kültürel ve dinî geleneklerin sosyal ve kurumsal yönlerini incelerler. Ayrıca din değiştirmenin gerçekleştiği dönemin sosyal şartları ile yeni dinin veya dinî grubun özellikleri üzerinde de dururlar. Sosyologlar, gerek din değiştirenlerin sosyal çevreleriyle olan ilişkileri ve gerekse bireylerin beklentileri ile grubun bireylere sunduğu ürün ve hizmetler arasındaki ilişki ile de ilgilenirler. Kuşkusuz bunlar psikologların göz ardı ettiği hususlardır (Rambo 1993:9-10). Şu halde din değiştirmeye yol açan faktörler arasında sosyolojik karakter arz edenler üzerinde durulması konunun anlaşılması açısından tamamlayıcı olacaktır.

#### 4. Sosyolojik Perspektiften Din Değiştirme Olgusu

İnsanlar, hayatın belli dönemlerinde dinî inançlara yönelme açısından bir yoğunlaşma yaşamaktadır. Bununla birlikte zaman zaman dine karşı ilgisizlik ve kayıtsızlık içine de girebilmektedir. Kuşkusuz insanlar dinî inançlarını, düşüncelerini, alışkanlıklarını değiştirebilirler. Ancak bir dinî inancı veya bir kültü terk etmek kolay gerçekleşen bir olay değildir. Nitekim kendileriyle görüşülen eski üyeler, inançlarını değiştirmek ve gruptan ayrılmak için aylar, hatta yıllar harcadıklarını ifade etmişlerdir (Barker 1992:22-3; 1987:74-5). Bir dinden veya dinî gruptan ayrılmayı düşünen insanların karar vermede yaşadıkları zorluğun yanı sıra çoğu zaman kalma yönünde baskıya maruz kalmaları da ayrılma sürecini uzatan faktörler arasında yer almaktadır. Anlaşılan, bir inancı terk edip diğerine geçmek kolay ve bir anda olup biten bir hadise olmayıp, aylar, yıllar alan uzun bir 'süreç' işidir (Barker 1992:22; Rambo 1993:1). Kuşkusuz, yaşanan bu uzun süreçte sosyal faktörlerin etkisi göz ardı edilemez. Bir diğer ifadeyle din değiştirmenin, esas itibarıyla teolojik ve psikolojik bir mahiyet arz ettiği bilinmekle birlikte, çoğu zaman toplumsal bir ortamda bir dizi faktörün etkisiyle meydana gelen bir süreç olduğu açıktır (Johnstone 1983:52-3; Çetin 1994:60; Selçuk 2002:175). Bir dine girişte etkili olan toplumsal, siyasal ve ekonomik faktörlerin zihinsel ve psikolojik etkenlere ağır bastığını belirten uzmanlar, söz konusu faktörleri sayarken toplumsal baskılar, ekonomik marjinalite, günlük sıkıntılar, etnik dışlanma, toplumsal statü, cinsiyetçi din yorumları, eş seçimi, dinî kimlik ihtiyacı, topluluğun ölüm sonrasına inancı gibi faktörleri zikrederler (Shell 1993).

Öte yandan insanların, bağlı buldukları dinî inancı veya mezhebi değiştirmesi, aynı zamanda bir takım toplumsal sonuçlar doğurmaktadır. İnançını değiştiren kişi her şeyden önce ailesiyle büyük bir gerilim ve çatışma yaşamaktadır (Kirman 2003a:272-8). Öte yandan Max Weber de, "kişinin ahlakî kurallar yüzünden mezhebenden çıkarılması ekonomik olarak kredisini, toplumsal olarak da konumunu yitirmesi demektir" derken aynı gerçeğe işaret etmektedir (Weber 1986:262).

Anlaşılan din değiştirme çok boyutlu ve oldukça karmaşık bir olgudur. Bu, onun dinle olan yakın ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Bilindiği gibi, din, her şeyden önce kutsallık ifade eden bir olgu olmakla birlikte toplumsal bir tezahürdür. Dinin daha ziyade kutsal boyutuyla ilgilenen teologlar, din değiştirmede Tanrının etkisinin belirleyici olduğunu vurgularlar. Psikologlar ise, din değiştiren bireyi, din değiştirmeye yönelten faktörlerden yalıtılarak ele alırlar ve olgunun yalnızca psikolojik boyutu üzerinde yoğunlaşırlar. Sosyologlar ise din değiştirme olgusunu toplumsal kurumlar ve mekanizmalar tarafından harekete geçirilen ve şekillendirilen faktörlerin bir sonucu olarak görme eğilimindedirler. Anlaşılan herkes kendi bakış açısına, bilgi birikimine göre olayı farklı algılamakta ve farklı açıklamaktadır. Din değiştirmenin din, insan ve kültür üçgeninde meydana gelen bir olgu olduğu düşünüldüğünde, konuyu bir yönüyle açıklarken diğer yönleri göz ardı etmenin indirgemeci bir yaklaşım olacağı açıktır. Bununla birlikte konunun bütün yönleriyle kavranabilmesi için fenomenolojik bir yaklaşım sergilemek suretiyle din değiştirme olgusunun sosyal dinamiklerini keşfetmek için dinî ve psikolojik boyutunu "paranteze alma"nın sağlayacağı avantajlar da vardır.

Din değiştirme olgusu ele alınırken bir takım soruların cevaplanması, konunun bütün yönleriyle açıklığa kavuşturulması açısından büyük önem taşımaktadır. Acaba dinî inancını değiştiren insanlar, böyle bir hayatî kararı tek başlarına kendi istekleri ve rızalarıyla bağımsız ve bilinçli bir tercihte bulunarak mı vermişler yoksa kendilerinin dışında başka kişilerin, düşüncelerin veya propagandaların etkisinde mi kalmışlardır? Din değiştirme bir anda ani bir iç aydınlanma ile mi meydana geliyor yoksa uzun bir süreç sonunda mı gerçekleşiyor? Bir diğer soru da şu şekilde ifade edilebilir: Acaba din değiştirme, bireylerin iç dünyasında bir anda olup biten bir hadise mi yoksa başta aile olmak üzere öteki toplumsal kurumlar ve sosyal ilişkiler üzerinde kalıcı izler bırakan bir sosyal olgu mudur? Daha da uzatılması mümkün olan bu soruların cevapları kadar kendileri de aslında din değiştirme olgusunun sosyolojik bir yönü olduğunun, üstelik bu yönün son ve belki de en etkili, diğerleri üzerinde son derece baskın olduğunun açık bir göstergesi durumundadır.

Din değiştirme olgusunun temel bileşenlerinden biri, din değiştiren kişinin içinde bulunduğu sosyal ve kültürel çevredir. Zira bir din değiştirmenin olabilmesi için uygun bir toplumsal ortam önemli olmaktadır. Yeni dinî hareketler konusunda yapmış olduğu araştırmalarla tanınan sosyolog Eileen Barker da, bu hareketlere giren insanların önceki inançlarını bırakarak yeni bir dinî inancı benimseme kararını alırken, kendilerini kuşatan toplumsal çevre-

nin ve sosyal şartların çok önemli olduğuna işaret etmektedir (Barker 1987:76). Potansiyel mühtedilerin din değiştirmelerine etki eden faktörler arasında, ilk sıralarda, sekülerleşme sürecinde insanların hayatına yön veren cemaatçi bağlar ve değerlerde gözlenen zayıflama, mevcut din anlayışından memnun olmama, manevî yönden kendini boşlukta hissetme ve bir anlam arayışı içinde olma zikredilir (Wilson 1992:148-179). Anlaşılan böyle bir arayış içinde olan insanlar, ailesinin veya toplumun sunduğu din veya değerleri kendi fikir ve yaşantısına uygun bulmaz. Bu durumda kişi, 'moratoryum' (geciktirme) olarak ifade edilen bir evreye girer. Bu evrede ailesinin veya toplumun inançları ve değerleri üzerinde bir yargıda bulunmaz; çünkü onların doğruluğu veya yanlışlığı hakkında bir karar verememektedir. Bu evrede kişi, dinine ismen (nominal) bağlıdır (Köse 1997:53-6). Karşılaştığı problemleri eski dinine müracaatla çözmez, eski dinine dönmeyi bilinçli bir şekilde devre dışı bırakır. Din değiştirme olgusunu açıklayan en önemli kuramlardan biri olan "sosyal etki kuramı"na (social influence theory) göre, böyle bir evrede iken şans eseri veya evlilik yoluyla tanıştığı birinin veya bu kişi aracılığıyla girdiği dinî grubun inancından, ibadetinden, davranış kalıplarından etkilenir ve din değiştirir, böylece yeni bir kimlik kazanmış olur (Bainbridge 1992:178, 184-7). Anlaşılan din değiştirme olgusu ile sosyolojinin önemli konuları arasında yer alan sosyalizasyon, sosyal ilişki ve kimlik konuları arasında yakın bir ilişki söz konudur. Bu itibarla din değiştirme sosyolojisinde bireylerin kimliğinde ve sahip olduğu değerlerde gözlenen köklü bir değişimden söz edilmektedir.

Bunların oluşumuna kaynaklık eden zeminin, içinde bulunulan toplumsal çevre olduğu inkar edilemeyecek kadar açıktır. Bir diğer ifadeyle, din değiştirme olgusunda etkili olan faktörler arasında yer alan teolojik, psikolojik veya kognitif faktörler, çoğu zaman uygun toplumsal şartlarda harekete geçebilmektedir. Nitekim din değiştirmede bir süreç model ortaya koymuş olan Lofland ve Stark'ın geliştirmiş oldukları model, bağlam, kriz, anlam, karşılaşma, etkileşim, bağlanma ve sonuç şeklinde yedi aşamadan oluşmaktadır (Rambo 1993:16-7). Bu modelin belli yönlerden eleştirildiği ve yeni süreç modellerinden söz edildiği bilinmekle birlikte, özellikle üçüncü aşamadan sonrakiler bireylerin dışında olup daha ziyade sosyal karakterlidir (Johnstone 1983:56). Özellikle beşinci ve yedinci aşamalar, tamamen sosyal karakterli olup, kişinin gireceği grupta bir veya birkaç kişiyle duygusal ve etkileyici bir ilişki kurma ve gireceği grubun kendisine önem vermesi, ona bir kimlik vermesi ve onu diğer üyeleri gibi görmesi şeklinde ifade edilebilir (Köse 1997:94-5). Anlaşılan din değiştirme sürecinde başta sosyal etkileşim olmak üzere sosyal faktörler çok etkin bir rol oynamaktadır (Johnstone 1983:56).

Modernleşmeyle birlikte hayatın bir çok alanında sekülerleşme ve rasyonelleşme eğiliminin güçlenmesi, okullaşma oranının ve eğitim düzeyinin yükselmesi, yaygın kabul gören dinî fikirlerle bezenmiş dünya görüşlerinin zayıflaması neticesinde dinin kendi özel alanına çekildiği gözlenmektedir. Dinî kurumlar ve düşüncelerle birlikte (Wilson 1992:149) din adamlarının da güç ve prestij kaybettiği bir süreç olan sekülerleşme sürecinde kamusal

alan siyaset ve ekonomi tarafından yönetilirken, özel alan din ve inançlar tarafından belirlenir olmuştur. Din değiştirme olgusu aslında dinî-dünya görüşünün değişmesi demektir. Mühtedinin eski ve yeni dindaşlarının dünya görüşleri farklıdır. Bu yüzden bir kişinin dinî inancını değiştirmesi aslında onun din anlayışını temsil eden grubun veya mezhebin kendi din anlayışını yeni durumlara uyarlayabilme yeteneğinin zayıfladığına, dolayısıyla toplumda önemli değişimler yaşandığı ve bunları dinî açıdan anlayıp yorumlamada sıkıntılar çekildiğine de işaret etmektedir (Marlett 1997). Nitekim din değiştirme olaylarının İkinci Dünya Savaşı sonrası dünya çapında yaşanan hızlı ve kapsamlı değişimlere paralel olarak özellikle sanayileşmiş Batı toplumlarında ortaya çıkan "yeni dinî hareket" olgusu ile eş zamanlı olması oldukça ilgi çekicidir. Eldeki veriler, din değiştirme olaylarının, şehirleşme gibi değişimin ve etkileşimin hızlı, dolayısıyla senkretik eğilimlerin güçlü olduğu süreçte çok fazla, değişimin yavaş ve ortodoks eğilimlerin güçlü olduğu dönemlerde ise çok daha az olduğunu göstermektedir (Shell 1993).

Din değiştirme süreci üzerinde yoğunlaşan Barker'a göre, din değiştiren insanları pasif birer kurban, patolojik vakua olarak nitelemek yerine mevcut toplumsal, dinî, siyasî ve ekonomik şartların etkisinden kurtulmak için bir arayış içinde olan insanlar olarak değerlendirmek daha geçerli bir yol olacaktır. Mevcut literatür içerisinde din değiştirme olayları ele alınırken faillelerin aktif ve pasif olma durumlarına göre değerlendirildiği bilinmektedir. Ancak farklı bir yaklaşım sergileyen Barker, 'tercih' kavramını yakın incelemeye alır ve bu tercihin nasıl oluştuğunu sorgular. Ona göre din değiştirme kararını etkileyen üç önemli faktör söz konusudur. Bunlar mevcut durumun yansıması; geçmişin hatırlanması ve yakın geleceğin hayalidir. Bir insan, içinde bulunduğu mevcut dinî, toplumsal, ekonomik ve psikolojik durumdan rahatsızlık duymaya başladığı andan itibaren önünde bulunan seçenekler arasında bir tercihte bulunmayı düşünür. Böyle bir durumda kararını etkileyen faktörler arasında önceden oluşmuş değerler ve çıkarlar ile geçmiş tecrübeler yardımcı olur (Barker 1987:76-7).

Günümüzde insanların tercihte bulunmasını kolaylaştıran araçların eskie nazaran daha da çoğaldığı gözlenmektedir. Özellikle kitle iletişim araçlarının ve teknolojisinin gelişmesiyle birlikte insanların dinî ve manevî konularda bilgi alacağı araçlarda büyük bir çeşitlilik ve gelişme yaşanmıştır. Gazete, dergi, kitap, makale, konferans, radyo, televizyon ve internet gibi araçlara ulaşmada insanlar artık çok fazla bir zorluk yaşamamaktadır. Böyle bir durumda insanlar, öğrendikleri bilgileri zaman zaman tecrübe etme yoluna başvurabilmektedir. Bir diğer ifadeyle insanlar, herhangi bir dinî grubun yaptığı propagandanın etkisinde kalarak söylenenlerin doğruluğunu ve manevî yararlarını test etme ve bizzat görme arzusunda bulunabilmektedir. Dinî gruplar da bu istek ve arzuyu teşvik etmektedir (Rambo 1993:15). Özgürlükçü bir tutum sergileyen dinî gruplar, "bir dene gör", "görmeden, denemeden karar verme", "karar senin", "biz her hafta veya her ay toplanıyoruz; ne zaman istersen sen de katılabilirsin" gibi sözlerle bireye tercih yapması için seçenek sunmaya özen göstermektedir.



Batı insanının dinî inancını değiştirirken tercihte bulunması, çoğu zaman, Batı toplumlarının çoğulcu bir yapıya sahip olması ve aynı zamanda bu toplumlarda bireycilik, rasyonelleşme ve sekülerleşme eğilimlerinin güçlü olmasına bağlanmaktadır. Çoğulcu bir toplumsal yapıda insanlar, inanacağı dini veya katılacağı dinî grubu seçme hakkına ve şansına sahiptir. Batı toplumlarında sekülerizmin her geçen gün etkisini daha çok hissettirmesiyle birlikte Hıristiyanlık toplumsal kültürü şekillendirme özelliğini kaybetmiş, seküler kavramlarla düşünmek ve hareket etmek, hatta dine kayıtsız kalmak bir ölçü haline gelmiştir. Ferdiyetçilik ön plana çıkmış, özel hayat aşırı önem kazanmış; din, modern insanın bilincinin bir köşesine sıkıştırılmıştır. Sosyal statüde eğitim, meslek ve maddî gelir belirleyici unsur haline gelmiştir. Çocukları yetişkinliğe hazırlayan ve onları sosyalle eden, toplumla onlar arasında bir köprü görevi gören ailenin rolü azalmıştır. Geleneksel kiliseler her açıdan büyük bir gerileme içindedir. Devlet ile kilise arasındaki bağ da artık eskisi gibi güçlü değildir. Bu durumu rakamlarla ifade etmek gerekirse, söz gelimi İngiltere'de halkın 1/5'i ateisttir. Kiliseye üye olanların oranı % 15'tir (Köse 1997:61).

Anlaşılan sekülerleşme süreci ile din değiştirme olgusu arasında çok yakın bir ilişki vardır. Bilindiği gibi sekülerleşme olgusu ile ilgili olarak yapılan tartışmalarda yeni paradigmanın ortaya çıkmasıyla (Bkz. Köse 2001) birlikte analitik bir yaklaşım güç kazanmaya başlamıştır. Bazı araştırmalarda, cami veya kiliseye giderek ibadet edenlerin sayısında gözlenen düşüş, sekülerleşmenin zaferi olarak anlaşılabilirse de, yapılan başka araştırmalar, insanların seküler eğilimleri terk etmediğini, dinî yaşayışlarını yeni şartlara uyarladıklarını ortaya koymuştur. Dolayısıyla toplumsal planda dindarlığın yerini bireysel dindarlık almıştır. İlk durum "nicel sekülerleşme" olarak nitelenirken, ikinci durum "nitel sekülerleşme" olarak adlandırılmaktadır (Introigne 2001). Bir diğer ifadeyle, sekülerleşme sürecinde pratiklerini kaybeden dinler, artık 'yapılan' değil, 'inanılan' bir şey haline gelmiştir. Bu durumdan rahatsız olan bazı insanların yeni bir din ve anlam arayışına girdikleri ve bu arayışları sonunda kendi düşüncelerine uygun olduğuna inandıkları dine veya inanış şekline yöneldikleri bilinmektedir. Bu bağlamda gizemli yapılarıyla birlikte insanların seküler taleplerine izin veren Uzakdoğu dinlerinin, özellikle Budizm'in Batı toplumlarında büyük bir ilgi gördüğü bilinmektedir. Nitekim Batı toplumlarında ortaya çıkan yeni dinî hareketlerin önemli bir kısmının, gerçek bir din mi yoksa bir felsefî sistem mi olduğu tartışmalı olan Uzakdoğu dinlerinden motifler taşınmaları bunun en açık göstergesidir. Yeni dinî hareketlerle ilgili geliştirilen ikili bir tipolojiye göre, mistik Doğunun hayata anlam kazandırmada materyalist Batıdan daha aktif olduğuna inanılanların oluşturduğu, yani Asya'nın Hint ağırlıklı felsefî ve mistik geleneğine dayalı hareketlerin ayrı bir kategoride ele alınacak kadar çok olduğu anlaşılmaktadır (Kirman 1999:225-6; 2003b:35-6).

Bununla birlikte sekülerleşmenin yaygın olduğu Batı toplumlarında insanların önemli bir kısmının anlam arayışı, dinler veya dinî gruplar arasında "daha az seküler" olanların tercih edilmesiyle neticelenmektedir. Bu bağlam-

da modern dünyada sekülerizme karşı önemli bir direnç noktası olma özelliğini sürdüren bir din olarak İslam'ın diğer dinlere karşı önemli bir avantajı olduğu açıktır. Zira Müslümanlığı seçen İngiliz mühtediler üzerinde yapılan bir alan araştırmasında İslam'ın bu avantajını açıkça görmek mümkündür. Bir İngiliz mühtediye göre İslam'a geçiş, seküler bir kültürden daha az seküler olan bir başka kültüre geçiştir (Köse 1997:64). Anlaşılan Müslüman ülkelerde din, sekülerizm tarafından fazla erozyona uğratılmamış ve kültür İslamî olmaya devam etmiştir. Böyle bir toplumsal ortamda din, ahlaki ve sosyal birliği korumada en büyük rolü oynamaktadır. Oysa böyle bir toplumsal bağın zayıfladığı veya etkisini tamamen yitirdiği seküler toplumlarda İslam'a yönelen mühtedilerin müslüman olmadan önce bir dinî kimlik edinemedikleri anlaşılmaktadır. Çünkü toplum kuvvetli bir dinî özdeşleşme için gerekli ortamı oluşturamamıştır. Mühtediler için Hristiyanlık veya Yahudilik sosyal bir âdetin pasif bir kabulünden başka bir şey değildir. Bu bağlamda belirtilmesi gereken, her ne kadar hız kesmiş görünse de sekülerleşmenin önemi ve etkisinin hâlâ sürüyor olmasıdır. Bu durumda sekülerleşmeye karşı en dirençli dinlerden biri olan İslam'ın, her geçen gün artma eğilimi gösteren seküler taleplere ne kadar cevap vereceği sorusu hem sekülerleşmenin hem de İslam'ın geleceği ile ilgili tartışmalara açıklık getirecektir.

Yaklaşık iki yüzyıldır içinde bulunduğu modernleşme sürecinde önemli kazanımlar elde eden Türkiye'de bireyleşme, sekülerleşme ve şehirleşme eğilimlerinin her geçen gün güç kazanması, okullaşma oranı ve eğitim düzeyinin yükselmesi neticesinde ortaya çıkan manzara din sosyolojisi açısından oldukça ilgi çekicidir. Ayrıca örneklerini Batı toplumlarında gördüğümüz yeni dinî hareketlerin, küreselleşme sürecinin sunduğu imkan ve fırsatları değerlendiren uzantılarına Türk toplumunda da rastlanır olmuştur. Ancak Cumhuriyetle birlikte Türk toplumunda modernleşme ve sekülerleşme eğiliminin her geçen gün güçlendiği gözlenmekle birlikte İngiltere veya ABD ile karşılaştırıldığında hızının oldukça yavaş olduğu söylenebilir. Bu durum, bir yandan toplumsal kültürün oluşumunda etkili olan din faktörüyle izah edilebilirse de, Türk toplumunun aile yapısının çok güçlü olması da önemli bir faktör olarak ortaya çıkmaktadır. Kuşkusuz toplumsal kültürü oluşturan bir dinamik olarak dinin, Türk aile yapısının güçlü olmasında önemli bir rolü vardır. Öte yandan İslam'ın bir din olarak diğer dinlere göre toplumsal hayatı düzenlemede daha istekli oluşu da göz önüne alındığında Türk toplumunda din değiştirme olaylarının az görülmesinin sebepleri önemli ölçüde anlaşılmış olur. Öte yandan İslamî cemaatlerin, gençleri erken yaşlarda aile ve toplumdan uzaklaştırarak sosyalleştirmesi ve onlara kimlik kazandırması bu cemaatlerden başkasına geçişi zorlaştırmaktadır.

## 5. Sonuç

Din değiştirme olgusunun mazisi tarihin en eski dönemlerine uzanmakla birlikte bilimsel araştırmalara konu olması oldukça yenidir. Bu alanda ilk dönem çalışmalar, 20. yüzyılın başlarında din psikologları tarafından yapılmıştır. Bu çalışmalarda din değiştirme olgusu daha ziyade teolojik ve psiko-

lojik açıdan ele alınmıştır. Ancak, çoğu 1950'li yıllarda ortaya çıkan yeni dinî hareketlerin 1970'li yıllardan itibaren yaygınlık kazanmasıyla birlikte din değiştirme olaylarında görülen artış, çeşitli araştırmalara konu olmuştur. Yapılan araştırmalar neticesinde elde edilen veriler, söz konusu olgunun toplumsal yönünü ve sonuçlarını açıkça ortaya koymuş ve böylece Din Değiştirme Sosyolojisi adıyla yeni bir disiplin doğmuştur.

Sosyoloji çatısı altında ortaya çıkan bu alt disiplin kapsamında ele alınması gereken konular arasında toplumsal bir olgu olarak din değiştirmeyi hazırlayan faktörler, din değiştirme süreçleri, din değiştirmenin toplumsal sonuçları sayılabilir. Bununla birlikte din değiştirme olgusunun tam olarak anlaşılabilmesi için farklı dinler arasında yaşanan geçişler kadar aynı dinî gelenek içerisinde yer almakla birlikte farklı dinî gruplar arasında gerçekleşen geçişlerle ilgili olarak yapılacak çalışmalara da ihtiyaç olduğu açıktır. Ayrıca din değiştirme olgusunun bir başka boyutu olarak aynı dinî gelenek içerisinde yaşanan dinî değişim ve gelişimle ilgili araştırmalara da ihtiyaç vardır. Öte yandan farklı din değiştirme olaylarının karşılaştırılmasına imkan vermesi açısından, farklı dinî geleneklere sahip toplumlarda ve farklı toplumsal kategorilerde, söz gelimi kadınlar ve eşcinsellerle ilgili araştırmaların da yararlı olacağı söylenebilir. Ayrıca din değiştirme sosyolojisi alanında yapılacak çalışmalar, dinî grupların taraftar toplama stratejilerinin, dolayısıyla bir kısmının yeni taraftarlar temin ederek yaygınlık kazanırken, diğer bir kısmının kısa zamanda ortadan kaybolmasının nedenlerinin anlaşılması açısından olduğu kadar söz konusu dinî hareketlerin grup dinamiğinin, üyelerini ve kaynakları harekete geçirme yeteneğinin anlaşılması açısından da büyük önem taşımaktadır.

Sonuç itibarıyla, oldukça yeni bir disiplin olmakla birlikte geniş bir araştırma alanı sunan "Din Değiştirme Sosyolojisi"nin genç araştırmaları beklediği söylenebilir.

## 6. Bibliyografya

- Armaner, Neda (1980), *Din Psikolojisine Giriş*, Ankara, Ayyıldız Matbaası
- Bainbridge, William S. (1992), "The Sociology of Conversion", *Handbook of Religious Conversion*, (eds.) H. Newton Malony and Samuel Southard, Birmingham, Alabama, Religious Education Press, 1992, s.178-191 (<http://mysite.verizon.net/>) [15 Mart 2003]
- Barker, Eileen (1987), "Bringing Them In: Some Observation on Methods of Recruitment Employed by New Religious Movements", *New Religious Movements and the Church*, (eds.) A.R.Brockway and J.P.Rajashekar, Geneva, 1987, s.69-79
- Barker, Eileen (1992), *New Religious Movements*, 3rd edition, London, HMSO Publications
- Çetin, Osman (1994), *Sicillere Göre Bursa'da İhtida Hareketleri ve Sosyal Sonuçları (1472-1909)*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Y.
- Haralambos, Michael and Martin Holborn (1997), *Sociology*, 4th edition, London, Collins Educational
- Introvigne, Massimo (2001), "The Future of Religion and New Religions", 15-17 Haziran 2001 tarihlerinde İsveç'te düzenlenen The Future of Religion konulu

sempozyuma sunulan tebliğ, İsveç, 2001, (<http://www.cesnur.org>) [05 Aralık 2002]

James, William (1902), *The Varieties of Religious Experience*, New York, The Modern Library, (<http://www.psywww.com/psyrelig/>) [21 Ekim 2002]

Johnstone, Ronald L. (1983), *Religion in Society: A Sociology of Religion*, 2nd edition, New Jersey, Prentice-Hall Inc.

Kayıklık, Hasan (2002), "Gazali'de Dinsel Yaşayışın Evrimi", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, C.5, Sayı 14, Eylül-Aralık 2002, s.117-130

Kirman, M. Ali (1999), "Batıda Ortaya Çıkan Yeni Dinî Hareketlerin Bazı Özellikleri ve Toplumsal Tabanları", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, C.2, Sayı 4, Mayıs-Ağustos 1999, s.223-233

Kirman, M. Ali (2003a), "Küresel Bir Olgu Olarak Din Değişirme ve Aileye Etkisi", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, C.6, Sayı 17, Eylül Aralık 2003, s.269-280

Kirman, M. Ali (2003b), "Yeni Dinî Hareketleri Tanımlama Problemi ve Tipolojik Yaklaşımlar", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C.3, Sayı 4, Ekim-Kasım-Aralık 2003, s.23-47

Kirman, M. Ali (2003c), "Beyin Yıkama Teorileri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.45, Sayı 1, 2003

Köse, Ali (1997), *Neden İslam'ı Seçiyorlar*, İstanbul, TDV Yayınları

# Gelenek ve Modernlik İlişkisi Bağlamında Türkiye'de Ziyaret Olgusuna Sosyolojik Bir Bakış (Keçeci Baba Örneği)

**Y. Mustafa KESKİN\***

## ABSTRACT

*Our country has kept a transition process in every field from traditioal to the contemporary society.*

*This process, of course, makes some changes indispensable. The most characteristic appearance these changes is the "traditional religion". From this aspect, the subject of our study includes the case of visit "pilgrimation" which forms the relation of tradition and modern.*

**Keywords:** Tradition, Contemporary, Visit (Pilgrimation) Religion, The public religion, The official religion, Belief, Worship

## GİRİş

Ülkemiz toplum yapısının gelenekselden modern bir yapıya dönüşme sürecinin alabildiğince hızlanan temposu karşısında, geleneksel dîni inanç ve pratiklerin yaşamımızın her alanında geri plana itildiği, hatta giderek kaybolmaya yüz tuttuğu şeklindeki varsayım, oldukça kabul gören bir yaklaşımdır. Bu varsayım, ilk bakışta doğru olarak kabul edilse bile, toplumumuzun sosyal hayatı üzerine yapılacak bilimsel araştırmalar, geleneksel dîni inanç ve pratiklerin modernleşme süreci karşısında kaybolmak şöyle dursun bilakis, yeni formlarla "yeniden inşa" süreci çerçevesinde modernliğe ayak uydurarak varlıklarını sürdürdüklerini ortaya koyacaktır.

Anadolu, çok eski devirlerden günümüze kadar birbirinden farklı birçok kültür, medeniyet ve dine ev sahipliği yapmış; bunun sonucunda da, doğal olarak, eşsiz çeşitlilikte bir inanç örüntüsüne sahip olmuştur. Bu durum, "geleneksel din", "halk dini", "halk İslamı" veya "Volk İslam" gibi bir takım isimlerle kategorize edilen "senkretist"<sup>1</sup> (bağdaştırmacı) bir dinsel olgunun doğmasına sebep olmuştur. Anadolu'nun pek çok yöresinde olduğu gibi (daha çok Alevi kültür sahalarında), araştırmamıza konu olan "Keçeci Köyü"nde yaşayan halkın dîni-sosyal hayatlarının her sahasında, özellikle de "Keçeci

\* **Yrd. Doç. Dr.**, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim üyesi

1 Senkretizm, iki ya da daha fazla dinin birbirine karşarak yepyeni bir din sistemi oluşturmasını anlatmak için kullanılır. Geniş bilgi için bkz., Kürşat Demirci, "Heterodoksi Tarihciliği ve Bektaşi Menakubnamelerindeki şamanik Karakter", *İzlenim Dergisi*, Sayı:2, İstanbul 1995, s.25-26

*Baba*” ziyaretgahı etrafında şekillenen, mahiyeti kutsal (yazılı) kaynaklardan hareketle değil, daha çok, yaşam biçimi ve kültüre uyarlı olarak performe edilen ve sözlü aktarımla biçimlenen bu dindarlığın, gelenek ve modernlik ekseninde hâlâ çok canlı bir şekilde fonksiyonel olduğu gözlenmektedir. Bununla birlikte, modernleşme sürecinin hızlanmasına, özellikle de şehirleşme ve medyanın en ücra köşedeki yerleşmelere kadar insan yaşamının her alanına damgasını vurmasının neticesinde meydana gelen sosyo-kültürel ve ekonomik değişmeye paralel olarak, “ziyaret olgusu”nun öge ve motiflerinde, algılanışında, kendisinden beklenti ve nihayet bunun sonucunda, bu beklentilere ilişkin olarak yerine getirilen ritüellerde, birtakım değişimler kaçınılmaz hale gelmiştir. Bununla birlikte o, modernleşme sürecinde birtakım unsurlarını yitirse de, toplumun değişen dinî-sosyal ve kültürel ihtiyaçlarına paralel olarak, yeni bir takım formlarla yeni fonksiyonlar yüklenmektedir. Bir anlamda, modernlik karşısında “yeniden inşa” edilmektedir. Bu olgunun oldukça canlı biçimde yeniden şekillenen karakteristik bir örneği, *Tokat’ın Erbaa* ilçesine bağlı bir Alevî kültür sahası olan *Keçeci Köyü*ndeki “*Keçeci Baba*” ziyaretgahında karşımıza çıkmaktadır. Araştırmamız kapsamında katılımlı gözlem, mülakat<sup>2</sup> ve fotoğraflama gibi dolaysız gözlem tekniklerini kullanarak gerçekleştirdiğimiz bir alan araştırmasından tespit ettiğimiz bulgular, gelenek ile modernleşme arasındaki ilişkinin nasıl “gelgit”lerle dolu bir gerilimli doğaya sahip olduğunu göstermesi açısından özellikle dikkate değer durumdadır. Burada, konumuza derinlik kazandırması için, türbenin bulunduğu köy, türbenin morfolojisi, türbede yatan veya yattığına inanılan şahsın tarihi ve menkıbevi kişiliği ile gelenek ve modernlik ekseninde söz konusu türbe etrafında yeniden şekillenen (inşa edilen) inanış ve pratiklere göz atmamız kaçınılmazdır.

### Ziyaret Olgusunun Tarihi ve Kültürel Arkaplanı

Türkçemizde; birini veya bir yeri görmeye gitmek anlamına gelen “ziyaret” kelimesi, Arapça “ziyaret” kelimesinden gelmekte olup; yine Arapça’da aynı kökten “zevr” sözcüğü hem ziyaret etmek, hem de ziyaret eden manalarına gelmektedir. Fenomenolojik açıdan bakıldığında, ziyaret fenomeni; kendilerinde beşer üstü manevi ve ilahi güç ve kudretlerin bulunduğuna inanılan, bir takım mezarların, türbelerin ve mevkilerin çeşitli amaç ve usullerle ziyaret edilmesi şeklinde ortaya çıkmaktadır<sup>3</sup>. Genel olarak ülkemizde, özel olarak ise araştırma sahamızda karşımıza çıkan ve kutsal bilinerek ziyaret edilen, bu arada haklarında bir çok efsane, keramet ve menkıbe anlatılan, çoğu isimsiz ve bir çoklarının tarihi şahsiyetleri hakkında her hangi bir bilgiye sahip olmadığımız “şehidler”, “veliler”, “evliyalar”, “pirler” “abdallar”, “babalar” ve “dedeler” ile, bir takım “su”, “ağaç”, “taş”, “dağ” ve “tepe” gibi

2 Araştırmamız kapsamında, türbeye gerek adı geçen köyden ve gerekse dışarıdan gelen pek çok kişiyle kısa ferdî ve grup görüşmeleri; 9 kişi (beşi söz konusu köyden, dördü ise köy dışından) ile de derinlemesine mülakat yapılmıştır.

3 Ünver Günay-Şaban Kuzgun-Harun Güngör vd., *Kayseri ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri*, Ankara 1996, s.10)

unsurları kapsayan “*ziyaret olgusu*”, kökleri eski Türk dîni tarihine kadar uzanan ve oradan aldığı unsurlarla, Türkler’in tarih boyunca tecrübe ettikleri çeşitli dîni ve kültürel unsurlar ve nihayet, Anadolu’daki mevcut payen kültürlerin dîni-tasavvufî bir pota içerisinde eritilmesi suretiyle oluşmuş dîni sosyal bir fenomendir<sup>4</sup>. Bilindiği gibi Türkler, daha Orta Asya’da iken ve henüz Müslüman olmadan önce yüzyıllar boyunca milli dinlerinden başka *Budizm, Mazdeizm, Maniheizm, Yahudilik* ve *Hristiyanlık* gibi birtakım kültür ve dinleri tecrübe etmiş, İslamiyetle, ilk kez VII. yüzyılda tanışmaya başlamış<sup>5</sup>, nihayet, onlar, IX. ve X. yüzyıldan itibaren büyük kitleler halinde Müslümanlığı kabul etmişlerdir<sup>6</sup>. Bunun sonucunda, eski Türk din ve kültürlerinden birçoğu, İslamî motiflerle birleşip, yeni bir renge bürünmek suretiyle -daha çok kırsal kesimde yaşayan insanlar arasında- varlıklarını devam ettirmişlerdir<sup>7</sup>. Olaya bu açıdan baktığımızda, günümüzde, Anadolu’nun çeşitli yörelerinde yaşatılan “*ziyaret fenomeninin*” önemli bir tezahür biçimini oluşturan “*veli kültü*”hün temelini geniş ölçüde, İslam öncesi eski tabiat kültürlerinden “*Şamanist*”<sup>8</sup> uygulamalar ve özellikle “*Budizm*”, “*Zerdüştilik*”, “*Maniheizm*” ve *Mazdeizm* gibi dinlerin kalıntılarının zaman ve mekan içinde bağdaştırılması (*senkretizm*) suretiyle oluşmuş<sup>9</sup> olduğunu söyleyebiliriz.

### Keçeci Köyü ile ilgili genel bilgiler

Keçeci Köyü, Tokat ili Erbaa ilçesine bağlı bir köy olup, il merkezine 70, ilçe merkezine ise 31 km’lik bir mesafededir. Köyde, yaklaşık olarak 250 hane mevcut olup Tokat Sağlık Müdürlüğü’nün hazırladığı ETF raporlarına göre 1998 yılı nüfusu 872’dir. Köy, Kelkit Irmağı’nın Canpolat Yaylası’ndan doğan küçük bir çayın kenarında, Sakarat Dağı eteklerindeki dar bir vadide kurulmuş, komşu köy olan Sokutaş ile birlikte Erbaa ilçesine bağlı olan iki Alevi Köyünden birisidir.

- 4 Türklerin Anadolu’da şekillenen dîni kültür ve yaşayışları üzerinde etkisi olan bir çok dîni, kültürel ve sihrî unsurlarının hususunda geniş bilgi için bkz., Fuad Köprülü, “İslâm Sûfi Tarikatlerine Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri”, *Ankara Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, C. XVIII, Ankara 1972, s.141-152; H. Ziya Ülken, “Anadolu Örf ve Adetlerinde Eski Kültürlerin İzleri”, *Ankara Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, C.XVII, Ankara 1969, s.1-28
- 5 Ünver Günay-A. Vehbi Ecer, *Toplumsal Değişme Din ve Tarikatlar*, Erciyes. Ün. Yay., Kayseri 1999, s.147.
- 6 Günay vd., a.g.e., s.111.
- 7 Günay-Ecer, a.g.e., s.147.
- 8 Bilindiği gibi Şamanizm, dini bir sistem olmaktan daha çok, büyü ve sihrin ön plana çıktığı oldukça kompleks, büyüsel bir sistemdir. Onun merkezinde, Şaman adı verilen ve bir din adamından daha ziyade, tabip, üfürükçü, tanrılarla insanlar arasında temas kuran gelecektekilerden haber veren, felaketleri önleyen, hastaları iyileştirebilen bir kâhin veya büyücü bulunmaktadır. Geniş bilgi için bkz., Abdülkadir İnan, *Eski Türk Dini*, İstanbul 1976, s.54-57. Şamanlar durumları ile velilerin vecd, keramet ve inzivaları arasında bir takım benzerlikler bulunmaktadır. Öte taraftan, Türk dini tarihinin en eski dönemlerinden itibaren, Türk zümreleri arasında Natürizm ve Animizmin gibi bir takım değişik inanç formlarına da rastlanıldığı bilinen bir gerçektir. Günay vd., a.g.e., s.112
- 9 Geniş bilgi için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı*, 2.bs. İst: Dergah Yay., 1996, s.77 ve yine aynı yazarın *Kültür Tarihi kaynağı Olarak Manâkıbnâmeler*, T.T.K. Yay., Ankara 1997, s. 11.

Okur-yazarlık oranı oldukça yüksek olan halkın temel geçim kaynağı tarım ve hayvancılıktır. Halk arasında, Keçeci Baba'nın evlerin iki katlı yapılmasına izin vermediğine inanıldığından, evler tek katlı yapılmaktadır.

### Keçeci Baba Türbesinin Yapısı

Keçeci Baba Türbesi, yaklaşık 40-50 metrekare büyüklüğünde, tavanı düz, tarihi değeri olmayan ve sonradan yapılmış betonarme bir bina olup, üç bölümden oluşmaktadır. Bunlar: türbe girişinin solunda bulunan ve akıl hastaları veya kuduz hastalarının zincirle bağlandığı oda, sağında buraya kalma-ya gelen hastalar için bırakılan araç-gereçlerin (yatak, yorgan vs.) bulunduğu bölüm ve nihayet türbenin bulunduğu asıl mekan. Türbe temiz ve bakımlı olup yerler halıyla örtülmüştür. Türbe girişinin solunda yer alan ve *Keçeci Baba*'ya ait olduğuna inanılan kabrin üstü yaklaşık iki metre boyunda yeşil ipekli bir satenle örtülmüştür. Türbede *Keçeci Baba*'nıniki ile birlikte dokuz mezar daha bulunmaktadır ki, halk arasında bu mezarlarda yatan zatların *Keçeci Baba*'nın oğlu, gelini, hanımı ve torunları olduğuna inanılmaktadır. Türbenin kible duvarı ile batı tarafında bulunan duvarın bittiği yerde bir sancak bulunmaktadır ki, bu sancağın ucundaki demirde Osmanlıca düşülen bin kayıta "*Hoca Mahmut Veli*" yazılıdır. Türbe içerisinde güneyde birer pencere, güneydeki pencerenin sağ tarafında Hz. Ali'nin, solda Atatürk ve on iki imam ve Alevilerce kutsal kabul edilen kimselere ait temsili resimler mevcuttur. Türbe binasının dışında ahşap bir camii ve bir de ev bulunmaktadır ki, yöre halkı bunları *Keçeci Baba*'nın yaptığı/yaptırdığına inanmaktadır.

### Keçeci Babanın Tarihi ve Menkıbevi Kişiliği

Halk arasında daha çok "*Keçeci Baba*", "*Ahi Mahmud-i Veli*", "*Gül Ahi Baba*", "*Şah Mahmut Veli*" gibi isimlerle de anılan zatın tarihi kişiliğine ilişkin birbirinden farklı bir çok rivayet anlatılmaktadır. Bunlardan bazıları: *Keçeci Baba*'nın, buraya Horasan'ın Nişabur şehrinden XIII. yüzyılda gelmiş olduğu ve Ahmet Yesevi'nin talebesi olduğu<sup>10</sup>, soyunun on iki İmamlardan İmam Mirza'ya dayandığı ve aynı zamanda Hacı Bektaş'ı Velinin amcazadesi olduğu<sup>11</sup>, H. 750 (M. 1349)'da burada şehit düştüğü ve ayrıca iki oğlundan birinin kendi yanında diğerinin ise Rusya'da şehit düştüğü<sup>12</sup> şeklindedir. Selçuklu döneminin son ahi babası olduğuna inanılmaktadır. Döneminin önde gelen sanatlarından olan keçeciliğin en önemli ustalarından olduğu için köyün adının bundan kaynaklandığı ileri sürülmektedir.

Konya Şihabuddun Uzlu kütüphanesinde henüz numaralanmamış, 1121 H.1121/1709 M. İstinsah tarihli bir mecmuanın ekinde, Turhal kazasında medfun olan Evliya-ı kiram hazretlerinin isimleri bölümünde; *Keçeci Baba*'nın adından *Ahi Baba Sultan* diye bahsedilmekte ve şu an türbesinin bulunduğu yerin büyük hadsiz bir asitane olduğuvurgulanmaktadır. Buradan an-

10 Emin Ulu, "Keçeci Baba, Ahi Mahmut Veli", *Tokat Kültür Araştırma Dergisi*, Sayı:10, 1997, s.20

11 Tekkeşin, Hasan Eraslan, 1932 Keçeci Köyü doğumlu, okur-yazar değil, Tekkeşin,

12 Şehri Temiz-Şükrü Peynirci, *Erbaa*, Erbaa 1996, s.222



laşıldığına göre, Keçeci Baba, derviş olmasının ötesinde, bir ahi şeyhidir. Tarihçi Mikail Bayram, O dönemde ahi teşkilatının Tokatta oldukça faal olduğunu belirtmektedir. Nitekim, Anadolu'da ilk defa ahi "*fütüvvet-namesi*"ni yazan Mevlana Nazırü'd-Din'in de Tokatlı olup, söz konusu yazar, adı geçen eserini Tokat'taki ahilerin lideri bulunan *Ahi Mahmüt Bey'e* (yani *Keçeci Babaya*) sunmuştur<sup>13</sup>.

Anadolu'da ziyarete konu olan pek çok yatır veya evliya örneğinde olduğu gibi, Keçeci Baba'nın şahsiyeti ile ilgili anlatılanların birçoğu, O'nun efsanevi veya menkıbevi<sup>14</sup> kişiliği ile ilgilidir. Bunların çoğunluğu, kendi adını alan *Keçeci Köyü*'ne gelişi ve ondan sonraki hayatı ile ilgili anlatılanlardan oluşmaktadır. Bunların en çok anlatılanları şunlardır:

*Menkıbe I: Keçeci Baba* Horasan'dan Anadolu'ya gelmek üzere yola çıkarken elindeki çelik taşı (halk, bazen buna çelik taş demektedir) Anadolu topraklarına doğru fırlatır. Amacı, söz konusu taşın burada dikildiği yere gelip, oraya yerleşmektir. Nihayet, aradığı taşı türbesi bulunduğu köyde bulur ve buraya yerleşir. Nitekim, Türbe dışında yere dikili yaklaşık bir metre boyunda ve elli santim enindeki taşın bu taş olduğuna inanılmaktadır<sup>15</sup>.

*Menkıbe II: Keçeci Baba*, Turhal tarafından köye gelirken, o zamanki adı Serpim, şimdiki adı Yenisu olan köye uğrar. O dönemde köy bir Rum diyarıdır. Oldukça yorulan veli, oturup biraz dinlenir. Bu sırada abdest alıp namazını da kılar. Bunu gören köylüler bu zatın ermiş biri olduğunu anlayıp yanına varırlar. Derviş isteklerini sorduğunda, içme suları olmadığını söyler ve O'ndan yardım dilerler. Derviş köylüleri alıp *Gözderesi* adı verilen taşlık bir mevkiye getirir. Köylüler şaşkındır. Bu kayalıklardan su çıkacağına inanmazlar. Derviş, dua edince kayanın dibinden koca bir su fışkırır, öyle ki, neredeyse köyü sel götürecektir. Köylülerin: "bu bize çok" demesi üzerine suya seslenen derviş onu azaltır. Bunu gören köylülerin tamamı Müslüman olur. Oradan kalkan derviş, günümüzde *arpalık* diye isimlendirilen mevkiye gelince bir sofraya açıp, yiyip-içtikten sonra: "burası benim serpinim olsun, Allah burayı yokluktan korusun" diyerek geriye kalanları etrafa serper. Ortalık bollukla dolar<sup>16</sup>.

*Menkıbe III: Derviş*, köye gelirken, Erbaa'ya bağlı bir Çerkez köyü olan *Canpolat'a* uğrar. Burada, köye bir iki km. uzaklıktaki bir ırmağın kenarında eskiden bir Rum köyü varmış. Bu ırmağın kenarında kadınlar çamaşır yıkıyorlarmış. Akşama doğru bu mevkiye varan derviş, ikinci namazını kaçırmamak için, çamaşır yıkayanlardan birinden Allah rızası için su ister. Ancak kadının: "gözün kör mü?, İşte ırmak" demesi üzerine, bir hayli sinirlenen

13 Mikail Bayram, "Selçuklular zamanında Tokat Yöresinde İlimi ve Fikri Faaliyetler", *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu, Bildirileri (2-6 Temmuz 1986)*, Ankara 1987, s.34,37

14 Menkıbe (çoğulu menakıb) terimi, tasavvuf tarihinde, sufilerin izhar ettikleri harikulade olayları ifade etmekte kullanılan bir terimdir. Geniş bilgi için bkz., Ocak, Menâkıbnameler, s.27-29

15 Emine Eraslan, 1938 Keçeci Köyü doğumlu, okur-yazar değil, ev hanımı

16 Nurettin Eraslan, 1929 Keçeci Köyü doğumlu, okur-yazar değil, çiftçi

derviş: “dilerim, Allah’tan bu köy yere batar” diye beddua eder. O an köy, içindeki her şeyle beraber birden yere batar. Yoluna devam eden derviş, ırmağın öbür tarafına geçince, oradan abdest alır ve daha sonra oradaki bir taşın üzerine çıkarak ezan okur. Dervişin ayaklarının izi taşta çıkar. Günümüzde, söz konusu taşın üzerinde bulunan ve şeyhe ait olduğuna inanılan ize “*ayak bastı*” denilmektedir ki, burası, günümüzde, hâlâ, geç yürüyen çocuklar için ziyarete konu olmaktadır. Daha sonra, şu an medfun olduğu köyü kendi ismiyle kurarak, buraya yerleşir, burada bir tekke ve camii inşa ederek hayatının sonuna kadar halkı İslam’a çağırır<sup>17</sup>.

*Menkbe IV:* Köye yerleşen *Keçeci Baba*’nın namı Selçuklu Devleti’nin başşehri olan Konya’daki saraya vardığında, Keçeci Baba’nın gerçekten veli olup olmadığını öğrenmek isteyen Padişah, ferman buyurarak dervişini huzuruna ister. İki asker fermanı yerine getirmek üzere köye gelirler. Bu sırada derviş, tekkesinin üzerini inşa ettirmektedir. Askerler, tekkeye iyice yaklaştıklarında hayrete düşerler. Zira, geyikler dağdan kereste çekmekte, yılanlar ise bu kerestelerin bağlanmasıyla uyanık olmaktadır. Her türlü canlı (kurt, kuş vb. gibi) dervişe hizmette kusur etmiyorlarmış. Oldukça şaşırın askerler Padişahın fermanını dervişe bildirince, derviş hiç itiraz etmeksizin onlarla birlikte yola koyulur. Ancak, köy çıkışında askerler dervişini mızraklarıyla rahatsız edince derviş: “Allah’tan atlarınız sancılansın” diye beddua eder. Bunun üzerine atlar, üzerlerindeki askerleri yere iterek, yerde tepinmeye başlarlar. Hatalarını anlayan askerler dervişe yalvarıp, yakararak kendilerini bu durumdan kurtarmalarını isterler. Bunun üzerine, Derviş, şu an “*sancı pelidi*” adı verilen ve hastalanan hayvanların tedavisi amacıyla ziyaret edilen yerde dua eder, atlar düzelir. Bu olaydan sonra askerlere dönen derviş: “ben sizinle yola devam edemem, siz varın Amasya’daki falanca hana yerleşin. Ben gelince beraber devam ederiz” der. Askerler hana varınca gözlerine inanamazlar, meğer derviş üç gün önceden buraya gelmiş. Daha sonra Saraya varırlar. Padişah, O’nun derviş olup olmadığını anlamak için, önceden kapı eşiğinin altına bir Kur’an ve ekmeği saklatmıştır. Derviş sarayın kapısına varınca Padişah tarafından selamlanır içeri davet edilir. Ancak, şeyh: “eğer, kapının altındaki ekmeği alırsanız içeri girerim” der. Dervişin dediği yapılır. İçeri girerler. Dervişe yer gösterilir, oturtulur. Padişah dervişten yeni kerametler beklemektedir. Önceden içlerinden birisinde zehir bulunan iki fincan kahve hazırlanmıştır. Hizmetçi kahveleri içeri getirir, ancak hangisinde zehir olduğunu unuttur. Zehirliyi derviş yerine Padişaha sunar. Derviş, bunun üzerine padişaha dönerek: “Padişahım, sakın içme! Senin nasibin bende, benimki sende” der ve alıp zehirli olanı içer. Biraz sonra, şehadet parmağını fincanın içine sokunca; bardak yeniden ağzına kadar kahveyle dolar.

Dervişin kerametlerini gören Padişah, iyice emin olmak için dervişten yeni bir keramet bekler. Bu amaçla, sarayın ekmeği fırınlarından birini yakıtılarak dervişle beraber üç-dört yaşlarında bir çocuğu akşamdan fırının içerisine atarak, fırının ağzını iyice kapatır. Sabah vezirleriyle beraber heyecanla

17 Ali Aydın, 1950 Keçeci Köyü doğumlu, tekkesin, ortaokul mezunu, çiftçi

fırının yanına varan padişah, kapağı açtırdığında birde ne görsün!... Dervişin sakalı buz tutmuş, elindeki çocuk ise, bir güle dönmüş. Dışarı çıktıklarında, dervişin duasıyla çocuk tekrar canlanır. Padişah hayretler içerisinde dona kalır. Padişah misafirinın derviş olduğundan iyice emin olmuştur. O'na izzet, ikramda bulunarak, sarayının her tarafını yeşil keçelerle donatıp, donatamayacağını sorar. Padişah daha sözünü bitirmeden, sarayın her tarafının bin bir çeşit keçelerle donatıldığı görülür. Bunun üzerine Padişah: "amma da keçecisin" der ve böylece derviş, O günden sonra "*Keçeci Baba*" ismiyle anılır olmuş. Dervişin keramet ve büyüklüğüne olan inancı bir kat daha artan Padişah, arzusunu sorar. Bunun üzerine derviş: "Padişahım, bize fani dünya mülkü gerekmez" diyerek Konya'dan ayrılarak şimdiki köyüne gelir, ve ömrünün sonuna kadar halkı aydınlatmaya devam eder.

Görüldüğü gibi, Anadolu'da evliya olduğuna inanılan pek çok zatta olduğu gibi, *Keçeci Baba'nın* tarihi kişiliği hakkında da pek az şeyin bilinmesi, O'nun hakkında bir çok efsane, keramet ve menkıbenin türetilmesine sebep olmuştur. Hiç şüphesiz, O'nun hakkında bu kadar efsane ve kerametın kurgulanmasının en önemli nedeni; O'nun olağanüstü manevi güçlerle (feyz ve bereketlerle) mücehhez bir zat olarak kabul edilmesiyle doğrudan ilişkilidir. Bu nedenle, yöre halkı, O'nu diğer insanlardan ayırdetmek için, inancını ve hayal gücünü kullanmak suretiyle kendisiyle ilgili pek efsane, keramet ve menkıbe türetmiştir. Bu menkıbe, efsane ve kerametler sayesinde, hatta bunlara yenileri de eklenmek suretiyle modernleşme süreci karşısında söz konusu zata duyulan ilgi ve hassasiyet devamlı canlı tutulmakta ve böylece O, halkı kendisine çeken "evliya" ya da "eren" olmaya devam etmektedir.

Yukarıda "*Keçeci Baba*" ile ilgili anlatılan menkıbe, efsane ve kerametlerin ana temaları ve motiflerini göz önüne aldığımızda, bunlardan bir çoğunun Anadolu'nun pek çok yerindeki *evliya* veya *eren* hakkında anlatılanlarla aynı veya benzer şekilde "*senkretik*" unsurlar barındırdığını görmekteyiz ki, bu durum "*halk dindarlığı*"nın en önemli belirleyicilerindendir. Nitekim, bunlardan; *olmayan bir şeyi yoktan var etme (cebinden çıkardığı bir parça keçe ile tüm sarayı donatma* (4 no'lu menkıbe), *tabiat kuvvetlerine hakimiyet*(2 no'lu menkıbe), *gizli şeyleri bulup çıkarmak* (4 no'lu menkıbe), *ateşe hükmetme* (4 no'lu menkıbe), *uzak mesafeleri kısa zamanda katetmek*(4 no'lu menkıbe), *zararlı bir şeyin (zehirin) zararını gidermek*(4 no'lu menkıbe) ve *bastığı kayada ayağının izini çıkartmak*(3 no'lu menkıbe) gibi motifleri taşıyanlar, daha çok, İslam öncesi Türk inanışlarından (*Şamanizm, Budizm, Zerdüştlük, Maniheizm ve Mazdeizm* gibi); *ölüyü diriltme* (4 no'lu menkıbe), *kaya veya yerden su çıkarmak* (2 no'lu menkıbe), *kendisine saygısızlık gösterenlere felâket musallat etme* (2 ve 4 no'lu menkıbe), *hayvanlara hükmetme veya onları hizmetinde kullanma*(2 ve 4 no'lu menkıbe) ve *mala, mülke bereket verip çoğaltma*(2 no'lu menkıbe) gibi motifler, daha çok İslam ve Hristiyanlıktan ve nihayet; *ateşte yanmama*(4 no'lu menkıbe) motifi ise, İslamî kökenli motiflerdendir<sup>18</sup>.

18 Menkıbe motiflerinin dayanağı ve bu konuda örnek bir çalışma için bkz., Ocak, Menâkıbnâmeler, s.71-96.

### Türbeyi Ziyaret Amaçları ve Uygulamalar

*Keçeci Baba* ile ilgili olarak yukarıda anlatılan menkıbe, efsane ve kerametler ile bunların ihtiva ettiği inanç motifleri, hiç şüphesiz, inceleme yapılan köyde yaşayan insanların dünyasında “*halk dindarlığı*”, “*halk İslâmı*” veya “*Volk İslam*” şeklinde kategorize edilen, içeriği ve çerçevesi kutsal (yazılı) kaynaklardan daha çok, en genel anlamda yaşam biçimi ve dîni kültüre uyarlı olarak belirlenen dindarlığın zengin tezahür biçimlerini bize sunmaktadır. Köy halkı, hakkında pek çok menkıbe, efsane ve keramet türettiği *Keçeci Babâyı* ve kutsallığını bir şekilde O’nunla olan ilişkisinden aldığına inandıkları *kaya, su, toprak* ve *ağaç* gibi bir takım unsurları gelenek ve modernlik ekseninde değişen ihtiyaç ve arzularına göre, her türlü dilek için ziyaret etmektedir. Esasen, insanları buralara cezbeden şey, onlarda bulunduğu inanan fevkalade manevi güç, feyz ve bereket ve yahut da fenomenolojinin diliyle ifade etmek gerekirse, kutsalın, onunla bir takım ritüel usullerle temasa geçilmesi halinde insanlara faydasının dokunacağına inanılmakta oluşudur. Söz konusu mekanlar, kendilerinde bulunduğu varsayılan bu güç sayesinde insanlara yararları dokunacağı inancıyla, onları çeşitli amaçlarla kendilerine çekmektedirler<sup>19</sup>. Bu amaçların belli başlılarını şu şekilde verebiliriz.

**1. Tıbbî amaçlı olanlar:** Türbe, Anadolu’nun pek çok yerinde olduğu gibi, başta psikolojik hastalıkları (akıl ve sara vs.), olmak üzere, kuduz, cilt hastalıkları ve daha pek çok hastalıktan kurtulmak gayesiyle sıkça ziyaret edilmektedir. Türbe, en çok şu hastalıklardan kurtulmak amacıyla ziyaret edilmektedir.

**a. Akıl ve kuduz hastalıkları:** Türbe, ülkemizde, özellikle akıl hastalıkları için ziyaret edilen birkaç örnekten birisi olması hasebiyle, söz konusu hastalığa tıbben bir şifa bulamayanlar tarafından giderek artan bir tempoda ziyarete konu olmaktadır. Bu amaçla, türbeye getirilen akıl veya kuduz hastaları; önce türbe girişinin sağ tarafında bulunan hasta bağlama odasına götürülerek el ve ayaklarından duvardaki zincirle bağlanılır, odanın kapısı üzerine örtülür ve bağların kendiliğinden çözülmesine kadar bekletilir<sup>20</sup>. Sonra, “*Cevher Ocağı*”ndan (halk, buna çöher demektedir) getirilen ve türbenin ayak kısmında muhafaza edilen *cevher (çöher)* toprağından alınan toprak okunarak bir kısmı hastanın üzerine saçılırken, diğer kısmı hastaya yedirilmektedir. Son olarak, türbe dışında bulunan kuyudan alınan ve kutsal olduğuna inanılan su (bu su, köylüler tarafından *zemzem* diye isimlendirilmektedir) hastaya içirilmektedir. Bazen, hasta, bu su ile yıkanmaktadır. Hasta iyi olduğunda türbeye adak kurbanı kesilmektedir<sup>21</sup>.

19 Günay vd., s.104-105. Söz konusu ziyaret yerlerine gösterilen ilgi, Eliade’nin tabiri ile bunlara yapılmış bir tapınma değil, onların, kutsalın bir tezahürü olmalarında gizlidir. Mircea Eliade, **Kutsal ve Din Dışı**, İstanbul 1991, s.x

20 İnanışa göre; eğer hasta iyi olamazsa, gece ak sakallı bir dede (Keçeci Baba) tarafından hastanın bağları çözülmektedir. Nazife Durmuş, 1937 Kırşehir doğumlu, okur-yazar değil, ev hanımı; Fazlı Gün, 1936 Erbaa ilçesi Koçak Kasabası doğumlu, okur-yazar, çiftçi.

21 Nitekim, türbeyi ziyaret ettiğimiz günlerden birinde, türbe önünde adak kurbanı kesenlerden birisi olan 64 yaşındaki Sivahlı Ali Yılmaz, 34 yaşındaki akıl hastası oğlunu birçok kez doktora götürdüğünü ancak, türbeden fayda gördüğünü belirtmiştir.

*b- Kısırlığı gidermek, çocuk düşmesini önlemek veya farklı cinsiyette çocuk sahibi olmak:* Bu amaçla türbeye getirilen kadınlar, önce türbeyi ziyaret etmekte, bilahare, türbe dışında bulunan yaklaşık elli santim genişliğinde ve bir metre boyundaki bir taşı (bu taşın *Keçeci Baba*'nın Horasan'dan fırlattığı taş olduğuna inanılmakta ve köylülerce *Sarı Taşı* olarak adlandırılmaktadır) öpmekte, önünde saygıyla eğilmekte, etrafında üç veya yedi kez dönmekte ve onu kucaklamaktadırlar. Bazen kadın, kaynanası tarafından, burada bulunan başka bir kadına temsili olarak satılarak kısırlığı giderilmeye çalışılmaktadır. Kısırlıktan kurtulmanın diğer bir yolu da, dışarıdaki sudan (*zem-zem*) alarak onunla banyo etme veya türbenin ayak kısmındaki topraktan alıp yeme gibi bir takım uygulamaları içermektedir.

*c- Baş ağrısı çekenleri veya cinlenmiş kabul edenleri bu halinden kurtarmak:* Bu amaçla türbeye gelen/getirilen kimseler türbe etrafında üç ya da yedi kez dolandırılmakta, ayrılmadan önce, başı ağrıyanların eşarpları, cinlenenlerin ise, iç çamaşırını (atleti) türbe üzerine serilmekte, bir müddet sonra oradan alınarak tekrar hastalara giydirilmektedir.

*d- Geç yürüyen, geç konuşan çocukları bu hallerinden kurtarmak:* Bu amaçla türbeye getirilen çocuklar, usûlüne uygun olarak türbeye getirilmekte, bilahare, "*ayak bastı*" adı verilen ve daha önce *Keçeci Baba*'nın köye gelirken üzerinde ezan okuduğu ve ayağının izinin çıktığına inanılan taşın (bkz. menkıbe III) yanına götürülerek, bu taşın etrafında üç kez döndürülmektedir.

*2- Evlilik ile ilgili sorunlarını (kısmet açmak-evlenmeyi arzu ettiği kimseye kavuşmak veya düzgün gitmeyen ailevi sorunlardan kurtulmak vb. gibi) gidermek:* Bu ve benzeri amaçlarla türbeye gelen kimseler, türbeyi ziyaret ettikten sonra, türbe girişinin sağ tarafındaki özel bölmede mum yakmakta, camın önüne para, buğday vb. gibi şeyler bırakmakta, türbe çamlarına veya türbe önündeki ağaç veya çalılara bez-çaput bağlayarak adak adamaktadırlar<sup>22</sup>.

*3- Bir iş edinmek, memuriyete girmek, sınavları kazanmak:* Bu amaçla türbeye gelenler usûlüne uygun olarak türbeyi ziyaret etmekte, dualar okumakta, türbeden ayrılırken, *Keçeci Baba*'nın kabrinin ayak ucunda bulunan topraktan (Cevher) veya türbe yakınında bulunan küçük taşlardan alarak üzerinde sağlam bir yerde (daha çok cüzdanında) bulundurmaktadırlar<sup>23</sup>.

*4- Askerden veya gurbetten sağ dönme:* Bu amaçla türbeye gelen kimseler usûlüne uygun olarak türbeyi ziyaret ettikten sonra, türbe etrafındaki küçük taşlardan birer tane alarak, cüzdanlarına koymakta ve üzerlerinde taşımaktadırlar.

*5- Ev, araba ve arsa gibi menkul mallarının kolay ve pahalı satılmasını sağlamak:* Bu amaçla türbeye gelen kimseler, usûlüne uygun olarak türbeyi ziyaret ettikten sonra, *Keçeci Baba*'nın kabrinin ayak ucunda bulunan topraktan alarak, bu toprağı satmak istedikleri ev, araba veya arsaya serpmektedirler.

22 Ahmet Yiğit, 1976 Erzincan doğumlu, lise mezunu, işsiz.

23 İsmet Durukan, 1964 Kastamonu doğumlu, lise mezunu, işçi

6- Yağmurun yağması, dîni bayramlar ve mevsimler gereklilikleri yerine getirmek için olanlar: Türbe, havaların kurak gitmesi durumunda, yağmur duası için topluca (kadın-erkek) ziyaret edilmekte, burada dualar okunmakta ve türbenin içerisinde bulunan ve *Keçeci Baba*'ya ait olduğuna inanılan sancak, türbenin hemen yanındaki dereye götürülerek suya batırıldıktan sonra evlerde hazırlanan yiyecekler topluca türbenin yanında yenilmektedir. Türbe, ayrıca, dîni bayramlarda, Hidrellez kutlamalarında (6 Mayıs), yayla göçleri için ise, ilkbahar ve sonbaharlarda topluca ziyaret edilmektedir.

7- *Dilekleri kabul olan ve adak adayanların adaklarını yerine getirmeleri maksadıyla*: Daha önce çeşitli amaçlarla türbeyi ziyaret eden ve adak adadıktan sonra, amaçlarına ulaşan kimseler, tekrar türbeyi ziyaret ederek kurbanlarını türbe yakınında kesmekte ve etini o an ziyarette bulunanlarla birlikte pişirerek orada yemektirler. Ancak, Sünnî inancına göre kesilen adak kurbanından kurban sahipleri yiyemeyeceğinden, türbeye gelen Sünniler, kestikleri kurbanı oradakilere dağıtırlar.

Türbe, yukarıda sayılan ve sayılmayan daha pek çok amaçla, her yıl, her etnik ve mezhebî yapıdan, inançtan ve kültürden binlerce kişi tarafından ziyaret edilmektedir. Hatta, bu durum, modernliğe geçiş süreciyle azalacağı düşüncesinin aksine, giderek artan bir tempoda, yeni formlarla modernleşme sürecine hızla adapte olmaktadır. Nitekim, yaklaşık on yıldan beri, her yıl Ağustos ayının son Pazar günü *Keçeci Köyü*'nde "*Keçeci Baba Kültür Festivali*" düzenlenmesi, bunun en belirgin göstergesidir.

### **Türbeyi Ziyaret Âdap ve Usulleri**

Buraya kadar yaptığımız tahlillerde gördük ki, Keçeci Baba Türbesi kutsal bilinerek pek çok amaçla ziyarete konu olmaktadır. Ancak, bu tür yerler, ancak belirli usûl, âdap ve mensekler çerçevesinde ziyaret edilebilmektedirler. Bu usûl, âdap ve mensekler, ziyaret günü ve saati gibi zaman dilimi ile ilgili olabildiği gibi, ziyarete ön hazırlık ve nihayet kutsal mekanlarla temasa geçilmesi esnasında söz konusu olan bir takım pratikleri içermektedir. Bu çerçevede, *Keçeci Baba Türbesi*, tercihen, Perşembe, cuma ve cumartesi günleri sabah veya öğleden sonra ziyaret edilmektedir. Yağmur duası gibi yılda bir kez ve topluca yapılanlar, genelde bahar mevsiminde veya yaz başlarında yapılmaktadır. Aynı şekilde, Hidrellez kutlamaları için yapılanlar 6 Mayıs'ta, yayla göçleri için yapılan ziyaretler ise, ilkbahar ve sonbaharlarda topluca yapılmaktadır. Bunlardan başka, uzak bir yere gitme, mübarek gün ve geceler, dini bayramlar da ziyaret için birer vesile teşkil etmektedirler. İhtiyaca göre, daha pek çok durumlarda zaman için bir sınırlama görülmemektedir.

Ziyaret esnasında, abdestli olmak, temiz giyinmek, yatırın bulunduğu yere sağ ayakla girmek, dua etmek, türbeden çıkarken türbeye arkasını dönmeden çıkmak gibi yerine getirilmesi gereken bir takım vazgeçilmez kuralları vardır.

Ziyaret, türbenin girişinde bir takım uygulamalarla başlar. Öyle ki, türbenin eşliğine gelince "*Bismillahirrahmanirrahim*", dindikten sonra, ardından, Ya Allah, Ya Muhammed, Ya Ali, Şah Hüseyin, "Hata ettik, günahlarımızı-

zı affet” denilerek, eşik üç defa öpülür. Kapıdan içeri girerken de, ilk önce üçer defa sağ ve sol taraftaki kapı ve üst kısmı öpülür. Daha sonra, el ve diz kapakları üzerine eğilerek mezara yaklaşılır. ( Bu tür uygulamalar, Alevî olanlar için geçerli). Mezarın yanına gelindiğinde, Fatiha ve İhlâs sureleri başta olmak üzere kur’an okunur, İki rekat namaz kılınır (daha çok Sünniler tarafından), bilâhare huşu içerisinde *Keçeci Baba* ziyaret edilir. Herkes dileklerini diler. En sonunda, Fatiha okunarak ziyaret sonuçlandırılır.

### SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Anadolu’nun hemen hemen her yerleşim biriminde kutsiyeti toplum ya da yöre insanı tarafından onaylanmış, “*şehit*”, “*veli*”, “*evliya*”, “*pir*”, “*abdal*”, “*baba*” ve “*dede*” ile; bir takım “*su*”, “*ağaç*”, “*taş*”, “*dağ*” ve *tepe*<sup>24</sup> gibi unsurları kapsayan ziyaret fenomeni, kökleri eski Türk dini ve kültürüne kadar uzanan ve oradan aldığı unsurlarla, Türkler’in, tarih boyunca tecrübe ettikleri yeni dînî ve kültürel unsurlarla ve nihayet Anadolu’daki mevcut payen kültürlerin dînî bir pota içerisinde eritilmesi suretiyle oluşmuş sosyal bir fenomendir. Herhangi bir konuda başı dara düşen Anadolu insanı, söz konusu kutsal mekanların manevî feyz ve bereketinden faydalanmak için onları ziyaret eder, onlara çeşitli hediyeler sunar, kurbanlar keser, bez/çaput bağlar, oradaki suyu içer, toprağı yer veya vücudunun ağrıyan yerlerine sürer, buralara sürünerek oradaki manevî feyz ve bereketin kendi bedenine geçmesini temin etmeye çalışır.

Esasen, ziyaret fenomeni, bir toplum içerisinde ve belli bir sosyo-kültürel ortamda hayatiyet bulması hasebiyle, toplumsal bir olgu olup, modernleşme sürecinin insan yaşamının her sahasına damgasını vurmasına paralel olarak, ait olduğu sosyo-kültürel çevrede hüküm süren çeşitli sosyo- kültürel ve ekonomik ve faktörlerde meydana gelen etkilerine göre belirlenen, çeşitlenen, artan veya azalan bir seyyaliyet ve dinamizm çerçevesinde öge, motif ve fonksiyonlarında meydana gelen bir takım değişimlerle hayatiyet bulmaktadır. Bu değişimler üzerinde, hiç şüphesiz, modernleşmenin göstergeleri sayılan, sanayileşme, eğitim-öğretim kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması, halkın kültür ve refah seviyesinin yükselmesi gibi olumlu gelişmelerin yanında, özellikle, daha çok, hızlı modernleşme sürecine ayak uydurulamaması sonucunda doğabilecek, sosyal bunalımlar gibi olumsuzluklara bağlı olarak ortaya çıkan psiko-sosyal ihtiyaçlar ve daha pek çok faktörün etkilerinden söz edile-

24 Anadolu’nun pek çok yerindeki su, ağaç, taş, dağ ve tepe gibi bir takım unsurlar, herhangi bir evliye mezarının yanında bulunmamasına rağmen kendiliğinden kutsal kabul edilirken, önemli bir kısmı kutsallığını yanında bulunduğu evliyadan almaktadır. Bu durum, şüphesiz, Eliade’nin ifadesiyle kutsalın yanında bulunan nesnelere sirayet edebilme gücüyle yakından ilgilidir. Nitekim, araştırmamıza konu olan “Keçeci Baba” örneğinde de bir takım amaçlarla ziyarete konu olan, “taş” (*satı taşı*), “su” (*zemzem*), “Toprak” (*cöher*) ve “ağaç” gibi unsurlar, kutsiyetlerini bizzat kendilerinden değil, hemen yanbaşılarında yatan “Keçeci Baba” dan almaktadırlar. Bu nedenle, söz konusu unsurlara dokunma, onları kullanma veya, üzerlerindeki elbiselerden her hangi birisini bunların yanına veya bırakma gibi uygulamaların, söz konusu unsurlarda bulunduğuna inanılan manevî güçten faydalanma amacı taşıdığını söyleyebiliriz.

bilir. Sözkonusu faktörler, ziyaret fenomeni üzerinde bir yandan olumsuz değişimleri zorunlu kılarken, öbür taraftan, ona, yeni fonksiyonlar yüklemektedir. Nitekim, günümüzde, araştırmamıza konu olan “Keçeci Baba” bir taraftan, tıbbın ilerlemesine paralel olarak sıtma, sarılık vb. gibi kesin çaresi bulunan birtakım hastalıklar için,-eskiden olduğu kadar- ziyarete konu olmaktan hemen hemen tamamen çıkarken, öbür taraftan, tıbbın genelde aciz kaldığı psikolojik hastalıkların tedavisi amacıyla, giderek artan bir dinamizm çerçevesinde artan bir şekilde ziyarete konu olmaya devam etmektedir<sup>25</sup>. Dini geleneğin modernlik karşısındaki durumu, yalnızca yukarıda aktarıldığı türden bir varlığını koruma ve sürdürme çabası olmaktan ibaret değildir. Dahası, sanıldığıının aksine, gelenek ile modernlik arasındaki ilişki birbirine ters yönde işleyen bir etkileşim olarak işlememektedir. Öyle ki, bazen gelenek, modernlik tarafından beklenmedik bir şekilde “yeniden inşa edilme” diyebileceğimiz bir süreçte, yeniden kurgulanmaktadır. Nitekim, (türbeyi ziyaret amaçları bölümünde gösterildiği gibi), askere veya gurbete gideceklerin, sağlam bir şekilde geri dönme, bir iş edinme veya sınavları kazanma gibi amaçlarla ziyaretten taş veya toprak alarak bunları yanında bulundurma ile araba ve arsa gibi menkul malların kolay ve pahalı satılmasını sağlamak amacıyla, ziyaretten alınan toprağın (cöher) ev, araba veya arsaya saçılması gibi bir takım uygulamalar, kanımızca, modernleşme sürecinde “geleniğin yeniden inşası”ndan başka bir şey değildir. Burada, “geleniğin yeniden inşası”ndan; uzunca bir tarihsel süreç içerisinde vücut bulmasının ardından, belli bir süre sonra bir takım sebeplerle unutulmuş ya kısmen ya da tamamen terkedilmiş, ancak daha sonraki bir zamanda, genellikle başlangıçtaki formundan farklılaşmış bir şekilde, “güncel formatlarla” yeniden işlerlik kazandırılmış bir gelenek kastedilmektedir. Bu süreç sayesinde ki, yapısında cezbedici ve ürkütücü vasıfları taşıyan ve etrafındaki bir takım unsurlara sirayet etmek yeteneğine sahip olduğuna inanılan ziyaret yerleri –Keçeci Baba örneğinde olduğu gibi- hala bir çekim merkezi olarak, içerisinde yaşadığı toplumun günlük yaşamlarında karşılaştıkları hemen hemen her türlü sorun ve sıkıntılarını gidermede psiko-sosyal işlevlerle yüklü olduklarından toplumsal dayanışma ve sürekliliğini sağlamaya devam etmektedirler. Çünkü, özellikle geleneksel yapılı (cemaat) topluluklar, modernleşme süreci karşısında varlığını sürdürmede ve kendini yeniden inşa etmede, kalıplaşmış bir takım ritüelleri yerine getirme gereksinimi duymaktadır. Zira, söz konusu ritüeller, geleneksel yapılı toplumların varoluşlarının bir tür garantisi niteliğindedir.

Şüphesiz, ziyaret olgusunun sosyal fonksiyonları yukarıda belirtilenlerle sınırlı olmayıp, O, daha pek çok noktadan fonksiyonelliği devam ettirmektedir. Nitekim, pek çok ziyaret yeri, ait oldukları sosyo-kültürel çevrelerdeki yöre halkı tarafından, kendilerinin ve coğrafyalarının manevi bekçileri ola-

25 Araştırma sahamızda bu konuyla ilgili olarak bize çok ilginç gelen bir uygulamayla karşılaşmış bulunmaktayız ki, bu da; halkın doktora gittikten sonra aldıkları ilaçları türbede içme geleneğini başlatmış olmalarıdır. Bu uygulama, modern tıbbın önerdiği ilaçların etkisini, türbedeki velinin manevi feyz ve bereketiyle takviye etme amacıyla yapılmaktadır ki, bu uygulama, “geleniğin modernizm içerisinde yeniden inşası” diyebileceğimiz bir tezahürü göstermektedir.



rak görülmekte, bu nedenle haklarında bir çok efsane, keramet ve menkıbeler anlatılmak suretiyle toplumun tarih, din, kültür ve özellikle yazılı edebiyatına katkıda bulunmakta; çaresizler ve ruhî bunalım geçiren pek çok kimse için vazgeçilmez psikolojik tatmin merkezleri olmakta; belirli usûl âdab ve menseklerle ziyaret edilebildiğinden, toplumsal ahlâk ve düzenin sağlanmasında düzenleyici olmakta, sosyal yardımlaşma, paylaşma ve dayanışmayı ruhunu pekiştirmektedirler. Bunların da ötesinde, onlar, kendilerine ilişkin inanç ve uygulamalar sayesinde bireyleri biraraya getirerek toplumsal bağları güçlendirmekte, aynı zamanda, geleneklerin sürmesine, inançların tazelenmesine, törelerin ve değer yargılarının kökleşmesine yardım ederek, toplumsal düzeni yeniden kurgulamaktadırlar. Ayrıca, ziyaret esnasında tekrarlanan dinsel ritüeller ve özellikle de semboller vasıtasıyla toplumun kültürünün yeni kuşaklara aktarılmasına vesile olmakta ve dolayısıyla da geleceğin devamını sağlamaktadır.



## 2/Bakara 258. Ayetinin "Kralların Tanrısal Hakkı" Teorisi Çerçevesinde Bir Yorumu

**Ahmet İNAN\***

### ABSTRACT

#### AN INTERPRETATION ON 258TH VERSE OF THE 2/BAKARA SURA ACCORDING TO THE THEORY OF "DIVINE RIGHTS OF KINGS"

*This article puts forward that the theory of Divine Rights of Kings is takes part in the Quran. So it reconstructs the meaning of 258th verse in Bakara sura as a chapter of the Quran.*

*According to this article the Quran rejects the theory of Divine Rights of Kings and this proves the Quran's inclination towards Democracy.*

**Keywords:** *Divine Rights of Kings, Quran, The Prophet Abraham, Nemruz b. Kena'n, Sumer*

### GİRİŞ

"Kralların Tanrısal Hakkı" şeklinde dilimize aktarılan<sup>1</sup> "Divine Rights of Kings" teorisinin kökenine inerek iyi tahlil edebilmek için, insanlığın serüvenine bir bütün olarak bakmak isabetli olacaktır. Bunun sebebi siyasal teorilerin doğuşunun tarihsel pratiklerle olan yakın ilişkisidir.<sup>2</sup> Bu makalemizde, "Divine Rights of Kings" teorisinin bir bütün olarak etraflıca görülebilmesi için, önce onun tarihöncesi (prehistorik) temellerine göz gezdirdikten sonra, tarih; seyri içindeki yerini ve günümüze kadar gelen yansıma biçimlerini ortaya koymaya çalışacağız. Bu teorinin sadece tarih kitaplarında yada siyaset felsefesi ve siyaset tarihine ilişkin eserlerde yer almakla kalmadığı, insanlık tarihinde uzun süre hüküm süren bu siyasi geleneğin Kur'an'da da yer aldığı, Kur'an'ın bu geleneğe ait anlatımlarının ve bir bakışının varolduğu argümanı, özellikle üzerinde duracağımız bir husustur; Makalemizin ana eksenini anılan konular olacak ve bu çerçevede Bakara suresinin 258. ayetini özellikle inceleyeceğiz.

\* **Yrd. Doç. Dr.**, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1 Bkz: Mehmet Ali Ağaoğulları-Cemal Bâli Akal-Levent Köker, *Kral Devlet Yada Ölümlü Tanrı*, Ankara,1994, ss.13-14.

2 Bkz: J.N.Figgis, *Kralların İlahi Hakkı*, s.6; Zikreden M. Ziyauddin Rayyis, *İslam Siyasi Düşünce Tarihi*, (Çev:Ahmed Sarıkaya) İstanbul-1990,s.37.

Kur'an'ın "Kralların Tanrısal Hakkı" teorisine yaklaşımının ortaya konulması, Kur'an'ın yönetimi tanrısal bir erke bağlayıp-bağlamadığını belirginleştirmesi bakımından önemlidir. Bu makalenin esas amacı, siyasal erki tanrısallıkla ilişkilendiren yönetim felsefesinin Kur'an verileri açısından geçerli olmadığı tezini fikir hayatımıza sunabilmektir. Makalenin esas amacı yanında -özelikle ilahiyatçıları ilgilendiren- başka bir tali amacı da, Kur'an ayetlerinin anlaşılmasında gerektiği yerlerde Sümeroloji, Ejiptiyoloji gibi bilim dallarına da müracaat edilmesi gerektiğini bir yöntem olarak ortaya koymaktır. Zira Kur'an'da Sümere ve Eski Mısır'a tekabül eden bir çok anlatımlar yer almaktadır; Sümer ve Eski Mısır kültürü üzerindeki analizlerin, Kur'an'ın bazı ayetlerinin anlaşılmasında önemli katkılar sağlayacağını düşünüyoruz.

### A. Tanrı-Krallık Düzeninin Oluşum Süreci ve Gelişimi Hakkında

Paleolitik çağda insanlar, koloniler kurmuş,<sup>3</sup> avcılık ve toplayıcılığa dayalı klan yönetimlerini oluşturmuşlardı.<sup>4</sup> Günümüzden 10-12 bin yıl öncesinde son buzul çağının bitişini izleyen dönemde beliren iklim değişikikleri Neolitik Çağ'a girişi hazırlamıştır. Dördüncü zamanın son buzul devrinde (Würm) Avrupa'nın kuzeyindeki buzulların çekilmeye yüz tutmasıyla iklim giderek ılımanlaşmış, bu günküleri andıran bitki örtüsü ile hayvan türleri ortaya çıkmaya başlamıştı. Sonradan tarıma alınacak ve evcilleştirilecek buğday ve arpa gibi bitkilerle, koyun, keçi, domuz gibi hayvan türlerinin yabani olarak belirmesi sonucu mağara döneminin avcılık koşulları giderek değişmiş; avcılık ve besin toplayıcılığının yerini, önce yerleşik düzene geçiş, sonra da çiftçilik almaya başlamıştır. Çünkü Akdeniz havzasının yağışlı ve serin iklim koşullarının değişikliğe uğraması, yani kuraklaşma yüzünden, eskiden geniş coğrafi alanlar üzerinde dağınık halde yaşayan insanlar, seyrekleşen su kaynakları yakınına doğru çekilmeye, özellikle vadi tabanlarında toplanmaya başlamışlar; karanlık ve nemli mağara oyuklarına sığamaz duruma gelmişlerdi.<sup>5</sup> Bu durum, Neolitik çağda giderek köylerin gelişmesine<sup>6</sup> yol açmıştır.

Kalkolitik dönemde, köy ile kent arası bir yapılanma biçiminde, üretici dönem olarak telakki edilen "gelişkin köy dönemi" başlamış,<sup>7</sup> nihayet Sümerler ile birlikte kentler ortaya çıkmıştır. Bu kentlerde kral, hem dinsel önder, hem de ordunun başbuğu idi. Bilinen en eski yazı da bu dönemde icat edildi.<sup>8</sup>

Neolitik çağda köylerin tesisinden sonra kentleşmeye doğru geliştikçe siyasi alanda da buna paralel bir gelişimin olduğu görülür; Giderek her şehir bir yönetici seçecek ve zamanla bu yöneticiye tanrısallık sıfatı verilecektir.

3 Hasan Tahsin Uçankuş, *Arkeoloji*, Ankara-2000, s.195.

4 Frank W. Eddy, *Archaeology Cultural-Evolutionary Approach*- New Jersey-1984, ss.185-200; Emrullah Güney, *Antik Çağ Türkiye Kentleri*, İstanbul-2000, s.20.

5 Veli Sevin, *Anadolu Arkeolojisi*, İstanbul-1997, ss.19-20.

6 Emrullah Güney, *Antik Çağ Türkiye Tarihi Coğrafya Bölgeleri*, İstanbul-2000, ss. 91 vd.

7 Veli Sevin, *Anadolu Arkeolojisi*, s.54.

8 Emrullah Güney, *Antik Çağ Türkiye Tarihi...*, s.90.

Nitekim Babil'de her şehir kurulduğunda o şehir için bir ilah seçilmekteydi.<sup>9</sup> Her kentin ayrı bir tanrısal yöneticisinin oluşması zamanla politeizmi canlandırır. Hatta politeist kültür öylesine canlanacaktır ki, tek Tanrı fikri neredeyse düşünülemezdir. Ömer Rıza Doğrul'un dediği gibi, Babil halkının akıl erdiremediği bir şey varsa, bütün varlık alemine hakim tek bir Tanrı fikri idi. İmparatorluk içinde bir şehir hakim oldukça, penteon'larından yeni bir ilahın başa geçtiği göze çarpıyordu.<sup>10</sup> Bu durum zamanla tanrılar arasında bir hiyerarşi oluşturacaktır. Mesela Babil şehri, imparatorluğun başşehri olduğu müddetçe Babilin ilahı olan Bel-Marduk, baş ilah sayılmakta idi.<sup>11</sup> Krallar giderek tanrılaşmış ve mutlak yetkilerle donatılmıştı. Mezopotamya'da krallar, Tanrı yada Tanrı'nın vekili kimliğini taşıyan ve yaptıkları için kimseye hesap vermeyen bir despöt<sup>12</sup> yöneticiye dönüşmüşlerdi.

Erken bronz çağlarının sonlarında imparatorluklar düzeni oluşturulduğunda<sup>13</sup> Tanrı-Krallık düzeni artık iyice yerleşmiş "Kralların Tanrısal Hakkı" giderek temellenmişti.

Tarihsel temelleri Babil-Mezopotamya kültür ortamında oluşan "Divine Rights of Kings" teorisi, buradan eski Mısır'a intikal edecektir. Eski Mısır'da Firavunların, ya kendilerini bizzat Tanrı olarak tanıttıkları yada en azından kendilerini Tanrı'nın oğlu saydıkları görülür.<sup>14</sup> Mısır'daki bu gelenek öylesine köklü idi ki Hellenistik döneme kadar devam etmiştir. Nitekim Mısırlılar, İskender'e Tanrı Ammon'un oğlu olarak tapmışlardır.<sup>15</sup>

Eski Yunan polis devleti, yalnızca toplumsal ve siyasal bir örgüt değil, aynı zamanda dinsel, askeri ve ekonomik bir bütünde kutsallaştırılmıştı. Polis düzenini bozmak, tanrılara karşı gelmekle eş anlamlıydı.<sup>16</sup> Polisin düzenini belirleyen yasalar, kökeni bilinmeyen ve Yunanlılar tarafından tanrıların koyduğu kutsal ve değişmez kurallar olarak kabul edilen yasalar (thesmoi) idi. Ancak *thesmoi*'nin zamanla doğan ihtiyaçlara cevap verememesi üzerine ortaya çıkan insan yapısı yasalar olarak bilinen yasalar (nomoi) dahi tümüyle kutsallıktan soyutlanmış yasalar değildi. Zira bu yasaları koyanlar, tanrısal bir kişiliğe sahiptiler ve Zeus'un işlevini insanlar arasında gerçekleştirmekte idiler.<sup>17</sup>

Esasını Roma aile yapısından alan Eski Roma siyasal düzeninde de krallar tanrılaş(tırıl)mışlardır. Eski Roma'da baba aynı zamanda ailenin kahini idi.<sup>18</sup> Aile başkanı olan (pater familias) baba, Tanrı'dan aldığı erk ile, aile üyeleri-

9 Ömer Rıza Doğrul, *Yeryüzündeki Dinler Tarihi*, İstanbul-1958, s.36.

10 Ö.Rıza Doğrul, *a.g.e.*, aynı yer.

11 Ö.Rıza Doğrul, *a.g.e.*, aynı yer.

12 Emrullah Güney, *Antik Çağ Türkiye Kentleri*, s.29; Bertrand Russell, *İktidar*, (Çev: Mete Ergin) İstanbul-1990, s.76.

13 Michael Roaf, *İletişim Atlası Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi-9, Mezopotamya ve Eski Yakındoğu*, (Çev: Zülal Kılıç), İstanbul-1996, ss. 8-9; 131 vd; Hasan Tahsin Uçankuş, *Arkeoloji*, s. 272 vd.

14 Bkz: Afet İnan, *Eski Mısır Tarihi*, Ankara-1992, ss.166-169.

15 Ekrem Akurgal, *Anadolu Kültür Tarihi*, Ankara-2000, s. 342.

16 Mehmet Ali Ağaoğulları, *Eski Yunanda Siyaset*, Ankara-1989,s.5.

17 M. Ali Ağaoğulları, *a.g.e.*, ss.14-16.

18 Ömer Rıza Doğrul, *Yeryüzündeki Dinler...*, s.73

nin canları üzerinde karar vermeye kadar varan mutlak bir iktidar hakkına sahipti.<sup>19</sup>

Eski Roma siyasal düzeninde yöneticiler kendilerini yönetilenlerin eşiti saymak yerine, onlar üzerinde imtiyazlı olduklarını ileri sürmüş ve kendilerini Tanrı ile ilişkilendirerek<sup>20</sup> yönetilenler üzerinde egemenlik kurmuşlardı. Hatta Roma taşrasında, yöneticiler bizzat Tanrı'nın kendisi idi.<sup>21</sup> Bu bakımdan, İsa'nın getirdiği yeni din, Roma düzeninin ideolojik dayanağı olan politeizmi reddediyor ve imparatorun tanrılık sıfatını kaldırılıyordu.<sup>22</sup> Esasen İsa'nın "Tanrı'nın Hakkı Tanrı'ya, Kayserin Hakkını Kaysere veriniz"<sup>23</sup> sözü de, Roma krallarından tanrısallık sıfatını nefyettirmeye yönelik olarak söylenmiş bir sözdü; ve Roma kralları, bunu böyle algıladıkları için İsa (as)'ı takibata uğratıyorlardı.<sup>24</sup>

M. Ö. 31 yılında Roma Cumhuriyetini ele alan İmparator Augustus, bu tükenmiş olan Cumhuriyetten canlı bir imparatorluk meydana getirebilmek için dinin fonksiyoner gücünden yararlanma yoluna başvurdu; Önce, sadece bireye ve onun uhrevi kurtuluşuna yönelik olan ve Roma'ya sonradan giren bazı mistik eğilimli tarikatları etkisizleştirerek, bunun yerine Roma'nın resmi devlet dinini yeniden diriltti. Buna bağlı olarak imparatorluğun her tarafına muhteşem mabetler kurdurarak, içlerini eski ilahların en güzel heykelleri ile süsledi. Kahinlik kurumunu yeniden düzenleyerek başına geçti ve hem imparator hem de baş kahin (Pontifex Maximus) oldu. Daha sonra siyasi birliği kuvvetlendirmek adına, yayınladığı bir fermanla kendisini "*en büyük ilah*" ilan etti. Etrafında bulunan şair ve ediplere, kendisinin gök yüzünde nasıl yaratılmış ve dünyayı kurtarmak için yeryüzüne nasıl geldiğini anlatan kampanyalar düzenledi. Böylece Roma siyasal idaresi "*tanrısallık bir güç*" kazandı.<sup>25</sup> Kuşkusuz Milattan önce 30'lu yıllarda Roma'da meydana gelen bu durum, yeni değil, bilakis insanlık tarihinde var olagelen binlerce yıllık birikimlerin ürünü idi. Roma'daki bu tür yapılanma tarzının kökleri Eski Mısır'a, onun da kökleri Sümer-Babil-Mezopotamya kültür havzasına dayanır. Nitekim İsmet Zeki Eyuboğlu da, Eskiçağda kralların tanrısallık özelliklerinin varolduğunu ifade etmektedir.<sup>26</sup>

Mehmet Çelik, Roma devletinde "Kutsal Yasa" haline gelen resmi dini törenlerin, insanlık tarihinde çok büyük yeri olan Roma Hukukunun oluşumuna temel teşkil ettiğini, bu hukukun paganizm devrinde putperestlikten, Hıristiyanlık döneminde ise Kilise'den etkilendiğini ifade etmektedir.<sup>27</sup> Kanaatimizce aynı söylemi "Divine Rights of Kings" kuramına uyarlamak da

19 M.A. Ağaogulları-C.B.Akal-L.Köker, *Kral Devlet...*, ss.12-13.

20 Bkz: Georg Ostrogorsky, *Bizans Devletleri Tarihi*, (Çev: Fikret Işıltın), Ankara-1999, s.28.

21 Bertrand Russel, *İktidar*, s.50.

22 Albert M. Besnard, *Hıristiyan İlahiyatı*, (Çev: Mehmet Aydın), Konya-ts., ss.10-11.

23 İncil, Matta:22/21.

24 Bkz: Ahmet İnan, *Çağdaş Egemenlik Teorisi İle Kur'an'ın Hakimiyet Kavramının Karşılaştırılması*, Ankara-1999, s.53

25 Mehmet Çelik, *Siyasal Sistem Açısından Bizans İmparatorluğu'nda Din-Devlet İlişkileri*, İzmir-1999, ss 4-5

26 İsmet Zeki Eyuboğlu, *Anadolu Mitolojisi*, İstanbul-1998,s.76.

27 Mehmet Çelik, *Siyasal Sitem Açısından...*, s.3

mümkündür. Hatta belki de ifade edilmek istenen şeyin niteliği aynıdır. Gerçekte de Eski Roma'da Hıristiyanlık öncesinde varolan "Divine Rights of Kings" teorisi, paganizm devrinde putperestlikten, Hıristiyanlık döneminde de kili-seden gücünü almıştır. Özellikle Hıristiyanlığın devlet ile barışarak bir biçimde, devlet dini haline gelmesi anlamına gelen Milano fermanı sonrasında söz konusu teorinin giderek güçlendiği görülmektedir. Bir başka ifadeyle söylenecek olursa, "Divine Rights of Kings" kuramı Roma'da hem paganist dönemde hem de Hıristiyanlık döneminde varlığını sürdürmüştür. Nitekim Roma'da Hıristiyanlık döneminde Justinyen'in kendi siyasal erkini tanrısal iradeye bağladığı görülür.<sup>28</sup> Siyasal erki tanrısal bir iradeye bağlama noktasında, paganizm dönemi Roma'sının bir kralı olan Augustus ile Hıristiyanlık dönemi Roma'sının bir diğer kralı Justinyen arasında önemli benzerlik görülmektedir.

Ernest Barker'e göre, siyaset kuramını Eski Yunan'dan alan Bizans düşüncesinde, Konstantinos zamanından itibaren Hıristiyan imparatorluğunun birinci başı, yani imparator, evrenin ve onun tanrısal düzeninin bir parçası olan "Tanrı'ya dayalı bir güç" olarak kabul edilmiş ve kendisine boyun eğilmiştir.<sup>29</sup> Kanımızca bu durum, temeli paganist kültüre dayanan "Kralların Tanrısal Hakkı" teorisinin Hıristiyanlık formatları içinde yeniden biçimlenmesidir. Nitekim bu teori Bizans'tan da İslamî hilafet düzenlerine geçecek ve İslam halifeleri de kendilerine "Allah'ın halifesi" sıfatını takacaklardır. Her ne kadar İslam'ın ilk dönemlerinde Allah'ın vekili yada Allah'a vekaleten krallık yapacak birinin olamayacağı düşüncesi hakim ise de, kendisini Konstantinopolisteki Roma imparatoruna rakip gören Emevi halifesi Abdül-Melik (685-705) ilk defa yazışmalarda kendisi için "halifetullah" tabirini kullanmıştır. Daha sonra Abbasi halifesi el-Me'mun (813-833), bastırdığı sikkelerde kendisi için "halifetullah" ünvanını yazdırmış, yine Abbasi halifesi el-Naşir de, aynı sıfatı kullanmıştır.<sup>30</sup> Bu ve benzeri uygulamalarla "Kralların Tanrısal Hakkı" teorisi giderek İslam uygarlığına geçmiş; daha sonra gelen bazı halifeler "zıllullahi fi'i-ard" (Allah'ın yeryüzündeki gölgesi) ünvanını almışlardır. Emevi ve Abbasilerden sonra gelen Selçuklular ve Osmanlılar, ileride ele alacağımız gibi, Eski Türk devlet geleneğinde zaten varolan "Kralların Tanrısal Hakkı" anlayışını pratikleştirmişlerdir. İlk Müslüman Türk devletlerinden Selçuklulara geçen eski Türk kurumları onlardan da Osmanlılara geçerek tarihten devralınan siyasi bir miras olarak varlıklarını korudular.<sup>31</sup> Eski Türklerdeki siyaset anlayışının da bu şekilde Osmanlılara intikal ettiği düşünülebilir. Ne var ki "Kralların Tanrısal Hakkı" anlayışının Osmanlılara intikal kanalı sadece bundan ibaret değildir; II. Mehmet, Bizans mirasına konduğunda, askeri sahada yenilgiye uğramış olan Bizans, kültürel planda galip gelecek siyasi ve sosyal kurumlarını Türklere kabul ettirmiştir.<sup>32</sup> Binaenaleyh

28 Bkz: Mehmet Çelik, *a.g.e.*, ss.49 vd.

29 Ernest Barker, *Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü*, (Çev: Mete Tuñcay) İstanbul-1982, s.15-16.

30 Bernard Lewis, *İslam'ın Siyasal Söylemi*, (Çev: Ünsal Oksay) İst-1992.ss.56-57.

31 Şükrü Karatepe, *Osmanlı Siyasi Kurumları*, İstanbul-1989, s.50 vd.

32 Şükrü Karatepe, *a.g.e.*,s.68.

kanımızca “Kralların Tanrısal Hakkı” ekseninde bir siyaset anlayışının Osmanlılara geçiş kanallarından biri de Bizans’tır. Esasen bu kanal, sadece Osmanlılar için değil, başından beri bütün İslamî yönetimler için geçerlidir. Bernard Lewis’e göre, İslam’ın, bir çok eyalet ve beldelerini aldığı İran İmparatorluğu ve Roma İmparatorluğu bu yeni uygarlığın ilk imparatorluk yönetimindeki kadroların çoğunu sağlamış; İslam imparatorluğunun devlet yönetimi ilkeleri ve usulleri İran ve Roma İmparatorluğu geleneklerinden alınmıştır. Yine ona göre sekizinci yüzyılda İran’ın devlet yönetimine ait yazılmış metinlerinin, sayı protokol ve görgü kurallarının ve Greklerin siyaset felsefesi üzerine yazıp geliştirdiği metinlerin Arapça’ya tercüme edilmesi siyaset ve devlet yönetimi alanlarında İslam düşünce ve söyleminin yeni bir gelişme kaydetmesini sağlamıştır.<sup>33</sup> Eski İran’da Kısralar’a tanrısal bir hak ve yetke verildiği<sup>34</sup> düşünüldüğünde etkileşim kanallarının daha da dolambaçlı olduğu görülebilir. Her halükarda İslam’ın tarihsel tecrübelerini etkileyen birden fazla kanalın var olduğu ortadadır. Esasen bu tür etkileşimler “Kralların Tanrısal Hakkı” bağlamında dikkate alındığı zaman, bu teorinin sadece birkaç kültür ve medeniyete irca edilemeyecek kadar evrenselleşmiş ve uzun süre bütün insanlık tarihine hükmetmiş siyasi bir gelenek olduğu anlaşılır.

Filhakika, Babillilerden, Eski Mısır ve Yunanlılara kadar, kralların tanrılaştırıldıkları, sahip oldukları gücün “tanrısal bir nitelik” olarak kabul edildiği ve bunu elinde bulundurma yetkisinin, tanrısal varlıklara ait olduğuna inanılmıştır.<sup>35</sup> Keza Eski Çin’de de imparatorun tanrısal bir kimliği vardı.<sup>36</sup>

İmparatorluk düzeni içinde yöneticilerin kendilerini nasıl tanrılaştırdıklarına dair kuşkusuz çok örnekler verilebilir. Biz burada bu kavrayışı ortaya koyma konusunda dikkat çekici örneklerden biri olur mülahazasıyla, Adıyaman’daki Nemrut Dağı’nın<sup>37</sup> zirvesinde yer alan Hellenistik döneme ait heykellerin yanı başındaki kitabeye kazılan Nomos’lardan bazı pasajlar aktarmak istiyoruz:

“Kral Mithradates ile, (onun eşi) annesini seven muzaffer Kral ve görünür Tanrı Antiochos’un kızı, erkek kardeşini seven Tanrıça-Kraliçe Laodike’nin oğlu, Romalıların ve Hellenlerin dostu, adil, Tanrı ve Büyük Kral Antiochos, Nymph Nehri (Kahta Çayı) kıyısındaki Arsemeia’da, tanrıların kararı ile geçerlilik kazanan kendi kültürü ve baba tarafından ataları için, dokunulmaz bir anıta ölümsüz bir haber emanet ederek, gelecek çağlara ebedi bir hatıra ve yıkılmaz bir yasa bırakmıştır.”<sup>38</sup>

33 Bernard Lewis, *İslam’ın Siyasal Söylemi*, ss.12-13.

34 Muhammed Diyauddin er-Râyis, *en-Nezeriyyatu’s-Siyesiyye(t)i’l-İslamiyye(t)*, s.63; Zikreden Ahmet İnan, *Çağdaş Egemenlik...*, s.107.

35 Şinasi Gündüz, *Mitoloji...*, Samsun-1998, s.17.

36 Nevzat Kösoğlu, *Devlet, -Eski Türklerde ve Osmanlıda-* İstanbul-1997, s.42.

37 Adıyaman’daki Nemrut Dağı’nın zirvesinde yer alan tanrı heykellerinin Sümer Nemrutları ile ilgisi olmadığı halde bu şekilde adlandırılmış olması, kanaatimizce Kommagene Krallık düzenininin, Sümer Nemrutlarının krallık düzenine benzetilmiş olmasından kaynaklanmaktadır.

38 Friedrich Karl Dörner, *Nemrut Dağının Zirvesinde Tanrı Tahtları*, (Çev:Vural Ülkü), Ankara-1999, s.155.



Bu dağın zirvesine kendi heykelini yerleştiren ve manevi gücünü sağında ve solunda yer alan Grek ve İran tanrılarında aldığı iddia eden Kommagene krallığının Kral-Tanrı'sı I. Antiochos, çıkardığı kutsal yasalarla belli günleri dini sunak adamaya ve çeşitli dinî ritüallere ayırmış, rahipler görevlendirmiş ve çıkardığı kutsal yasaları kendi sesi ile ilan ettiğini, ancak bu yasalara geçerliliği tanrılarının ruhunun verdiğini belirtmiştir.<sup>39</sup> Tanrı-Krallık düzenlerinden birine ait kanunnamelerden verdiğimiz bu örnekten anlaşılacağı üzere, bu düzenlerin temel dayanağı, en yumuşak ifadesi ile kralların ilahi bir hak ile yönetme erkini ellerinde bulundurduğu düşüncesidir. Böylesi yönetim biçimlerinde kral, ya bizzat kendisi Tanrı'dır, yada Tanrı/Tanrılar ile gizemli bir tür ilişki içindedir.

Politeist bir yapıya sahip olan Eski Türklerde aynı zamanda tek bir Gök Tanrı inancı da vardı. Davut Dursun'a göre Eski Türklerdeki Gök Tanrı'nın, iktidar alanlarının sahibi olarak anlaşılması Hakan'ın iktidar pratiğini daha önemli kılmaktaydı.<sup>40</sup> Ne var ki, Eski Türklerde Hakan'a iktidar pratiğini veren Gök Tanrı idi. Kuşkusuz yönetme erkinin tanrısal bir iradeye atfedilmesi geleneği, bir başka deyişle "Divine Rights of Kings" kuramı Eski Türklerde de geçerli olmuştur. Nitekim bu keyfiyet Dede Korkut masallarında şöyle yer almaktadır:

"Gök Tanrı, ne muradı varsa vermiş amma, Oğuz'un bir mura-  
dı daha kalmış gözünde..., Vakti, zamanı erince büyük bir şölen  
kurup, şenlik yapmış yedisinden yetmişine kadar büyüklerini ulum  
ululuyup, küçüklerini kolum kolum kolladıktan sonra;

"Ey benim koçlarım, koçaklarım demiş, Tanrı öyle dilemiş, Han  
oldum, Hakan oldum, Hakan oldum sizlere!..."<sup>41</sup>

Bu ifadelerde Oğuz'un kendi Han ve Hakanlığını Gök Tanrı'nın iradesi ile ilişkilendirdiği görülmektedir. Nitekim Orhun Abidelerinde de, Hanların yönetme yetkilerini doğrudan Gök Tanrı'dan aldıkları görülür.<sup>42</sup>

Eski Türklerde yöneticilere Kağan adı da verilmekte idi. Kağan'ın kendisi gibi, onun devleti de kutsal sayılmaktaydı.<sup>43</sup> Kağanların ilahî bir kaynaktan geldiğine ve kudretlerini Gök'ten yani Tanrı'dan aldıklarına inanılırdı.<sup>44</sup> Eski Türklerle ait bazı yazıtlarda "özümni ol tengri kağan olırttı" (Özümü o Tanrı, kağan tahtına oturttu) şeklinde ifadeler rastlanmıştır.<sup>45</sup> Hatta Eski Türkler, yöneticileri hakkında; "Tanrı gibi gökte olmuş (...) kağan" ya da "Tanrı gibi Tanrı yaratmış (...) kağan" gibi ifadeler kullanmışlardır.<sup>46</sup>

Göktürkler, Uygurlar, Hitaylar, Kırgızlar ve Moğollar, han soyunun kutsal ve tanrısal bir menşei olduğuna inanırlardı. Hanlar, gökten inen bir ışıktan

39 F. Karl Dörner, *a.g.e.*, s.156 vd.

40 Davut Dursun, *Laiklik, Siyaset ve Değişim*, İstanbul-1995, s.16.

41 E.C.Güney, *Dede Korkut Masaları*, İstanbul-1972, s.212; Zikreden Davut Dursun, *Laiklik...*, s.16.

42 Şükrü Karatepe, *Osmanlı Siyasi Kurumları*, İstanbul-1989, s.53.

43 Şükrü Karatepe, *a.g.e.*, aynı yer.

44 Nazmi Avcı, *Türkiye'de Modernleşme Açısından Din Kültürü Siyaseti*, İstanbul-2000, s.32.

45 Abdülkadir İnan, *Eski Türk Dini Tarihi*, İstanbul-1976., s.16.

46 Bkz: Nazmi Avcı, *Türkiye'de Modernleşme...*, s.33.

gebe kalan bir prensin, ya da gökten gelen bir kurtla birleşen bir prens yada prensesin çocukları sayılırlardı.<sup>47</sup> M.Ö. 176 yıllarında Tengri Kut ünvanını taşıyan Hun Hakanı Mete Han'ın, Çin İmparatoruna gönderdiği mektup; "Ben, Tanrı tarafından tahta çıkarılmış büyük Hun Hakanı" diye başlar. Göktürk Bengütaşları'nda bu husus daha açık ifadelerle şöyle yer alır: "Türk Tanrısı, Türk milletinin adı-sanı yok olmasın diye babam Kağanı ve anam Hatunu tahta oturttu." (Doğu yüzü, 25-26) Yine 831-852 yılları arasında Bulgar Hanı Melemir Han; "Tanrı tarafından gönderilmiş, Tanrı'ya benzer Melemir Han (...)" ifadelerini kullanır. Bulgar Hanı Omurtag'a ait Çatalar yazıtında da, "Yer yüzünde Tanrı tarafından tahta çıkarılmış Han Omurtag (...)" ifadeleri yer almıştır.<sup>48</sup>

Değerlerin bir kültür havzasından diğer bir kültür havzasına geçmesi, insanlık tarihinde sıkça rastlanan bir olgudur. Öyle ki kolay kolay terk edilemeyecek inançlar bile toplumda zamanla terk edilip; bunun yerini başka inanç ve ritüeller alabilir. Nitekim başlangıçta putperestliğe rağmen gelişen Hıristiyanlık, sonradan putperestliği çağrıştıran unsurlarla dolmuştur. Hıristiyanlıkta Paul ile başlayan geniş bir yayılcılık, Ömer Rıza Doğrul'un belirttiği gibi son derece pahalıya mal olmuştur; Nasıl Buda, Doğu'yu fethetme muvaffak olmadan putlaştırılmış ise, İsa'nın Batı'ya karşı galebe çalması için onun da putlaştırılması gerekmiştir. Hıristiyanlıktan önce İsis ve bilhassa ilahların büyük anası Cybele'ye karşı his edilen sevgi, kiliseye intikal etmiş ve Mesih'in anası Meryem'e ibadet şeklini almıştır.<sup>49</sup> "Kralların Tanrısallığı" teorisi de bir kültür ortamından diğer bir kültür ortamına geçerek bütün insanlığa mal olmuş; gerek Doğu kültürünü gerek Batı kültürünü derinden etkilemiş ve insanlık tarihinde yaklaşık dört bin yıl hakim olmuştur. İnsanlık, erken bronz çağlarından başlayıp, 1789 Fransız İhtilaline kadar geçen dört bin küsur yıllık çok uzun bir süre boyunca genel olarak imparatorluklar düzeni içinde yaşamıştır. İmparatorluk düzenlerinin karakteristiği ise "Divine Rights of Kings" (Kralların Tanrısallığı) teorisine dayanmaktaydı.<sup>50</sup> Bu teoriye göre yöneticiler, yönetilenler üzerinde kurmuş oldukları egemenliklerini meşrulaştırmak için, yönetme erkini Tanrı'dan aldıklarını iddia ederek kararlarını tartışmasız hale getirirlerdi.

"Kralların Tanrısallığı" teorisinin günümüzdeki tezahürleri konusunda kuşkusuz söylenecek çok şeyler vardır. Makalemizin sınırları buna elvermediği için, sadece kısa bir tasrihatla ifade edecek olursak; günümüzde devlete kutsallık atfeden teori ve pratiklerin, "Kralların Tanrısallığı" kavrayışına dayandığını söyleyebiliriz. Eski Tanrı-Kralların yerini bu defa devlet alacaktır. Kanaatimizce yirminci yüzyılda etkisini gösteren Hegelci devlet anlayışında da bu teorisinin derin izlerine rastlanır; Zira Hegel, devleti, evrensel bir cevher olarak görerek<sup>51</sup> ve onu mutlak ruhun bir tecellisi kabul ederek<sup>52</sup> kutsallaştırmış, hatta tanrısallaştırmıştır.

47 Şükrü Karatepe, *Osmanlı...*, s.53.

48 Nevzat Kösoğlu, *Devlet...*, ss.45-46.

49 Ömer Rıza Doğrul, *Yeryüzündeki Dinler...*, s.278.

50 Geniş bilgi için bkz: Ahmet İnan, *Çağdaş Egemenlik Teorisi...*, ss.106-109.

51 Bkz: Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, (Çev:Aziz Yardımlı) İstanbul-1986, s.307 vd.

52 Bkz: Mehmet Bayraktar, *Din Felsefesine Giriş*, Ankara-1997, s. 67 vd.

Buraya kadar “Kralların Tanrısal Hakkı” teorisinin genel anlamda bir kro-kisini vermeye çalıştık. Makalemizin esas amacı bu teoriyi bütün detaylarıyla ortaya koymak değildir. Biz daha çok bu teorinin Kur’an’da nasıl yer aldığına ortaya koymayı amaçlıyoruz. Bu amacımızın tahakkuku için, söz konusu teorisinin tarihöncesi ve tarihsel serüvenini kuşbakışı ortaya koymak bir zaruretti. Zaruretti, çünkü; makalemizin esasını oluşturan “Kralların Tanrısal Hakkı”nın Kur’an’da yer almış olduğu tezinin önemli bir kanıtı da, bu teorisinin tarihöncesine ve tarihe egemen olduğunu ortaya koymaktan geçiyordu. Binaenaleyh bu teorisinin uygarlık tarihindeki ağırlıklı yerini bu makaleye yetecek kadar ortaya koymuş olduğumuzu düşünüyoruz.

“Kralların Tanrısal Hakkı”nın çeşitli teori ve pratiklerine gerek tarih kitaplarında, gerek siyaset felsefesine ilişkin literatürlerde rastlandığı gibi, bize göre Kur’an metinlerinde de aynı teoriye atıf yapılmıştır. Şimdi makalemizin ilerleyen sayfalarında bu teorisinin Kur’an’da nasıl yer aldığını ve Kur’an’ın bu teoriye bakışını ele alacağız:

## B. Kur’an ve Tanrı-Krallıklar

Kur’an’ın tarifine göre tek ilah vardır; o da Allah’tır. Bu keyfiyet Kur’an’ın üzerinde vurgu yaptığı en temel husustur. Bir olan Allah’a eş koşmak Kur’an literatüründe şirk kavramı ile ifade edilir ve Kur’an’a göre şirk büyük bir zulüm<sup>53</sup> ve affedilmez günah sayılmıştır.<sup>54</sup> Kur’an’ın ilahlık vasfını kendisine hasretmiş olduğu varlık, görünmez, manevi bir varlıktır. Gözler onu kuşatamaz;<sup>55</sup> somutlaştırılmış, maddi kalıplara dökülerek tanrılaştırılmış nesnelere de beridir.

Ne var ki Kur’an, sadece bu teorik arka planı ifade etmekle yetinmez, aynı zamanda Tanrı-Krallıklarla mücadele eden peygamberlerin mücadelelerinden kesitler de verir. Bilindiği gibi, Sümer Nemrutları, birer Tanrı-Kral idiler.<sup>56</sup> Tanrı-Krallık düzenlerinin kendine özgü siyasal bir teorisi ve siyasal pratikleri vardır. Tanrı-Krallar sorgusuz sualsiz istedikleri kişinin hayat hakkını elinden alabilirlerdi. Bu dönemde yaşayan insanlar, temel hak ve hürriyetlerin başında gelen yaşama hakkını garanti altına alabilmiş değillerdi. Bu durum Kur’an’da da yer yer ifade edilmektedir.<sup>57</sup> Aynı keyfiyet yaklaşık bir tarihleme ile Milattan önce 2000 yıllarında yaşamış olan<sup>58</sup> Hz. İbrahim ile Babil Kralı<sup>59</sup> Nemrut arasında cereyan eden mücadelede de görülür; Hz. İbrahim’in, “benim Rabbim öldürür ve diriltir” diyerek Kadir-i Mutlak olan Allah’ı refere etmesine karşılık, Nemrut’un; “ben de istediğimi öldürür iste-

53 31/Lukman:13.

54 4/Nisa:48,116.

55 6/En’am:103.

56 Bkz: Eyyüb Ay, İlahi Mesaj’ın Kadim Medeniyetlerdeki İz Düşümü:Kur’an’ın Arka Planına Arkeolojik Bir Yaklaşım, İslami Araştırmalar, CIX, S:1-4, s.188.

57 2/Bakara:49; 14/İbrahim:6; 28/Kasas:4.

58 Mes’udi, *Murucu’z-Zeheb*, II, s.262; Zikreden M. Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi*, Ankara-1993, s.144, Şinasi Gündüz, *Mitoloji...*, s.55.

59 Beydavî, *Envaru’t-Tenzil ve Esraru’t-Te’vil*, Beyrut-2000, I, s.220; Tabatabai, *el-Mizan fi Tefsiri’l-Kur’an*, Lübnan-1983, II, s.348.

diğimi diriltirim” demesi, onun kendini tanrı olarak gördüğünü, bundan ötürü de tebasının hayat hakkı üzerinde istediği gibi tasarruf edebilme hakkını kendisinde gördüğünü ifade eder. Ancak Hz. İbrahim, “benim rabbim güneşi doğudan doğurur, batıdan da batırır”<sup>60</sup> dediğinde Nemrut’un bu durum karşısında şaşkınlık kaldığı (buhite) ifade edilir.<sup>61</sup>

Gerçekte de İbrahim peygamber, Mezopotamya’da Nemrut ve onun düzeninin temel dayanaklarına karşı muhalefeti başlatmıştır. Nemrut ile İbrahim peygamber arasında geçen mücadelenin önemli safhaları Kur’an’da yer yer anlatılır<sup>62</sup> ve İbrahim peygambere Kur’an’da özel bir önem atfederek İbrahim dinine (milletu İbrahim) vurgu yapar;<sup>63</sup> tek başına onu bir “ümme” olarak kabul eder.<sup>64</sup> Kur’an’ın Hz. İbrahim ile ilgili anlatımlarından, onun Nemrut’un Tanrı Krallık düzenine karşı bir tavır ve tutum içinde olduğu anlaşılmaktadır. Hatta denilebilir ki, Sümer-Babil kültür ortamında Tanrı-Krallık düzenine karşı muhalefetin ilk başlatıcısı İbrahim peygamber olmuştur. O, kendisinden sonra gelecek üç semavi dinin ilk atasıdır. Dolayısıyla onun tavrında Tanrı-Krallıklar düzenine karşı gelişen bu siyasi öz, üç İbrahimi din olan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam’da da varlığını koruyacaktır.

Hz. İbrahim’in, Nemrut ile mücadelesi siyasal açıdan tahlil edildiğinde, Nemrut’un, “Kralların İlahi Hakkı” (Divine Rights of Kings) teorisine dayalı teokratik siyasal yapılanmayı temsil ettiği, Hz. İbrahim’in ise, “pozitifleştirilmiş” tanrılara karşı Kadir-i Mutlak olan yüce Allah’ı referans aldığı görülür. Bizce bu karşıtlık, daha sonraki zamanlarda “ilahi/tabii hukuk” ile “pozitif hukuk” ayırımına da temel teşkil edecek olan “doğal din” ile “pozitif din” karşıtlığını çağrıştıran mahiyettedir. Nemrut ile İbrahim (as) arasında cereyan eden bu mücadele siyasal olan ile teolojik olanın birbirine girdiği alandır. Siyasal alanda cereyan eden mücadele belirginleştikçe, her bir tarafın kendine göre bir “rabb” ve onun zımında da bir “din” anlayışı ortaya çıkmakta ve adeta İbrahim peygamber bir “doğal din”in, Nemrut ise bir “pozitif din”in temsilcisi görünümünü vermektedir.

Makalemize temel teşkil eden Bakara suresinin 258. ayetinin bütününden bu mücadelenin ana mihveri okunabilmektedir. Ne var ki söz konusu ayetin başında yer alan ibare, bizce klasik literatürümüzde net bir anlama kavuşmamıştır. Dolayısıyla biz, söz konusu ibareyi, hem şimdiye kadar vermiş olduğumuz tarihi bilgiler ışığında, hem de Arapça grameri bakımından yeniden okuyup yeniden yorumlamaya çalışacağız:

Söz konusu ibare şudur:

الم تر الى الذي حاج ابراهيم في ربه ان اتيه الله الملك

60 2/Bakara:258.

61 2/Bakara:258.

62 21/Enbiya: 52 vd.

63 Bkz: 2/Bakara:130 vd; 3/Alı İmran:95; 4/Nisa:125; 6/En’am:161; 16/Nahl:123..

64 16/Nahl:120.

Kanaatimizce **ان آتیه الله الملك** cümlesinde<sup>65</sup> yer alan **ان** edatının *tefsiriyye* edatı kabul edilerek okunması, tarihi bilgilere daha muvafık bir anlam üretmemize imkan verecektir. Nitekim buradaki **ان** edatının *tefsiriyye* edatı olarak okunması Arapça gramer kurallarına uygun düşmektedir; Arapça dilbilgisi kurallarına göre **ان** edatının *tefsiriyye* olabilmesi için gerekli olan şartlar şunlardır. 1. Kendisinden önce bir cümlelerin yer almış olması. 2. Kendisinden sonra bir cümlelerin yer alması. 3. Kendisinden önce yer alan cümlede **قال** 'nin anlamına denk düşecek bir kelimenin bulunması. 4. Kendisinden önce yer alan cümlede **قال** ya da ondan türeyen bir kelimenin bulunmaması. 5. Kendisine bir cer harfinin/edatının bitişmemiş olması.<sup>66</sup>

Şimdi de yukarıda zikrettiğimiz beş şartı ibaremiye uygulayalım: 1. İbaremiye yer alan **ان** edatından önce **ربہ** cümlesi yer almıştır. 2. **ان** den sonra **الله الملك** cümlesi yer almıştır. 3. Kendisini önceleyen cümlede **قال** 'nin anlamına denk düşen **حاج** kelimesi yer almaktadır. 4. Kendisini önceleyen cümlede **قال** ya da ondan türeyen bir kelime bulunmamaktadır. 5. İbaremiye yer alan **ان** edatına herhangi bir cer harfi bitişmiş değildir.

Şu halde söz konusu ayette yer alan **ان** edatının *tefsiriyye* olarak değerlendirilmesinde gramer açısından hiçbir engel yoktur. Bu takdirde Bakara süresinin 258. ayetinin bu ilk cümlelerine, şöyle bir meal vermek daha isabetli olacaktır:

“Mülkün (siyasal erkin/iktidarın) kendisine Allah tarafından verildiğini ileri sürmek suretiyle Rabbi konusunda İbrahim ile tartışanı görmedin mi? (...)”

Söz konusu ettiğimiz **ان** edatı, klasik tefsir müellefatından günümüze kadar gelen tefsirlerde nasp eden **ان** olarak algılanmış ve başına sebep bildiren bir **ل** yani (lam-ı ta'lil) takdir edilmiş; **ان آتیه الله الملك** şeklinde anlaşılmıştır.<sup>67</sup> **ان آتیه الله الملك** cümlesinin böyle i'rab edilmesi ilk dönem dilcilerine dayanmaktadır. Nitekim Sibeveyh, bu cümleyi nasb mahallinde kabul etmiş, Halil ise, başına lam-ı ta'lil takdir ederek cer mahallinde kabul etmiştir.<sup>68</sup> Her iki durumda da **ان** *masdariyyet* ifade etmektedir. **ان** masdar edatı kabul edildiği takdirde **الله الملك** sözü Allah'a ait olmakta; sanki gerçekte de mülkü (siyasal erki/iktidarı) Allah ona vermiş de, o da buna şükredeceği

65 **ان آتیه الله الملك** cümlesinde yer alan üçüncü şahıs zamirinin İbrahim (as)'a raci olduğunu ifade eden tefsir biçimleri de vardır. Biz, söz konusu zamirin, bu cümlelerin öncesinde (الذی حاج) şeklinde geçen Nemrut'a ait olduğu şeklinde genel kabul gören tefsir biçimini esas almaktayız. Geniş bilgi için bkz: er-Razi, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, Tahran (ty), VII, ss.22-23.

66 İbn Hişam, *Muğni'l-Lebîb*, (Tahkik: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, 1991, I, ss 39-41)

67 Bkz: Neseî, *Tefsiru'n-Neseî*, Lübnan, (ty), I, s.130. Beydavî, *Envaru't-Tenzil...*, I, s.220; Alusî, *Ruhu'l-Meanî*, Beyrut-1994, II, s.16; Tabatabai, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut-1983, III, s.352; Mustafa Hayri el-Hısnımansuri, *el-Muktataf Min Uyuni't-Tefasîr*, (Tahkik: Muhammed Ali es-Sabuni), Dımaşk; Beyrut-1996, I, s.271. Muhammed Ali es-Sabuni, *Safvetu't-Tefasîr*, Dersaadet, (ty) I, s.165.

68 Abdullah b. el-Huseyn el-Ukberî, *İrabu'l-Kur'an*, (Taşbaskı) Mısır, (ty), s.63.

yerde, aksine şımarmış ve kendisine Allah tarafından verilen mülkü (siyasal erki/iktidarı) Hz. İbrahim ile sürtüşme konusu yapmış imiş, kavrayışı ortaya çıkmaktadır. Bu kavrayış biçimi ilk dönem meâni yazarlarından Zeccac da görülür; Zeccac ان اتيه الله الملك ayetini şu şekilde izah eder:

“ Yani Allah kafire (Nemruta) mülkü vermiştir. Tefsircilerin görüşü budur; mana da böyle sahih olmaktadır.”<sup>69</sup>

Zeccac'ın ifadesinden anlaşıldığına göre bu kavrayış tefsircilerin hepsinde vardır. Gerçekten de yukarıda belirttiğimiz üzere klasik tefsirlere hakim olan kavrayış biçimi budur. Zeccacın çağdaşı olan Nahhas da bu cümledeki ان edatını masdar olarak kabul etmiştir.<sup>70</sup> Çağdaş İ'rabu'l-Kur'an yazarları da bu konuda ilk Meâni ve İ'rabu'l-Kur'an müelliflerini takip etmişlerdir. Nitekim Muhyiddin ed-Derviş, buradaki ان edatını *masdariye* olarak kabul etmiştir.<sup>71</sup> Öyle anlaşıyor ki, buradak ان'nin *masdariye* olarak okunması ilk dönem Meâni müelliflerinde başlamış ve giderek bütün klasik müellefâta hakim olmuştur. Kuşkusuz ilk müfessirler başta olmak üzere, sair müfessirlerin bu istikametteki algısının esas sebebi, Kur'an ayetlerinin bütün anlam formlarının peygamber döneminde olup bitmediği, daha sonraki zamanlarda da anlama sürecinin devam ettiği ve Kur'an ayetlerinin anlam olarak bedenleştiği süreçte, dönemin genel anlama biçiminin etkilerinin önemli rol oynadığı göz ardı edilmemelidir. Zira tefsir disiplininin teşekkülü döneminde Müslümanlar, Tanrı-Krallığın İslam versiyonu olan siyasi düzenlerde yaşamaktaydılar; Böyle bir düzen içinde yaşayan müfessirler de siyasal erkin Allah tarafından sultanlara bahşedilmiş olduğuna; *sultanın kaynağının ilahi olduğuna* inanıyorlardı.<sup>72</sup> Dolayısıyla ilk dönem müfessirlerinin zihinlerinden, bizim şimdi anladığımız bu yeni anlamın çıkmasını beklemek anakronizm olur; Gerçekte bizim anladığımız bu yeni anlam, ilk müfessirlerin aklından bile geçmemiş olabilir. Bir de buna, o dönemlerde “Kralların Tanrısal Hakkı” teorisinin bu günkü gibi efradını cami ağıyarını mani genişliği bilinmediği keyfiyetini eklersek, ilk müfessirlerin anlama biçimini kendi tarihselliği içinde mazur görmemiz mümkündür.

Mutezile bilginleri, Allah'ın bir kafire mülk (saltanat) vermeyeceğini esas aldıkları<sup>73</sup> için ان اتيه الله الملك ibaresindeki (هـ) zamirinin Hz. İbrahim'e raci olduğunu söylemişlerdir.<sup>74</sup> Mutezilenin bu görüşünden, kafir olmadığı takdirde Allah'ın iktidar erkini bir kişiye ya da bir aileye verebileceği anlayışı çıkmaktadır. Oysa ki ister kafir ister mü'min olsun, Allah'ın münhasıran iktidar erkini bir kişiye yada hanedana yada bir aile ocağına vermesi, -ileride ele alacağımız gibi- Kur'an açısından pek makul gözükmemektedir; Her şeyden önce Kur'an'ın “adalet” nosyonuna aykırı düşer. Buradaki ان edatı, bizim

69 ez-Zeccac, *Meani'l-Kur'ani ve İ'rabuhu*, (Tahkik:Abdulcelil Abduh Şelebi), Beyrut, 1988, I, ss.340-341.

70 en-Nahhas, *İ'rabu'l-Kur'an*, Beyrut, 1988, I, s. 331.

71 Muhyiddin ed-Derviş, *İ'rabu'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Dimaşk-Beyrut, 1994, I, s. 292.

72 Bkz: Ahmet İnan, *Çağdaş Egemenlik...*, ss.187-191.

73 Beydavî, *Envar...*, I, s. 220.

74 Razi, *Tefsir...*, VII, 22.

öner **ان الله الملك اتيه** diğimiz şekilde *tefsiriye* olarak kabul edilirse sözü, Nemrut'a ait olan ve bir iddia olmaktan öteye gitmeyen bir sözün aktarımı olmuş olur. Yani mülkü (siyasal erki/iktidarı) gerçekte Allah ona vermemiş; Fakat Nemrut böyle bir iddiada bulunmuş kavrayışı belirir. Bu durumda **ان** edatı ve ona bitişik olarak gelen cümle, **حاج ابراهيم في ربه**, cümlesini tefsir eder. Nitekim *tefsiriye* **ان** 'i, diğeri tefsir edatı olan **اي** den farklı olarak müfredi değıl, sadece cümleyi açıklar.<sup>75</sup> Burada da **ان** edatı, **حاج ابراهيم في ربه**, cümlesini tefsir etmiştir.

Bizim ayette varolduğunu izah etmeye çalıştığımız bu yeni anlamın tebeyün etmesi için, isticvab formunu kullanacak olursak, şöyle bir soru-cevap silsilesi ortaya çıkarılabilir:

Soru: Nemrut kiminle **hâcce** yaptı.

Cevap: İbrahim ile **hâcce** yaptı. (**حاج ابراهيم**)

Soru: Nemrut İbrahim ile hangi konuda **hâcce** yaptı.

Cevap: Rabbi konusunda **hâcce** yaptı. (**في ربه**)

Soru: Nemrutun, Rabbi konusunda İbrahim ile **hâcce** yaptığı şey nedir?

Cevap: Allah'ın kendisine mülkü (siyasal erki) verdiğini **hâcce** yaptı.

(**ان اتيه الله الملك**)

Kanaatimizce söz konusu ayette geçen **ان** edatının *tefsiriye* olarak algılanması ve bu istikamette meal verilmesi, tarihi bilgilere de uygun düşecektir. Zira bu tartışmanın yaşanmış olduğu dönem, "Divine Rights of Kings" (Kralların İlahi Hakkı) anlayışının pratikte egemen olduğu Tanrı-Krallık dönemidir. Nitekim klasik tefsir literatünden Nemrutun kendisini tanrı olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Razi, Mücahid'den aktardığı bir bilgiye göre, Hz. İbrahim ile mücadele eden bu kişinin Nemruz b. Ken'an isminde ilk defa ilahlık iddia ederek azgınlaşan kişi olduğunu zikretmektedir.<sup>76</sup> Bilindiği gibi, ilahlık iddia eden Tanrı-Krallar, çok tanrılığı esas alan bir sistem içinde kendilerini tanrılarla bir biçimde ilişkili saydıklarından dolayı tanrısallık sıfatı kazanırlardı. Nitekim Kur'an pasajlarından anlaşıldığına göre, Nemrut'un bir de puthanesi (panteon) bulunmakta; ve bu putlara birer tanrı olarak tapınıldığı anlaşılmaktadır.<sup>77</sup> Şu halde Nemrutun kendisini, putlaştırılmış olan bu tanrılarla veya bu tanrılarla bağlı olduğu bir baş tanrı ile ilişkilendirmek suretiyle tanrılık iddiasında bulunduğu anlaşılmaktadır.

İbrahim peygamberden sonra Musa (a.s) da, kendini mutlaklaştıran, hukuk ve ilke tanımadan aldığı siyasi kararlarla İsrailoğullarının erkeklerini keserek sadece kadınlarını sağ bırakan<sup>78</sup> ve kendisinin *en büyük Rab* olduğunu iddia eden Firavun'a<sup>79</sup> karşı siyasi anlamıyla muhalif bir tavır içine girmiştir. O, Firavunların iki dudağından çıkan sözlerin anayasa olarak telakki edildiği bir anlayışa karşı, elvah (yazılı yasalar)<sup>80</sup> düşüncesini pekiştire-

75 Kadri Yıldırım, *Arapça Dilbilgisi*, Diyarbakır-2002, s. 245.

76 Razi, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, Tahran (ty), VII, ss.21-22.

77 Bkz: 21/Enbiya:52-54.

78 2/Bakara:49; 14/İbrahim:6.

79 79/Naziat:24.

80 7/A'raf:145-146.

rek kişi ve hanedan eksenli bir yapılanmaya karşı hukuk eksenli bir kurumsallaşma sürecinin kıvılcımlarını Eski Mısır'a taşımıştır.

Musa (as)'ı müteakip, İsa (as) ve havarileri de Roma siyasal düzenine karşı zorlu bir mücadele yürütmüşlerdi. Hz. İsa, "Kayserin hakkını kaysere, Allah'ın hakkını da Allah'a veriniz" diyerek kayserlerden tanrılık sıfatını kaldırıyordu. Hz. İsa'nın bu mesajı, Milano fermanına kadar geçen yaklaşık üç yüz yıllık bir süreçte ilk Hıristiyanlığın Tanrı-Krallığa karşı muhalif tavrını belirlemişti.

Kendisini önceki peygamberler ile irtibatlandırır<sup>81</sup> Hz. Muhammed ise, diğer peygamberler gibi insanları Allah'ın birliğine davet ediyor; ve Mekke müşriklerinininkinden farklı bir Allah anlayışı getiriyordu; Bu farklılık *سبحان الله عما يصفون* (Allah onların vasfettiklerinden münezzehtir) ayetinden<sup>82</sup> ve aynı temadaki diğer ayetlerden<sup>83</sup> anlaşılmaktadır. Gerçekte de Kur'an'daki Allah, mülkünü hiç kimse ile özel olarak paylaşmış değildir.<sup>84</sup> Bu bakımdan Kur'an, "Kralların Tanrısal Hakkı" kuramını şiddetle ret eder. Bu husus şu ayette daha da açıklığa kavuşur:

"İçlerinden her kim, '*Allah'tan başka ben de şüphesiz bir ilahım*' derse böylesini cehennemle cezalandırırız. İşte biz zalimleri böyle cezalandırırız."

<sup>85</sup> Peygamberler böylesi Tanrı-Krallarla mücadele etmişlerdir. Başka bir ifade ile semitik vahiy geleneği Tanrı-Krallığa karşı gelişmiştir, denilebilir. Tanrı-Krallarla Peygamberler arasındaki temel fark, Tanrı-Kralların kendilerini tanrı ilan etmeleri, Peygamberlerin ise Allah'tan başka ilah olmadığını söylemeleridir.<sup>86</sup> Mücadelenin ana eksenini bu mihver üzerine devam etmiş; Tanrı-Kralların çizgisi bu gün için adeta *pozitif hukuk* kavramında kristalleşmiş; Peygamber eksenli çizgi de *ilahi/tabii hukuk* formatını iktisap etmiştir.

Kur'ana göre insan yeryüzüne halife kılınmış;<sup>87</sup> ancak bu misyon bütün bir insanlığa tür olarak bahşedilmiştir.<sup>88</sup> Kur'an'daki 'teshir'<sup>89</sup> bütün bir insanlığa verilmiş olan hilafeti tamamlar mahiyettedir; Yeryüzünde halife kılınan insan, geniş bir yetki ile donatılmış; yer ile gök arasındaki her şey bütünüyle insan türüne müsahhar kılınmıştır.<sup>90</sup> Bu, onun yetki alanının ne kadar geniş olduğunu göstermektedir. Ancak bu denli geniş yetkiye rağmen 'mülkte' (evren üzerindeki mutlak tasarrufta) Allah'a ortak olma gibi bir imtiyaz hiç kimseye tanınmış değildir. O mülkünü özel bir kişi veya aile ocağı ile

81 46/Ahkaf: 9;

82 23/Mu'minun: 91; 37/Saffat:159.

83 Bkz:17/İsra:93; 21/Enbiya:22; 28/Kasas:68, 37/Saffat:180;43/Zuhruf:82; 52/Tur:43; 59/ Haşr:23.

84 Bkz:17/isra:111.

85 21/Enbiya:29.

86 21/Enbiya: 25.

87 2/Bakara: 30.

88 6/En'am:165; 35/Faqr:39.

89 Kur'an'a göre gece ve gündüzün, ay ve güneşin, denizlerin, nehirlerin; yer ve gök arasındaki her şeyin büsbütün insanın hizmetine verilmiş olduğunu ifade eden ayetlerin toplamından, Kur'an'da bir 'teshir' düşüncesinin bulunduğu düşünülmektedir. Bkz: 14/İbrahim:32; 16/Nahl:12,14; 45/Casiye:13. vb....

90 45/Casiye:13.



paylaşmış ve hiç kimseye özel bir imtiyaz tanımış değildir. Bu anlamda bir kutsallık hiç kimseye verilmemiştir; Buna peygamber de dahildir.<sup>91</sup> Bu da “Kralların Tanrısal Hakkı”nın Kur’an’a göre geçerli olmadığına bir diğer argümanıdır.

Kur’an’daki ‘teshir’ düşüncesi zımında bütün insanlara verilmiş olan halifelik (yönetme) misyonunu, insanlar kendi aralarında ahit ve akitleşmeler yaparak, istişare yoluyla içlerinden birine devrederler. Bu nedenledir ki Kur’an, ahde vefa’ya<sup>92</sup> akitlere sadakat göstermeye,<sup>93</sup> teçarüf<sup>94</sup> ve şûra’ya<sup>95</sup> ve bilhassa yönetimde adalete<sup>96</sup> özel bir önem atfetmiştir.

### Sonuç:

Siyasi oluşumlar insanların iptidai yerleşim birimlerinin oluşması ile başlamıştır. Tarihöncesi çağlarda avcılık-toplayıcılık düzeninde koloniler biçiminde öbekler oluşmuş, Neolitik çağla birlikte ilk köyler tesis edilmiş ve giderek site devletleri oluşturulmuş; nihayet Erken Bronz çağlarının sonunda imparatorluk düzenine geçilmiş; böylece imparatorluk düzenlerinin dominant siyasi karakteri olan “Kralların Tanrısal Hakkı” ekseninde pratikleri doğmuştur. İlk pratikleri ilkel paganizm dönemlerinde ortaya çıktığı anlaşılan, zamanla teorisi de oluşturulacak olan “Kralların Tanrısal Hakkı”, 1789 Fransız Devrimine gelinceye kadar, dört bin küsur yıl insanlığın geneline hakim olmuştur. Fransız devriminin getirdiği “halk egemenliği” konsepti ile “Kralların Tanrısal Hakkı”nın torik temelleri iyice sarsılmış ise de kurumsal etkisi günümüze kadar sirayet eden bu siyasi geleneğin Kur’an’da da yer aldığını müşahade ettik. Bizce Bakara suresinin 258. ayetinde bu teoriye atıf yapılmakta ve Nemrut’un, “siyasal erkin kendisine Allah tarafından verildiğini ileri sürdüğü” bu ayetten anlaşılmalıdır. Bu iddiayı ileri süren Nemrut olduğuna göre, Kur’an’ın bu teoriye karşı olduğunu söylemek için fazla çaba göstermeye de hacet kalmayacaktır. Üç semavi dinin ilk atası olan Hz. İbrahim’in, “Kralların Tanrısal Hakkı” iddiasını simgeleyen Nemrut’a karşı duruşu, sonradan gelecek İbrahîmî dinlerin Tanrı-Krallık düzenlerine karşı tutumlarını da belirleyecektir. Gerçekten de “Kralların Tanrısal Hakkı”nı ret etme, Hz. İbrahim’den Hz. Musa’ya, oradan Hz. İsa’ya kadar gelmiş ve İslam dinine tevarüs etmiştir. Ne var ki daha sonraki tarihsel İslam pratikleri tekrar Tanrı-Krallık eksenine kayacak ve Kur’anın Tanrı-Krallığa karşı olan hassasiyeti zamanın şartları içinde görülemez hale gelecektir. Kur’an’ın bu tarafının görülebilmesi için, bir yöntem olarak Sümeroloji ve Ejiptiyolojiye de başvurulması gerektiğini düşünüyoruz. Zira Kur’an’ın hem Sümere hem de Eski Mısıra ilişkin bir çok anlatımları vardır.

Kur’an, siyasal erki, ‘teshir’ bağlamında bütün olarak insan türüne bahşetmiştir. İnsanlar kendilerine tek tek verilen bu erki, müşavere ve ahitleşme

91 Bkz: İsra: 90-95.

92 2/Bakara:177;2/Al-i İmran:76.17/İsra:34;

93 5/Maide:1.

94 49/Hucurat:13.

95 3/Al-i İmran:159; 42/Şura:38.

96 4/Nisa:58.

yaparak; feragat ve anlaşma yoluyla içlerinden birine devrederler. Hiç kim-  
senin veya hiçbir aile ocağının, siyasi erkin kendilerine Allah tarafından tah-  
sis edildiği iddiasında bulunması Kur'an'a göre geçerli değildir. Bu, Kur'an'ın  
Demokrasiye meyyal tarafını ortaya koymaktadır.

## Kur'an'ı Nesnel Okuma Çabalarına Bir Katkı

**Yusuf ÇELİK\***

### ABSTRACT

*The question, which whether similarly to objectivity which was obtained in positive science could be obtained in social science, will be tried to answer in our article. It will be given knowledge about two concepts were brought forward with the name of objectivity cultural and absolutely cultural objectivity in the subjectivity and objectivity context.*

*As it was known, either divine welded texts or human welded texts, of which abilities adress to age and future are due to the interpretation of these texts.*

**Keywords:** *Objectivity, subjectivity, positive science, social science.*

Nesnel okuma\*\* çabalarına yönelik çalışmalar son yıllarda büyük bir gelişme göstermiş ve araştırmacıların bu konuya dikkatle eğilmesine neden olmuştur. Bilinmektedir ki, bir kaynaktan istifade etmek öncelikle o kaynağın doğru anlaşılmasını gerekli kılar. Anlamaya çalıştığımız metinler, yazılı metinler de olabilir, sözlü metinler de olabilir. Sözlü veya yazılı metinlerden herhangi birini anlamaya çalışma etkinliği, yorumcunun metni kavraması ve o metinle etkileşime girmesi olaylarını ihtiva eder.

Anlama ve yorumlama çabalarının arkasında yatan nedenlerin, insanların ve toplumların tarihte göstermiş oldukları aktiviteleri kavrayıp, buradan günümüz için pratik faydalar devşirmek olduğunu görürüz; bu çabalar salt bir anlama girişimi olmayıp, günümüz için yararlı sonuçlar meydana getirme isteği üzerinde yükselmektedir. Bu etkinlikler, geleneğin yok sayılamayacağı ve gelenekten topyekün bir kopuşun mümkün olamayacağının açık göstergeleridir. Metinlerin doğru anlaşılması yolunda başlangıç noktasının, metnin dili yani dil olgusu olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü metnin anlamı konusunda metinde kullanılan dil, göz ardı edilemez nitelikte delaletler ve ipuçlarını barındırır. Dil olgusuna önem vermenin, anlam konusunda dil fenomeniyle sınırlı kalma manasını taşımayacağının altını çizmekte yarar olduğu düşünölmektedir.

\* **Okt. Dr.** Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

\*\* Nesnel okumadan kasdımız, yorumcunun değişik tesirler altında kalmadan Kur'an ve hadislerden siyak-sıbak bütönlüğünü bozmaksızın anlam çıkarmasıdır. Ayrıca bu konuda bkz. 25 nolu dipnot.

Metnin dilini açıklama konusunda 'filoloji'<sup>1</sup> adı verilen bir disiplinin geliştirildiğini görmekteyiz. Bu disiplinin, gerektiğinde dilbilim, tarih, sosyoloji, psikoloji, hukuk, felsefe, dinler tarihi gibi çok değişik branşlara müracaat ederek disiplinler arası çalıştığı görülmektedir. Bu sahanın uzmanlarına göre, filolojinin disiplinler arası karakter göstermesi bir zorunluluktur. Çünkü metinde geçen kelimenin anlamı veya cümlenin yapısı konusunda bir problem olabilir. İncelenen metinde tarihî olaylara, dinî inançlara, belli bir bölgenin örf ve adetlerine, kanunlara göndermeler olabilir. Tüm bu güçlükleri aşmak için, filolojinin farklı disiplinlerden yardım almaktan başka çaresi yoktur.

Dilin kullanım özelliği, metin incelemelerinde önem arz eden bir husustur. Dilin kullanımı kişiden kişiye değişiklik gösteren bir seyir izler. Bu sebeple, incelediğimiz metnin müellifinin dili kullanım özelliğine vakıf olmamız gerekir. Dil, her ne kadar ait olduğu toplumun ortak bir ürünü olsa da, dil malzemesinin işlenişi ve kullanımında bireysel farklılıklar, hatta üstünlükler göze çarpar. Dil, sosyal niteliklidir; sosyal hayatın her türlü görüntüsünün damgasını ve izlerini taşır.

Dil gerçeğini bütün yönleriyle araştırma konusu yapan ve dil araştırmalarında farklı yaklaşımlar sergileyen dilbilim incelemelerinde, iki kategori göze çarpar; artsüremlî (diyakronik) ve eşsüremlî (senkronik) dilbilim incelemeleri.

Artsüremlî dilbilim incelemesi, bir kelimenin günümüze gelinceye kadar geçirdiği tarihsel serüvenle ilgilenir. Kelimenin tarihî seyir içerisinden geçerek günümüze ulaşıncaaya kadar yüklendiği anlamları tespit etmekle meşgul olur.

Eşsüremlî dilbilim incelemesi ise, kelimenin bugünkü kullanımıyla ilgilendirir; günümüz toplumunda o kelimenin yüklendiği anlamlar ve fonksiyonları araştırmakla yetinir.<sup>2</sup>

Kelimelerin tarihteki ve günümüzdeki anlamlarının titizlikle tespit edilip birbirinden ayırt edilmesi, ayet ve hadis incelemelerinde olduğu kadar, kültürel mirasımız demek olan klasik kaynaklarımızın incelenmesinde de büyük önem arz edeceği kanaatini taşımaktayız.

Kelimelerin dilsel anlamlarından başka, kullanıldıkları ortam ve içine yerleştirildikleri metnin bütünlüğü gibi faktörler dikkate alındığında kazanabileceği yeni anlamlar olabilir. Kelime, kullanıldığı bağlama dayalı olarak anlam değişiklikleri gösterebilir; bağlam ve kullanım değişikliğine paralel olarak anlamda da değişimler olabilir.<sup>3</sup>

Ayetlerin bağlamlarının tespitinde, özelde ayetin içine yerleştiği pasaj ve bu pasaja incelediğimiz ayet arasındaki ilişkilerin dikkate alınması, genelde

1 Filoloji için bkz., Bayrav, Süheyla, Filolojinin Oluşumu, İst., 1975; Kıran, Zeynel, Dilbilim Akımları, Ank., 1996.

2 Detaylı bilgi için bkz., Vardar, Berke ve Arkadaşları, XX. Yüzyıl Dilbilimi, Ank., 1983, s. 20-25.

3 Tura, Sabahat, Anlam ve Yorum, Ank., 1980, s. 112; Lyons, John, Kuramsal Dilbilime Giriş, Çev. A. Kocaman, Ank., 1983, s. 367; Bağlam ve bağlam çeşitleri için bkz., Görmez, Mehmet, Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu, Ank., 1997, s. 295-308.

ise Kur'an metninin bütünlüğü ve bu bütünlükten çıkan ilahî mesaj ve hayat görüşünün bize yardımcı olması gereği düşünülmektedir. Bu dilsel bağlamların yanında, nüzul ortamı<sup>4</sup> ve bu ortamın taşıdığı özel şartlar da ayetin dil dışı bağlamını oluşturur. Bu süreçte, dilsel ve dil dışı bağlamları sağlam, uyumlu bir biçimde birbiriyle kaynaştırarak anlama işlemini devam ettirme zorunluluğundan söz edilmektedir.

Yazılı ifadelerin bağlamlarının belirlenmesine ek olarak, sözlü ifadelerin bağlamlarının belirlenmesinde, konuşma sırasında sergilenen tavır ve hareketleri, jest ve mimikleri, ses tonunu, konuşmacının gayesi ve maksadını, çevrede gelişen haricî şartlar ve olayları vb. faktörleri bilmek ve bu unsurları hesaba katmak yararlıdır. Bu faktörlere gereken önemin verilmemesi, yanlış anlama ve anlaşılmaları kaçınılmaz kılar.

Metin (ilahî veya beşerî) yorumlamalarında göze çarpan bir husus da, yorumcunun ele aldığı metne bazı kişisel beklentiler ve ön anlamalar eşliğinde yaklaşmasıdır. Yorumcunun metne yönelik bazı amaçları ve niyetleri olabilir. Yorumcunun taşıdığı kişisel beklentilerin oluşumunda yaşadığı çağın, kendisini kuşatan sosyal ve tarihsel şartların, ilgi duyduğu alanların ve düşünce yapısının açık etkilerinin olduğu görülmektedir. Ayrıca, ilimdeki uzmanlık alanının da, yorumcunun ayetten beklentilerini tayin edici rol oynadığı görülmektedir.<sup>5</sup>

Pozitif bilimlerde yakalanan nesnellüğün bir benzerinin sosyal bilimlerde yakalanıp yakalanamayacağı sorusu gündeme getirilebilir. Sosyal bilimlerde, pozitif bilimlerde olduğu gibi bir nesnellikten söz etmek mümkün değil midir? Bu tarz sorulara cevap verebilmek için öncelikle yapılması gereken şey, her iki bilim çeşidinin karakteristik yapılarının ortaya konulmasıdır. Pozitif bilimlerin çalışma konusunu oluşturan evrende ve tabiatta cereyan eden olaylar, zaman ve yere bağlı olarak değişim göstermez kanunlar taşımaktadır. Ateş, dünyanın her yerinde ve her zaman yakıcılık özelliği gösterir. Toplumsal bilimlerin konusunu oluşturan tarihsel ve toplumsal olaylar ve bu olaylarda yer alan insan davranışları ise tek karakterli ve tek boyutlu değildir. Dolayısıyla bu olayları, tek bir yöntem ve tek bir bakış açısıyla kavramaya çalışmak doğru sonuçlar vermez.<sup>6</sup>

Pozitif bilimlerde laboratuvar kesinliğinden söz etmek mümkün olduğu halde, beşerî bilimlerde bu derece kesinlikten bahsedilemez. Çünkü pozitif

4 Fazlur Rahman, bu konuda iki yönlü bir hareketi önerir: "*Birincisi*, nazil olduğu zamanın, konu ile ilgili mevcut toplumsal şartlarını göz önünde tutarak, Kur'an'ın somut olayları ele alışından, bir bütün olarak Kur'an'ın hedeflediği genel ilkelere doğru hareket etmektir. *İkincisi*, bu genelleme düzeyinden, günümüzde geçerli olan, konu ile ilgili mevcut toplum şartlarını göz önünde tutarak şu anda uygulanmak istenen özel yaşamaya doğru hareket etmektir." Bkz., Fazlur Rahman, İslam ve Çağdaşlık, Çev. A. Açıkgenç, H. Kırbasoğlu, Ank., 1999, s. 73-74.

5 Dölgeler, fıkıhçılar, kelimacılar, tasavvufçular ve burada saymadığımız branşlardan gelen kişiler, ayetlere kendi branşları çerçevesinden bakarlar ve bu yönde inceleme yaparlar. Farklı branşlara göre yazılmış tefsir çeşitleri hakkında bilgi için bkz., ez-Zehabi, et-Tefsir ve'l-Müfessirun, Mısır, 1976, I-II.

6 Gökbek, Macit, Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları, İst., 1997, s. 135-149.

bilimlerin ulaştığı sonuçlar, deney ve gözlem yoluyla doğrudan kontrol edilebilir niteliktedir. Beşerî bilimlerin sonuçları ise, sağlam deliller, mantıklı akıl yürütmeler sayesinde açıklık ve doyuruculuk vasıflarını taşıyabilirse ikna edici olurlar.<sup>7</sup> Bunun böyle oluşundaki temel etkenlerden biri de, tarihsel ve toplumsal olaylarda tekil karakterin gözlemlenmesidir. Çünkü tarihsel olayların baş aktörü konumundaki insan, hareketleri belirlenmiş makine varlık değildir; düşüncelerinin yanında, ruh dünyasından kopup gelen duyguları da vardır.<sup>8</sup>

Metin yorumlamalarında öznellik-nesnellik tartışmaları bağlamında, 'kültürel nesnellik' ve 'mutlak nesnellik' adıyla iki kavram gündeme getirilmiştir. N. Hamid Ebû Zeyd'e göre, nassların yorumlanmasında mutlak nesnellikten söz edilemez. Çünkü nasslar, zaman ve mekanla kayıtlı, sabit metinlerden oluşmaktadır. Yorumcu ise hayatını sürdürdüğü zaman ve makana bağımlı olmaktan kurtulamaz; döneminin şartları doğrultusunda bir etkinlikte bulunacaktır. O halde, Kur'an'a getirilen yorumlarda 'kültürel nesnellik' adı verilen nesneliliği aramak gerekmektedir. Kültürel nesneliliğe Ebû Zeyd'in yaklaşımı dikkat çekici niteliktedir: *"Kültürel nesnellik, yorumcunun, metnin en derinlikli birimlerini irdeleme gayretiyle onun derinliklerine nüfuz etmesi suretiyle gerçekleşeceği gibi, okuyucunun metnin delaletini ortaya çıkarmaya yönelik bütün çözümleme yöntem ve araçlarını titizlikle kullanmasıyla da gerçekleşir. Bir sonraki asırda çözümleme yöntem ve araçlarında gelişme kaydedilmesi ve metinde daha önce açığa çıkarılmayan yönlerin açığa çıkarılması sebebiyle yorumcu kınanamaz. Zira metnin zaman ve mekan içindeki hareketi, canlı ve gelişen olgu içi hareketten öte bir şey değildir. Metinlerden yeni anlamların elde edilmesi, onlardan daha önce elde edilen anlamların kaldırılıp atılması anlamına da gelmez"*.<sup>9</sup> Burada, yorumlama kurallarına uymak şartıyla, metin üzerinde yapılacak yorumlama faaliyetlerinden sonra değişik anlamlara ulaşılması normal karşılanmakta, bu yorumların bütün zamanları bağlamayacağı açık bir şekilde dile getirilmektedir.

İslam geleneğinde doğru anlamaya ulaşabilme gayesine matuf olmak üzere, konunun uzmanları tarafından ortaya konmuş bazı kurallar vardır. Kur'an'da geçen kelimelerin Kur'an'ın indiği dönemde kullanılan orijinal anlamlarını ortaya koymak, bu kelimelere birtakım yüklemelerde bulunmamak, ayetlerin metin içi ve metin dışı bağlamlarını mümkün olduğunca aslına sadık bir şekilde yakalayabilmek bu kuralların en önemlileri arasında yer alır. Tefsir Usulü ilmine dair yazılmış klasik ve modern kaynaklarımızda yorumlama işleminde bulunacak kişilerin hangi ilimleri bilmekle yükümlü olacakları ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır. Kısaca belirtmek gerekirse, bu ilimler arasında Arap dilini sarf ve nahviyle beraber bilmeyi, belagat ilmini (bedi'-beyan-ma'anî), fıkıh usûlünü, kalam ilmini, ayetlerin iniş sebeplerini, nâsih

7 Freund, Julien, Beşerî Bilim Teorileri, Çev. B. Yediyıldız, Ank., 1991, s. 76.

8 Bu konuda 'anlama' ve 'açıklama' kavramları geliştirilmiştir. Anlama beşerî bilimlere, açıklama ise pozitif bilimlere ait kılınmaktadır. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz., Özcan, Zeki, Teolojik Hermenötik, İst., 1998, s. 121-132.

9 Ebû Zeyd, N. Hamid, İlahi Hitabın Tabiatı, Çev. M. Emin Maşalı, Ank., 2001, s. 290-291.

ve mensûhu, Kur'an kıssalarını, Kur'an'da geçen mücmel ve müphemleri beyan eden hadisleri bilmeyi sayabiliriz. Bazıları, bunlara mevhibe adı verilen bir bilgi çeşidini de eklemektedir. Bu bilgi çeşidi, İslam literatürü içerisinde, bildiklerini uygulayan kişiye Allah'ın bahşedeceği bildirilen bir bilgi şeklinde tarif edilmektedir.<sup>10</sup> Bu bilgi şeklinin, uzun çalışmaların ve yılların birikimiyle kazanılmış 'yorumlama melekesi' olması muhtemeldir.

Görüldüğü üzere, müfessirin iyi derecede Arapça biliyor olması tefsir için yeterli bir şart olarak görülmemiştir. Arap dilinin ve şiirinin Kur'an kelimelerini açıklama özelliği de, belli bir dönemle sınırlandırılmıştır. Nitekim hicri ikinci asrın son çeyreğinden sonra söylenen şiirlerin Kur'an kelimelerini açıklamada delil olarak kullanılamayacağı yönünde görüşler belirtilmektedir.<sup>11</sup> Bunlara birtakım bilgi ve bilim alanlarını bilme gibi şartları ilave edenler de vardır. Yukarıda isimlerine temas etmekle yetinilen Kur'an ilimlerinin detaylarına inmek, bu makalenin sınırlarını zorlamak demek olur.

Bu makalemizde Kur'an'ı nesnel okumaya yönelik çalışmalara bir katkı sadedinde Batı dünyasında ortaya çıkmış, bizde de yeni yeni tanınmaya başlanan bir disiplinden kısaca söz etmek istiyoruz. *Hermenötik* ya da Türkçe'de *Yorumbilim* adıyla bilinen ve sözlü ya da yazılı metinlerin anlaşılıp yorumlanmasında yarar getireceği umulan bir 'metin yorumlama' disiplini bu.

Bilindiği üzere ister ilahî kaynaklı, ister beşerî kaynaklı metinler olsun, günümüze ve daha sonraki çağlara hitap ediş kabiliyetleri, bunların yorumlanması sayesinde mümkün olabilmektedir. Aksi halde, unutulmaları ve insanlığın karşı karşıya bulunduğu sorunlara çözümler önerme niteliğini yitirdiklerinden yok olmaya yüz tutmaları kaçınılmaz bir son olacaktır. Metin yorumcusunun yapmakla yükümlü olduğu iş, üzerinde çalıştığı metnin günümüz insanına ve toplumuna söyleyecek sözünü ortaya çıkarıp, metinle yaşadığı devir arasında bir köprü oluşturmaktır.

Kur'an tefsirine yönelik akfî çabaların tamamı, dirayet (rey) tefsirinin caiz görülmesi neticesinde bir anlam kazanmaktadır. Kur'an'ın rey ile tefsiri moda bir akım olmaktan ziyade, sosyal hayatın karşımıza çıkardığı çözümlenmemiş sorunları aşmada zorunlu bir yöntemdir. Hermenötik çabaları da, dirayet tefsiri kapsamında değerlendirmek gerekmektedir. Bu çabalar, geleneksel dirayet yöntemlerine bir alternatif olmayıp, onlara yardımcı konumdadır. Maksat, Kur'an'ın rey ile tefsirinde yeni ufukların açılmasına yardımcı olmaktadır.

Hermenötik kelimesi, Yunanca kökenli 'hermeneiein' kelimesinden türemiştir. Bu kelimenin "bildirme", "çevirme", "açıklama" gibi anlamları bulunmaktadır. Çok Tanrı'lı Yunan mitolojisine göre Tanrı Hermes, tanrılarla ölümlüler arasında elçilik görevini üstlenmiştir. Tanrıların sözlerini, insanlara ulaştırmaktadır. Bu sözlerin içinde, bazı mesajlar ve buyruklar bulunmaktadır.

10 ez-Zerkani, Menahilü'l-İrfan, Kahire ts., II, 51; Abduh, Muhammed, Tefsiru'l-Menar, Mısır, 1954, I, 17 vd; Ulûmu'l-Kur'an adı altında incelenen konuların detaylı bir dökümü için bkz., ez-Zerkeşi, el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'an, Beyrut, 1972, I, 9-12; Kur'an tefsirinde izlenecek yollar hakkında detaylı bilgi edinmek için bkz., Eroğlu, Ali, Ekev Akademi Dergisi, Erzurum, 2002, sayı, 10, s. 41-51.

Bu sebeple, tanrılardan gelen sözlerin lafza bağlı anlamlarını kavramak yeterli bir kavrayış değildir. Bu sözlerin düz bir anlaşılması yerine, yorumlanması gerekmektedir. Bu iş için de hermenötik adı verilen bir yorumlama sanatına ihtiyaç vardır. Hermenötik Yunanlılar'da, başka bir dünyaya ait anlamları, bu dünyanın diline çevirmek yani yorumlama sanatı sayılmıştır.<sup>12</sup> Kökü milattan önceki çağlara kadar uzanan bu disiplin, rönesansa gebe Hıristiyan ortaçağında kutsal kitap yorumlamaları sırasında hız kazanmıştır.<sup>13</sup> Bazı batılı filozoflar tarafından zenginleştirilerek günümüze kadar ulaştırılan hermenötik, XVII. yüzyılın ortasında Almanya'da kutsal, edebî ve hukukî metinlerin yorumuyla ilgili disiplinin adı olmuştur.<sup>14</sup>

Burada bazı Batılı bilginlerin metin yorumlamaları konusunda ileri sürmüş oldukları görüşlere değinmekte yarar vardır. İlk olarak Alman Hıristiyan ilahiyatçısı ve hermenötikte *yorumsama dairesini* ortaya atan F. Schleiermacher'ın (ö.1834) görüşlerini vererek başlamak istiyorum. F. Schleiermacher metinden alınan bir pasajın, o metnin bütünlüğünü gözardı etmeksizin yorumlanması gerektiğini söyler. *Yorumsama Dairesi*, metnin bütünü ile parçaları arasında dairesel bir ilişki olduğu görüşüne dayanır. Parçaların anlamı, bütüne bağlanması yoluyla gerçekleşir; bütün olmadan parçalar bir işe yaramaz. Parçalarla bütün arasındaki ilişki dairesel olduğundan, bu süreç sonsuzdur. Schleiermacher'e göre yorumlama işleminde dikkat edilmesi gereken önemli bir husus da, metnin müellifinin taşıdığı niyetleri yakalamaya çalışmaktır.<sup>15</sup>

Metin yorumlamalarında önemli olanın, müellifin niyet ve maksatlarını ortaya çıkarmak olduğunu söyleyenler olduğu gibi, yorumcunun metinle girdiği diyalog neticesinde kazanılan yorumların önemli olduğunu savunanlar da olmuştur.<sup>16</sup> Yazar-metin-okur üçgeninde, bu unsurlardan birini egemen konuma getiren akımlar vardır; kimi akımlar yazara öncelik tanırken, kimileri metni ön plana çıkarmışlardır. Kimileri de yorumcuyla esas almışlardır.<sup>17</sup>

11 Eroğlu, Ali, Kur'an Tarihi ve Kur'an İlimleri Üzerine, Erzurum, 2002, s. 262.

12 Gökberk, Ülker, Yorumsama Kuramı Açısından Yazın Eleştirisi, (Dilbilim ve Dilbilgisi Konuşmaları) Ank., 1980, s. 167-175; Şara, Sayın, Yorumbilimsel Söyleşi, Ank., 1983, s. 103-111.

13 Hıristiyan ortaçağında kutsal kitapların yorumlanmaları konusunda geniş bilgi için bkz., Hazard, Paul, Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme, Çev. Erol Güngör, İst., 1994, s. 196-213.

14 Özcan, Zeki, Teolojik Hermenötik, İst., 1998, s. 5.

15 Göka, Erol ve Arkadaşları, Önce Söz Vardı, Ank., 1986, s. 28; Aktay, Yasin, İslamî Araştırmalar Dergisi, Ank., 1996, Cilt 9, s. 86; Schleiermacher hakkında bkz., Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, İst., 1985, s. 444 vd.

16 Bu konuda yapılan tartışmalar için bkz., Rosenau, Pauline Marie, Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri, Çev. T. Birkan, Ank., 1998, s. 55-80; İslam geleneğinde önemli olan Allah'ın muradının belirlenmeye çalışılmasıdır. Allah, ayetlerdeki muradını kullarının düşünüp kafa yormalarını sağlamak, rahmetini daraltmayıp geniş tutmak ve buna benzer nedenlerden dolayı kesin bir biçimde ortaya koymayı tercih etmemiştir. Ayetlerde gizli bulunan ilahî muradın ortaya çıkarılması, birtakım delillere dayanarak istinbat yapılmasına bağlanmıştır. Kur'an'ın icazını ve evrensellik özelliğini burada aramak yanlış olmasa gerektir. Bu konuda bkz., ez-Zerkeşi, el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'an, Beyrut, 1972, I, 16; es-Suyutî, el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'an, Beyrut, ts., II, 223.

17 Tunalı, İsmail, Estetik, İst., 1996, s. 106.



Metin-okuyucu bağlamında post-yapısalcılık, metin ile okuyucu arasında bir etkileşimin varlığından söz eder. Bu etkileşim neticesinde, üretkenlik ortaya çıkar. Bu düşünce yapısına göre, metnin pasif bir biçimde tüketilişi demek olan okuma eylemi reddedilmiş olup, bunun yerine okuyucunun aktivitesi geçirilmiştir.<sup>18</sup> Schleiermacher'e göre yorumbilim, bize gizli ve yabancı olanı tanıtmaya görevini üstlenmiştir. Bu gizli kalma ve müphemiyet, başkalarında olduğu gibi kendi benliğimizde de bulunmaktadır. Bu nedenle başkalarını anlamamız kadar kendi benliğimizi de anlamamız önemlidir.<sup>19</sup>

Yönteminde psikolojinin baskın olduğunu gördüğümüz tarihçi ve biyografi yazarı W. Dilthey, (ö.1911) bir olayı anlama biçimi olarak psikolojide kullanılan bir yöntem olan empati (eşduyum, özdeşleşim) yapmayı önerir. Dilthey, empati yöntemini, tarihin herhangi bir döneminde yaşanmış bir olayı yeniden yaşama ve zihinde onu yeniden canlandırma amacıyla kullanır.<sup>20</sup> Kendimizden hareketle, dışımızda gelişen yaşantıları yeniden inşa eder ve böylece anlamaya çalışırız. Kişi kendini bile geçmişte kalan bir yaşantısı veya başka bir yaşantıyı tekrar bugüne taşıyarak anlamaya çalışır.<sup>21</sup> Ona göre tarihte olmuş bitmiş bir olayı araştıran kişi, bir yönüyle tarih tarafından oluşturulurken, diğer yönüyle de tarihi oluşturmaktadır. Özne ile nesne arasında bir etkileşim söz konusudur. Geçmişle iletişim kurma çabasındaki kişi, bu işlemi tarihsel bellekten yoksun salt akılla gerçekleştiremez. Bunun yolu, hayatın içinde insanlarla bir arada yaşayarak oluşmuş bilgi ve tecrübelerine dayanarak geçmişi anlamaya çalışmaktan geçer.<sup>22</sup> Bu yönetime, pratikte işe yarar bir biçimde uygulanamayacağı yönünde eleştiri getirilebilir. Her ne kadar böyle olsa da, bu yöntemin sağlama muhtemel anlama imkanlarını görmezlikten gelmek akıllıca bir davranış tarzı olmasa gerektir.

Heidegger'in (ö.1976) 'ontolojik yorumbilim'ine geçmeden önce bir hatırlatmada bulunmayı yararlı görüyorum; metin yorumlamalarında, metinlerin nesnel yorumlanma çabalarına katkı sağlama açısından önemli olan bir husus vardır. Bu husus, doğrudan yorumcuyu ilgilendirmektedir. Metinle karşı karşıya bulunan yorumcunun konumu ne olmalıdır? Yorumcu, kendisini çevre kuşatmış bulunan doğal ortamının kazandırdığı kültürel ve tarihsel bağlamını ne yapması gerekir? Bu bağlamları bir tarafa bırakarak, adeta onlardan kendini soyutlarcasına metne yaklaşabilmesi hangi dereceye kadar mümkün olabilir? Yorumcunun kendini tarihsel ve kültürel bağlamından tecrit etmesi mümkün olsa bile, bu doğru bir davranış tarzı mıdır?

Burada şunu da ilave etmek gerekir ki, yorumcu birtakım şartlar tarafından çerçevelendiği gibi, yorum nesnesi konumunda bulunan metinler de bu tip çerçevelenmeden müstağni değildir. Metni kendisini kuşatan şartlardan tecrit etmekle, başka bir ifadeyle, onu sadece dilsel bir fenomene indirgemekle kişi büyük bir yanlışın ortasına düşmüş olur. Bir metin, çağının ve

18 Sarup, Madan, Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm, Çev. A.baki Güç, Ank., 1997, s. 16.

19 Eagleton, Terry, Edebiyat Kuramı, Çev. Esen Tarım, İst., 1990, s. 105.

20 Tunah, İsmail, Estetik, İst., 1996, s. 40 vd.

21 Özlem, Doğan, Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri, İzmir, 1994, II, 12.

22 A.g.e., I, 32.

toplumunun zihniyetinden, düşünce yapısından, örf ve adetlerinden ayrı olarak düşünülemez. Hele Kur'an gibi, nazil olduğu toplumu her türlü sapıklık ve bayağılıktan kurtarıp örnek bir toplum oluşturan ilahî bir kitabın indiği dönemin gerçeklerinin dışında olduğu düşünülemez. Metinler, belli bir toplumun içinden çıkar, o toplumu yansıtmaya çalışır ve orada cereyan eden hadiselerle ayna olur.<sup>23</sup>

Yorumda objektifliği yakalamak mümkün müdür? Yoksa herkes kendi açısından objektif mi sayılmalıdır? Bu durumda, ortamı bir kargaşalık sarmaz mı? Biz, yorumcunun nasslara tamamen objektif bir kafayla yaklaşmasının zor olsa da, adalet ve vicdan ölçülerini göz önünde bulundurduğu takdirde bunun mümkün olabileceğini savunmaktayız. Ne var ki, zaman zaman ayet ve hadislerle önceden kazanılmış birtakım kişisel beklenti ve hedeflerle yaklaşıldığı görülmektedir. Değişik tesirler altında zihinlere yerleşmiş bulunan anlamlar, Kur'an'dan ve hadislerden siyak-sibak bütünlüğü göz ardı edilerek zorla çıkarılmaya çalışılmaktadır.<sup>24</sup> Bu tesirlerin kaynağı değişik unsurlarda aranabilir. Bunlar arasında, kişinin içinde yaşadığı çağın taşıdığı tarihsel, sosyal ve ekonomik şartları, ilgi duyulan alanlar ve düşünce yapısını sayabiliriz. Yorumcunun hiç olmazsa, metin yorumlama faaliyetinde bulunurken bu tesirlerin baskısından kendini kurtarması gerekir. Bunun için de elimizde sağlam bir metodolojimizin bulunması ve bu metodolojinin kurallarına uygun hareket edilmesi gerektir.<sup>25</sup> Bu sayede, değişik yer ve zamanlarda tutarsız ve dayanaksız, keyfimize göre konuşmuş olma tehlikesinden kurtulur ve daha sağlıklı, tutarlı sonuçlara ulaşma yolunda adımlar atmaya başlarız.

Heidegger kurmuş olduğu yorumbilim yöntemine "varlık analizi" adını verir. Heidegger'e göre yaşadığımız hayat, "varlık" içinde bir anlam kazanabilir. Getirilen bu bakış açısına göre beşerî hayat, anlamlandırma ve yorumlama faaliyetleri sayesinde varoluşsal (ontolojik) bir nitelik kazanabilmektedir.<sup>26</sup> Yorumbilim böylece, beşerî varoluşun ve bu varoluş nedenlerinin ortaya serilmeye çalışıldığı bir alan olma ayrıcalığını kazanmış olmaktadır.<sup>27</sup>

23 Metin-olgu (tarihsel ortam, sosyal realite) arasında gerçekleşen diyalektik ilişki açısından daha detaylı bilgi için bkz.; Ebû Zeyd, Nasr Hamid, İlahî Hitabın Tabiatı, Çev. M. Emin Maşalı, Ank., 2001, s. 126 vd.; Kılıç, Sadık, İslamî Araştırmalar Dergisi, Ank., 1996, Cilt 9, s. 107-108.

24 Yorumcunun zorlamalara düşmesine mani olmak amacıyla göz önünde bulundurması gereken aşamalara dair bilgi için bkz., ez-Zerkeşi, el-Burhan fî Ulûmî'l-Kur'an, Beyrut, 1972, II, 153 vd.; Albayrak, Halis, Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine, Ank., 1993, s.46; Ayet ve hadislerin keyfi ve maksatlı yorumlanmaları sonucunda meydana gelen toplumsal karışıklık ve fitnelere göz atmak için bkz., Watt, Montgomery, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, Çev. E. Ruhi Fiğlalı, Ank., 1981, s.76 vd.; Koçyiğit, Talat, Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Müna-kaşalar, Ank., 1989, s. 101-106.

25 Kutsal metinlerin anlaşılmasında metodolojinin önemi ve bu konuda yaşanan sorunlar için bkz., Şaban, Zekiüddin, İslam Hukuk İlminin Esasları, Çev. İ. Kafi Dönmez, Ank., 1990, s.27-28; Ebu Zehra, Muhammed, İslam Hukuku Metodolojisi, Çev. A. Şener, Ank., 1990, s. 21-24; Apaydın, H. Yunus, İslamiyat, Ank., 2000, Cilt 3, s. 139-146.

26 Heidegger'in ontolojisi için bkz., Bozkurt, Nejat, 20. Yüzyıl Düşünce Akımları, İst., 1995, s. 107 vd.

27 Bubner, Rudiger, Modern Alman Felsefesi, Çev. Aziz Yardımlı, İst., 1993, s. 33.

Heidegger, varlık ile insan arasında gerçekleşen bir tür ikili konuşmanın hayat bulduğu yer olarak dili gösterir. İnsanlar dilin konutunda yaşarlar. İnsanlığa yön verme durumunda bulunan düşünür ve şairler, bu dil evinin bakıcılarıdır.<sup>28</sup> Heidegger'e göre insan, yaşadığı bağlam veya kültürel bütünsellikten ayrı olarak düşünülemez. Çünkü insan, bu unsurlar tarafından oluşturulmuş bir varlıktır. Heidegger'in anlaşılması güç yönlerini "Wahrheit und Methode" isimli Almanca eserinde daha kolay anlaşılır hale getiren H. G. Gadamer<sup>29</sup>, gerçeklik ve yöntem, teori ve pratik arasında kopmaz bir bağlantının olması gerektiğini savunur. Gadamer, geleneksel yorumbilimin, metinlerin yorumlanışında pratiğe daha fazla ilgi göstermemesinden yakındır. Ona göre önemli olan, bir metnin sadece daha iyi anlaşılması değil, o metnin pratik hayatımızla doğrudan bağlantısının ortaya konulmasıdır.<sup>30</sup>

Gadamer, geleneksel yorumbilimin yorumcunun metne peşin hükümler ve önyargılardan arındırılmış bir zihinle yaklaşması düşüncesini benimsemez. O, anlamayı mümkün hale getiren şeyin peşin hükümler olduğunu ileri sürer. Bir metnin tarihteki konumunu bilmeden anlamaya çalışmak mümkün olmaz. Yorumbilimin metninle sürekli bir diyalog kurmayı gerektirdiğini söyleyen Gadamer, şu an geçerli olan önyargıların daha sonra çürütülmesinin ihtimal dairesinde olduğunu savunur.<sup>31</sup> Burada sözü edilen peşin hükümler, o metne ya da kişiye karşı takınılan olumsuz tavırları ifade etmektedir. Metinle karşı karşıya gelmeden önce, metin hakkında fikir sahibi olmayı kastetmektedir. Gadamer, önyargılarımızı denetim altına almayı sağlamak üzere bir yöntem önermiştir; önyargılarımızı testten geçirme yöntemi. Bu, başkalarına ait önyargılarla kendi önyargılarımız arasında bir diyalog kurulması yoluyla sağlanır. Bu esnada, beklentilerimizle örtüşmeyen anlama imkanlarını yok sayma yoluna gitmemeliyiz. Çünkü bu tutum, başka fikirlere kapalı bir yapıda bulunduğumuzu gösterdiği gibi, muhatabımızla kendimiz arasında duvarlar ördüğümüzün kanıtı olur.<sup>32</sup> Gadamer, yorumcunun kendini müellifin yerine koyması ve onun ruh dünyasına nüfuz etmeye çalışma fikrini benimsemez.

Almanya'da ortaya çıkan yorumbilim yaklaşımlarından biri de "eleştirel yorumbilim"dir. Marksist düşünce geleneğinden gelme bir Alman olan J. Habermas, bu yaklaşımın önderlerindedir.<sup>33</sup> Eleştirel Yorumbilim, hakikat olarak topluma gösterilen bilgilerin doğruluğu konusunda eleştirel bir tavır takınılması, hemen doğru olarak kabul edilmeyip şüphe ile karşılanmasını öğütler. Bu, doğru bilincin topluma yerleştirilmesi, yabancılaşma ve bir aldanmaca durumundan kurtulabilmek bakımından takınılması gereken bir tavidir.<sup>34</sup> Söylenenlerden anlaşılacağı üzere bu yaklaşım, toplumda yerle-

28 A.g.e., s. 51.

29 A.g.e., s. 55.

30 Skinner, Quentin, Çağdaş Temel Kuramlar, Çev. Ahmet Demirhan, Ank., 1997, s. 37.

31 A.g.e., s. 36.

32 Göka, Erol ve arkadaşları, Önce Söz Vardı, Ank., 1986, s. 55.

33 Skinner, Quentin, Çağdaş Temel kuramlar, Çev. Ahmet Demirhan, Ank., 1997, s. 157.

34 Bozkurt, Nejat, 20. Yüzyıl Düşünce akımları, İst., 1995, s. 184-185.

şik ilişkilere ve mevcut hayat şartlarına itiraz bağlamında belirginleşmektedir. Geleneksel çizgide gelişen yaklaşımlar, dünyanın yapılarını kavrama konusunda yetersiz kalmışlardır.<sup>35</sup> Eleştirel Yorumbilimciler ileri sürdükleri bu görüşleriyle, hakikat görüntüsü arkasına gizlenmiş birtakım amaçların bulunabileceğini ima etmektedirler.

Bu yaklaşımı benimseyenler, toplumda var olan sosyal ve ekonomik şartlanmaların dışında ve bu şartlanmalardan soyutlanmış bir bilginin olmayacağı görüşünü kuvvetle savunurlar. Her olgunun temelinde, o olguyu oluşturan toplumsal ve ekonomik sebeplerin yattığı söylenir. Ayrıca, tarihsel ve toplumsal olayları anlamaya çalışan kişi, zihninde yer tutmuş bulunan peşin hükümlerden kaçamaz. Bu peşin hükümleri doğuştan getirmemiştir. Etrafını kuşatan siyasal, sosyal ve ekonomik çevre, bu peşin hükümleri kendisine zamanla kabul ettirmiştir. Eleştirel Yorumbilim, muhalefet temelinde yükseldiğinden insanların düşünme biçimlerini ve kalıplarını değiştirmelerini öğütler.<sup>36</sup> Dünyada gelişen olayları anlamaya çalışmakla yetinmeyip, orada gelişen olayları bilinçli bir biçimde değiştirecek pratikler sergilemeyi amaçlar.<sup>37</sup>

Eleştirel Yorumbilim, insanların kendi kendilerine koydukları baskılardan kurtulup özgürleşmelerini sağlayacak yolda adım atmaları ve geleneksel düşünce kalıplarından kurtulabilmelerini sağlamak üzere, psikanaliz yönteminin verilerinden de yararlanır. Bilindiği üzere, Freud (ö.1939) tarafından kurulan psikanalitik yöntem, bireyin yaşadığı iç çatışmaları ve bastırılmış bilinçaltının yüzeye çıkarılmasını hedefler. Bu olay, karanlıklarda gömülü kalan bir olgunun gün ışığına çıkarılmasıyla eşdeğerdir. Kişi bu sayede, hastalıklı davranışının farkına vararak, bu istenmeyen davranışı üzerinde kontrol kuracaktır.<sup>38</sup> Bu işlem, eleştirel bir toplum kurma projesine katkı sağlaması bakımından önemlidir. Bu sayede insanlar, görülen haksızlıklar karşısında sorgulamada bulunmayı öğreneceklerdir. İnsanlar sorgulamaya başladıkça, bilinçsiz bir şekilde benimsedikleri kuralların farkına varacaklar, bilinçsiz bir kabullenişten, eleştirel bir tutum sergilemeye geçeceklerdir.<sup>39</sup>

Özetle diyebiliriz ki, iyi bir yorumcu, içinde yaşadığı tarihsel, toplumsal şartları layığıyla analiz edip, çağının gelişmeleri ışığında Kur'an'ı yorumlama çabasında olmalıdır.

35 Bubner, Rudiger, Modern Alman Felsefesi, Çev. Aziz Yardımlı, İst., 1993, s. 165.

36 İnsanın düşünce yapısı üzerinde çevrenin etkisi konusunda bkz., Wells, Harry, Emperyalizmin Felsefesi Pragmatizm, Çev. Tahsin Yılmaz, İst., 1986, s. 91.

37 Hünler, Hakkı, Estetik'in Kısa Tarihi, İst., 1998, s. 68.

38 Skinner, Quentin, Çağdaş Temel Kuramlar, Çev. Ahmet Demirhan, Ank., 1997, s. 161.

39 A.g.e., s. 162.

# Bağlılık ve İtaat Duygusuna Dini ve Psikolojik Yaklaşım

A. Vahit İMAMOğLU\*

## ABSTRACT

### Psychological Approaches to Emotion of Devotion and Obedience

*All human beings are eager to devote divine or non-divine beings in the process of history. Devotion to one object or Supreme Being is firstly emotional matter than people use the reasoning to understand the devotion. This study deals with the construction of devotion which have emotional and reasonable dimensions. Moreover, it examines the issue of leading from obedience to submission in terms of İslamic teachings. This paper also evaluates the function of reason and heart in the submission and obedience.*

**Keywords:** Devotion, obedience, submission, emotion, reason, heart, free will, will.

## Giriş

Kendisine yöneltilen dini hitaba pozitif karşılık veren insan, dini hayat olarak tanımlanan hayatını kendi güdüleri, duyguları ve ilgileri çerçevesinde yaşamaktadır. Yani kutsal öğretilerin insanın ruh dünyasında bir iç değer olarak yaşanmaya başlamasıyla birlikte dini hayat gerçeklik kazanmaya başlamaktadır. Bu durum, dini hitabın muhatabı olan insanın psikolojik bünyesinin kendisi dışında herhangi bir şeye bağlanmaya uygun bir yapıda olup olmadığı veya dini bir hayat yaşamaya kendisini iten diğer faktörlerin ne olduğu sorusunu akla getirmektedir. Bu sorunun cevabı, din psikolojisi çalışmalarında genellikle "dini inancın motivasyonu" konusu ele alınırken verilmektedir. Bu çalışmanın konusu ise, dini inancın en önemli motivasyonlarından biri olan "bağlılık" güdüsünün diğer dini motivasyonlar arasındaki yeri ve dini hayat açısından değerini belirlemektir. Konu daha çok İslam dini açısından incelenecek, diğer dini motivasyonlarla birlikte bağlılık güdüsüne numune teşkil edebilecek örnekler bu dinin müntesipleri arasından verilecektir.

Varolduğu günden beri insanların şu veya bu şekilde kendilerinden üstün gördükleri bazı varlık ya da objelere inanıp içten bağlılık gösterdikleri ve

\* Yard. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi ABD Öğretim Üyesi

onlarla barışık bir hayat yaşamaya çalıştıkları sosyolojik araştırmaların ortaya koyduğu en önemli sonuçlardan birisidir. Yani fert bazında bazı istisnalar olsa bile, tarihin hiçbir döneminde dini bir bağlanma içinde olmayan hiçbir toplumun bulunmadığı bilinen bir gerçek olma özelliğini korumaktadır<sup>1</sup>. Evrensel ölçekte geçerlilik arzeden bu durum, insanların yapısal özelliklerinden birisi olarak inanma ve bağlanma duygusunu ima eden en önemli argüman olarak dikkat çekmektedir. Konuyu detaylı olarak tartışmadan önce bağlanma ve itaat ile ilgili kavramlar üzerinde biraz durmaya çalışalım.

### İtaat ve Bağlılık Kavramlarına Genel Bakış

**İtaat**, Arapça "tav" kökünden türemiş olup, boyun eğmek, kabul etmek, emre uymak, kulluk etmek, isteyerek yapmak anlamlarında kullanılmaktadır. İstilahta ise emir ve nehiy konusunda İslamın öngördüğü şekilde emredileni yapmak, yasaklanandan kaçınmak olarak tarif edilmektedir<sup>2</sup>. İtaat ferdin hiç tereddüt etmeden bir dış otoritenin istek ve emirlerine uyması anlamına da gelmektedir. Bu mânada itaat, isteğe ve korkuya bağlı olarak ortaya çıkabilir. Bu durumda, ibadetlerin yerine getirilmesinde bağlılık ve itaat kavramları birlikte rol oynar.

Kur'an-ı Kerimde itaat kavramı, üçü taat kelimesi, yedisi isim diğerleri de fiil olmak üzere seksenbeş yerde; itaat edilmesi gerekenler, itaat edilmeyenler, itaat ve itaatsizliğin neticeleri şeklinde geçmektedir. Bu ayetlere genel olarak bakıldığında itaatin; Allah'a, Resulüne, ulu'l emr ve ebeveyne olmak üzere dört şekilde ele alındığını görmekteyiz. Allah'a itaat onun emir ve yasaklarına itaat olarak alınmaktadır. Hz. Peygambere itaat ise; sağlığında kendisine, emir, yasak ve talimatlarına, vefatından sonra ise onun sünnetine itaattir. Bir başka ifadeyle Resule itaatin anlamı, Allah'a, daha doğrusu Allah'ın peygamber aracılığıyla gönderdiği emirlere itaattir<sup>3</sup>.

Ulu'l emre itaat ise, daha çok devlet yöneticileri, halkı sevk ve idare edenler olarak algılanmaktadır<sup>4</sup>. Bir diğer itaat ebeveyne olan itaattir. Şüphesiz bu itaatten kasıt, toplumun çekirdeğini oluşturan aileyi sağlıklı tutmaktır. Günümüzde sosyal bilimciler konuya bu gözle bakarken, İslam dini de anne ve babaya itaati aynı gerekçelerle emretmiştir<sup>5</sup>.

**Bağlılık**, bağlanma duygusuyla ilgili bir olgudur. Kavram olarak, kapılmak, tutulmak, sevmek ve tâbi olmak gibi anlamlara gelmektedir. Bir diğer ifadeyle bağlanma, karşı tarafın ilgi çeken herhangi bir yönünü sevmek ve onunla yakınlaşma anlamı taşımaktadır

A. Maslow da bağlılık duygusunu, ait olma ve sevgi ihtiyacı olarak ele almaktadır. Ona göre, arkadaş olma ve dostluklar kurabilme, karşı tarafa sevgi gösterme ve sevebilme bir ihtiyaçtır<sup>6</sup>. Böylece, ilgi duyabilme ve seve-

1 Yavuz, K., "Günümüzde Din Psikolojisi", s. 253.

2 Ağırman, C., Sünnette İtaat, s.15-17.

3 Kırbaoğlu, H., İslam Düşüncesinde Sünnet, s.151-154.

4 Nisa Sûresi, 59.

5 İsra Sûresi, 23-24.

6 Maslow, A.H., Motivation and Personality, s.43-44.

bilme, akabinde insanları birbirine yaklaştırmakta ve bağlılığa götürebilmektedir. İnsani bağlanmanın özünde yatan ilgi ve sevgidir. Bağlanma ilâhi olanla ilgili olursa, daha çok inanma ve O'na teslim olma şeklinde tezahür etmektedir. Dolayısıyla, bağlanma beraberinde teslimiyeti getirebilmekte ve bu durum daha ziyade bağlanmanın kesafeti ve samimiyeti ile ilgili olarak ortaya çıkmaktadır.

### İbadet-İtaat İlişkisi

İbadet itaat ilişkisine gelince; kelime olarak ibadet itaat anlamında kullanılmakta, ilahi kudrete karşı kulluk ve bağlılığı söz ve hareketlerle ifade etmek olarak değerlendirilmektedir. Burada Allah'a güven ve bağlılık temeli üzerinde, derin bir minnettarlık duygusu ve dini vazife şuurunun ifadesi ortaya çıkmaktadır<sup>7</sup>. Dolayısıyla, ibadet bir itaat davranışdır. Zira, insanda tapınma eylemini gerçekleştiren asıl niyet "bağımlılık şuuru" ndan beslenmektedir. Kendi varoluş imkânlarıyla tam ve mükemmel olmayan insanın, her şeyini kendisine borçlu olduğu mükemmel ve yüce varlığa karşı itaat ve yakınlaşma isteği ibadetle ifade edilmektedir<sup>8</sup>.

Esasen, ibadetten önce, inanç ve bağlanma noktasında bütün dinlerde inanan insanın inandığı varlığa karşı bir tür teslimiyeti söz konusudur. Bu teslimiyet acaba inanan insanın inandığı varlığı her türlü noksanlıklardan beri, her şeye gücü yeter sonsuz bir kudret sahibi olarak algılamasından ve onun karşısında hiçbir şansı bulunmadığından dolayı zorunlu bir teslimiyet midir? Yoksa alternatifi olduğu halde, hem birtakım kişisel çıkarları, hem yapısal özelliklerinin de etkisiyle ihtiyari bir tercih midir?

İnsan dışındaki canlı ve cansız varlıkların Allah'a itaati zorunlu bir teslimiyeti ifade ederken, insanın Allah'a samimiyetle ve kendi iradesiyle yönelmesi ancak bağlanma ile ifade edilebilir. Zira, bu bağlanmanın özünde yatan sevgidir. Sevgiye dayalı iman, inanan kişide başka yolla mümkün olmayan bağlılığı devamlı ve zevkli hale getirmektedir<sup>9</sup>. Sevgisiz imanın eksik olacağı ve iman olmadan herhangi bir dindarlıktan söz edilemeyeceğine göre, dindar bir insanın, dindarlığının nişanesi olarak Allah'a yönelmesi, O'nun emir ve yasaklarını yerine getirmesi, böyle bir sevginin göstergesi olan teslimiyetle gerçekleşmektedir. Zaten, İslâm teriminin semantik hazinesinde mündemiç olan silm (barış, hoşgörü) ve teslimiyet mânaları da isteyerek yönelmeyi ve sevgiyle bağlanmayı ortaya koymaktadır.

Farklı toplumlar, farklı gruplar ve farklı kişiler ele alındığında, bağlanma ve teslimiyetin de farklı şekillerde tezahür ettiğini görürüz. Zira bağlanmanın temelinde, ön plânda sevgi ve korku kavramları olmakla birlikte çoğu zaman menfaate dayalı bağlılığın ya da zorunlu gibi görünen itaatin olduğunu bulabiliriz.

Bu noktada Kur'an-ı Kerim, teslimiyeti zorunlu ve ihtiyari olmak üzere iki kategoriye ayırmaktadır. İnsanın dışında tabiatta bulunan diğer canlı ve

7 Hökelekli, H., Din Psikolojisi, s. 211.

8 Hökelekli, H., a.g.e., s. 234.

9 Hökelekli, H., Din Psikolojisi, s. 166.

cansız varlıkların tamamının Allah Teala'ya teslim olup secde ettiklerini ve tesbihatta bulduklarını ifade eden Kur'an-ı Kerim, insanın bu tesbihatı anlayamayacağına işaret etmektedir.

*"Göklerde ve yerdekiler ister istemez O'na teslim oldukları halde, onlar (Ehl-i Kitap), Allah'ın dininden başkasını mı arıyorlar?"<sup>10</sup> ; "Görmez misin ki, göklerde ve yerde olanlar, güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu Allah'a secde etmektedir..."<sup>11</sup> ; "Yedi gök, yer ve bunlarda bulunan herkes, O'nu tesbih ederler. O'nu övgü ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Ne var ki, onların tesbihini anlayamazsınız. O halimdir, bağışlayıcıdır"<sup>12</sup> .*

Görüldüğü gibi ayetlerde yer ve gök arasında bulunan bütün varlıkların istisnasız bir şekilde ister gönüllü ister gönülsüz Allah'a teslim olduklarından bahsedilmektedir. Yukarıda bahsetmiş olduğumuz ve benzeri ayetlerle ilgili olarak müfessirler çeşitli yorumlar yapmaktadırlar. Örneğin Ali İmran Suresi 83. ayet için Fahrettin Razi;

*"Allah Teala dışındaki bütün varlıklar zatları bakımından mümkün varlıklardır. Böyle varlıklar da ancak Allah'ın var etmesiyle var, yok etmesiyle de yok olurlar. O zaman Allah'ın dışında bulunan her şey, varlık ve yokluk bakımından Allah Teala'ya boyun eğmiş ve O'na itaat etmişlerdir"<sup>13</sup> "* yorumunu yapmıştır.

Ayetlerde geçen diğer bir husus, canlı ve cansız varlıkların tamamının teslimiyetlerinin bir alameti olarak Allah Teala'yı tesbih etmeleridir. Bu durumu bazı müfessirler, mükellef olmayan canlılar ve cansız varlıkların ancak boyun eğmek ve itaat etmek mânasında yorumlarken<sup>14</sup> , bazıları da mükellef olmayan varlıkların kendilerine has dilleriyle tesbih edebileceklerini savunarak yorumlamış ve bu konuda birtakım hadisleri delil olarak sunmuşlardır. Örneğin Buhari'de geçen bir hadiste Abdullah b. Mesud'un *"Biz, yemek yenirken yemeğin tesbih ettiğini duyardık"<sup>15</sup> "* dediği rivayet edilmektedir. Yine diğer bir hadiste Hz. Peygamber Ebu Zerr'e *"Şu güneş nereye gidiyor, biliyor musun? diye sorduğu ve Ebu Zerr'in Alah Resulü daha iyi bilir cevabı üzerine Hz. Peygamberi'nin "Muhakkak ki o gider ve arşın altında secde eder"<sup>16</sup> "* dediği rivayet edilmektedir.

Esasen Kur'an-ı Kerimde, zaman zaman teslimiyet ve bağlılıkları kainattaki diğer cansız varlıklarla beraber ifade edilen bitki ve hayvanlar, sahip oldukları bitkisel ve hayvani ruhları vasıtasıyla varlıklar silsilesinin bir kade-me daha yukarısında bulunmaktadır. Bu özelliklerinden dolayı bunların bağlılık ve teslimiyetlerine zaman zaman müstakil olarak değinilmiştir. Örneğin;

*"Göklerde ve yerde bulunanlarla dizi dizi kuşların Allah'ı tesbih ettiğini görmez misin? Herbiri kendi duasını ve tesbihini öğrenmiş bilmiştir. Allah*

10 Ali İmran Sûresi, 83.

11 Hac Sûresi, 18.

12 İsra Sûresi, 44.

13 Razi, Fahreddin, Tefsir-i Kebir (Mefatihü'l-Gayb), C. VI, s. 444.

14 Razi, Tefsir-i Kebir, C. XIV, s. 236.

15 Buhari, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, es- Sahih, Menakıb, 25.

16 Buhari, Sahih, Tefsir-i Sure, 36.



*onların yapmakta olduklarını hakkıyla bilir<sup>17</sup> ”; Göklerde ve yerde bulunanlar, yerdeki canlılar (insanlar, hayvanlar, bitkiler) ve bütün melekler büyüklük taslamaksızın Allah’a secde ederler<sup>18</sup> ”, “Görmez misin ki, göklerde ve yerde olanlar, güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu Allah’a secde etmektedir<sup>19</sup> .*

Cansız varlıklarda olduğu gibi, bitki ve hayvanların itaat ve bağlılıklarını, arzetmelerinin mahiyeti tartışma konusu olmuştur. Ancak bu konuda ortaya çıkan genel kanaat, bu varlıkların sahip oldukları ruhlardan dolayı, hem zorunlu olarak itaat ve teslimiyet göstermeleri, hem de ihtiyari ve bir çeşit bilinçli bir şekilde tesbih yapabilecekleri yönündedir. M. Kutup, hayvanların teslimiyetini, hayatta kalmaları için zorunlu olan içgüdülerine ve dolayısıyla bu güdüleri onlara veren yaratıcılara teslim olmaları şeklinde yorumlamaktadır<sup>20</sup> .

Kur’anda teklife muhatap kabul edilmeyen canlı ve cansız varlıkların bağlılık ve teslimiyeti üzerinde durulmasının insanların teslimiyetine katkıda bulunmak olduğu düşünülebilir. İnsanın bağlılık ve teslimiyetine gelince, gerçek manada zorunlu ve ihtiyari bağlılık ve teslimiyetin insan için daha net bir şekilde ortaya çıktığı görülmektedir. Esasen, insanın istese de istemesede de yani zorunlu olarak teslim olmak ve kabul etmek durumunda olduğu bazı gerçekler bulunmaktadır. Tabiat kendi kanununu değiştiremediği gibi, insan da bütün gelişmişliği ve göstermiş olduğu gelişmelere rağmen bunları değiştirmeye muktedir olamamıştır. Örneğin insanın dünyaya gelmesinde herhangi bir ihtiyar olmadığı gibi, dünyadan ayrılmaya yani ölüme karşı da herhangi bir alternatifi yoktur.

İnsanlar için zorunlu teslimiyetin çeşitli şekilleri olduğu ileri sürülmektedir. Örneğin Erzurumlu İbrahim Hakkı’ya göre zorunlu teslimiyet, kazaya karşı gücünün yetmediğini bilen kişinin teslimiyetidir. Zira o, bütün imkanlarını yitirmiş olup zorla ve isteksizce her şeye teslim olmak zorunda kalmıştır<sup>21</sup>. Benzer bir yorum, İslam dinini kabul etmeyenler için yapılmıştır. Şöyle ki, onlar Allah’a din ile alakalı hususlarda boyun eğmezken, dini olmayan diğer hususlarda kerhen teslim olmuşlardır. Çünkü onların kaza ve kaderi savuşturmaya güçleri yetmemektedir<sup>22</sup>.

Razi’ye göre; salih müslümanlar dine taalluk eden meselelerde Cenab-ı Hakka isteyerek teslim olurlarken, tabiatlarına ters düşen (hoşlanmadıkları) hastalık, fakirlik, ölüm ve benzeri hususlarda O’na istemeyerek teslim olmuşlardır<sup>23</sup>.

Gerçek mânada ihtiyari teslimiyet, düşünen, yargılayan, bilen, seçme özgülüğü gibi özellikleri olan insana mahsus bir hususiyettir. Kur’an’ın muha-

17 Nur Sûresi, 41.

18 Nahl Sûresi, 49.

19 Hac Sûresi, 18.

20 Kutup, Muhammed, İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdler, s. 60-61.

21 Erzurumlu İbrahim Hakkı, Marifetname, s. 379.

22 İbn Kesir, Hadislerle Kur’an-ı Kerim Tefsiri, C. IV, s. 1293.

23 Razi, Tefsir-i Kebir, C. VI, b, 444.

tabı olan insanlar, Kur'an'da sürekli olarak inanıp teslim olmaya davet edilmiştir. Örneğin;

*"Biz sadece Allah'a teslim olduk deyir"<sup>24</sup> ", "Ey iman edenler! Allah'tan O'na yaraşır bir şekilde sakının ve ancak teslim olanlardan olarak can verin"<sup>25</sup> ", "Şimdi ilahınız tek bir ilahtır. Öyleyse O'na teslim olun"<sup>26</sup> "*

### Dini Teslimiyet ve İnsan

Yukarıda bahsedilen ve benzeri ayetlerde sürekli olarak ihtiyari teslimiyete davet edilen insanın gönüllü bir şekilde dini teslimiyet göstermesi, birçok ayette övülmüştür. Örneğin *"Bilakis kim muhsin olarak yüzünü Allah'a teslim ederse, onun ecri Rabbi katındadır"*<sup>27</sup> ayetiyle, dinin muhatabı kabul edilen insanın hiçbir zorlanma olmaksızın kendi ihtiyarıyla göstermiş olduğu teslimiyet, diğer teslimiyet türlerinden farklıdır ve "dini teslimiyet" olarak isimlendirilebilir. Bu durumda yukarıda sormuş olduğumuz "...acaba inanan insanın inandığı varlığı, her şeye gücü yeter sonsuz bir kudret sahibi olarak algılamasından dolayı onun karşısında hiçbir şansı bulunmadığından dolayı zorunlu bir teslimiyet midir?" sorusunun cevabını verebiliriz: Teslimiyetin diğer türleri açısından insanın pek fazla alternatifi olduğu söylenemez. Ancak dini teslimiyet açısından insan, kesinlikle iki alternatifte sahip bir durumdadır. Yani kendisine yapılan dini teslimiyet çağrısına "hayır" diyebilecek psikolojik bir yapıya sahiptir. Bu durumda, hayır diyebilme potansiyeline sahip olmasına rağmen bu cevabın tam aksi olan "evet" cevabını vererek maddi manevi bütün varlığını inandığı varlığa teslim ederek inancın zirvesine çıkan insanların sahip oldukları fitri yapısal özellikler içinde ona bu zirve yolculuğunda yardımcı olabilecek bazı donanımlar da bulunmaktadır ki bunlara "dini fitrat" denmektedir. Tek Tanrı inancına meyilli olarak doğmak şeklinde anlaşılan dini fitrat, Kur'an'da kendisiyle ilişkili olarak kullanılan diğer kavramlarla birlikte değerlendirildiğinde; bu kavramın başka hiçbir cihete yönelmeden tam bir tevhid ve bağlanış mânasını imâ ettiği görülmektedir. Nitekim Kur'anda bu durum;

*"Yüzünü hanif olarak dine döndür. Allah'ın insanları üzerine yarattığı din budur. Allah'ın yaratmasında bir değişiklik yoktur. Dosdoğru din budur. Fakat insanların bir çoğu bunu bilmezler"*<sup>28</sup> şeklinde ifade edilirken, Hz. Peygamber de, "Her doğan çocuk fitrat üzerine doğar. Sonra onu ebeveyni Yahudi, Hıristiyan veya Mecusi yaparlar"<sup>29</sup> " hadisiyle insanın dini teslimiyete yatkın bir yaratılış özelliğine sahip olarak dünyaya geldiğine işaret etmiştir.

İhtiyari teslimiyet olarak ifade edilmesi mümkün olan "dini teslimiyet", bir davete icabet etmek şeklinde vuku bulmaktadır. Nitekim *"Kendimi Allah'a*

24 Bakara Sûresi, 136.

25 Ali İmran Sûresi, 102.

26 Hac Sûresi, 34.

27 Bakara Sûresi, 112.

28 Rum Sûresi, 30.

29 Buhari, Sahih, Tefsir-i Sure, 30,1; Müslim İbn Haccac en-Nisaburi, es-Sahih, Kader, 22; Ahmed b. Hanbel, Müsned, C. II, s. 346.

*teslim ettim*<sup>30</sup> ” diyen bir kişi, işimin ve ibadetimin özünü Allah'a teslim ettim, benden sadır olan her ameli yapmamın yegâne nedeni Allah'a kulluk, O'nun uluhiyetine ve hükümlerine uymaktır, ben kendimi Allah'a adadım demiş olmaktadır<sup>31</sup> . M. İkbâl'e göre de, bütün hayatların nihai mânevi temeli Allah olduğu için, Zat-ı İlâhiye bağlılık zımnen, insanın, kendi ideal tabiat ve karakterine bağlılık demektir<sup>32</sup> . Bu durum, modern din psikolojisi çalışmalarında Allport tarafından “iç güdümlü dini yönelim” olarak kavramlaştırılmış ve bir kimsenin dinî inancı uğruna yaşaması için bir motivasyon olarak tanımlanmıştır. Bu durumda bireyin dini teslimiyeti, bizzat bir amaç olarak değerlendirilmekte ve dışsal zorlama olmaksızın güdülen bir amaç olarak anlaşılmaktadır. Dinî inancının arka planında bulunan gerçek faktörlere atıfta bulunmak amacıyla geliştirilen ve psikolojik bir kavram olan “içsellik” kavramı, biyolojik bir kavram olan “hazım” kavramına benzetilmektedir. Tıpkı dışarıdan alınan bir yiyeceğin hazmedilmesi sonucu o yiyeceğin, onu ilk olarak alan aynı biyolojik sistemin bir parçası haline gelmesi gibi, daha önceden kişinin dışında olan, ancak bireyin ona inanmasıyla içselleştirilen bir inanç da, psikolojik bünye tarafından içselleştirildiği andan itibaren o bünyenin çok önemli bir parçası haline gelmektedir. Aynı mekanizma dini teslimiyet için de geçerlidir. Şöyle ki, benzer bir tarzda herhangi bir dinî inanç da birey tarafından bu şekilde içselleştirilebilmekte ve bu inançlar, sahiplerinin şahsiyetlerinin önemli bir parçası haline gelmektedir. Böylece dinî bir otoriteye içsel olarak bağlanan bir insan için bu inanç, hayatının en temel motivisi haline gelmekte ve artık o andan itibaren, diğer bütün ihtiyaçlar, önem derecelerine bakılmaksızın mümkün olduğunca dinî inançlar ile bir uyum içerisinde tatmin edilmeye çalışılmaktadır<sup>33</sup> .

İçsel dini yönelim kavramıyla ilgili olarak yukarıda söylenenlere bakıldığında, insanın kendisi dışında bazı varlıklara (özellikle Tanrıya) karşı içsel bir yönelim potansiyeli taşıdığı, bu potansiyeli çevresel faktörlerin yardımıyla iş görür hale getirerek kendisi dışındaki objelerle özdeşleşebildiği hatta onlara bütün benliğiyle bağlanabildiği görülebilmektedir. Bu durumda kendisini ve dış dünyayı artık bağlanıp içselleştirdiği özelliğin perspektifinden görebildiği anlaşılmaktadır. Burada üç önemli faktör ön plana çıkmaktadır. Bunlardan birincisi insanın güçlü bir “bağlanma duygusu”na sahip olması; ikincisi bu duygusunu çevresel faktörleri de kullanarak geliştirme yeteneğine sahip olması; üçüncüsü ise bu duygunun yönlendirmesiyle inanıp bağlanacağı kendisi dışındaki varlık veya varlıklar ile kendisi arasında birtakım benzerliklerin olmasıdır. Zira daha önce değinildiği gibi, evvela kişinin dışında olan, ancak bireyin ona inanmasıyla içselleştirilen bir inanç, tıpkı biyolojik hazım olayında olduğu gibi, psikolojik bünye tarafından içselleştirildiği andan itibaren o bünyenin çok önemli bir parçası haline gelmektedir. Bu durumda insanın yapısal özellikleriyle benzerlik arz etmeyen herhangi bir

30 Ali İmran Sûresi, 20.

31 Razi, Tefsir-i Kebir, C. VI, s. 219.

32 İkbâl, M., İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu, s. 191.

33 Karaca, F., Din Psikolojisinde Metot Sorunu ve Bir Dindarlık., S. 3, s. 187-202.

objeyi içselleştirme, veya yapısal özelliği bu duruma müsait olmayan bir varlığın herhangi bir objeye içsel yönelim göstermesi mümkün gözükmemektedir. Nitekim tarih, dini inançlarını yüksek düzeyde içselleştirebilen ve kendisini bu inançlar doğrultusunda gözünü kırpmadan feda edebilecek duruma yükselen ekstrem örneklerle doludur.

İç güdümlü dini yönelim ve bağlılığa en çarpıcı örneklerden birisi Hz. İbrahim ve oğlu Hz. İsmail'in hikayesidir. Bilindiği gibi akraba ve yakınlarından uzak düşmüş bir muhacir olan Hz. İbrahim'in evlat isteğiyle ilgili duasının kabul olup oğlu İsmail dünyaya geldiğinde, onunla hissetmiş olduğu mutluluk ve sevinç oldukça büyük olmuştu. Rabbinin halim diye övmüş olduğu bu çocuk, henüz sabilikten çıkıp, ihtiyar baba ile yürümeye ve hayatının bazı merhalelerinde ona refakat etmeye başlayınca, Hz. İbrahim bu biricik oğlunu bağrına basıp doyasıya sevmeye ve onunla ünsiyet edip yalnızlığını gidermeye kalmadan, rüyasında onu boğazladığını görmüştür. Bu rüyanın oğlunu boğazlamak için bir işaret olduğunu anlayan Hz. İbrahim, hiçbir tereddüde kapılmaksızın emri kabul etmiş, hükme rıza ve teslimiyet göstermiştir<sup>34</sup>. Aynı durum, belki bunun daha da zor bir versiyonu, muhatap Hz. İsmail için geçerlidir. Ancak o babasına *"Ey babacığım! Ne ile emrolunduy-san onu yap. İnşallah beni sabredenlerden bulacaksınız"*<sup>35</sup> cevabını vermiştir. Hz. İbrahim'i canından bir parça olan oğlunu boğazlatmaya götüren, Hz. İsmail'i hayatına mal olacak bir olayı gönül rızasıyla karşılayabilen şey, acaba içselleştirilmiş bir dini teslimiyetten başka ne olabilir? Veya onlara fitratlarındaki bağlanma ve bağlılık gösterme özelliği zemininde yeşeren içsel dini teslimiyetleri dışında başka hangi şey için bu davranışı yapmaya azmettirebilirdi?

İslam Peygamberi Hz. Muhammed'e, peygamberlik göreviyle görevlendirildiği ilk zamanlarda bile, davasından vazgeçmesi için kendisine maddi olarak bütün imkanları sağlama vaadinde bulunan Mekkelî müşriklerin temsilcisi olarak kendisine gelen ve davasından vazgeçmesi için teklifte bulunan amcası Ebu Talib'e *"Güneşi sağ elime, ayı da sol elime koysanız yine dâvamdandır vazgeçmem. Ya Allah bu dini hakim kılar ya da bu uğurda helâk olurum"*<sup>36</sup> cevabını verdiren, geçmiş ve gelecek bütün günahlarının affedildiğinin kendisine bildirilmesine<sup>37</sup> rağmen geceleri ayakları şişinceye kadar namaz kıldırın inandığı varlığa olan bağlılığından başka ne olabilir?

İnsanlardaki bu bağlılık ve teslimiyet duygusu sadece Tanrıya yönelik değildir. Yapısal bir özellik olan bu duygu, Tanrıya olduğu gibi diğer bazı nesnelere karşı da yönelebilmektedir. Yani dini teslimiyet için güçlü bir motivasyon değeri taşıyan bu duygu, tıpkı diğer dini motivasyonlar gibi içi boş bir çerçeve niteliği taşımaktadır. Nitekim insanın, bazen diğer bir insana, bazen bir eşyaya, bazen vatan gibi kutsal kabul ettiği bazı değerlere benzer şekillerde bağlılık ve teslimiyet gösterdiği sıklıkla gözlemlenen durumlardan biri-

34 Kutup, S., Fi Zilalil Ku'an, C. XII, s. 330-331.

35 Saffat Sûresi, 102.

36 Hasan İbrahim Hasan, İslam Tarihi, C. I., s. 112.

37 Fetih Sûresi, 2.

sidir. Örneğin Ashab-ı Kiramın Hz. Peygambere göstermiş olduğu bağlılık, bir yönüyle dini bir nitelik taşısa da, netice itibarıyla bir bireye karşı gösterilen bir bağlılık türüdür. Özellikle ashabdan bazılarının Hz. Peygamber'e göstermiş olduğu güven ve bağlılık hisleri son derece zirve düzeyindedir. Mesela Hz. Ebu Bekir'in miraç hadisesinde sergilemiş olduğu tutum, bu duruma çarpıcı bir misal teşkil etmektedir. Zira o kendisine anlatılan son derece akıl dışı şeylerin Hz. Peygamberin bizzat kendisinden duyulup duyulmadığını teyit ettirdikten sonra; "Vallahi O söylediye, şeksiz şüphesiz doğrudur. Siz buna hiç şaşırmayın" diyerek, "sıddik" ünvanını kazanmıştır.

Tanrı dışındaki varlık veya varlıklara karşı gösterilen bağlılık ve teslimiyetin en karakteristik biçimlerinden birisinin gözlemlenebileceği alanlardan birisi de hiç şüphesiz tasavvufi hayattır. Nitekim bilindiği gibi Hz. Peygamberin vefatından sonra din konusunda temayüz etmiş bazı kimselerin etrafında kendiliğinden topluluklar oluşmuş, bu topluluklar onlara öylesine bağlılık öylesine teslimiyet göstermiştir ki, bu uygulamalar sonucunda daha sonra kurumlaşan tarikatlarda şeyhe karşı kayıtsız ve şartsız bağlılık ve teslimiyet esası, ana esaslar arasında yer almıştır. Şeyhe bağlılık ve teslimiyet konusunda tasavvuf büyüklerinin söylemiş oldukları bazı sözler de bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Örneğin tasavvufta ileri bir derece kesbeden Ebu Haf's'a "Bu hallere ne ile ulaştın" diye sorulunca, "Şeyhlerimin bana işaret ettikleri şeyleri tereddütsüz ve kalbimde hiçbir karışıklık gelmeden kabul etmekle" cevabını vermiştir<sup>38</sup>.

Tasavvufta şeyhin öngördüğü bazı istekleri kalben hiçbir şüphe ve tereddüt göstermeden kabul etmenin, insanın en ayırıcı vasfı olan akli ikinci plana-ıttığı gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Bunun gibi dini teslimiyet açısından olaya bakıldığı zaman, dini teslimiyetin oluşum safhasında, bağlılık duygusunun mu, yoksa akli motivasyonların mı daha etkili olduğu gibi bir soru akla gelmektedir. Nitekim bilindiği gibi akıl yürütme ve zihinsel tatmin, dini motivasyonlar arasından en önemli olanlarından birisidir. Bu soruya, bağlılık duygusunun dini teslimiyetin oluşum aşamasında, akıl yürütme ve zihinsel tatminden ibaret olan düşünsel motivasyondan daha etkili olduğu şeklinde cevap vermek mümkündür. Çünkü akli ve zihinsel motivasyonların etkisiyle herkesin dini bir teslimiyet içerisine girmesi mümkün değildir. Zira herkesin aklını aynı düzeyde etkili bir şekilde kullanmasının mümkün olmadığı gibi, aklın üstesinden gelemediği konularda dini teslimiyet ihtimalinin tamamen ortadan kalkması da mümkündür. Halbuki daha çok içgüdüsel veya bilinçdışı bir şekilde çalışan bağlılık güdüsünün dini bir teslimiyeti doğurması daha muhtemel gözükmektedir. Burada şunu ilave etmek mümkündür. Daha çok bağlılık duygusunun etkisiyle oluşan dini teslimiyetin akli ve zihinsel motivasyonlarla desteklenmesi ve kuvvetlenmesi mümkün olabilir. C.G. Jung'un da dediği gibi, inanan insan inancını onu yıkıcı birtakım etkilerden düşünce gücüyle korumalıdır<sup>39</sup>.

38 Bk. Sülemini, Tasavvufun İlkeleri, s. 50.

39 Yavuz, K., Psikanalizde İlk Dini Gelişmelerin Değeri, s. 38.

Buradan hareketle, insanın itaati iradeyle, bağlılığı kalble olmaktadır diyebilir miyiz? Bu konuda fikir beyan edenlerden Pascal'a göre; Allah'ı hissedenden akıl değil kalbdir. Esasen, son gelişmelere bağlı olarak psikolojinin, sadece aklı ön plânda tutup "beyni" bütün fonksiyonların merkezi olarak göstermesi sonucu, psikolojiyi "ruh bilimi" olmaktan çıkmış görenler de vardır. Halbuki Helmski, niteliksel bir evreni anlayabilen bilme yeteneği olarak kalbi görmektedir. Gazali de; insanın şerefi kalbinin özellikleri ile, bu sayede yükselir ve Allah'a yaklaşmaya lâyık olur, demektedir<sup>40</sup>. Yine, Kur'an'da yaklaşık 140 yerde geçen "kalb" kavramını sufilerin başlangıçta anlama ve idrak mânasında kullandığı, daha sonra ise derinlik kazanarak "gönül" mânasında kullanıldığı görülmektedir. Bir başka ifadeyle kalb, ruhun gayba bakan merceksiz gözüdür, ruhun bir algısı ve duygusudur<sup>41</sup>.

Daha önce kısaca değinildiği üzere, dini bir özellik taşımayan birçok bağlanma biçimi vardır. Bu bağlamda bazı insanlar diğer bazı insanlara, bazıları birtakım ideolojilere, bazıları ise maddesel birtakım objelere içten bağlılık göstererek teslim olmaktadır<sup>42</sup>. Birine veya bir gruba bağlanmanın, kendini daha büyük bir grubun veya otoritenin parçası hissetme ihtiyacından kaynaklandığı ileri sürülmektedir. Bu güdünün açlık ihtiyacının ana tarafından doyurulması sonucunda gelişmiş olması ihtimali de öne sürülmektedir<sup>43</sup>. Örneğin Adler bu duruma şu sözlerle dikkat çekmektedir: "İnsanoğlu başkalarının boyunduruğu altına girme konusunda öyle büyük bir eğilimi bünyesinde barındırmaktadır ki, ipnotisör pozuyla ortaya çıkan bir kişinin kurbanı olabilmektedir"<sup>44</sup>. E. Fromm, insanın yukarıda bahsettiğimiz daha düşük düzeydeki bağlanma biçimlerinden kurtulabilmesinin, daha yüksek düzeydeki bir inanış biçimi (din) ile mümkün olabileceği kanaatinde. Nitekim Fromm da, dini inancın temel motivasyonunun bağlanma duygusu olduğu görüşündedir. Ona göre; insanda bir şeylere yönelim ve bağlılık sistemi yapısal bir özellik olarak bulunmaktadır. İnsanın varoluşunun ayrılmaz bir parçası olan bu özellik aynı zamanda son derece güçlüdür ve insanın temel enerji kaynağı pozisyonundadır. Dinin evrensel olması da insandaki bu yönelim ve bağlanma ihtiyacındandır. İnsan, yönelecek ve bağlanacak bir amaca sahip olma açısından dinsel bir ihtiyaç duyar. Bu ihtiyaçla o, hayvanlara, ağaçlara, altından ya da taştan yapılmış putlara, görünmez bir Tanrıya, ermiş bir kişiye ya da şeytanca özellikleri olanlara, atalarına, ulusuna, sınıfına ya da partisine, paraya ya da başarıya tapınabilir<sup>45</sup>.

Bazı psikologlar, Tanrı inancının aynı zamanda varoluşsal bir bağımlılığı kabul etmek demek olduğunu ileri sürerek, Fromm'un yukarıda bahsettiğimiz görüşlerini eleştirirler. Gerçekten de insanda, özgür yaşama gibi bir arzu bulunmaktadır ve bu arzu, insanlık tarihinde ortaya çıkan büyük mücadelelerin arka planında bulunan temel faktörlerden birisi olmuştur. Çünkü insanın bir

40 Gazali, İhyau Ulumi'd-Din, C. 3, s. 18.

41 Aydın, M., Müslüman Düşüncülere Göre., s. 243-244.

42 Kağıtçıbaşı, Ç., İnsan ve İnsanlar, s. 77.

43 Baymur, F., Genel Psikoloji, s. 51.

44 Adler, A., İnsanı Tanıma Sanatı, s. 85.

45 Fromm, Psikanaliz ve Din, s. 34-39; Krş. Peker, Hüseyin, Din Psikolojisi, s. 71.

refleks gibi ilk olarak tepki gösterdiği şey, özgürlüğünün kısıtlanması durumudur. Halbuki dini teslimiyet, birtakım emir ve yasakları bünyesinde barındırmakta ve insanı bağımlı kılarak özgürce davranmasını engellemektedir. Bu durumda birey, bağımlılık ile bağımsızlık arasında çatışmalar yaşamakta ve hatta bu durum Freud gibi bazı psikologlarca, dini inançların insanın ruh sağlığını olumsuz yönde etkilediği konusunda temel argümanı oluşturmaktadır.

Meseleye daha önce bahsettiğimiz teslimiyet türleri açısından bakacak olursak, insan dahil bütün yaratıkların boyun eğmek zorunda kaldıkları durumları ifade etmek üzere kullandığımız “zorunlu teslimiyet” kavramının bu noktada “ihtiyari teslimiyet” kavramından ayrıştığı noktaların ön plana çıkarılması kanaatindeyiz. Gerçekten de, insanın diğer yaratıklar gibi ister istemez göstermiş olduğu bir bağlılık ve teslimiyet biçimi vardır. Ancak bu dini teslimiyet değildir. Bu bağlamda tamamen gönüllü bir eylem olan dini teslimiyetin, müntesiplerini yukarıda bahsedilen dinsel çatışmalara sürüklenme ihtimalinin fazla olmadığı söylenebilir. Ancak burada şunu ifade etmek mümkündür ki, insanın bazı olaylar karşısında göstermiş olduğu zorunlu teslimiyeti, dini teslimiyet manasındaki gönüllü teslimiyeti için bir zemin hazırlayabilir. Nitekim inanan insan, inandığı dinde birçok ihtiyacının karşılığını bulabilmekte, pek çok açıdan kendisini daha güvende hissedebilmektedir. Örneğin, dini teslimiyetle birlikte insan, güçsüzlük ve çaresizlik duygularını, birtakım korkuları, suçluluk ve günahkarlık duygularını minimum düzeye-indirgeyebildiği gibi, evrensel bir özellik arzeden ölümsüzlük arzusunu realize edebileceği konusunda da yüksek düzeyde bir ümit yaşamaktadır. Dolayısıyla ihtiyari dini teslimiyetin müntesibini bazı hoşuna gidebilecek şeylerden uzaklaştırması mümkündür. Ancak o, bu durumu gönüllü olarak kabul ettiğinden dolayı fazla yadırgamayacaktır.

### Sonuç

Sonuç olarak diyebiliriz ki, dini inancın en önemli motivasyonlarından birisi “bağlılık ve itaat duygusu”dur. Diğer birçok dini motivasyonda olduğu gibi, bağlılık duygusu da şuur dışı bir mekanizmayla çalışır ve insanı birtakım obje ve olgulara inanıp bağlanmaya, bağlanmanın dozuna göre de itaate yöneltir. Ancak şunu unutmamak gerekir ki, bağlanma ve teslimiyette insan, bağlılık duygusunun da içinde yer aldığı psikolojik yapısı gereği çaresiz bir bağlanıcı durumunda değildir. Eğer böyle olsaydı, bütün insanların dindar olması gerekirdi. Halbuki bu yapısal özelliğe sahip olmasına rağmen, dini bir bağlanma içinde olmayan birçok insan bulunmakta, hatta daha ileri giderek şiddetli din aleyhtarlığı yapan insanlar da çıkmaktadır. Yani insan, hayvanlarda olduğu gibi basit bir içgüdüsel döngü içinde yaşamamakta, sahip olduğu yapısal özelliklerle çevresel faktörleri bir araya getirerek bunlardan değişik ürünler ortaya çıkarabilmektedir. Dini teslimiyetin de bir tür düşünsel ve hayati bir ürün olduğu söylenebilir. Tarihin kaydetmiş olduğu verilere göre dini bir bağlanma içinde bulunanların sayısının her zaman bu tür bir bağlanma içinde olmayanlardan daha fazla olması, insandaki bağlanma duygusunun kuvvetini gösterdiği gibi, çevresel faktörlerle de son derece yüksek düzeyde uyum gösterebilecek bir eşneklilikte olduğunu ortaya koymaktadır.





# 1980 Sonrası Alevilerin Farklı Bir Görüntüsü: Alevi Caferiler ve Aşura Dergisi

**Ahmet TAŐGIN\***

## ABSTRACT

*In this paper, it has been presented Alewi which appeared different identity from traditional structure after 1980. Reemergence of Alewi has not been the same identity. But different reemergence of Alewi has not been dealt with or ignored. We investigate this different structure.*

**Keywords:** *Alevi, Caferi, Alevi-Caferi, Review of Asura, Differentiation, Social Structure, Religio-Social Group.*

## Giriş

Oğuz boyuna mensup konar-göçer Türkmen toplulukları Orta Asya'dan göç ederek, Anadolu'nun çeşitli yerlerini yurt edinmişler ve yerleşik hayata geçmelerinden itibaren bir yandan yerleşik hayat diğer yandan da devletleşme süreci onların farklılaşmalarına neden olmuştur. Dini-sosyal yapıda meydana gelen farklılaşma, aynı dini-sosyal yapıya sahip toplulukları birbirinden uzaklaştırmış ve bir süre sonra da bu farklılaşma siyasal bir çatışmaya dönüşmüştür. Aslında bu toplulukların bağlı buldukları sufilerin ve onların temsil ettiği tarikatların, Erdebil Tekkesiyle olan ilişkisi, Erdebil Tekkesinin siyasallaşmasıyla beraber dini-sosyal yapıda olan bu toplulukları siyasal bir topluluğa dönüştürmüştür.<sup>1</sup>

Bu toplulukların Erdebil Tekkesiyle olan ilişkisi Osmanlı Devletinde de devam etmiş ve bu durum onların Osmanlı Devletiyle olan ilişkisinin bozulmasına neden olmuştur. Bu nedenle Osmanlı Devleti onlara karşı bir dizi önlem almıştır. Bunların sonucunda Osmanlı devlet adamlarının bütün kurumlarıyla, siyasallaşan bu topluluklara karşı geliştirdiği strateji onların bütün olumsuz anlamıyla birlikte Kızılbaş ismiyle tarih sahnesine çıkmalarını sağlamıştır. Halbuki Osmanlı Devletini kuran topluluklar ile bunlar aynı dini-sosyal yapıdan gelmiş olmalarına rağmen, devleti kuran topluluklar merke-

\* **Dr.**, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, ahmettasgin@yahoo.com

1 Hasan Onat, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", **İslamiyat**, Cilt 6, Sayı 3, Temmuz-Eylül 2003, ss. 111-126.

zileştikleri halde onlar çevreye itilmişlerdir. Bir süre sonra da dini bir grup olarak algılanır hale gelmişlerdir. Bu da onların Osmanlı Devletini kuran topluluklarla aynı etnik kökenden geldiklerini ve Türkmen olduklarını unutturmuştur. Dolayısıyla Osmanlı Devleti tarafından yürütülen karşıt propaganda, Anadolu'da yerleşik konar-göçer Türkmen topluluklarının hem dini hem sosyal hem de siyasal olarak farklı algılanmaları sonucunu doğurmuştur.<sup>2</sup>

Bu topluluklar Tanzimat'tan sonra da farklı bir şekilde ele alınmıştır. Osmanlı Devlet adamları, Tanzimat'la beraber yapısal bir reforma girişmiş ve bir çok kurumda yenileşmeyi gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Bu yenileşme I. ve II. Meşrutiyet sonrası daha belirgin hale gelmiştir. Osmanlı Devletindeki farklı dini-sosyal grupların yeniden ele alınması da bu döneme rastlamaktadır. Özellikle İttihat ve Terakki bünyesinde önemli hazırlıklar ve çalışmalar yapılmıştır. Yürütülen çalışmalardan biri de, Kızılbaş-Bektaşî toplulukları üzerine olmuştur. Bu çalışmalar sonrasında o ana kadar dini bir grup olarak algılanan ve "Kızılbaş" diye isimlendirilen bu Türkmen toplulukları bu defa "Alevî" ismiyle sunulmaya başlanmıştır.<sup>3</sup>

### **Kızılbaşlığın Aleviliğe Evrilerek Merkezileşmesi**

Tanzimat'tan sonra Kızılbaşlığın Alevilik şeklinde tanımlanmasından itibaren Alevilik, modernleşme projesinin bir parçası haline gelmişti. Aleviliği temsil kabiliyetine sahip kişilerin bu projenin bir parçası haline gelmeleriyle de onlar yeni sosyal yapıya entegre oldular. Bu entegrasyon sürecinde de yeni bir kimlik kazanmış olmayı bir imkan olarak gördüler ve bütünüyle Cumhuriyetin çağdaşlaşma söylemine sahip çıktılar.

Bu durum 1960'lı yıllara kadar böyle devam etti. 1960'lı yıllardan itibaren Aleviler iç göçlerle beraber şehirlerde ve eğitim kurumlarında görünmeye başladılar. Bu yeni durum Alevilerin, İttihat ve Terakki ile kazanmaya başladıkları imkanlar serisinin devamı oldu ve artık eğitilmiş Alevi aydınları kendilerini kentte ifade eder hale geldiler.

Son olarak modernleşme sürecinin tartışmaya açıldığı ve yeni sosyal grupların boy gösterdiği 1980 sonrası Aleviler, kültürel bir topluluk olarak farklılıkların kabul edilmesini ve aynı zamanda kültürel haklarının verilmesini dilendirmeye başladılar. Bu dönemde dernek, vakıf ve cemevi kurarak, dergi, gazete ve kitap yayınlayarak kamusal alanda boy göstermeye başladılar.

### **Tekelleşen Aleviliğin Farklı Görüntülerine Yaklaşımı**

Kızılbaşlığın Aleviliğe evrilmesiyle çevreden merkeze taşınan Aleviler, tanımlayıcılarının tanımını üzerinden günümüze kadar taşınmışlardır. Yani onları Alevi olarak isimlendirenler, aynı zamanda onların gelecekte nasıl bir çerçeveye döneceği konusunda da bir öngörüye sahiptiler. Bu yeniden ta-

2 Rudi Paul Lindner, Ortaçağ Anadolu'sunda Göçebeler ve Osmanlılar, Çeviren: Müfit Günay, Ankara: İmge Yayınları, 2000, 49-86.

3 Baha Said Bey, Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri, Girişçi Yazan ve Yayına Hazırlayan İsmail Görkem, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.

nımlanma neticesinde Aleviler, kendilerini Kızılbaş kılan bütün özelliklerinden soyutlanmış oldular. Artık kendilerini merkeze doğru taşıırken, bu tanım üzerinden yürüdüler ve yukarıda bahsedilen süreçte kademe kademe bu tanıma uygun hale geldiler. Ama Kızılbaşlığa ait bütün özelliklerinden farklı bir görüntüyle ortaya çıktılar.

Aleviler, kendileri için üretilen bu yeni kimliği içselleştirdiler. Bundan sonraki aşamalarda içselleştirdikleri bu kimlik tanımına uydular ve buna uygun hareket etmeye başladılar. Dolayısıyla bu tanım üzerinden kamusal alana girmeye başlayan Aleviler hayali bir topluluk kurgusuyla ortaya çıktılar.<sup>4</sup> Başka bir ifade ile söyleyecek olursak; Alevilerin Cumhuriyet dönemindeki yeniden ortaya çıkışları, çağdaşlaşma projesiyle paralel bir seyir izlemiştir. Aleviler, Cumhuriyetin yenilikçi söylemine sahip çıkarak, esasen Aleviliğin de çağdaş olduğunu iddia etmeye başlamışlardır. Topluluk, dini-sosyal boyutlarıyla sunulmuş ve artık hayali bir topluluk kurulmuştur.

Bu sunumun örneklerinden birisi sözlü bir geleneğe sahip Alevi kültürün yazılı bir şekle bürünmesidir. Aslında bu Alevi kültürü için bir devrim olarak nitelendirilecek bir olgudur. Yazılı kültür, sözlü kültüre mukabil, oluşturduğu farklılaşmayı hem Alevi geleneği içerisinde dini otoriteyi oluşturmuş hem de Alevi kimliğinin tarihselleştirilmesini ve yazıya geçirilmesini sağlamıştır. Geleneksel anlamda sürdürülen sözlü kültür ve bu sözlü kültürü aktarmada önemli bir işleve sahip olan "Dede", otorite kaybına uğramıştır. Yazılı kültürle oluşan yeni durumda ise, seküler eğitimden geçmiş entelektüel dedenin otorite alanı folklorik bir ceme sıkıştırılmıştır. Bunun yanı sıra yazılı kültürün yaygın hale gelmesiyle Alevi kimliğinin temelini teşkil eden dedenin yerine gazete ve dergilerle belirginleşen yeni "Alevi Literatürü" geçmiştir. Bu literatür, Alevi kimliğini oluştururken kültürel olarak yeni iletişim araçlarıyla onu yeniden hayal etmektedir.<sup>5</sup> Esasen eğitilmiş Alevilerden oluşan orta sınıf, Aleviliği dini ve sosyal olmak üzere ikiye böldüler, dedenin fonksiyonunu dini kısmıyla sınırlandırdılar ve bir süre sonra bu alana da müdahale ettiler.<sup>6</sup>

Yukarıda söz konusu edilen Alevi literatürünün içerik olarak değişimi vurgulandı. Görüleceği gibi bu durum aynı zamanda Alevi edebiyatını geleneksel seyrinden de uzaklaştırdı ve bu literatürün içeriği, siyasi ve ideolojik bir malzeme haline getirildi. Bu durum protest bir yapıya sürükledi. İşte bu aşamada bu protest yapı Sünnilerden sağcı, gerici ve dincilere kaydı.<sup>7</sup>

4 Ayşe Güneş-Ayata, "Kentsel Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet ve Etnik-Kimlik Aleviler ve Soydaşları Örneği", **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik**, Yayına Hazırlayan Nuri Bilgin, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1997, ss. 197-205.

5 Hakan Yavuz, "Alevilerin Türkiye'de Medya Kimlikleri: "Ortaya Çıkış'ın Serüveni", **Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler Bektaşiler Nusayriler**, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1999, ss. 71-76.

6 Kristina Kehl, "Tarih Mitosu ve Kolektif Kimlik", **Çeviren Tanıl Bora, Sayı 88 Tarih ve Toplum**, 1996, s. 55; 57.

7 Ahmet Taşğın, "Ayetten Nefese: Alevi-Bektaşî Edebiyatında Dönüşüm", **Alevi-Bektaşî Edebiyatı Sempozyumu, Yol Dergisi Sayı 18**, ss. 28-43.

Şimdiye kadar anlattıklarımızla Aleviliğin modernleşme süreci dahil genel hatlarıyla değişim sürecini sunmaya çalıştık. Burada bununla yetinerek makalenin esas konusuna geçmek istiyorum.

İttihat ve Terakki'den günümüze kadar çağdaş bir formatla gelen Alevilik, kendi içerisinde farklı biçimlerde ortaya çıkan gruplara tahammül edememekte ve onları görmezden gelmektedir.<sup>8</sup> İşte "terakki" fikriyle ilerleyen ve ilerledikçe gelişen ve geliştikçe de eski olan her şeyi atan Alevilik, "irtica"/gericiliği çağrıştıracak bir görüntüye tahammülü yoktur. Bu tahammülsüzlük aydınlanmacı ve pozitivist düşünceden kaynaklanmaktadır.

Günümüzde Aleviliğin irtica-gericilik algısı siyasal İslam üzerinden yapılmakta<sup>9</sup> ve siyasal İslam tehlikesinin uzantısı olarak da İran İslam Devrimi gösterilmektedir. İmam Humeyni'nin İran'da Şah Rıza Pehlevi'yi devirerek gerçekleştirdiği İran İslam İnkılabı bütün dünyada etki uyandırdığı gibi Anadolu Alevilerini de etkiledi. İran İslam Devriminin Anadolu Alevileri üzerindeki etkisi iki boyutlu olarak görüldü. Çorum ve çevresi merkez olmak üzere Anadolu Alevilerinin bir kısmı İran devriminden etkilenerek kendilerini yeniden tanımladılar ve bir kısmı da bu devrim nedeniyle Şiiliğe-Caferiliğe sempati ile bakmaya başladılar.<sup>10</sup> Diğer taraftan bazıları da, İran İslam Devrimini reddederek Caferilikle (Caferi Fıkhı vb.) Anadolu Alevileri arasında hiçbir ilişkinin olmadığını söylediler. Halbuki onların ortaya çıkışlarını sağlayan faktörlerden biri de bir bakıma İran İslam Devrimidir. Bu faktörün Anadolu Alevileri üzerinde daha fazla etkili olmasını engellemek için gerekli önlemler alındı ve bu devrimin etkisinde kalarak Caferileşen Anadolu Alevilerinin etki alanları daraltıldı.<sup>11</sup>

Artık Caferi Aleviler, Anadolu'da Alevilerin Kızılbaşları olurlarken "Kızılbaşlığın" olumsuz anlamlarının tamamına muhatap oldular.<sup>12</sup> Buna karşın yerleşik hayat ve yazılı kültürün dayattığı Anadolu Aleviliğinin 1980 sonrası yeni aktörleri eğitilmiş ve kentli elitlerdi.<sup>13</sup> Bu elitler geleneksel Alevilik içerisinde yeni bir tabaka oluşturdu. Bunlar özellikle sol ideolojiden beslendiler.<sup>14</sup> İran İslam Devrimi ile olan ilişkisizliklerini "Mollalar İran'a" siyasal propagandası ile taçlandırdılar.<sup>15</sup>

8 Bu konuda daha fazla bilgi ve örnek için bakınız: Mahmut Övür, "Alevileri Şiileştirme Hareketleri", **Nokta Dergisi**, 15 Temmuz 1990, Sayı 28.

9 Bu makalede her ne kadar tarihsel olarak "gericilik" teriminin batılı/çağdaş olan her şeyin olduğu vurgusu olsa da son döneme ilişkin tanımlamayı anlatma istiyorum.

10 Cemal Şener, Alevilik Olayı Toplumsal Bir Başkaldırının Kısa Tarihçesi, 19. Baskı, İstanbul: Ant Yayınları, 1995, ss. 99-104.

11 Mahmut Övür, "Alevileri Şiileştirme Hareketleri" **Nokta Dergisi**, Sayı 28, 15 Temmuz 1990.

12 Teoman Şahin, Alevilere Söylenen Yalanlar Bektaşilik Soruşturması I, Ankara: Armağan Kitap ve Yayınevi, 1995, s.361-366.

13 Hakan Yavuz, "Alevilerin Türkiye'de Medya Kimlikleri: "Ortaya Çıkışın Serüveni", **Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler Bektaşiler Nusayriler**, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1999, ss. 71-76.

14 Ahmet Taşğın, "Dersim/Tunceli Aleviliğinin Yeniden İnşası", **Bilgi Toplumunda Alevilik**, Hazırlayan İbrahim Bahadır, Ankara: Bielefeld Alevi Kültür Merkezi Yayınları, 2003, ss. 303-310.

15 Ahmet Taşğın, "Hatai'den Günümüze Anadolu Alevilerinde Farklılaşma", **I. Uluslararası Şah Hatai Sempozyumu (9-11 Ekim 2003 Ankara)** sunulan bildiriye bakınız.

Aleviliğin 1980 sonrası ortaya çıkışının farklı oluşunu<sup>16</sup> iki genel başlık altında toplamak mümkündür. Geleneksel Alevilik ile modern Alevilik. Her iki başlık altında ele alınan Alevilik, Alevi aydınlar tarafından birbirinin devamı olarak algılanmış hatta Alevi tanımından yola çıkılarak geleneksel olan da tanımlanmıştır. Hem geleneksel Alevilik, hem üretilen Alevilik homojen kabul edilmiştir.<sup>17</sup>

Bir diğer nokta ise modern Aleviliğin ortaya çıkışı homojen değildir. Ortaya çıkışları aynı zaman dilimine denk düşmesine rağmen farklı görüntüler sergilemişlerdir. Ortaya çıkış iki boyutta ele alınmaktadır: bunlardan ilki ortaya çıkışın bizatihi kendisi diğeri ise ortaya çıkışın görüntüsü/görünüşü. Fakat Ortaya çıkışın kendisi makul karşılanmış, sürecin bir parçası kabul edilmiş, ve modernleşmenin doğal sonucu olarak görülmüştür. Bu konudaki tartışmalar ise, ortaya çıkışın kendisinden değil de görüntüsü üzerinden yürütülmüştür. Bu tartışmaların görüntü üzerinden yürütülmesinin nedeni de, çıkışın kendisi üzerinden konuşmak yerine hedefi (Aleviliğin modernleşme sürecinde alacağı ilerlemeci, çağdaş biçimi) üzerinden fikir üretmeye kalkışmaktan kaynaklanmıştır.

Modernleşen Aleviler tarihi süreç içerisinde "eşit haklardan" yararlanmadıkları vurgusu yapmakta haksızlıklara uğradıklarını hatta büyük kıyımlardan geçtiklerini dile getirdiler. Bunu da inşalarının bir argümanı olarak kullandılar. Kendilerine yapılan haksızlıkların Cumhuriyetin sunmuş olduğu vatandaşlık hakları ile giderildiğini söylediler. Bu sebeple Cumhuriyet ile çağdaşlığa sahip çıktılar ve Aleviliğin aynı zamanda modern söylemle örtüştüğünü hatta bu söylemin asırlar önce Alevilik öğretisinde olduğunu dile getirirler.

İşte ortaya çıkış ve yeni söylem arayışlarının temel hareket alanı Alevilerin kamusal alanda kendilerini göstermeleridir. Ama birbirleriyle olan ilişkilerinde aynı modern söyleme sahip çıktıklarını söylemek mümkün değildir. Özellikle bu durum Caferileşen Alevilerin yok farz edilmesinde açık bir şekilde görülmektedir. Burada esas sorun, ortaya çıkışın kendini kodladığı/belirlediği ve bu kodlamanın ötesindeki farklı bir görüntüye tahammülü olmadığı hususudur. Oysa 1980 sonrasında kendilerini kamusal alanda göstermelerine imkan sunulması farklı söylemleri beraberinde getirmiştir. Peki Alevilerin ortaya çıkışları aynı zaman dilimine denk düşmesine, yani topyekun modernleşmenin parçası haline gelmiş olmasına rağmen özellikle Çorum merkezi başta olmak üzere Anadolu'nun başka yerlerinde Caferileşen Alevilerin ortaya çıkışlarının yok sayılıp, eleştirilmelerinin nedeni nedir?

16 İlyas Üzüm, "Günümüz Alevi Örgütlenmeleri ve Geleneksel Alevilikle İlişkisi", **Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler Bektaşiler Nusayriler**, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1999, 361-363.

17 İsmail Engin, "Alevilik ve Bektaşilik Araştırmalarında Yöntem, Yaklaşım Sorunu", **I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri (22-24 Ekim-1998)**, Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, 1999, ss. 121-122.

### Aşura Dergisi ve Çevresi

Kentleşme sürecinde Aleviliğin temel kurumları işlevini yitirdi ve bu kurumlara yeni tanımlar ve fonksiyonlar yüklendi. Bunun en bariz örneklerinden birisi dedelik kurumudur. Değişim sürecinde dedelerin yerini yazarlar aldı.<sup>18</sup> Değişen Aleviliği de bu yazarlar belirledi. Orhan Türkdoğan, İlyas Üzüm ve Mustafa Aslan'ın, Çorum Alevi-Caferilerin temsilcisi ve bu sürecin bir parçası olarak gördükleri Teoman Şahin bu yazarlardan biridir. Teoman Şahin, Çorum SHP milletvekili Cemal Şahin'in oğludur ve avukatlık yapmaktadır.

*Aşura* Dergisi çevresinin görüşlerini Teoman Şahin yayınladığı eserinde dile getirmektedir. Şahin eserinde daha çok Alevilik Kızılbaşlık üzerinde durmaktadır. Alevilik ile Kızılbaşlığın aynı olduğunu ısrarla vurguladıktan sonra, Bektaşilik ile Kızılbaşlık veya Alevilik arasında bir bağlantının olmadığını hatta Osmanlı Devlet adamlarının on iki imamın izinden giden Kızılbaş dedelerinin etkinliği için Bektaşilik Tarikatını kurduğunu söylemektedir. Günümüzde ise Aleviliği temsil edenlerin, Alevilik ile ilişkilerinin olmadığını ve özellikle inanç, ibadet ve sosyal ilişkileriyle Aleviliğin dışında Alevilikten başka bir şey ile kendilerini ifade etmekte olduklarını dile getirmektedir.<sup>19</sup>

Çorum'daki Alevi-Caferilerin faaliyetlerinin dikkat çeken yönü ise yayınları ve camileridir. Önce *Aşura* daha sonra *Ondört Masum* isimli iki dergi çıkarılmış ve bunların dışında bazı eserler yayınlanmıştır.<sup>20</sup> *Aşura*, 1989-1994 yılları arasında 21 sayı çıkmıştır.<sup>21</sup> *Ondört Masum* ise 1991'de çıkmış ve günümüze kadar yayını sürdürmektedir. Faaliyetleri açılan iki cami çevresinde gerçekleştirilmektedir.

Çorum örneğinde Türk Popüler Dindarlığı Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma adlı doktora tezinde Mustafa Aslan, Çorum'da yaşayan Alevilerin görünürlükleri açısından dört grupta toplamıştır.

Bunlar:

1-"Kendisini Alevi görmekte birlikte gündelik kent hayatı içerisinde yaşamını devam ettiren ve çok fazla alevi inanç ve uygulamalarına önem veremeyenler;

2-Alevilik bilinci hayli yoğun olup Alevi inanç ve uygulamalara (ceme katılma, dedelere saygı vb.) olabildiğince katılanlar;

3-Sünni-Hanefi inanç ve uygulamalarını benimseyen Diyanete bağlı camilere devam edenler (ancak bu insanlar Alevi kesimle bağlantılarını koparmamışlardır.);

4-Kendilerini ehlibeyt başlısı olarak tanımlayan ve Şii-Caferi fihna göre kendi camilerinde dini ibadetlerini yapanlar." Yine aynı çalışmadaki tespitle-

<sup>18</sup> İlyas Üzüm, Günümüz Aleviliği, İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1997, s. 159.

<sup>19</sup> Orhan Türkdoğan, Alevi-Bektaşî Kimliği, İstanbul: Timaş Yayınları, 1995, s. 280-288.

<sup>20</sup> Yayınlanan eserlerden bazıları ise: N. Mekarim Şirazi, Takiyye; Ali Kirazlı, Ehl-i Beyte Doğru, Seyyid İmam Ruhullah Musevi, Kerbela Mesajı; N. Mekarim Şirazi, Ehl-i Beyt Mektebinde Temel İnançlar.

<sup>21</sup> "Aşura Dergisi Bibliyografyası" isimli makalemiz yakında yayınlanacaktır.

re göre: "...Kendileri ile yaptığımız mülakatlarda ikisi de (Cemal ve Teoman Şahin) İslam ve Kur'an'ın önemi üzerinde ısrarla durdular. Ancak, fıkıhlarının farklılığı üzerine vurgu yaparak, Şii-Caferi fıkıhına göre ibadet yapmalarının onlar için önemine değindiler. Onların bir diğer ayırıcı vasıfları ise Bektaşiliği reddetmeleri ve cem evi yerine camiyi ön plana çıkartmalarıdır. Söylemlerinde Aleviliğe ve 12 imama güçlü bir vurgu kolaylıkla sezilirken, Bektaşiliğe açıktan eleştiri yapıyor. Hz. Ali'den, ehlibeytten yoksun bir Aleviliğe ve Hz. Muhammed'den ve onun prensiplerinden uzak bir hayata karşı olduklarını ise ısrarla vurguluyor. Şahinler, geleneksel Alevi "dede" kurumunu da eleştirmekte ve onları "peygamber postuna" oturan istismarcılar olarak suçlamaktalar...." Devamında özellikle Caferi yazılı kaynaklarına yöneldikleri ve böylece kendilerine ait yazılı bir literatür oluşturdukları tespitini yapmaktadır.<sup>22</sup>

Aşura Dergisi ve çevresi ile ilgili bu genel bilgileri verdikten sonra yukarıda Alevilerin Caferileşen Alevilere karşı takındıkları tavrın nedenlerini metinler üzerinden açıklamaya geçeceğim. Alevilerin bir kısmı, Caferi fıkıhının kendileri için bağlayıcı olduğunu ifade etmeye başladılar.<sup>23</sup> Bu husus Alevi aydınları arasında tepkiyle karşılandı ve bu konuya ilişkin peş peşe açıklamalarda bulundular. Aleviler, Caferi olduklarını ve Caferi fıkıhına göre gündelik yaşamlarını tanzim edeceklerini söyleyen Alevi Caferilere, Kızılbaş muamelesi yapmaya başladılar.

Bunu kendilerine yapılan dış bir müdahale olarak gördüler. Arkasında da Sünnilik ve Şiiliğin olduğunu varsaydılar. Bu nedenle Sünniliğe karşı geleneksel, Şiiliğe karşı da siyasal İslam söylemi üzerinden tavrı geliştirdiler. Buna rağmen modernleşme veya modernleşme sürecini kendilerine bir dış müdahale olarak görmediler.<sup>24</sup>

Bu bağlamda bir Alevi aydını ve aynı zamanda bir akademisyen olan Ali Yaman'ın bu konuya ilişkin düşüncelerinin yer aldığı paragrafı değerlendir-

22 Mustafa Arslan, Türk Popüler Dindarlığı Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Çorum Örneği. (Basılmamış Doktora Tezi), **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Kayseri: 2002, s. 197-204.

23 İlyas Üzüm, Günümüz Aleviliği, s. 58.

24 "Şiilerin 1970'li yıllarda Ayetullah Medarı aracılığıyla dönemin Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Süleyman Ateş'e söylediği "Alevileri siz Sünnileştiremiyorsanız bırakın biz Şiileştirelim" yolundaki sözleri 1980'li yıllarda eyleme dönüştü. 80'li yılların ortalarında birçok Şii misyoneri Sivas ve Çorum'da Alevi köylerini dolaşarak İran'ın Kum kentindeki irtica yuvası medreselerine öğrenci toplamaya çalıştılar. Alevilerin, Ali ve 12 İmam sevgisini kullanarak "Siz aslında Şiisiniz. Sünnilerin zulmü karşısında dağlara kaçmış, bazı dini vecibelerinizi unutmuşsunuz. Gelin, Aleviliğin gerçek yoluna girin" türünden sözlerle yakınlık kurmaya çalıştılar. Ancak bu konuda pek de başarılı oldukları söylenemez.

Fakat arkalarına İran sermayesini alan Şii misyonerler hemen pes etmediler. Özellikle Çorum'da eski DYP Milletvekili Cemal Şahin ve oğlu Teoman Şahin'in desteğiyle bu bölgede hummalı çalışmalar başlattılar. Teoman Şahin'in, Milönü'nde yaptırdığı camide Şii yanlısı vaazlar verilmeye başlandı. Devlet parasıyla hacca giden Cemal Şahin, bu ilişkiyi reddetse de oğlu Teoman Şahin'in çıkardığı "On dört masum pak" dergisinde Şii propagandası gözden kaçmıyordu. Baba oğul Şahinlere göre günümüz Aleviliğini savunan herkes ateist ve Marksist, Hacibektaş ise "sahte Veli"ydi." Cemal Şener-Miyase İknur "İran'ın Şiileştirme Operasyonu" Cumhuriyet Temmuz 1998.

mek istiyorum. Yazar, Şii/Caferi topluluklardan bahseden başlığın altında Çorum'da farklı bir görüntüyle ortaya çıkan Alevi-Caferileri değerlendirirken, "...dikkat çeken bazı faaliyetlerden..." bahsetmektedir. Burada dikkat çeken faaliyetlerin, Alevilerin kendilerine özgü inanç yapılanmasına uymadığı gerekçesiyle dile getirildiği izlenimi vermektedir. Bunun Sünnileşme ile Şiileşme arasında bir yer olduğunu ifade etmekte ve sorunun ortaya çıkışının kendisiyle ilgili olduğunu görmemekte/görmezlikten gelmektedir.<sup>25</sup>

Diğer bir Alevi yazar Lütfi Kaleli 'Binbir Çiçek Mozaigi Alevilik' isimli eserinde, "Anadolu Aleviliğinin "demokrat ve eşitlikçi" yapısı" ile "... Aslında Anadolu Aleviliği gerek beslediği tasavvufi kaynaklar, gerekse de siyasal olarak hep muhalefette kalmış olması nedeniyle, Şiiliğin bilinen despot karakterinin tam tersine hep demokratik bir özü temsil etmiştir. Aleviliğin değil, Sünniliğin Şiiliğe benzediği tezi, günümüzdeki siyasal gerçekliklerle doğrulanmış bulunmaktadı"<sup>26</sup> der. Bu örneklerin ileri sürdüğüm tezi doğruladığı kanaatindeyim. Her iki yazara yöneltilebilecek, kendilerini "Alevi" olarak tanımlayan toplulukların iç dinamiklerden hareketle farklı bir görüntüyle ortaya çıkıp kendilerini ifade etmelerinin imkanı veya onların farklı bir görüntüyle ortaya çıkışlarının nedenleri yok mudur? sorularının cevabı aranmalıdır.

Sonuç olarak Cumhuriyet dönemine kadar dini bir yapı olarak kabul edilen Kızılbaşlık, Cumhuriyet döneminde Aleviliğe evrilerek siyasal bir hüviyet kazanmıştır. 1980'li yıllardan sonra modernleşme sürecinin bir sonucu olarak bir dizi etkinlikle kamusal alanda görülmeye başlayan Aleviler, temel dini kavram ve kurumlarını yeni bir forma sokmakla kalmadılar aynı zamanda bu noktadan hareketle geleneksel Aleviliği de tanımladılar. Kendilerin ortaya çıkışlarında dış müdahale görmezken, Caferileşen Alevilerin ortaya çıkışlarını iç dinamiklerinin etkisi aranmadan dış bir müdahale olarak görmüşlerdir.

Aleviliği homojen bir yapı kabul ederek farklı söylem ve davranışlarda bulunan özellikle Çorum ve çevresinde yaşayıp Caferi fihhına göre gündelik yaşamlarını düzenlemeye çalışanları Alevilikten bir sapma görerek, onlara Kızılbaş muamelesi yaptılar ve dışladılar.

25 "... Çorum'da da bu konuda bazı dikkat çeken faaliyetler oldu. Eski bir milletvekili ve oğlu bu konuda yoğun çaba sarf ettiler. (Şahin 1995) Ancak bir süredir Alevilik konusunu izlemeye çalışan bir araştırmacı olarak şunu ifade etmeliyim: Anadolu'daki Alevilerin kendilerine özgü bir inanç yapılanması var. Bu yapılanma Şiilikle de Sünnilikle de kimi yönlerden farklılaşan kendine özgü nitelikler içeriyor ve bu nitelikler tarihsel ve sosyal koşulların sonucu olarak yüzyıllara yayılan bir zaman süreci içerisinde oluşmuştur. Bu nedenle Anadolu Alevilerinin Şiiliğe meyiletmesi en azından kısa vadede pek de olanaklı görülmektedir." Ali Yaman, "Günümüzde Alevilik-Bektaşılık Alanında Aktörlere İlişkin Genel Bir Analiz Denemesi", **I. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri (27-29 Nisan 2000/ Ankara)**, Ankara: Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı, 2000, ss. 221-222.

26 Lütfi Kaleli, *Binbir Çiçek Mozaigi Alevilik*, İstanbul: Can Yayınları, 1995, s. 212.



# İslam Bilginlerinin "Seneviyye" Adı Altında Dualist Dinlere ve Mezheplere Yaklaşımları

*Hidayet IŞIK\**

## ABSTRACT

### Approaches of Islamic Scholars to the Dualistic Religions and Sects Under the Name of 'Thanawiyya'

*In the History of Religions, dualistic religions and sects are important as well as the monotheistic and polytheistic religions. This kind of religious thought is particularly impact on the Persian religions. The concept of Thanawiyya/Dualism, as a theological/religious doctrine, was held most strongly by the Manichaeism and also by the Zoroastrianism and some other religions and sects. In the dualistic idea, there are two principles or powers; good and evil, light and dark, God and Devil. Islamic scholars presented us some valuable informations about dualistic religions and sects; for example about Zoroastrianism, Manichaeism, Mandeian religion, Mazdakism, Bardesanesism and Marcionism. This article deals with their opinions and informations on these religions and sects in general.*

**Keywords:** *Thanawiyya, Dualism, Zoroastrianism, Manichaeism, Mandeians, Mazdakism, Bardesanes, Marcionism*

## GİRİŞ

Dinler Tarihinde, monoteist ve politeist dinler yanında çift kutuplu Tanrı anlayışına ve ikili dünya görüşüne sahip dualist dinler de önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle İran menşeli dinler üzerinde etkisini gösteren bu dini anlayış, insanlığın dini-kültürel tarihinde önemli rol oynamıştır. Örneğin; önde gelen dualist dinler arasında zikredilen Maniheizm, Aziz Augustinus'ın (354-430) Manihest geçmişi ve bir zamanlar Hıristiyanlığı ciddi manada tehdit etmesi sebebiyle bu din açısından da önemli olan dinlerdendir. Bunun yanında Mecusilik ve Maniheizm, bazı Türk boylarının tarihte kabul ettiği dinler arasında bulunması dolayısıyla Türk Tarihi açısından da önem taşımaktadır.

İslam bilginleri, genel bir sınıflandırmayla İlahi Dinler olarak isimlendirdikleri Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam ile birlikte diğer dinler hakkında da değerli bilgiler vermişler, bu arada dualist dinler ve mezhepler üzerinde de kayda değer görüşler ileri sürmüşlerdir.

\* *Yrd.Doç.Dr.*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

İslam bilginlerinden her birinin bu dinler ile -hatta bunlardan sadece birisi ile- ilgili verdiği bilgilerin değerlendirilmesi müstakil bir makale -ve hatta tez- olabilecek niteliktedir. Bu yüzden bu makalemiz, Maturidi (ö.333/944), Makdisi (ö.355/966'dan sonra), Mes'udi (ö.346/957), Malati (ö.377/987), İbnü'n-Nedim (ö. 385/995), Bakıllani (ö.403/1013), Bağdadi (ö.429/1037), Biruni (ö.453/1061), İbn Hazm (ö.456/1064), Cüveyni (ö.478/1085), Ebu'l-Meali (ö.485/1092'den sonra), Neseфи (ö.508/1115), Şehristani (ö.548/1153), Fahrü'r-Razi (ö.606/1209) gibi İslam dünyasında yetmiş önde gelen İslam bilginlerinin ve Dinler tarihçilerinin "Seneviyye" adı altında verdiği bilgilerin ana hatlarıyla genel bir değerlendirilmesi üzerinde olacaktır.

### SENEVİYYE/DUALİZM

Özellikle Maniheist ve Mecusi anlayış tarafından savunulan senevi/dualist görüş, temelinde birbirine irca edilemeyen iki ayrı varlığın, iki prensibin veya iki cevherin varlığına dayanmaktadır. Felsefede Eflatun'un madde ve misal alemi, Aristo'nun kuvve ve fiili, Kant'ın nomen ve fenomen alemi dualist bir anlayışın ürünüdür.<sup>1</sup> Tarih ve Din fenomenolojisi disiplinlerinde de Dualizm, dünyanın varlığının temelinde iki ana sebep olduğunu kabul eden bir doktrin olarak tanımlanır.<sup>2</sup>

Dualizm, en temel anlamıyla, ya iyi ve kötünün savaş yeri olarak dünyanın izahı, ya da ruh ve madde içindeki insan tabiatının anlaşılması için kullanılır. Birincinin klasik misali Zerdüştlük, ikincinin en üst şekli Maniheizm'dir. Çünkü Mecusilik dünyayı iki zıt gücün savaş yeri olarak, Maniheizm de vücudu hem kötü, hem de temiz olan ruhu kirletici bir unsur olarak kabul etmiştir. Dualizm ikinci anlamda Samsara fikrinde, Upanişatlar'da da kendini göstermektedir. Şeytan fikrine sahip Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet'in de birinci anlamda dualist izler taşıdığı söylenmiştir.<sup>3</sup>

Dinler Tarihi açısından Dualizm, orijinal ve ayrı bir din olmaktan ziyade, Monoteizm'in bozulmuş bir şekli olarak gözükmektedir. Dualist dinlerin ortaya çıkışı, kötülük problemi ile ilgilidir. İyilik, güzellik, merhamet ve rahmet sıfatlarıyla bezenmiş Tanrıyı kötülüklerden tenzih etmek için, onun yerine bu kötülükleri yaratan ve işleyen başka bir sebebin bulunması gerektiği düşünülmüştür. Bu sebebin de, Tanrının karşısında, Tanrı gibi ezeli olan ve Tanrının baş edemediği, onun kudretini sınırlayan bir sebep olması gerektiği kabul edilmiştir. Bu durumda Dualizm, Politeizm'in küçülmüş bir şekli değil, Monoteizm'in bozulmuş bir şeklidir.<sup>4</sup>

1 S.Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, "Dualizm", Ötüken Neşriyat, İstanbul 1994, s.77-78

2 Ugo Bianchi, *"Dualism", Encyclopaedia of Religion*, Ed.M.Eliade, New York 1987, IV.506

3 S.G.F.Brandon, *Dictionary of Comparative Religion*, "Dualism", Great Britain 1970, s.250

4 Ebu'l-Meali Muhammed b.Ubeydillah, *Beyanu'l-Edyan*, Arapça trc. Yahya el-Haşşab, Camiatu'l-Kahire, Mecelletu Külliyyeti'l-Adâb, C: XIX/I, Kahire 1958, s.27-28; ERazi, *Muhassal Efkarü'l-Mütekaddimin ve'l-Müteahhirin mine'l-Ulema ve'l-Hukema ve'l-Mütekellimin*, Tah., S.Duğaym, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Beyrut 1992, s.133; H.Rousseau, *Dinler*, Çev. Osman Pazarlı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1970, s.59

İslam bilginleri, Seneviyye'nin alem ve Tanrı görüşü konusunda birbirleriyle paralel görüşler ileri sürmüşlerdir. Şehristani'ye göre Seneviyye, iki temel prensibe inanır. Mecusilerin hilafına, hem nurun, hem de zulmetin ezeli ve kadim olduğunu söyler. Nur ve zulmet kıdemlikte eşittir. İhtilaf cevher, tabiat, fiil, mekan, cins, beden ve ruhlardadır.<sup>5</sup> Görüldüğü gibi Şehristani, Mecusileri Senevilerden ayırmaktadır. Aynı ayırımı Bağdadi de yapmakta, Seneviler ve Mecusilerin, bütün iyiliklerin yaratılmasını Allah'a, kötülüklerin yaratılmasını da Şeytan'a nisbet ettiklerini söylemektedir.<sup>6</sup> Mecusilere göre Hürmüz kadim, Ehrimen hadistir. Seneviyye ise her iki yaratıcıyı da kadim kabul etmektedir. Bu yaratıcılardan biri Nur, diğeri Zulmettir. Hayır ve fayda Nurdan, kötülük ve zarar Zulmetten doğmuştur.<sup>7</sup> Nesefi de Seneviyye'ye göre kainatta iki ezeli aslın bulunduğunu, alemin bunların karışımından oluştuğunu, bütün hayır ve iyiliklerin nura, bütün şer ve kötülüklerin de zulmete izafe edildiğini belirtir.<sup>8</sup> Ebu'l-Meali'nin bu konudaki ifadeleri de Şehristani ve Bağdadi ile uygunluk arz etmektedir.<sup>9</sup>

Görüldüğü gibi genel anlamıyla senevi/dualist anlayış, nurun da zulmetin de kadim olduğunu, Mecusi dualizmi ise nurun kadim, zulmetin hadis olduğunu söylemektedir.<sup>10</sup> İşte İslam kaynakları, Mecusi dualizmini diğer dualistik görüşlerden, özellikle de Maniheist dualizmden bu şekilde ayırmaktadırlar.

İslam bilginleri eserlerinde, senevi dinlerin ve mezheplerin tasnifine de yer vermişlerdir. Maturidi'ye göre Seneviyye; Menaniyye, Deysaniyye, Merkuyniyye ve Mecusiyye'dir.<sup>11</sup> Makdisi'ye göre ise Seneviyye kavramı, iki

5 Muhammed b.Abdilkerim eş-Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, Tah. Muhammed Seyyid Geylani, Kahire 1386/1976, I.244

6 Abdulkahir b.Tahir el-Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Firak, Mezhepler Arasındaki Farklar* adıyla trc., E.R.Fığlalı, Kalem Yayınları, İstanbul 1979, s.253

7 Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Firak*, s.261, 308, 333

8 Ebu'l-Muin Meymun b.Muhammed en-Nesefi, *Tabsıratu'l-Edille fi Usul'i'd-Din*, Tah. ve Ta'l. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1993, I.132

9 Ebu'l-Meali Halife Me'mun ile dualist görüşe mensup bir bilgin arasında geçen bir tartışmadan da söz etmiştir. Buna göre dualist bilgin şöyle demiştir: "Ben hayır ve şer, nur ve zulmet, temiz ve kirli şeyler için yaratıcının gerekli olduğunu görüyorum. Ancak bu zıt şeylerden her biri için ayrı bir yaratıcının olması, üzerinde tartışılmayacak şeylerdendir. Çünkü akıl, yaratıcının hayrı yarattığını, sonra aynı şekilde şerri de yarattığını kabul etmez". "Yaratıcı ikidir, hayrın yaratıcısı ve şerrin yaratıcısı. Her birinin fiili ve işi bellidir. Hayrı yaratan şerri, şerri yaratan da hayrı yaratamaz". Memun adama şunu sorar: "Her ikisi de kendi fiillerinde kudretli midir, aciz midir?". Adam, her ikisinin de kudretli olduğunu, yaratıcının kesinlikle aciz olamayacağını söyler. Memun her ikisinin de diğerine karşı bir gücünün olmadığını söyler. Bunun üzerine Memun, her ikisi için de acizliğin ortaya çıktığını, halbuki Tanrı için acizliğin caiz olmadığını, böyleyse dualist/senevi anlayışın batıl olduğunu söyleyerek adamı ilzam eder. Ebu'l-Meali, *B.Edyan*, s.27-28

10 Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Firak*, s.253,261; İmamul-Haremeyn Abdülmelik el-Cüveynî,, *eş-Şamil fi Usul'i'd-Din*, Tah. Helmut Klopfer, Darul-Arab, Kahire 1988/1989, S.118; Ebu'l-Maali, *B.Edyan*, s.27; Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I.244; M.Ferid Vecdi, *Dairetü Maarifi'l-Karni'l-İşrin*, Kahire 1386/1967, VIII.453

11 Ebu Mansur el-Maturidi, *Kıtabu'l-Tevhid*, Tah.Fethullah Huleyf, Darul-Cemaati'l-Misriyye, İskenderiyye trz., s.157-176

veya daha çok prensibe inanma ya da Tanrı ile birlikte başka kadim/ezeli varlıklar kabul etme şeklindeki bütün din, inanç ve anlayışları içine alır. Dolayısıyla kapsamı oldukça geniş bir kavramdır. Makdisi, “el-Edyanu’s-Seneviyye” adı altında çok çeşitli inanç guruplarını sıralamaktadır. Maneviyye/Maniheizm, Deysaniyye, Mahâniyye, Sümeniyye/ Budizm, Markuniyye, Kabaniyye, Sabiyye, Makdisi’nin Seneviyye içinde kabul ettiği fırkalardandır. Berahime ve Mecusilerin çoğunluğu da ona göre aynı kategori içinde değerlendirilmek durumundadır. Senevi inanç alanı içinde cüsse, cevher ve fezaya inananlar da vardır. Makdisi yine, dört unsura inanan veya bunları beşe çıkaran tabiatçı filozofları da senevi dinler çerçevesinde değerlendirir.<sup>12</sup> Nesefi, Senevilerden Maniheizm, Deysaniyye, Markuniyye olarak üç fırka şeklinde bahseder.<sup>13</sup> Şehristani de, Maneviyye/Maniheizm, Mazdekiyye/Mazdekizm, Deysaniyye, Markuniyye, Kevneviyye, Sıyamiyye ve Tenasuhiyye’yi Seneviyye içinde zikreder.<sup>14</sup> Razi’ye göre ise Seneviyye, İtikadat’ındaki tasnif ışığında Maneviyye/Maniheizm, Deysaniyye, Markuniyye ve Mazdekiyye/ Mazdekizm olmak üzere dört fırkadan ibarettir.<sup>15</sup>

Görüldüğü gibi senevi dinlerin ve fırkaların sınıflandırılması çok çeşitlilik arz etmektedir. Ancak İslam alimleri bunların hepsi hakkında açıklayıcı bilgi vermemişler, bazılarının sadece isimlerini zikretmişlerdir. Bu yüzden biz, haklarında kaynaklarda bilgi verilen, önde gelen dualist dinler ve mezhepler üzerinde duracağız.

## 1. DUALİST DİNLER

### a. Mecusilik

İslam kaynaklarında genelde Zerdüştilik veya daha çok Mecusilik olarak geçen bu din, mensuplarının ibadetlerinde kullandıkları “ateş kültü”nden ötürü Müslüman bilginler tarafından “Ateşperestlik” olarak da adlandırılmıştır.<sup>16</sup> Mecusilikten Kur’an’da yalnızca bir ayette ve sadece ismen söz edilmiştir.<sup>17</sup>

Şehristani, asıl isminin Dağdaveyh olduğunu söylediği ve Zerdüş b.Yurşeb olarak bahsettiği Zerdüş’tün, Keştâseb b.Lehrâseb zamanında ortaya çıktığını, babasının Azerbaycan’lı, annesinin Rey’li olduğunu söylemektedir.<sup>18</sup> Diğer İslam kaynakları da Zerdüştiliğin yayılmasının Beştasef (Keştasef-Biş-tasp) tarafından olduğunu bildirmektedirler.<sup>19</sup> Batılı kaynaklar ve onlardan

12 Mutahhir b.Tahir el-Makdisi, *Kitabu’l-Bed’u ve’t-Tarih*, Neşr. Clement Huart Mektebetü’l-Müsenna, Bağdat 1907, IV24

13 Nesefi, *Tabıratu’l-Edille*, I.132 vd.

14 Şehristani, *el-Milel ve’n-Nihal*, I.244-253

15 Razi, *İtikadâtü Fırakı’l-Müslimîn ve’l-Müşrikîn*, Neşr. Ali Sami en-Neşşar, Daru’l-Kütübü’l-İlmiye, Beyrut 1402/1982, s.88-89

16 E.Sarıkcıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2002, s.124

17 Hac 17: “İnananlar, Yahudiler, Sabiiler, Hristiyanlar, Mecusiler ve (Allah’a) ortak koşanlar. Allah kıyamet günü bunlar arasında hüküm verecektir. Şüphesiz Allah, her şeye şahittir”

18 Şehristani, *el-Milel ve’n-Nihal*, I.236

19 Örnek olarak bkz., Razi, *İtikadat*, s.86; A. Abdulvahid Vafi, *el-Esfaru’l-Mukaddese fi’l-Edyani’s-Sabika li’l-İslam*, Kahire trz., s.151-155

iktibasla yerli kaynaklar da ittifakla Vishtashpa (Hystaspes) adlı kral tarafından yayıldığını ifade etmektedirler.<sup>20</sup> Beştasef ve Vishtashpa arasındaki benzerlik, bizi, bu iki ismin birbirinden farklı okunuştaki aynı kişi olduğu sonucuna götürmektedir.

Şehristani, "İbrahim A.S.a indirilen sahifelerin içinde ilmi ve ameli hükümler bulunması ve Allah tarafından gönderilmesi bakımından kitap hükümünde iken, daha sonraları Mecusilerin bu kitaplarda bir takım tahrifat yapmaları sebebiyle Allah'ın bu kitapların hükümlerini kaldırdığını, bu yüzden onlarla ticaret akdinin caiz olduğunu, fakat kestiklerinin yenmemesi ve kadınlarıyla evlenilmemesi gerektiğini" ve "Hanifliğin, zamanında, bütün Acem melikleri tarafından kabul edildiğini" söylemektedir.<sup>21</sup> Bu yüzden Şaban Kuzgun (1950-1999), Şehristani tarafından Mecusiliğin Haniflikten bir sapma olarak takdim edildiğine dikkat çekmekte, İbrahim A.S.'in yaşadığı çağın (M.Ö. XVIII. yy.), Zerdüş'tün yaşadığı çağdan (M.Ö. VI. yy.) önce olduğu göz önüne alınırsa, en azından Mecusiliğe, Haniflikten bir çok şeyin girmiş olmasını kaçınılmaz görmektedir.<sup>22</sup>

Batılı kaynaklar da Zoroastrianism dedikleri Mecusiliği, Zerdüş'ten kurulan müstakil bir din olarak kabul etmişler, Zerdüş'ten sonra eski İran ve Babil inançlarının bu dine girdiğini ve senkretik bir hüviyet kazandığını söylemişlerdir.<sup>23</sup> Mircea Eliade bu konuda iki görüş olduğunu söyler: 1.Zerdüş't, M.Ö. II. bin yıllarında, Hint-İran tarafından temsil edilen geleneksel etik bir dinin reformcusudur. 2.Zerdüş't dini, merkezinde Ahura Mazda'ya ibadet olan Mazdaizm'in bir görüntüsünü temsil eder.<sup>24</sup>

İslam kaynakları Mecusi fırkaları hakkında ayrıntılı tasnifler yapmışlardır. Şehristani, Mecusi fırkalarını Keyümersiyye, Zervâniyye ve Zerdüştiyye şeklinde üçe ayırırken<sup>25</sup> Bağdadi, Zervâniyye, Mesîhiyye, Hurremdîniyye, Bihâferîdiyye şeklinde dört Mecusi fırkasından söz etmektedir.<sup>26</sup> Makdisi, Mecusi fırkaları içinde öncelikle Lağâriyye, Behâfirîziyye ve Hurremiyye'yi saymakta, sonra Maniheistleri, Markûniyyeyi, ateşe, güneşe, aya ve yıldızlara tapanları onlara ilave etmektedir.<sup>27</sup> İbn Hazm ise, Mecusi fırkaları olarak Mazdekiyye ve Hurremiyye'den bahsetmektedir. Ona göre Hurremiyye aslında Mazdekiyye'nin bir fırkasıdır. İsmâiliyye, Karâmita ve Benî Ubeyd gibi

20 Bkz., Young Oon Kim, *World Religions*, New York 1976, I.111 vd.; E.E.Kellet, *A Short History of Religions*, London 1948, s.375; Mary Boyce, "Zoroastrianism", *A Handbook of Living Religions*, (Ed. John R. Hinnels), Penguin Books, London 1991, s.172; J.R.Hinnels (Ed.), "Zoroaster", *The Penguin Dictionary of Religions*, Penguin Books, New York 1984, s.362; A.M.Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, Ank.Ünv. İlahiyat Fakültesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1955, s.64; Ekrem Sarıkcıoğlu, *B.G.Dinler Tarihi*, s.126

21 Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I.208, 230

22 Şaban Kuzgun, *İslam Kaynaklarına Göre Hz.İbrahim ve Haniflik*, Se-Da Yayınları, Ankara 1985, s.163-164

23 Bkz., E.E.Kellet, *A Short History of Religions*, s.337

24 Mircea Eliade, *A History of Religious Ideas*, Fransızcadan İngilizceye trc. Alf Hiltebeitel ve Diane Apostolos, The University of Chicago Press, Chicago 1985, I.303

25 Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I.233-234

26 Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Firak*, s.331

27 Makdisi, *el-Bed'u ve't-Tarih*, IV.26

fırkalar Hurremiyye'nin kollarıdır.<sup>28</sup> Razi'ye göre Mecusi mezhepleri Berdesaniyye, Markuniyye ve Mazdekiyye olarak üçtür.<sup>29</sup> Batılı kaynaklar ise, Mecusiliği genelde bir bütün olarak ele almakta ve İslam kaynaklarında adı geçen fırkalar üzerinde durmamaktadırlar.

İslam kaynakları Mecusi inancı konusunda hemen çift kutuplu Tanrı anlayışından bahsetmektedirler. Ancak, bu çift kutupluluğun mahiyeti üzerinde de durmuşlar, bunların kadim mi hâdis mi olduklarını araştırmışlardır. Bu durum problemin başlangıcının tesbitine imkan vermektedir. Yani, Mecusilik başlangıçta monoteist bir dindi de, dualist anlayış sonradan mı yerleşmiştir, yoksa başlangıçtan itibaren dualist karakterli bir din midir? Çünkü; İslam kaynaklarındaki adlarıyla, eğer hem Hürmüz, hem de Ehrimen kadim ise, Maniheizm gibi Mecusilik de başlangıçtan itibaren dualist karakterli bir dindir. Eğer Hürmüz kadim, Ehrimen hâdis olup, daha sonra Hürmüz'ün karşısına ikinci bir tanrısal güç olarak çıkmışsa, Mecusilik başlangıçta monoteist karakterli bir din iken, sonradan dualist bir karakter kazanmıştır.

Zerdüş'tün İran'a monoteist Tanrı inancını getirdiği kabul edilirken, onun dini sisteminin aşında Dualizm olduğunu söyleyenler de vardır.<sup>30</sup> Buna göre Zerdüş'tün Tanrı konusundaki en belirgin özelliği, başlangıçta monoteist iken, şu andaki dualist karakteridir.

Kaynaklar, Mecusilerdeki dualist Tanrı anlayışının ortaya çıkmasının ve Monoteizm'den ayrılmasının sebebini de izah etmektedirler. Buna göre Yüce Allah hayır ve iyilik tabiatı gereği, kötülük işlemeye kadir değildir. Çünkü; hayrı işlemek iyi, şerri işlemek de kötüdür ve bir varlığın hem iyiye, hem de kötüye gücü yetmez.<sup>31</sup> Muhtemelen onlar, kötülük işlemeyi ve kötülüğü yaratmayı, Tanrı gibi merhametli ve bütün kemalatı üzerinde bulduran bir varlığa yakıştıramamışlar, bunun için kötülük işleyecek ikinci bir gücü ortaya çıkarmışlar ve başlangıçtaki tek tanrı inancından uzaklaşmışlardır.

Günümüz Dinler Tarihi kaynaklarının hepsi, Mecusilikteki dualist Tanrı anlayışına işaret etmektedirler. Buna göre evrende, biri iyiliklerin yaratıcısı, aydınlığın, nurun iyinin, güzelin sembolü Ahura Mazda veya diğer adıyla Spenta Mainyu; diğeri de kötülüklerin yaratıcısı, zulmetin, karanlığın, kötünün ve çirkinin sembolü Angra Mainyu bulunmaktadır. Bu ikisi arasında devamlı bir mücadele vardır. İnsan bu iki taraftan birine katılmak zorundadır. Bu seçme hürriyetine dayalı olarak da bir sorumluluk söz konusudur. Bu mücadele sonuçta Ahura Mazda tarafından kazanılacaktır.<sup>32</sup>

28 İbn Hazm, *Kitabu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*, Daru'l-Marife, Beyrut 1395/1975, I.34

29 F.Razi, *Hadâiku'l-Envâr fi Hakâiki'l-Esrâr*, Süleymaniye; Ayasofya 1753, 169 a

30 H.Rousseau, *Dinler*, s.163 ; Ali Şeriatî, *Dinler Tarihi*, Çev. Abdullah Şahin-Abdulhamit Özer, Seçkin Yayıncılık, İstanbul 1988-1990, II.173-183

31 Ebu'l-Meali, *B.Edyan*, s.27-28; F.Razi, *Muhassal*, s.133; H.Rousseau, *Dinler*, s.59

32 M. Eliade, *A History of Religious Ideas*, I.309-312; S.A.Nigosian, *World Religions*, London 1975, S.182; D.W.Gundry, *Religions A Preliminary Historical and Theological Study*, London 1966, S.132; Geoffrey Parrinder, *World Religions from Ancient to the Present*, New York 1971, S.179; A.R.Stedman, *Living Religions An Historical and Comparative Survey*, London 1960S.35-37; Brandon, *Dictionary of Comparative Religions*, S.51; A.E.Haydon, "Zoroast-

İslam kaynakları, Angra Mainyu'nun Ahura Mazda tarafından yaratılarak kötülüğün temsilcisi ve yaratıcısı ikinci bir tanrısal güç olarak onun karşısına çıkmasına ve böylece Monoteizm'den uzaklaşıp Dualizm'e kayılmasına dair çeşitli mitolojik rivayetleri de söz konusu etmektedirler.

Maturidi'ye göre Mecusiler arasında şöyle bir görüş bulunmaktadır: Tanrı kendi güzelliğinden dolayı kendini beğenme duygusuna (ucb) kapılmış, bu konuda kendisine karşı çıkılacağından korkmuş, bunun üzerine düşünceye dalmış ve bu düşüncesinden İblis türemiştir. Diğer bir görüşe göre ise İblis Tanrı'yı görmüş, o da arkasını dönünce İblis'i görmüştür. Bunun üzerine Tanrı İblis'le barış anlaşması yapmıştır. Bu anlaşmaya göre, zamanı gelince kendisini helak etmek üzere bir süreliğine onu serbest bırakmıştır. Böylece her kötülük Şeytan'dan, her iyilik Tanrı'dandır.<sup>33</sup>

Şehristani'ye göre, Yazdan yani Ahura Mazda kendi kendine, "Bana karşı mücadele eden birisi olursa acaba nasıl olur?" diye düşünmüş, bu düşünce nurun tabiatına uygun olmadığı için bu düşünceden Ehrimen yani Angra Mainyu ortaya çıkmıştır.<sup>34</sup> Nesefi de aynı şeyi söylemektedir.<sup>35</sup>

İbn Hazm da, "yaratıcının, birliği ve yüceliği ortaya çıktığı zaman şaşırdığını, şaşırdığı zaman kötü şeyler düşündüğünü, böylece de zulmetin oluşarak o zulmetten de Ehrimen'in ortaya çıktığını" söylemektedir.<sup>36</sup> Ebu'l-Meali de benzer şeyleri söylemektedir. Buna göre Yaratıcı, görmeye başladığı zaman görmesi üzerinde düşünmüş, bu düşüncesinden Ehrimen ortaya çıkmıştır.<sup>37</sup>

Cüveyni ise bu konudaki üç ayrı görüşten bahsetmektedir: 1. Nurun yani Ehrimen'in aklına gelen bazı şüpheler zulmeti doğurmuş, ondan da Şeytan ortaya çıkmıştır. 2. Yazdan, kendisiyle mücadele edecek birisinin olmasını düşünmüş, oradan da zulmet yani Ehrimen oluşmuştur. 3. Zulmet, nurun, hikmete muhalif olan şeylere yönelmesi ile oluşmuştur.<sup>38</sup>

Razi'nin açıkladığı şekilde ise; Mecusilerden bir kısmına göre, Tanrı, kendi hükümranlığını düşünüp, güç ve kudretinin çok büyük olduğunu görmüş ve böylece bu düşünceden bir tür kendini beğenme meydana gelmiştir. Ehrimen adı verilen ve sonradan tanrısal nitelik kazanan Şeytan, işte o kendini beğenmeden doğmuştur. Mecusilerden diğer bir kısmına göre ise, önceki rivayetin tam tersi olarak Tanrı, kendi kudreti hususunda şüpheye düşmüş ve bu şüpheden Şeytan doğmuştur.<sup>39</sup> Razi, diğer mitolojik bir rivayetten

*rianism*", *An Encyclopaedia of Religion*, Ed.VFirm, Patterson New Jersey 1959, S.843; M. Boyce, "Zoroastrianism", S.177; E.R.Pike, *Encyclopaedia of Religions*, London 1951, S.10, 284; Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1.237; İbn Hazm, *K.Fasl*, 1.34 ; Ebu'l-Maali, *Beyanu'l-Edyan*, S.26; Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Firak*, S.261, 268, 307, 308; Vafi, *el-Esfaru'l-Mukaddese*, S.163-164; A.M.Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, S.151-152; G.Tümer-A.Küçük, *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, Ankara 1993, S.77; E.Sankçioğlu, *B.G.Dinler Tarihi*, S.129

33 Maturidi, *K.Tevhid*, s.173

34 Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1.233

35 Nesefi, *Tabsıratu'l-Edille*, 1.124

36 İbn Hazm, *K.el-Fasl*, 1.34

37 Ebu'l-Meali, *B.Edyan*, s.26

38 el-Cüveyni, *eş-Şamil*, s.118

39 Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, el-Matbaatu'l-Behiyye, Kahire trz. XIII.116

daha bahsetmekte ve üstelik bunun bütün Mecusi fırkalarının üzerinde ittifak ettiği husus olduğunu söylemektedir. O da şudur: Şeytan, yani Ehrimen, yukarıda zikredilen şekillerden ve sebeplerden birine bağlı olarak Yüce Allah tarafından yaratıldıktan ve ikinci bir Tanrısal güç olarak onun karşısına çıktıktan sonra, Tanrı tarafından yok edilmeye çalışılmıştır. Hatta Yüce Allah Şeytan ile binlerce yıl savaşmış, bu iş uzayıp gidince melekler, Tanrı ile Şeytan'ın arasına girmek zorunda kalmışlardır. Sonuçta Tanrı, istediği gibi hükmetmesi ve dilediğini yapması için alemi yedi bin seneliğine Şeytan'a teslim etmiş ve bundan sonra da Şeytan'ı öldürmeye ahdetmiştir. Sonra melekler, ikisinin de kılıçlarını almışlar ve iki taraftan kim ahdinden dönerse, onu kendi kılıcıyla öldürmeye karar vermişlerdir.<sup>40</sup> Benzer bir rivayet, Nesefi tarafından da söz konusu edilmektedir. Buna göre Yazdan'ın Ehrimen'le savaşı üç bin yıl sürmüş, sonunda aralarında barış ilan edilmiştir.<sup>41</sup>

İslam kaynakları, Mecusilerdeki, birinci dereceden yakınlarla evlilik ile ilgili hususlara da değinmişlerdir. el-Fark Beyne'l-Firak ve Beyanu'l-Edyan'da anne, kız evlat ve kız kardeşlerle evlenmenin Mecusi şeriatında mübah görüldüğü belirtilir.<sup>42</sup> Makdisi de, Mecusi şeriatı hakkında diğer kaynaklara göre biraz daha tafsilatlı bilgi verir. Yine öncelikle birinci dereceden yakınlarla evlenmeyi mübah gördüklerini ve buna karşı çıkanlara Adem A.S. zamanındaki uygulamayı delil gösterdiklerini ifade eder. Zina, sihir ve dini terketmek dışında boşanmayı caiz görmediklerini anlatır. Ölü etinin ve hangi şekilde olursa olsun, insanın içinden çıkanların yenilmesinin haram kabul edildiğini belirtir. Gece ve gündüz bir defa temizlenmeyi vacip gördüklerini, bunun da elleri ve yüzü yıkamak ile olduğunu, bütün mallardan zekata benzer şekilde bir miktar alınmasını gerekli gördüklerini ilave eder.<sup>43</sup> Razi'ye göre, ilahi dinlerin hiç birinde annelerle evlenmenin helal olduğuna dair bir hüküm bulunmamaktadır. Kız kardeşlerle evlenmeye gelince, bunun Hz. Adem zamanında mübah olduğu belirtilmiştir. Ancak Allah bunu, zaruret sebebiyle mübah kılmıştır ve o da aynı batından olmamak, yani ikiz olmamak şartına bağlanmıştır ve dolayısıyla burada da bir sınırlama söz konusudur. Razi'ye göre de, bunların nikahının helal olduğu hususu sadece Mecusilikte bulunmaktadır.<sup>44</sup> Razi, Hz. Ali (ö.40/660)'den bu noktada bir rivayet aktarır. Buna göre Mecusiler ehl-i kitaptırlar. Kendi kitaplarına bağlıdırlar. İçki onlara helal kılınmıştır. Derken krallarından biri içki içip sarhoş olmuş, sarhoşluğun etkisiyle kız kardeşiyle cinsel ilişkide bulunmuştur. Kendine gelince bu durumdan bir çıkış yolu aramış; kız kardeşi de, insanlara bir konuşma yaparak, önce Allah'ın kız kardeşlerle evlenmeyi helal kıldığını, sonra yeni bir konuşmayla haram kıldığını söylemesini tavsiye etmiştir. Ancak halk bunu kabul etmemiş, o da önce onları kırbaçlatmış, sonra kılıçtan geçirmiş, sonra

40 ERazi, *İtikadat*, s.86-87

41 en-Nesefi, *Tabsıratu'l-Edille*, I.125

42 Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Firak*, s.2583-84; Ebu'l-Meali, *B. Edyan*, s.26

43 Makdisi, *el-Bed'u ve't-Tarih*, IV.27-28

44 Razi, *M.Gayb*, X.26



da hendekler açtırarak yaktırmıştır. İşte Kur'an'da geçen<sup>45</sup> ve hendekler kazdırarak insanları içine atan "Ashab-ı Uhdud"<sup>46</sup> budur.<sup>47</sup>

İslam kaynakları Mecusileri ateşperest olarak tanımlamakta, Mecusilikte çok önemli bir yer tutan ateş kültü üzerinde az da olsa bilgi vermektedirler. Beyanu'l-Edyan'a göre Mecusilerin ateşe tapma konusundaki görüşleri, Arapların puta tapma konusundaki görüşleri ile paraleldir. Yani; Arapların, putlarını, Allah ile kendileri arasında vesile kabul etmeleri gibi, Mecusiler de aynı düşünce ile kendilerini Allah'a yaklaştırması için ateşe ibadet etmektedirler.<sup>48</sup> Makdisi'nin konuya yaklaşımı ise daha bütüncüldür. O, hem ateşi Allah'ın nuru, hem Allah'ın bir parçası kabul ettikleri, hem de onu Allah'a yaklaşma gayesiyle vesile edindikleri için ateşe taptıklarını söylemektedir.<sup>49</sup>

Ateşperestliğin menşei konusunda da Razi tefsirinde değişik bir bilgi bulunmaktadı. Bilindiği üzere, Hz. Adem'in oğulları Habil ve Kabil arasında anlaşmazlık çıkınca, her ikisinin de Tanrıya kurban sunmaları istenmiş, hangisinin kurbanı kabul edilirse, onun haklı olduğunun ortaya çıkacağı ifade edilmiştir. Her ikisi de kestikleri kurbanlarını bir dağın eteğine bırakmışlar, gökyüzünden süzülen bir ateş Habil'in kurbanını yakarak almış, böylece onun kurbanının kabul edildiği ve bu suretle haklı olduğu anlaşılmıştır. Neticede Kabil kardeşi Habil'i öldürmüş ve Razi'nin söylediğine göre Yemen topraklarındaki Aden'e kaçmıştır. Derken İblis, Kabil'in yanına gelerek kendisine şöyle demiştir: "Habil, ateşe hizmet edip ona kulluk ettiği için ateş onun kurbanını yemiştir. Eğer sen de ateşe ibadet edersen maksadına ulaşırsın". Bunun üzerine Kabil ateşe tapınmaya başlamış ve bir ateş evi inşa etmiştir. İşte böylece Kabil ateşe tapanların ilki olmuş, Ateşperestlik buradan diğer ülkelere yayılmıştır.<sup>50</sup>

Mitolojik karakterli bu rivayete göre Ateşperestliğin menşei ve merkezi Yemen olmaktadır. Ayrıca bu rivayette Ateşperestliğin buradan nasıl yayıldığı ve İran'a hangi yolla girdiğine dair bir ipucu yoktur. Oysa ki, ateşe tapmanın asıl merkezinin İran olduğu genel bir kanıdır. İran dini ve kültüründe ateş kültü, Zerdüş'ten önce de merkezi bir öneme sahiptir.<sup>51</sup> Zerdüş't, her türlü kanlı kurbanın reddini kendi dini sembolü haline getirmiş ve hayvan kurbanını kaldırarak yerine kurban olarak ateş yakma adetini koymuştur.<sup>52</sup> Mecusilikte Ahura Mazda, önceleri manevi bir varlık olarak kabul edilirken, sonraları onun nuru ateşin ihtiva ettiği yaratılmamış bir ışık olarak düşünül-

45 "Hazırladıkları hendekleri, tutuşturulmuş ateşle doldurarak onun çevresinde oturup, inanmış kimselere dinlerinden dönmeleri için yaptıkları işkenceleri seyredenlerin canı çıksın": Buruc suresi, 85/ 4-7

46 Razi, Ashab-ı Uhdud'un kimliği konusunda diğer iki rivayetin şunlar olduğunu söyler: 1. Eski devirlerde bir rahip eliyle Hak dine giren bir gence inanan bir topluluğu yakanlardır. 2. Hz. İsa'nın dinine tabi olan Necranlıları zorla Yahudi yapmak isteyen, kabul etmeyenleri hendeklere atıran Yahudi kralı Zü Nüvas ve taraftarlarıdır. Bkz., Razi, *M. Gayb*, XXXI.117

47 Razi, *M. Gayb*, XXXI.117

48 Ebu'l-Meali, *Beyanu'l-Edyan*, s.16

49 Makdisi, *el-Bed'u ve't-Tarih*, IV.27

50 Razi, *M. Gayb*, XI.208

51 G.Tümer-A.Küçük, *Dinler Tarihi*, s.110

52 E.Sarıkcıoğlu, *B.G.Dinler Tarihi*, s.132

müş, bu yüzden Ahura Mazda'nın nuru olarak ateşe ibadet edilmeye başlanmıştır.<sup>53</sup> Hindistan'da da gerek İran'dan göç eden Parsiler, gerekse Hindular tarafından ateşe saygı gösterildiği bilinmektedir. Hinduizm'de "Agni" ateş tanrısıdır. Agni insanın yolunu aydınlatır, vücudunu ve kalbini ısıtır, yemeğini pişirir, onu düşmanlarından korur, görüş ve anlayış sağlar.<sup>54</sup>

İslam bilginleri dini literatürde kullanılan "zındık" (çoğulu zenâdika) kelimesini de Mecusilik ile bağlantılı olarak açıklamaktadırlar. Vafi'ye göre bazı Mecusiler, Avesta'nın şerhi olan Zend'i, içinde birtakım yanlış yorumlar bulunduğu için kabul etmemişler ve ona "Zendeyâ" demişlerdir. Bu kelime daha sonra Arapçaya "zındık" olarak geçmiştir.<sup>55</sup> Razi, Mecusilerin "Zend" adlı kitabına nisbet edilen kimselere "zendî" denildiğini, bu kelimenin daha sonra Arapçalaşarak "zındık" adını aldığını söylemiştir.<sup>56</sup> Günümüz kaynaklarında da Zend denilen bu ilave şerhlerde Ortodoks Zerdüş inancına aykırı bir takım görüşler ve fikirlerin bulunduğu söz konusu edilmektedir.<sup>57</sup> İşte Mecusilikte Ortodoks inançtan sapanlar için kullanılan bu kelime, İslami literatüre geçtikten sonra da, Ortodoks İslam kabul edilen Ehl-i Sünnet inancından sapanlar için kullanılan bir isim olmuştur.

İslam bilginleri Mecusilerin İslam toplumundaki hukuki statüsünü, Hz. Muhammed'in "Onlara ehl-i kitap muamelesi yapınız"<sup>58</sup> hadisi ışığında değerlendirmişlerdir. Bu hadis hakkında muhaddis İbn Abdilber (ö.463/1070-1), "Bu, umum yerine ortaya konan bir nas olmakla beraber, bundan murad husustur, çünkü; söz konusu edilen cizyedir, nikah, hayvan boğazlama ve diğerleri değildir", yorumunu yapmaktadır.<sup>59</sup> Yani Mecusiler ehl-i kitap statüsünde olmakla beraber, bu statü yalnızca cizye konusunu içermektedir. Yoksa, Yahudi ve Hıristiyanlardaki gibi evlenme ve kestiklerini yemeyi kapsamamaktadır. Hz. Peygamber Bahreyn ve Hecer valisine yazdığı bir mektupta Mecusilere karşı nasıl davranılacağını açıklamakta ve onlardan cizye alınmasını istemektedir: "Onları İslam'a davet et, şayet Müslüman olurlarsa bizimle aynı haklara ve vazifelere sahip olacaklardır. Reddedeni cizye ödemekle mükellef tutacaksın. Onların kestiği hayvanları yemeyeceğiniz gibi, kadınlarıyla da evlenmeyeceksiniz".<sup>60</sup>

## b. Maniheizm

İslam kaynaklarında ismi, Mani b.Fâtek olarak geçen<sup>61</sup> Mani tarafından M.S. III.yy.da kurulan Maniheizm, İran, Babil, Hıristiyanlık ve Budizm karışı-

53 G.Tümer-A.Küçük, *Dinler Tarihi*, s.109; Vafi, *el-Esfaru'l-Mukaddese*, s.166

54 A.Ranjan Mohapatra, *Philosophy of Religion An Approach to World Religions*, India 1990; Kürşat Demirci, *Hinduizm'in Kutsal Metinleri Vedalar*, İşaret Yayınları, İstanbul 1991, s.53-54

55 Vafi, *el-Esfaru'l-Mukaddese*, s.162

56 F. Razi, *M. Gayb*, XIII.113

57 A.M.Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, s.65

58 "Sünnü bihim sünnete ehli'l-kitab". (Malik b.Enes, *Muvatta*, Zekat, 42 (1/207)

59 Celaledin es-Süyuti, *Tenviru'l-Havali Şerhun alâ Muvatta b.Malik*, Mısır trz., I.264

60 Muhammed Hamidullah, *el-Vesaiku's-Siyasiyye*, Beyrut 1969, s.118, no.61

61 Ebu'l-Meali, *B. Edyan*, s.26; Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I.244

mından oluşan ve senkretik bir karakter arzeden, fakat aslında aydınlık ile karanlığın kozmik çatışması şeklindeki Zerdüş dualizminden alınan gnostik bir dindir.<sup>62</sup> Ebu'l-Meali Mani'nin yolunun Zerdüş'tün yolunun aynısı olduğunu söylerken Şehristani onun, Mecusilik ile Hıristiyanlık arasında bir din kurduğunu söylemektedir.<sup>63</sup>

Maniheizm, Mezopotamya menşeli bir din olmakla beraber asıl yayılmasına İran'da kavuşmuştur. Mani, dinini yaymak için Orta Asya, Hindistan ve Batı Çin'e seyahatler yapmıştır. 240 yılında İran'a dönünce devrin hükümdarı Mani dinine girmiş ve böylelikle Mani, dinini yayma imkanı bulmuştur. İbnü'n-Nedim, Ebu'l-Meali, Şehristani ve Razi gibi İslam kaynakları, bu hükümdarın adının Sabur b.Erdeşir (I.Şapur) olduğunu söylemektedirler.<sup>64</sup>

Kaynakların, Mani hakkında üzerinde durdukları bir diğer husus, Mani'nin peygamberlik iddia etmesidir. O, kendisini Buda, Zerdüş ve İsa'nın takipçisi olarak görmüş,<sup>65</sup> hatta kendisinin İsa'nın haber verdiği Paraklit olduğunu söylemiştir.<sup>66</sup> Mani'nin Adem, Şit, Nuh, İbrahim, Buda, Zerdüş, İsa ve Pavlos'u peygamber olarak kabul ettiği halde,<sup>67</sup> kaynaklarda Hz.Musa'dan bahsettiğinin zikredilmemesi, Şehristani'nin rivayetinin doğruluğuna işaret sayılabilir. Çünkü Şehristani'ye göre Mani, İsa'nın peygamberliğini kabul etmekte, Musa'yı kabul etmemektedir. Yine O, son peygamberin Araplar arasından çıkacağını söylemektedir.<sup>68</sup>

Bunun yanında Mani'nin, resim sanatını peygamberliğinin delili olarak ortaya koyduğu da söz konusu edilmektedir. Beyanu'l-Edyan'da, Mani'nin resim sanatında üstad olduğu, peygamberlik iddiasını nakış ve resim ile desteklediği, peygamberliğinin bir mucizesi olarak da beyaz bir ipek parçası üzerine bir yazı yazdığı ve bu yazı kayboluncaya kadar kimsenin bu kumaştan bir iplik çekmeye güç yetiremediği anlatılmaktadır.<sup>69</sup> Dinler Tarihçilerden bazıları onun ressam olduğu şeklindeki rivayetleri doğru bulurken,<sup>70</sup> bazıları bunun, Maniheizmlerin kutsal kitaplarını en zarif bir şekilde süslemelerinden ileri geldiğini söylemektedirler.<sup>71</sup> Biz de Maniheizmlerin, kutsal kitaplarını bu derece güzel süslemelerinin sebebinin, kitaplarına aynı zamanda sanat eseri olma özelliğini kazandırmak istediklerini, böylelikle de kay-

62 İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, Mısır trz., s.458; Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I.244; S.G.F.Brandon, "Manichaeism", s.425; E.R. Pike, *Encyclopaedia of Religion and Religions*, "Manichaeism", s.242; Harun Güngör, "Maniheizm", Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Kayseri 1988, Sayı:5, s.145

63 Ebu'l-Meali, *B.Edyan*, s.26; Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I.244

64 İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s.458; Ebu'l-Meali, *B.Edyan*, s.26; Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I.244; FRazi, *İtikadat*, s.88

65 S.G.F.Brandon, "Manichaeism", s.425

66 İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s.458; Ebu Reyhan el-Biruni, *el-Asaru'l-Bakaye ani'l-Kuruni'l-Haliye*, Neşr.E.Sachau, Leipzig 1923, s.207; A.M.Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 71

67 Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I.244

68 Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I.244, 248

69 Ebu'l-Meali, *Beyanu'l-Edyan*, s.26

70 Ebu'l-Meali, *Beyanu'l-Edyan*, s.26; E.Sankçoğlu, *B.G.Dinler Tarihi* (içinde Şinasi Gündüz, "Maniheizm"), s.154

71 A.M.Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, s.176

bolmaktan korumaya çalışmalarının bir yolu olarak gördüklerini düşünüyö-  
ruz. Nitekim Mani, Zerdüş, Buda ve İsa'nın başarısızlıklarının sebebini, onla-  
rın metinlerini yazmamalarına bağlamıştır.<sup>72</sup> Bu yüzden Mani, kitaplarının  
yazımına özen göstermiş, dikkat çekmek ve okunmalarını sağlamak için on-  
ları en güzel şekilde süslemiş ve kendisinden sonra da bunu öğütlemiş olma-  
lıdır.

Peygamberlik iddiasını bu şekilde ressamlıkla destekleyen Mani, daha  
sonraki hükümdar Behram b.Hürmüz'ün 274'te tahta geçmesiyle Mecusi  
rahiplerin baskısı sonucu yakalanarak hapsedilmiş ve 276 yılında derisi yü-  
zülerek öldürülmüştür.<sup>73</sup>

Mecusiliğin bir itizali hareketi olarak görülen ve Zerdüş rahipler tarafın-  
dan da heretik kabul edilen<sup>74</sup> Maniheizm'in dualist bir dünya görüşüne sa-  
hip olduğu konusunda kaynaklar ittifak halindedirler.<sup>75</sup>

İbnü'n-Nedim, Bağdadi, İbn Hazm, Nesefi ve Şehristani'nin beyan ettiği  
şekilde; Maniheizm'e göre alemi oluşturan nur ve zulmetin her biri diğeri-  
nden ayrıdır. Nur en yücedir. Yükseklikte ve sağdan sola genişlikte nura sınır  
yoktur. Alçaklıkta ve soldan sağa genişlikte de zulmete sınır yoktur. Nur ve  
zulmetin her ikisi de kadimdir. Nurün kötülüğe gücü yetmez ve ondan kötü  
fiiller zuhur etmez.<sup>76</sup> İbnü'n-Nedim bu karanlık yerden "Kadim Şeytan"ın  
oluştüğunu söylemektedir. Ancak bu karanlık Şeytan aynı ile ezeli değildir,  
unsurlarındaki cevherleri ile ezelidir. Unsurlarındaki bu cevherler birleşmiş  
ve Şeytan olmuştur.<sup>77</sup> Biruni'ye göre, her şeyde bir ikilik gören Mani'nin  
dualist görüşü, karanlık olan aşağı memleketle aydınlık olan yüksek melekut  
arasındaki münasebetlere ve mücadelelere dayanır.<sup>78</sup>

Malati ve İbn Hazm gibi bazı İslam bilginleri ise, Maniheistlere göre alemde  
biri hayrı, nuru, aydınlığı; diğeri şerri, karanlığı, zulmeti yaratan iki Tanrının  
bulduğunu söylemektedirler. Maniheistler, Allah'ı tenzih gayesiyle, onun  
zulmeti ve kötülükleri yaratamayacağını söylemişler, bunları yaratan başka  
bir Tanrı'nın varlığını kabul etmek zorunda kalmışlardır. Allah'ın ruhu, diğer  
Tanrının da cesedi yarattığını söylemişler, bütün her şeyin bu şekilde iki ilah  
tarafından yaratıldığı görüşünü ileri sürmüşlerdir.<sup>79</sup>

72 Mehmet Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, Konya 1993, s.60

73 Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I.244; J.R.Hinnels, "Mani", The Penguin Dictionary of Reli-  
gions, New York 1984, s.200; E.R.Pike, "Mani", s.242; H.Rousseau, *Dinler*, s.162; H.Gün-  
gör, *Maniheizm*, s.147

74 E.E.Kellet, *A Short History of Religions*, s.374; J.R.Hinnels, "Mani", s.201

75 Bkz., Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I.244; İ.Nedim, *el-Fihrist*, S.458; Ebu'l-Maali, *Beyan-  
nu'l-Edyan*, S.26; Biruni, *et-Tahkik*, S.36; İ.Hazm, *Kel-Fasl*, I.40; Ebu'l-Hasan Muham-  
med b.Ahmed el-Malati, *et-Tenbih ve'r-Red ala Ehli'l-Ehva ve'l-Bida*; Mektebetü'l-Müsenna,  
Bağdat 1388/1968, S.92; Nesefi, *Tabsıratu'l-Edille*, I.132; Harun Güngör, *Maniheizm*,  
S.153; Brandon, "Manichaeism", S.425; J.R.Hinnels, "Mani", S.201; E.R.Pike, "Mani",  
S.242-243

76 İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s.458; Bağdadi, *el-Fark*, s.119, 333; İbn Hazm, *el-Fasl*, I.40; Nese-  
fi, *Tabsıratu'l-Edille*, I.132; Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I.244

77 İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s.458

78 Biruni, *et-Tahkik*, s.36

79 Malati, *et-Tenbih ve'r-Red*, s.92; İ.Hazm, *el-Fasl*, I.38-39

Bu şekilde Maniheizm'de de, Tanrı-Şeytan/Nur-Zulmet şeklinde bir Dualizm oluşmuştur. Yalnız, Maniheizm dualizminin Zerdüşt dualizminden farkı, Zerdüştlükte iyilik-kötülük dualizminin esasının, ruhani alemde bulunması ve maddi alemin sırf bir kötülük ilkesi olarak görülmemesidir. Maniheizm'de ise, iyilik-kötülük/Nur-Zulmet şeklindeki birbirinden ayrı ve birbirine karşı olan ilkeler, maddi alemde birbiri ile karışmışlardır. Kurtuluş, iyiliğin serbest bırakılmasında ve kötülükten ayrılmasında yatmaktadır.<sup>80</sup>

İslam kaynakları Maniheizm'deki aşırı züht yaşantısından ve asketik hâyattan da söz etmişlerdir. Buna bağlı olarak Maniheizm, Şeytan tarafından yaratılmış olmaları ve özlüklerinde kötülük taşımaları sebebiyle haram oldukları için, başta et olmak üzere bütün hayvansal gıdalardan uzak dururlar. Bunun yanında Maniheizm'de bütün cinsel ilişkiler yasaklanmıştır. Bu dinde bekarlık esas olup, evliliğe izin yoktur. Zira; yeni bedenlerin yaratılması, nur zerreciklerinin bu bedenlerde hapsolmalarına sebeptir ve bu yüzden kurtuluşun gecikeceğine inanılır.<sup>81</sup> İbn Hazm'da bulunan bir bilgiye göre hükümdar Behram'ın huzurunda yapılan bir tartışmada Mani evlenmeye karşı olduğunu söylemiştir.<sup>82</sup> İbnü'n-Nedim'e göre Mani'nin babasının, Tisfun denilen mabedde mahsur kaldığı, gaibden bir sesin kendisine et yememesini, içki içmemesini ve bundan sonra kimseyle evlenmemesini söylediği rivayet edilir.<sup>83</sup>

Bağdadi'nin verdiği bilgiye göre Maniheizm'de tenasüh inancı da bulunmaktadır. Buna göre doğruların ruhları ölünce nura giderek nur aleminde ebedi kalmaktadırlar. Doğru yoldan ayrılanların ruhları ise aşağıya ters yüz edilerek hayvanların bedenlerine geçerler, ancak temizlendikten sonra nura kavuşurlar.<sup>84</sup> Görüldüğü gibi Maniheizm, tenasüh anlayışlarını da dualist dünya görüşlerine uygun olarak izah etmişlerdir.

İslam kaynakları Mani'nin eserlerinden de söz etmektedirler. İbnü'n-Nedim, Mani'nin yedi adet kitabı olduğunu, birisinin Farsça, altısının Süryanice olduğunu söylemektedir. Bunlar; Sifru'l-Esra, Sifru Cebabire, Feraidu's-Semain, Şaburkan, Sifru'l-Ehya, Fermakatiya'dır.<sup>85</sup> Bunun yanında İbnü'n-Nedim Mani'nin ve kendisinden sonraki Maniheizm önderlerinin bütün risalelerinin isimlerini ayrıntılı olarak verir.<sup>86</sup> Biruni de Mani'nin ayrı bir İncili olduğunu ve ilk yazdığı kitap olan Şapurgan'ı İran hükümdarı Şapur b.Bahtiyar'ın ismine izafe ettiğini söyler.<sup>87</sup>

### c. Sabiilik

Kur'an'da üç ayette müstakil din olarak geçen Sabiilikten sadece isim olarak bahsedilerek, Sabiilerden Allah'a ve ahiret gününe iman edenlerin ve salih amel işleyenlerin ecirlerinin Allah katında bulunduğu ve onlar için hiç

80 J.R.Hinnels, "Mani", s.201

81 H.Güngör, "Maniheizm", s.163-164

82 İ.Hazm, *el-Fasl*, 1.36

83 İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s.456-457

84 Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Firak*, s.246-247

85 İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s.470

86 İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s.470-471

87 Biruni, *el-Asaru'l-Bakiye*, s.207

bir korkunun olmadığı zikredilmiştir.<sup>88</sup> Bunun ötesinde inançları, ibadet şekilleri ve yaşadıkları yerler hakkında hiç bir bilgi bulunmamaktadır. Bunun yanında çeşitli hadis kaynaklarında Hz. Muhammed ve ahabına Müşrikler tarafından “dinden dönenler” anlamında “Sabii” denildiği zikredilmektedir.<sup>89</sup> Ancak Kureyş Putperestlerinin bu hitabı genelde Müslümanlar tarafından hoş karşılanmamıştır. Hz. Ömer, Müslüman olunca, kendisinin Sabii olduğu söylendiğinde, bu lafzı reddederek, Müslüman olduğunu söylemiştir.<sup>90</sup> Aynı şekilde Süname b. Asal Müslüman olunca, kendisine Sabii mi olduğu sorulmuş o da aksine Müslüman olduğunu söylemiştir.<sup>91</sup>

Gnostik bir Dualizm anlayışına dayalı olan Sabiiler<sup>92</sup> hakkında İslam bilginlerinin verdiği bilgiler çok karmaşıktır ve net değildir. Bu bilgilerden hareketle Sabiilerin kim olduklarını tespit etmek bile o kadar kolay değildir. Çünkü aşağıda geleceği üzere İslam bilginleri birbiriyle hiç alakası olmayan iki çeşit Sabiilikten söz etmektedirler. Bu yüzden önce verilen bilgilerin genel bir değerlendirmesini yapıp, daha sonra problemi çözümlenmeye çalışmak gereklidir.

Şinasi Gündüz, Sabiilerin kimliği konusunda “önceki” ve “sonraki” İslam alimleri arasında açık bir görüş farklılığının olduğunu söylemekte, buradaki “önceki” ve “sonraki” terimlerindeki ölçünün de Abbasi halifesi Me'mun (ö.218/832-3)'ün ölüm tarihi olduğunu ifade etmektedir.<sup>93</sup> Çünkü aşağıda geleceği üzere bu tarih Sabiilerin kimlikleri ve değerlendirilmeleri konusunda dönüm noktasıdır. Zira önceki İslam alimlerinin görüşleri Mandeen Sabiilerinin görüşlerini çağrıştırırken sonrakilerin görüşleri daha çok Harran Sabiileri ile ilgilidir. O halde burada önceki ve sonraki İslam bilginlerinin Sabiiler hakkında verdikleri bilgilere bir göz atmamız gerekiyor.

Abdullah b. Abbas (ö.68/687)'tan gelen bir rivayete göre Sabiilik Hıristiyanlığın bir mezhebidir. Bununla birlikte kestikleri yenmez ve kadınlarıyla evlenilmez. Diğer bir rivayete göre ise Yahudilik ve Hıristiyanlık arasında bir guruptur.<sup>94</sup> Mücahid (ö.103/721) ve Hasan Basri (ö.110/728), Sabiilerin, kestikleri hayvanlar yenilmeyen ve kadınları ile evlenilmeyen Mecusi ve Yahudi kökenli bir taife olduğunu söylemiştir. Katade (ö.118/736) de, bunların

88 Bakara 62 : “Şüphesiz inananlar, Yahudi olanlar, Hıristiyanlar ve Sabiilerden Allah'a ve ahiret gününe inanıp yararlı iş yapanların ecirleri rableri katındadır. Onlar için artık korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir de”

Maide 69 : “Doğrusu inananlar, Yahudiler, Sabiiler ve Hıristiyanlardan Allah'a ve ahiret gününe inanan ve yararlı iş yapan kimselere korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir de”

Hac 17 : “Doğrusu inananlar ve Yahudiler, Sabiiler, Hıristiyanlar, Mecusiler ve puta tapınanlar arasında kıyamet günü Allah kesin hüküm verecektir. Doğrusu Allah her şeye şahiddir”

89 Örnek olarak bkz., Buhari, Menakıb 3, Meğazi 2, Teyemmüm 5

90 İ.Hacer, *el-İsabe fi Temyizi's-Sahabe*, Mısır 1358 / 1939, I.246; Mahmud Esad, *Tarih-i Din-i İslam*, İstanbul 1327-1329, III.205; İsmail Cerrahoğlu, “*Kur'an-ı Kerim ve Sabiiler*”, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:X, Ankara 1962, s.104

91 A.b.Hanbel, *Müsned*, II.452; İ.Cerrahoğlu, “*K.K.ve Sabiiler*”, s.104

92 Bkz., Şinasi Gündüz, *Sabiiler Son Gnostikler*, Vadi Yayınları, Ankara 1995, s.64, 67 vd.

93 Şinasi Gündüz, “*Kur'an'daki Sabiilerin Kimliği Üzerine Bir Tahlil ve Değerlendirme*”, *Türkiye 1.Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu*, (24-25 Eylül 1992), Samsun 1992, s.50

94 Ş. Gündüz, “*Kur'an'daki Sabiilerin Kimliği Üzerine Bir Tahlil ve Değerlendirme*”, s.50

meleklerle tapan ve günde beş kere güneşe doğru ibadet eden kimseler olduğunu ifade etmiştir.<sup>95</sup>

Ata b.Ebi Rebah (ö.114/733)'a ve İbn Cüreyc'e göre Sabiiler, Savad (Hz. Ömer zamanında fethedilen Irak toprakları)'da yaşayan ve Yahudi, Hıristiyan ve Mecusi olmayan ayrı bir guruptur. Ebu Zenad (ö.130/748)'a göre ise peygamberlere inanan, 30 gün oruç tutan ve beş vakit namaz kılan Sabiiler Irak'ta Babil bölgesindeki Kûsâ'da yaşayan bir topluluktur. Halil b.Ahmed (ö.170/787)'e göre Sabiiler Hz.Nuh'un dinindedirler, Zebur okurlar, meleklerle taparlar, dinleri Hıristiyanlığa benzemektedir. Abdürrahman b.Zeyd (ö.182/798)'e göre Musul civarında yaşayan Sabiiler Allah'ın birliğine inanır, ancak Hz.Muhammed'in peygamberliğini kabul etmezler.<sup>96</sup>

İmam Azam Ebu Hanife (ö.150/767)'ye göre Sabiilerin dinleri Yahudilik ve Hıristiyanlık arasındaki bir dindir. Zebur okuyan Sabiilerin bu yüzden kestikleri yenir ve kadınlarıyla evlenilir. Evzai (ö.157/774) ve Malik b.Enes (ö.179/796) Sabiilerin kutsal kitabının olmadığı iddiasıyla Ebu Hanifeye katılırlar. Ahmed b.Hanbel (ö.241/856) de aşağı yukarı aynı görüştedir.<sup>97</sup>

Şinasi Gündüz, bütün bu "önceki" İslam bilginlerinin görüşlerinde ifade edilen Sabiiliğin, Mandeen Sabiiliğine uygun olduğunu söyler ve Kur'an'da sözü edilen Sabiilerin de bunlar olduğu kanaatini ileri sürer.<sup>98</sup>

"Sonraki" İslam bilginlerinin Sabiilerle ilgili görüşleri ise tamamen değişiktir. Burada genellikle Sabiilerle ilgili Mandeenler ve Harraniler şeklinde ikili bir tasnif söz konusudur ve daha çok Harranlıların ön plana çıktığı görülür. Bu noktada Mes'udi, Sabii terimini Çin'den Mısır'a ve Suriye'den eski Yunan'a kadar bütün putperestler için kullanır. Bunun yanında Basra ve Vasıt arasında yaşayan diğer bir Sabii gurubun Harranlıların inançlarına muhalif olduğunu belirtir.<sup>99</sup>

Makdisi Harranlıları, her gün Tanrı olarak kabul ettikleri bir yıldızla tapan putperestler olarak kaydeder. Güneşin doğuşu, yükselişi ve batışı anlarında olmak üzere günlük üç vakit namazlarından söz eder. Makdisi'ye göre Harranlılar, Allah'ı alemin sebebi olarak kabul ederler, ancak ona bilinen vasıflardan birini izafe etmezler. Belirli oruçları, bayramları ve kurbanları vardır. Eti yiyip kemiklerini yakarlar. Cünüplükten ve ölü etine dokunduktan sonra yıkanır. Domuz ve balık etini yemezler.<sup>100</sup> el-İraki (ö.?) de el-Fıraku'l-Müfterika'sında Allah'ı kabul ettikleri halde sıfatlarını inkar etmeleri ve günlük üç vakit namaz kılmaları hususunda Makdisi ile aynı şeyleri söyler.<sup>101</sup>

95 Razi, *M. Gayb*, III.105

96 Ş. Gündüz, "Kur'an'daki Sabiilerin Kimliği Üzerine Bir Tahlil ve Değerlendirme", s.51-52

97 Ş. Gündüz, "Kur'an'daki Sabiilerin Kimliği Üzerine Bir Tahlil ve Değerlendirme", s.51-52

98 Geniş bilgi için bkz., Ş. Gündüz, "Kur'an'daki Sabiilerin Kimliği Üzerine Bir Tahlil ve Değerlendirme"; Ş. Gündüz, *Sabiiler Son Gnostikler*

99 Mes'udi, *Mürucu'z-Zeheb*, Paris 1861-77, II.112, IV.61-67

100 Makdisi, *el-Bed'u ve't-Tarih*, IV.23

101 Ebu Muhammed Osman b.Abdillah el-İraki, *el-Fıraku'l-Müfterika beyne Ehli'z-Zeyğ ve'z-Zendeka*, Neşr.Yaşar Kutluay, Ank.Ün.İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1961, s.99

İbnü'n-Nedim Harran Sabiileri'nin ortaya çıkış serüveninden ve görüşlerinden çok uzun bahseder.<sup>102</sup> Güneşin hareketine göre günde üç vakit namaz kıldıklarından, göklerin ihtiyari hareketle döndüğünü kabul ettiklerinden, yıldızlar için kurban kestiklerinden, otuz gün oruç tuttuklarından, cünüplükten ve ölüye dokunduktan sonra yıkandıklarından, çeşitli bayramlarından, sünnet olmadıklarından sözeder.<sup>103</sup> El-Muğtesile ve el-Bataih adını verdiği ikinci tip Sabiilerden ise Harranlılara göre çok az sözeder. Vaftiz olduklarını, bütün yiyeceklerini yıkadıklarını, dualist evren anlayışında Maniheistlere uyduklarını, yıldızları tazim ettiklerini söyler.<sup>104</sup> Ş.Gündüz bunların Mandeenler olduğunu belirtir.<sup>105</sup> Yine İbnü'n-Nedim, "Halife Harun Resid (ö.193/809)'e tercüme edilen münzel kitaplardan biri dolayısıyla, bu kitabın salikleri, İbrahim peygambere inanan ve ondan suhuf lar alan Sabilerdir", demektedir.<sup>106</sup>

Bağdadi, Vasıt ve Harran Sabiileri olmak üzere iki çeşit Sabiilikten sözeder ve ikisinin de Kur'an'da zikredilen Sabiiler olmadıklarını söyler.<sup>107</sup> Harran Sabiilerinin görüşleri hakkında uzun bilgiler verir, bunları Yunanlılardan bir fırka olarak anlatır, dinlerini kendilerinden başkasına açmadıklarını belirtir. Bunlardan bir gurubun Hermes, Valis, Zervisyus, Eflatun ve filozoflardan bir topluluğun peygamberliklerini kabul ettiklerini söyler. Vasıt Sabiilerinin görüşlerinin Harranlılara muhalif olduğunu ifade eder. Bunlar domuz eti yemekte ve ibadetlerinde kuzeye dönmektedirler. Şit peygamberin dininde olduklarını ve Şit'in sahifelerinin yanlarında olduğunu söylemektedirler.<sup>108</sup> Bağdadi, İslam toplumunda Sabiilere uygulanacak hukuki statüyü de uzun uzun tartışır.<sup>109</sup>

Biruni aşağıda söz edeceğimiz şekilde Harran Sabiilerinin ortaya çıkış sebebinden söz eder.<sup>110</sup> Harranlıların gerçek Sabiiler olmadığını, çünkü onların, kitaplarda Hunefa ve/veya Veseniye diye isimlendirildiğini, asıl Sabiilerin Yahudilik, Mecusilik ve Eski Babil dinleriyle karışık yeni bir din olduğunu söyler. Harraniler, güney kutbunu kible edinmekte, yıldızlara tapmakta ve onlar adına heykeller dikmektedirler. Asıl Sabiiler Vasıt ve Mezopotamya bölgesinde bulunur. Nuh'un soyundan gelirler. Bunlar Harranlı olduklarını kabul etmezler ve Harranlıların aksine ibadette kuzeye dönerler.<sup>111</sup>

İbn Hazm da Sabiileri Harran Sabiiliği olarak algılar. Temel görüşleri yedi yıldız ve on iki burcu tazimden ibarettir. Sabiiler bu yıldız ve burçları heykellerle tasvir etmişler ve bunlara kurbanlar sunmuşlardır. İbn Hazm'a göre Hintliler ve Cahiliyye Araplarındaki putlara tapma adeti Sabiilikteki yıldızla-

102 Bk., İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s.442-456

103 İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s.442-444

104 İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s.477

105 Ş.Gündüz, *Sabiiler Son Gnostikler*, s.64

106 İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s.32

107 Bağdadi, *el-Fark*, s.255

108 Bağdadi, *el-Fark*, s.268,269; Bağdadi, *Usulu'd-Din*, Matbaatu'd-Devle, İstanbul 1346/1928, s.324,325

109 Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Firak*, s.331-332

110 Biruni, *el-Asaru'l-Bakiye* s.318

111 Biruni, *el-Asaru'l-Bakiye*, s.206, 318, 331



rı tazimden kaynaklanmıştır. Daha sonra bu tazim onların heykellerine ibadet etmelerine dönüşmüştür. Buna göre Sabiilik gerçek olmayan dinlerin ilkidir. Sabiiler bu şekilde kendi dinlerini değiştirmeleri üzerine Allah onlara Hz.İbrahim'i peygamber olarak göndermiştir.<sup>112</sup>

Ebu'l-Meali de Yunan filozoflarından bir kısmının bu dine mensup olduğunu söylemiş, Arane, Agathadaimon, Hermes ve Platon'un anne dedesi Solon'un bunlar arasında olduğunu belirtmiştir.<sup>113</sup>

Şehristani Sabii-Hanif ilişkisinde Sabiiliği Hanifliğin mukabili olarak ele almış, Haniflerle Sabiiler arasındaki ruhani ve beşeri nübüvvetin üstünlüğü konusundaki tartışmalardan uzun uzun bahsetmiştir.<sup>114</sup> Aynı zamanda Hz.İbrahim'in zamanında insanların iki kısım olduğunu, bir kısmının Hz.İbrahim'in gönderildiği Sabiiler, diğerinin de Hz.İbrahim'e tabi olan Hanifler olduğunu söylemektedir. Şehristani Sabiileri Ashabu'l-Heyakil ve Ashabu'l-Eşhas şeklinde ikiye ayırdıktan sonra, Hz.İbrahim'in önce Ashabu'l-Aşhas'ın sonra Ashabu'l-Heyakil'in görüşlerini çürütmeye yöneldiğini, sonra da onları Hanifliğe davet ettiğini söyler.<sup>115</sup>

Razi Sabiiler hakkında Mücahid, Hasan Basri ve Katade'nin yukarıda söz konusu ettiğimiz ve Mandeenlere uyan görüşlerini aktardıktan sonra, diğer bir görüşe göre Sabiilerin yıldızlara ve gök cisimlerine tapan bir topluluk olduğunu belirtir.<sup>116</sup> Razi, bu görüşün doğruya en yakın görüş olduğunu söyler<sup>117</sup> ki, bu fikrinde isabetli değildir. Razi bunların, Hz.İbrahim'in gönderildiği Keldaniler olduklarını söylemektedir.<sup>118</sup> Bu suretle Sabiilik, Şehristani gibi Razi'nin görüşüne göre de Hanifliğin mukabili olmaktadır. Aynı şekilde gündüzleri de bu yıldızlara ibadet edebilmek gayesiyle, gündüzleyin gözden kayboldukları için, onların heykellerini yapma yoluna gittiklerinden İbn Hazm gibi Razi'ye göre Putperestliğin çıkış noktalarından birisi de Sabiilerin bu inancıdır.<sup>119</sup>

Görüldüğü gibi "önceki" İslam bilginlerinin verdiği bilgiler daha çok Mandeen Sabiiliğini çağrıştırırken, "sonraki" bilginlerin bilgi ve görüşleri ise ikili bir tasnife dayalıdır ve daha çok Harran Sabiiliğine aittir. Peki ne olmuştur da Harranlılar bir çok İslam alimi tarafından Sabii olarak gösterilmiş ve ön plana çıkarılmıştır? İslam bilginleri genelde birbirlerinden nakilde bulunarak Harranlıları Sabii olarak göstermişlerdir. Halbuki Harranlıların isimlerinden başka Sabiilikle hiç bir alakaları bulunmamaktadır ve kelimenin tam anlamıyla putperesttirler.

Ş.Gündüz, problemin çözümünün Harran halkının Sabiilikle ilişkisinin ortaya konulmasına bağlı olduğunu söylerken<sup>120</sup> son derece isabetli davran-

112 İ. Hazm, *K.el-Fasl*, I.34-35,115

113 Ebu'l-Meali, *Beyanu'l-Edyan*, s.29

114 Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal* II.9-35

115 Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, II.51-52

116 Razi, *İtikadat*, s.90; Râzî, *M.Ğayb*, I.245, II.112, III.105 ve 206, XIII.35 ve 112, XIV.12

117 Razi, *M.Ğayb*, III.105

118 Razi, *İtikadat*, s.90; Râzî, *M.Ğayb*, III.105 ve 206; XIII.112

119 Razi, *İtikadat*, s.90

120 Ş.Gündüz, *Sabiiler*, s.8

mıştır. Bu ilişki ve bu esnadaki olaylar, İbnü'n-Nedim'de ayrıntılı, Biruni ve Harezmi (ö.387/997)'de ise daha muhtasar olarak söz konusu edilmektedir.<sup>121</sup> Burada, İbnü'n-Nedim ve Harezmi'nin de Harranlıların Keldaniler olduklarını söylediğini ilave edelim. Özet ifadesiyle Abbasi halifesi Me'mun son dönemlerinde Bizans'a sefer niyetiyle Harran'dan geçerken Harran putperestleriyle karşılaşmış, onlara ya Müslüman olmalarını, ya da zümmilik statüsü kazanabilmeleri için Kur'an'da geçen dinlerden birine girmelerini söylemiş ve kendilerine seferden dönünceye kadar mühlet vermiştir. Bunun üzerine bazıları Müslüman, bazıları Hıristiyan olmuş, bir kısmı da kendilerini kurtarmak için Kur'an'da geçen Sabiiler olduklarını söylemişlerdir. Memun bu seferde vefat etmesine rağmen Harranlılar kendi Putperest inançlarını Sabiilik statüsünde devam ettirmişlerdir. Bunlar daha sonraki devirlerde tıp, edebiyat, çeviri ve diğer sahalarda şöhrete kavuşmuşlardır ve bir kısmı halifelelerin saraylarına kadar yükselmişlerdir. Bunlardan Sabit b.Kurra (ö.288/901) gibi bazıları İslam'a karşı hararetle Harran paganizmini savunmuşlardır. Bunun yanında Mezopotamya'da yaşayan Mandeenler kendi gnostik yapılarına uygun olarak Harranlılara karşı sönük bir toplum olarak kalmışlar ve bir bakıma unutulmuşlardır. Bu yüzden Sabiilik Harran putperestliğine bağlı olarak kısaca "yıldızlara ve bunların heykellerine tapınma" olarak tarif edilmeye başlanmıştır. Daha sonraki kaynaklar da hem meseleyi araştırmadan önceki kaynaklara itimad ederek, hem de kapalı bir toplum olan Mandeenlerle görüşme imkanı bulamadıklarından bu yanlış anlayışı devam ettirmişlerdir.<sup>122</sup> Böylece adı geçen tarihten sonraki İslam kaynakları<sup>123</sup> Sabiiliği Vasıt veya Bataih Sabiileri ve Harran Sabiiliği olarak iki kategoride değerlendirmeye başlamışlardır.

## 2. DUALİST MEZHEPLER

### a. Mazdekizm

Asıl ismi Mazdek b.Nâmidân olan Mazdek, Vyy'ın sonlarında yaşamış, İran'da militan bir reform hareketini başlatmıştır. Onun, kadınların ve malların toplum tarafından ortaklaşa kullanılması gerektiği şeklindeki fikri hemen hemen bütün kaynaklarda geçmekte ve Sosyalizm ve Komünizm'in arkaik ve oryantal şekli olarak kabul edilmektedir.<sup>124</sup>

121 İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s.445-446; Ş.Gündüz, *Kur'an'daki Sabiilerin Kimliği Üzerinde Bir Tahlil ve Değerlendirme*, s.57-59, (Biruni, *The Chronology of the Ancient Nations*, Ed. and tr. by C.H.Schau, London 1879, s.188 ve Harezmi, *Mefatihu'l-Ulum*, Leiden 1968, s.36'dan)

122 Ş.Gündüz, *Sabiiler*, s.2,9

123 Bkz. İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s.442-456; Biruni, *el-Asaru'l-Bakıye*, 206, 318-323, 331; Bağdadi, *Usulü'd-Din*, s.325; Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Firak*, s.255

124 Fred L.Parrish, "Mazdak", *An Encyclopaedia of Religion*, Ed.V.Ferm, Patterson New Jersey 1959, s.477; G.Gaöli, "Mazdakizm", *Ency. of Relg.*, Ed.M.Eliade, IX.302; Mesudi, *et-Tenbih ve'l-İşraf*, Kahire 1357/1938, s.88-89; İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s.479; Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Firak*, s.331; Ebu'l-Meali, *B.Edyan*, s.26; Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I.249; F.Vecdi, *D.Maarif*, VIII.454; Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Trc. Fuat Köprülü, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1984, s.175

Mesudi, Bağdadi, Ebu'l-Meali, Şehristani ve Razi gibi İslam bilginleri Mazdekizm'in Mecusilikten ayrıldığını söylemektedirler.<sup>125</sup> Böylece adı geçen İslam bilginlerine göre Mazdekizm'in ayrı bir din değil de, Mecusiliğin heretik bir kolu kabul edilmesinin daha doğru olduğunu düşünüyoruz. Bu yüzden burada biz de Mazdekizm'i Mecusi kökenli bir mezhep olarak ele almayı daha uygun gördük. Mesudi'ye göre bu ayrılığın sebebi, Mazdek'in Zerdüş'tün kitabını yanlış tevîl ederek batıni bir anlayışa sapması ve böylelikle Zerdüş'tün yolundan ayrılmasıdır.<sup>126</sup> Ayrıca bu kişinin malları ve kadınları toplumun ortak menfaatine açması da Ortodox Mecusiler arasında büyük tepkiyle karşılanmış ve sert tartışmalara sebep olmuştur.<sup>127</sup>

Şehristani'nin verdiği bilgiye göre Mahaniyye fırkası, Kûziyye, Ebu Müslimiyye ve Esbidhâmekiyye ile birlikte Mazdekizm'in fırkalarından birisidir.<sup>128</sup> Razi, İtikadat'ında Maniheizm gibi Mazdekiyye'yi de Senevi fırkalardan biri olarak sayar.<sup>129</sup> Ancak Muhassal'da yaptığı tasnifte Mazdekizm'den söz etmez, Onun yerine Mahaniyye'yi koyar, fakat görüşlerini açıklamaz.<sup>130</sup> Razi, Mahaniyye'yi, Mazdekizm'in görüşlerini en iyi aksettiren fırka olarak kabul etmiş ve bu yüzden Mazdekiyye'yi temsilen sadece onun adını zikretmiş olmalıdır. Razi gibi Şehristani de Mahaniyye'nin yalnızca adını zikrederek görüşlerinden söz etmez. Ona göre Mahaniyye, Mazdekiyye'nin fırkalarından birisidir. Diğerleri Kûziyye, Ebû Müslimiyye ve Esbidhâmekiyye'dir.<sup>131</sup>

Şehristani'ye göre Mazdek Nuşirevan'ın babası Kubaz zamanında ortaya çıkmış, Kubaz'ı kendi görüşüne davet etmiş, o da kabul etmiştir. Nuşirevan Mazdek'in durumuna muttali olunca onu öldürmüştür. Mazdek'in alem görüşü Mani gibidir. Ancak Mazdek şöyle demektedir: "Nur kast ve ihtiyar ile yapar, zulmet ise şiddet ve ittifak üzerine yapar. Nur alim ve hassastır, zulmet cahil ve kördür".<sup>132</sup> Mazdek'in mezhebinin aslı üç şeyin kıdemi üzerine kuruludur: Su, toprak, ateş. Bu üçünün karışımından hayır ve şer ilahı meydana gelmiştir. Hayır Tanrısı bunların safvetinden, şer Tanrısı da tortusundan, kirinden ve pasındandır.<sup>133</sup>

Beyanu'l-Edyan'a göre Kubaz b.Firuzan zamanında Nesa şehrinde Mazdek isimli birisi ortaya çıkmış, peygamberlik iddia etmiştir. Bazı insanları Zerdüş'tün şeriatından döndürmüş, malları ve kadınları herkese ortak etmiştir. Mezhebi, bu mal ve kadınların bütün insanların ortak mülkü olmasıdır. Nuşirevan'ın kendisiyle tartışıp onu delille susturması ve öldürmesine kadar davetini yaymaya devam etmiştir.<sup>134</sup>

125 Mesudi, *et-Tenbih ve'l-İşraf*, s.88-89; Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Firak*, s.331; Ebu'l-Meali, *B.Edyan*, s.26; Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1.249; FRazi, *İtikadat*, s.89

126 Mesudi, *et-Tenbih ve'l-İşraf*, s.88-89

127 FL.Parrish, *"Mazdak"*, s.477

128 Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1.250

129 FRazi, *İtikadat*, s.88-89

130 FRazi, *el-Muhassal*, s.90

131 Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1.250

132 Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1.249

133 Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1.249

134 Ebu'l-Meali, *B.Edyan*, s.26

Razi de İtikadat'ında Mazdekizm hakkında şu bilgiyi vermiştir: "Mazdek b.Nâmidân'ın taraftarlarıdır. Mazdek, adil Nuşirevan'ın babası Kûbâz b.Firûz'un zamanında Mûbezân beldesinin ateş bakıcısı idi. Sonra peygamberlik iddia etmiş ve ibâha dinini (hiç bir yasak tanımayan, özellikle mal ve kadın olmak üzere her şeyi ortak kullanıma açan bir inanç ve anlayış) ortaya koymuştur. Kûbâz, karısını kendisinden faydalanmaları için başkalarına yollamış, Nuşirevan bundan çok üzüntü duymuş ve babasına; "bana izin ver, onunla tartışayım, eğer beni susturursa ona itaat ederim, yoksa onu öldürürüm", demiştir. Nuşirevan'la tartışan Mazdek yenilmiş ve Nuşirevan da onu ve tabilerini öldürmüştür. Zamanımızda ibaha fikrinden olan herkes işte bunların kalıntısıdır".<sup>135</sup>

Mazdek'in, Nuşirevan'ın babası Kubaz b.Firuz zamanında ortaya çıktığı, kadınları ve malları toplumun ortak kullanımına açtığı ve Nuşirevan tarafından öldürüldüğü hususunu Mesudi, İbnü'n-Nedim gibi diğer bazı İslam kaynakları da ifade etmektedirler. Ferid Vecdi de aynı görüştedir.<sup>136</sup>

Bazı İslam kaynakları, Mazdek'in böyle bir fikre saplanmasının sebebi- nin, insanları bu iki şey yüzünden anlaşmazlığa düşmekten korumak olduğunu belirtmişlerdir. Şehristani'ye göre Mazdek, insanları buğzdan, anlaşmazlıktan, nefretten, öldürmekten men etmekteydi. Bütün bunların sebebinin mal ve kadın olduğunu görünce insanları bunlardan kurtarmak için mal ve kadını toplumun ortak kullanımına açmıştır. İnsanlar su, ateş ve yiyeceği kullandıkları gibi mal ve kadını da ortak kullanacaklardı.<sup>137</sup> Ancak böylelikle daha büyük bir anarşi ve karışıklığa sebep olmuştur. Malatî'nin verdiği bilgiler ışığında da, Mazdek'e göre Allah dünyayı yaratmış ve Adem'i orada yerleştirmişti. Adem dünya nimetlerinden yer ve kadınlarıyla evlenirdi. Adem ölmeden önce, dünyayı kendi oğulları arasında eşit olarak paylaştırmıştı. Bu durumda kadınlarda ve mallarda hiç birinin diğerine üstünlüğü yoktu. Böyle olunca, daha sonra bu eşitlik bozulduğu zaman, hırsızlık, hıyanet, hile veya diğer her hangi bir yolla birisinin karısını ve malını almak helal demektir. İnsanlar arasında eşitlik sağlanıncaya kadar fazla mal ve kadın haramdır. Bunların hepsi toplumun ortak malıdır.<sup>138</sup>

## b. Deysaniyye

Deysaniyye'nin kurucusu, İslami kaynaklarda İbn Deysan (ö.222), Süryanice'de Bar Daysan, Batı dünyasında da Bardesanes olarak geçmektedir. İbn Deysan erken devir Süryani gnostik sistemleri ile Maniheist gnostisizmi üzerinde etkili olmuş bir düşündürüdür.<sup>139</sup> İslam kaynakları Deysaniyye ile ilgili bilgileri muhtemelen günümüze kadar ulaşmayan Süryani kaynaklardan almışlardır.<sup>140</sup>

135 FRazi, *İtikadat*, s.89

136 Mesudi, *et-Tenbih ve'l-İşraf*, s.88-89; İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s.479-480; M.Ferid Vecdi, *D. Maarif*, VIII.453

137 Şehristani *el-Milel ve'n-Nihal*, I.249

138 el-Malati, *et-Tenbih ve'r-Red*, s.92

139 Mustafa Öz, "Deysaniyye", *DİA*, İstanbul 1994, IX.270

140 M. Öz, "Deysaniyye", IX.270-271

Maturidi'nin verdiği bilgiler ışığında Deysaniyye'ye göre Nur'un tamamı beyaz, Zulmet'in tamamı ise siyahtır. Nur canlı, zulmet ise ölüdür ve Nur kendi isteğiyle Zulmet'e karışmıştır. Bir kısım Deysaniyye'ye göre ise Nur Zulmet'e istemediği halde karışmıştır. Hareket Nur'dan, sükunet ise Zulmet'tendir.<sup>141</sup>

İbnü'n-Nedim, İbn Deysan'a, kenarında doğduğu nehre nisbetle bu ismin verildiğini söyler. İbn Deysan Mani'den önce yaşamıştır, görüşleri birbirine yakındır, aralarında nurun ve zulmetin karışması noktasında ihtilaf vardır. Deysaniyye bu konuda ikiye ayrılmıştır. Birisi, nurun zulmetle kendi ihtiyarıyla onu ıslah etmek için birleştiğini, ondan ayrılmak istediğinde bunun mümkün olmadığını söylemiştir. Diğeri, nurun zulmeti kaldırmak istediğini, ancak istemeden ona benzediğini söylemiştir. İbn Deysan nurun bir cins, zulmetin de ayrı bir cins olduğunu söylemiş, bazı Deysaniler ise zulmetin nurun aslı olduğunu söylemişlerdir. Yine nurun diri, hissedici ve bilici olduğunu, zulmetin ise ölü olduğunu, hissedici ve bilici özelliği bulunmadığını söylemektedirler. İbnü'n-Nedim, Deysaniyye mensuplarının eskiden beri Irak'ta Batâih'te bulduklarını, bir kısmının Çin ve Horasan'a dağıldığını söylemiştir. Son olarak İbn Deysan'a Kitabu'n-Nur ve'z-Zulme, Kitabu Ruhaniyeti'l-Hak, Kitabu'l-Müteharrık ve'l-Cemâd adlı kitapları nispet etmektedir.<sup>142</sup>

Şehristani, Deysan'ın taraftarları olan Deysanilerin, nur ve zulmet şeklinde iki asıl kabul ettiklerini, nurun kasdı ve ihtiyari olarak hayrı işlediğini, zulmetin de tab'an ve zorunlu olarak şerri işlediğini söyler. Şehristani nurun diri, alim, kadir, hissedici, idrak edici olduğunu, hareketi, hayatı ve canlılığı oluşturduğunu; zulmetin ise ölü, cansız, cahil, aciz, hissetmeyen ve idrak etmeyen bir varlık olduğunu, hareket ve temyiz kabiliyetinin bulunmadığını söylemektedir.<sup>143</sup>

Razi, Deysaniler hakkında şu bilgileri vermektedir: "Deysaniler Maniheistler gibi nur ve zulmetin kadim olduğunu söylemektedirler. Bunlarla Maniheistler arasındaki fark şudur: Maniheistler nurun da zulmetin de diri olduğunu, Deysaniler ise nurun diri, zulmetin ise ölü olduğunu söylemektedirler".<sup>144</sup>

Şehristani ve Razi'nin, Deysaniyye'ye göre nurun diri, zulmetin ölü olduğu şeklindeki görüşü, Bakıllani tarafından da dile getirilmiştir.<sup>145</sup> Bütün bunları Nesefi de ifade ederek, nurun diri olması özelliğine bağlı olarak işlerini kendi ihtiyarıyla, zulmetin ise ölü olduğundan dolayı kötülükleri tabiatının gereği yaptığını söylemekte, Maniheistlere göre ise her ikisinin de diri ve muhtar olarak işlerini kendi irade ve ihtiyarları ile yaptıklarını belirtmektedir.<sup>146</sup> Aynı görüşleri İ.Hazm<sup>147</sup> ve Bağdadi de paylaşmaktadır.<sup>148</sup>

141 Maturidi, *K. Tevhid*, s.163-164

142 İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s.474

143 Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I.250

144 R.Razi, *İtikadat*, s.88

145 Ebu Bekr Muhammed b. Et-Tayyib el-Bakıllani, *et-Temhid fi'r-Redd ale'l-Mülhideti'l-Muatıla ve'r-Rafidati ve'l-Havaric ve'l-Mutezile*, Tak.ve Ta'l. Mahmud Muhammed el-Hudayri-Muhammed Abdu'l-Hadi Ebu Reyde, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire 1366/1947, s.73

146 Nesefi, *Tabsıratu'l-Edille*, I.132, 134

147 İ.Hazm, *K.el-Fasl*, I.35-36

148 Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Firak*, s.121

İbn Hazm'a göre kalamcılar, Deysan hakkında yanlış bilgi vererek onun Mani'nin talebesi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu yanlıştır, çünkü Deysan Mani'den önce yaşamıştır. Mani'nin kitaplarında ondan bahsetmesi bunun delilidir. Deysan ile Mani arasında nurun ve zulmetin diri olup olmaması konusundan başka görüş ayrılığı yoktur. Mani'ye göre karanlık diri ve canlı iken Deysan'a göre ölü durumundadır.<sup>149</sup> İbnü'n-Nedim de Deysan'ın Mani'den önce olduğunu, görüşlerinin Mani'ye yakın olduğunu söylemektedir.<sup>150</sup> Şehristani de, belirtilen husus dışında, Mani'nin görüşlerini Deysan'dan aldığını söylemektedir.<sup>151</sup>

### c. Markuniyye

Diğer bir dualist fırka olan Markuniyye hakkında da İslam kaynaklarında birbirine benzer görüşler ileri sürülmektedir. Maturidi'nin senevi firkalar arasında yer verdiği Markuniyye, Nur'un yukarıda, Zulmet'in ise aşağıda olduğu kanısındadır. Bu ikisinin arasında Nur da Zulmet de olmayan üçüncü bir "muaddil/aracı" bulunmaktadır.<sup>152</sup>

Şehristani'ye göre Markuniyye Nur ve Zulmet diye iki asıl olduğunu söylemiş, ancak bunların arasında "Muaddil" isimli üçüncü bir asıl/aracıyı kabul etmiştir. Muaddil, iki asıl birbirine bağlar ve birbiriyle karıştırır. Bu iki ayrı asıl, ancak bu vasita ile birbirine karışır. Bu aracı, Nur'dan aşağıda, Zulmet'ten yukarıdadır. Bu üç asılın birleşmesinden alem oluşmuştur. Bazıları, Nur Tanrı olduğu için karanlık olan Şeytan'la birleşemez, birleşmeleri için üçüncü bir asla ihtiyacı vardır, demişlerdir.<sup>153</sup> Bir çok konuda Şehristani'nin görüşlerini tekrarlayan Razi de Markuniyye hakkında, "Nur ve Zulmet arasında bir aracı kabul edip, buna 'muaddil' adını verenlerdir" demektedir.<sup>154</sup>

Görüldüğü gibi Markuni dualizminde kadim varlıkların sayısı iki değil üç olmaktadır. Makdisi de yukarıda işaret ettiğimiz gibi, sayıları kaç olursa olsun Tanrının karşısına başka kadim varlıklar çıkaran bütün görüş ve inançları dualist olarak nitelemişti.<sup>155</sup> Makdisi, Markuniyye'nin de iki yerine üç prensip, yani üç kadim varlık kabul ettiğini söylemiştir. Üçüncü varlık, ilk iki prensip arasında denge unsuru olan, her ikisinden yaratıldığı halde bunların cinsinden olmayan bir ara varlıktır. Eğer bu ara varlık olmazsa, nur ve zulmetin, aralarındaki nefret duygusundan dolayı birleşmeleri ve alemleri oluşturmaları mümkün olmazdı.<sup>156</sup>

Cüveyni ve Nesefi de bu üçüncü asla işaret etmişlerdir.<sup>157</sup> Maturidi de bu üçüncü aracı unsurun duyuya ve algıya sahip (hassas ve derrak) olan "insan"

149 İ.Hazm, *K.el-Fasl*, I.35-36

150 İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s.474

151 Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I.252

152 Maturidi, *K.Tevhid*, s.171

153 Şehristani, *el-Milel ve'n-Nial*, I.252

154 FRazi, *İtikadat*, s.89

155 Bkz., Makdisi, *el-Bed'u ve't-Tarih*, IV.24

156 Makdisi, *el-Bed'u ve't-Tarih*, IV.24

157 Cüveyni, *eş-Şamil*, s.118, 130; Nesefi, *Tabsıratu'l-Edille*, I.134

olduğunu söylemektedir. Onlara göre bu insan “bedendeki hayat”tır.<sup>158</sup> İbnü'n-Nedim de alemin aslı olan nur ve zulmeti birleştiren ve karıştıran üçüncü asla dikkat çekmiştir. İbnü'n-Nedim de bu üçüncü aslın ne olduğu konusunda ihtilaf edildiğini belirtmektedir. Bazıları bu üçüncü aslın “hayat” olduğunu ve onun da gerçekte “İsa” olduğunu söylemiş, bazıları da eşyayı emri ve kudreti ile var eden “Tanrı” olduğunu, İsa'nın da bu Tanrının elçisi olduğunu söylemiştir. Buradan hareketle İbnü'n-Nedim bu fırkanın senevi bir fırka olmasından ziyade Hristiyanlara ait bir fırka olduğunu söylemektedir. Aynı noktaya EVecdi de işaret etmektedir.<sup>159</sup>

Görüldüğü üzere İslam kaynaklarının çoğunluğu bu mezhebi “Markuniyye” adı altında, Nur/Zulmet şeklindeki dualist karakterini birinci plana alarak senevi fırkalar arasında zikretmektedirler. Aşağıda geleceği üzere Batılı kaynaklar ise, “Marcionism” adıyla, dualist karakterine işaret ederek, Hz.İsa'ya yüklenen “vasıta/muaddil” rolünden dolayı Hristiyan mezhepleri arasında saymakta, buradan hareketle günümüz İslam bilginleri de aynı yolu takip etmektedirler.

Mezhebin kurucusu Marcion, M.S. II.yy.da yaşamış bir Hristiyan reformcusudur. 100 yılında Pontus'ta doğmuş, II.yy.ın ortalarında Roma'ya gitmiştir. Asıl önemi, Hristiyanlığın Yahudilikle ilgisini tamamen kesmeye çalışması noktasında toplanmaktadır. O, Hristiyanlığın Yahudilik ve Eski Ahit'le ilgisinin kalmadığını söylemiş, tamamen yeni bir din olduğunu savunmuştur.<sup>160</sup> Yeni Ahit'ten de Luka İncili ve Pavlos'un mektuplarını kabul etmiştir.<sup>161</sup>

Pavlos'un fikirlerini kendi doktrini için zemin oluşturan ve ona aşırı bağlılığıyla tanınan<sup>162</sup> Marcion'a göre dünyayı yaratan İsa'nın babası kabul ettiği Ulu Tanrı değil, ondan ayrı bir varlık olan Demiurg'dur.<sup>163</sup> Bu durumda dualist anlayışa uygun olarak iki Tanrı ortaya çıkmaktadır. Birincisi Yahudi metinlerinde gösterilen “yaratıcı veya adil Tanrı” (demiurg), diğeri İsa tarafından bildirilen “hayır Tanrısı veya iyi Tanrı”. Birincisi dişe diş, göze göz isterken, öbürü bir yanağına vurana diğer yanağını çevirmeyi istemektedir.<sup>164</sup> Birinci Tanrı israil oğullarına Tevrat'ı indirmiştir. Bu Tanrı alem üzerinde hüküm sürerken ikincisi ortaya çıkarak birincinin bütün hükmünü iptal etmiş, İsa'da kendini göstererek insanlığı hatalarından kurtarmıştır. Bu fırkanın, Yahudiliği ve Eski Ahid'i kabul etmemesinin sebebi de budur.<sup>165</sup>

158 Maturidi, *K.Tevhid*, s.171

159 İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s.475; EVecdi, *D.Maarif*, VIII.455

160 FFBruce, “*Marcionism*”, *The Penguin Dictionary of Religions*; Ed. J.R.Hinnels, New York 1984, s.203; M.S.Enslin, “*Marcion, Marcionism*”, *An Ency. of Religion*, Ed.VFerm, Patterson New Jersey 1959, s.468; E.Sankçioğlu, *B.G.Dinler Tarihi*, s.330-331; Vafi, *el-Esfaru'l-Mukaddese*, s.121-122

161 Vafi, *el-Esfaru'l-Mukaddese*, s. 237

162 M.S.Enslin, “*Marcion, Marcionism*”, s.468; E.Sankçioğlu, *B.G.Dinler Tarihi*, s.330

163 E.Sankçioğlu, *B.G.Dinler Tarihi*, s.330

164 M.S.Enslin, “*Marcion, Marcionism*”, s.468; Vafi, *e-Esfaru'l-Mukaddese*, s.121-122

165 Vafi, *el-Esfaru'l-Mukaddese*, s.121-122

Dünya'nın İsa'nın babası tarafından yaratılmadığı görüşü Marcion'u zorunlu olarak asketik hayata yöneltmiştir.<sup>166</sup> Pavlus'a aşırı bağlılığı kilisece yadırganmış, dünyanın Yahudi Tanrısı tarafından yaratıldığı görüşü şeytanın eseri olarak ilan edilmiş, Hıristiyanlığı Yahudilikten tamamen ayırmak istemesi ve Eski Ahid'i reddi ise zındıklık olarak vasıflandırılmış ve 144 yılında afaroz edilerek kiliseden çıkarılmıştır.<sup>167</sup> Bunun üzerine yeni bir kilise kuran Marcion İtalya, Afrika ve özellikle Mısır'da yayılmasını sürdürmüştür, batıda 150-190 yılları arasında, doğuda IV. y.a kadar Katolik ve Ortodoks mezhepleri için büyük bir tehlike oluşturmuştur. Nihayet imparatorun zındıklar hakkındaki kanunuyla kilisesi tarihten silinmiş ve X. yy.da tamamen ortadan kalkmıştır.<sup>168</sup>

### SONUÇ

İslam bilginlerinin ve Müslüman Dinler tarihçilerinin dualist dinler ve mezhepler hakkında verdiği bilgilerin göz ardı edilemeyecek derecede önemli hususlar içerdiği görülmektedir. Bu bilgilerin genel bir değerlendirmesini yaptığımızda aşağıdaki sonuçlara ulaşmamız mümkündür:

1. İslam bilginleri bütün dualist dinleri ve mezhepleri "Seneviyye" genel başlığı altında ele almışlardır.

2. Dualist dinlerin ve firkaların ortaya çıkışı "kötülük problemi" ile ilişkili görülmektedir. Bazı insanlar kötülüğün yaratılmasını, her türlü hayır ve iyiliğin kaynağı olan Yüce Tanrı'ya nispet edememişler, bu yüzden kötülük ve şerri yaratan başka bir Tanrı'nın olması gerektiğine inanmışlardır.

3. İslam bilginleri Mecusiliği monoteist kökenli kabul etmekle birlikte, Mecusiliğin daha sonra dualist karakteri ile belirginleştiğini ifade etmişler, Mecusi dualizmini de diğer dualistik görüşlerden ayırmışlardır. Buna göre Dualizmde (özellikle Maniheist dualizmde) Nur ve Zulmet ezeli ve ebedi iken, Mecusi dualizminde Nur/Tanrı ezeli, fakat Zulmet/Şeytan hadistir ve sonradan ikinci bir tanrısal güç olarak Tanrı'nın karşısına çıkmıştır. İslam bilginleri bunun yanında Mecusi dualizminin ortaya çıkışı konusunda çeşitli mitolojik rivayetleri de eserlerine almışlardır. Bu, onların senevi anlayışa yaklaşımları yanında, Mitolojiyi algulayış ve değerlendirişlerini de göstermektedir.

4. İslam bilginlerinin eserlerinde Sabiilik konusunda belirli derecede bir karmaşa söz konusudur. Hatta bazı bilginler, aslında tam bir putperest olan Harran Sabiilerini gerçek Sabii gösterme yanlıgısına düşmüşlerdir.

5. İslam kaynakları Maniheizm'i çeşitli dinlerin karışımı senkretik bir din olarak kabul ederken Mazdekizm'i Mecusiliğin heretik bir mezhebi olarak kabul etmişlerdir.

6. Batılı kaynakların, Hz İsa'ya yüklenen "Muaddil/Aracı" rolünden dolayı dualist anlayışlı bir Hıristiyan fırkası olarak zikrettikleri Markuniyye/Marcionism'i, İslam kaynaklarının çoğunluğu dualist karakterli olduğunu söyleyerek senevi firkalar arasında zikretmişlerdir.

166 E.Sarıçioğlu, *B.G.Dinler Tarihi*, s.330; Vafi, *el-Esfaru'l-Mukaddese*, s.122

167 E.Sarıçioğlu, *B.G.Dinler Tarihi*, s.330

168 E.Sarıçioğlu, *B.G.Dinler Tarihi*, s.330-331; Vafi, *el-Esfaru'l-Mukaddese*, s.122



# Dini Otorite Bağlamında Gazzâli'de İmamet ve Siyasal Egemenlik Sorunu

**Musa KOÇAR\***

## ABSTRACT

*In this study we dealt with the views of Abû Hamîd al-Gazzâlî about "imamah", state administration, legitimacy of the state, characteristics of the president, political sovereignty and related issues in the perspective of religious authority.*

**Keywords:** *Gazzâlî, state, religious authority, "imamah", political sovereignty*

## Giriş

Dine dayalı klâsik hilâfet teorisini, Selçuklu Sultanlığı'nın baskı altına aldığı Abbâsî hilâfetinin siyasî gerçekliğinden ayıran boşluk, ünlü Eş'arî kelâmcısı, filozof ve sufi Ebû Hamîd el-Gazzâlî'nin (ö. 505/1111), imâmet<sup>1</sup> konusundaki görüşlerinde belki de en çarpıcı bir biçimde ortaya çıkar. Onun konuyla ilgili görüşleri, dönemin siyasî ve dinî tartışma ve çekişmelerinin arka plânı göz önünde tutularak anlaşılmalıdır. Onun kişiliği, manevî eğilimi, siyasî hareket ve durumlara gösterdiği hızlı tepkisi, yazdığı her kelime üzerinde kalıcı etkilerini göstermiştir.<sup>2</sup>

\* **Yrd. Doç. Dr.**, SDÜ İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

1 İmâmet (imam), hilâfet (halife) ve saltanat (sultan) kavramları İslâm tarihinin belli dönemlerinde eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Ancak "imam" unvanı ne "Halîfetü rasûlillah" olarak anılan Hz. Ebû Bekir'e ne de "Emrû'l-mü'minîn" şeklinde nitelendirilen Hz. Ömer'e verilmiştir. Hilâfet kavramı, Müslümanların işlerini idarede Hz. Peygamber'in halefi durumdaki en yüksek yönetici hakkında; imâmet terimi ise, halifenin imam olarak adlandırılışı, ona itaatın vâcip oluşu ve tıpkı namaz kıldırın imam gibi peşinden gidilmesi dolayısıyla kullanılmıştır. Şia, imâmet kavramına imamın masum olması ve nas ile tayin edilmesi gibi anlamlar katmıştır. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Nevin A. Mustafa, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet* (trc. Vecdi Akyüz), İz Yayıncılık, İstanbul 1990, s. 165-179. Öte yandan hilâfetin, İslâm'ın ideolojik boyutu olduğu belirtilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Fehmi Şinnâvî, *Hilâfet: Modern Arap Düşüncesinin Eleştirisi* (trc. Sadık Ömeroğlu), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 43-47. Mustafa Sabri Efendi'ye göre ise hilâfet, İslâmî hükümetlerden herhangi birinin ayrıcalıklı sıfatı değil, herhangi bir hükümetin İslâm'ın hükümlerini uygulamak üzere Hz. Peygamber'in hükümetine vekalet etmesinden ibarettir. Ona göre hilâfetin, hükümet ve vekalet olmak üzere iki rûknü bulunmaktadır. Bu konuda bk. Mustafa Sabri Efendi, *Hilâfetin İlğasının Arka Plânı* (trc. Oktay Yılmaz), İnsan Yayınları, İstanbul 1996, s. 121.

2 Ervin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi* (trc. Ali Çaksu), İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 55-56.

Gazzâlî, Abbâsîlerin zayıflayarak gücünü kaybettiği ve çevrede birçok beylik ve emirliğin ortaya çıktığı, fikrî ve siyasî çalkantıların meydana geldiği bir dönemde yaşamıştır. Bu dönemde Abbâsî halifeleri gücünü kaybetmiş, halifelik ise sadece şekli bir görünümünden ibaret kalmış, diğer taraftan Selçuklu Devleti ise güçlenmiş, Tuğrul Bey (1037-1063) devrin Abbâsî halifesi el-Kâim bi Emrillah ile iyi ilişkiler kurmuş ve otoritesini halifenin manevî nüfuzuyla güçlendirmeye çalışmıştır.

Fâtımîler Kahire ve Kuzey İran merkezli olarak Müslüman coğrafyasında sürekli olarak mezhep kavgalarını körüklemişler ve onları etkisiz hale getirmeye çalışan Sultan Melikşah ve onun meşhur veziri Nizâmülmülk Batınîler tarafından öldürülmüştür.

Bâtınîler, bir taraftan Fâtımî Devleti'nin siyasî gücü, diğer taraftan oluşturdukları terör teşkilatlarının yıkıcı eylemleri sebebiyle, toplum üzerinde kurdukları baskılarını, özellikle Abbâsî hilâfetine sınırları içinde oldukça artırmışlardı. Dönemin halifesi el-Müstazhir Billâh (1094-1118), muhtemelen bu tür yıkıcı ve bozguncu faaliyetlere karşı sürdürülen mücadeleyi ilmi bakımdan da desteklemek ve Bâtınîler'in Abbâsî halifesinin meşru olmadığı tarzındaki yoğun menfi propağandalarını etkisiz hale getirmek amacıyla, Gazzâlî'den konuyla ilgili bir eser yazmasını istemiştir. Halifenin bu talebini kabul eden Gazzâlî, hazırladığı eserin önsözünde bu kitabını *Fedâihu'l-Bâtıniyye ve fezâilü'l-Müstazhiriyye* şeklinde adlandırdığını belirtir. Nitekim söz konusu eser, muhtemelen bu sebeple bazı kaynaklarda kısaca *el-Müstazhiri* şeklinde de anılmaktadır.<sup>3</sup>

Gazzâlî, Fâtımî hilâfetine bağlı Bâtıniyye mezhebinin muhalefetine karşı, Selçuklu sultanının fiilî iktidarı elinde tutması nedeniyle, Abbâsî halifesi el-Müstazhir'in meşru halife olduğunu teorik esaslara dayandırmak zorunda kalmıştır. Böylece Gazzâlî'nin imâmet meselesini pratik siyasetin alanından uzaklaştırmak istediği anlaşılmaktadır.<sup>4</sup>

### 1. Devlet Başkanının Gerekliliği

Gazzâlî'ye göre dinin nizamı, dünyanın nizamına bağlıdır. Dünya, kendisini ebedî bir vatan olarak görenleri değil, ahirete uzanan bir köprü ve bir misafirhane olarak kabul edenleri Allah'a ulaştıran bir vasıta. Dünyanın nizamı ve imar edilmesi ise insanların çalışmalarıyla mümkün olur.<sup>5</sup>

Dinin düzeninin ve dinî hükümlerin uygulanmasının ancak devlet başkanının meşruiyetiyle gerçekleşeceğini belirten Gazzâlî'ye göre, devlet başkanı gerekli olan şartları taşımaz ve böylece meşruiyetini kaybederse din açısından pek çok mahzur ortaya çıkar. Bu durum, atanan valilerin valiliklerinin ve kadıların verdiği fetvaların hükümsüz olduğunu akla getirir. Allah'ın haklarının tanınmamasını, can ve malların heder edilmesini, ırz ve namusun çiğnenmesini çağırır. Böylece kadıların kıydığı nikâh geçersiz olur. Devlet

3 Gazzâlî'nin yaşadığı dönemin özellikleri hakkında detaylı bilgi için bk. Fahrettin Korkmaz, *Gazzâlî'de Devlet*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995, s. 3-20.

4 bk. Rosenthal, *a.g.e.*, s. 57.

5 Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Dârü'l-Hayr, Beyrut 1997, I, 21.

başkanlığına bağlı olarak yerine getirilmesi gereken Allah'ın hakları kulların boynunda borç olarak kalır. Çünkü bütün bunlar ancak kadıların fetvaları ve hükümleri ile dine uygunluk vasfını kazanır. Zira kadıların meşruiyeti devlet başkanı tarafından tayin edilmeleri ile gerçekleşir. Devlet başkanlığı geçersiz ise yapılan tayinler de geçersiz olur. Kanunlar yürürlükten kaldırılmış sayılır.<sup>6</sup>

İmametın fıkıhın bir konusu olduğunu belirten ve Abbâsî halifesi el-Mustazhir Billah'ın<sup>7</sup> meşru halife olduğunu birtakım delillerle ispat etmeye çalışın Gazzâlî'ye göre, bu dünyada birçok faydalar sağlayıp, ortaya çıkan zararları gidermenin bir yolu olmasından dolayı devlet başkanının tayini dinen vaciptir. Çünkü din işlerinin düzenlenmesi ancak dünya hayatının düzeniyle, dünyanın düzeni ise, kendisine itaat edilen bir yöneticinin varlığıyla mümkün olmaktadır. Bu bakımdan can ve mal güvenliğini sağlayan bir devlet başkanının bulunması gerekir. Aksi halde toplumda anarşi ortaya çıkar. Bunun örnekleri, sultanların ve imamların ölümünden sonra ortaya çıkan fitne hareketlerinde görülmüştür. Böyle durumlarda kendisine itaat edilecek bir imam tayin edilmezse, karışıklıklar devam edecek, ortaya çıkabilecek savaşların önü alınamayacak, ülkede kıtlık baş gösterecek ve sınaî tesisler çalışmaz hale gelecektir. Toplum düzeninin bozulması nedeniyle güçlüler zayıfları ezecek ve sonuçta kendini ibadete ve ilme verecek kimse kalmayacaktır. Gazzâlî, zikrettiği nedenlerden dolayı din ile sultanın ikiz kardeş olduğunu belirtir. Ona göre din esas, sultan ise dinin koruyucusudur.<sup>8</sup>

Öte yandan Gazzâlî'ye göre insanlar, içinde buldukları farklı durum, arzu ve birbirlerine aykırı olan fikirleriyle baş başa bırakılmaları ve aralarında görüşüne hürmet ve itaat edilen ve onları bir fikir etrafında toplayabilecek güçte bir kimsenin bulunmaması halinde ortaya çıkacak anarşi nedeniyle hepsi de son ferdine kadar yok olurlardı. Bu bakımdan toplumsal düzeni sağlayacak, dağınkılığı ortadan kaldıracak, aykırı fikirleri bir arada yaşatabilecek, çeşitli görüşlere sahip olan insanları bir fikir etrafında toplayabilecek bir güce sahip olan ve kendisine itaat edilen bir sultanın varlığı zorunlu olmaktadır. Gazzâlî, dinin gereklerinin yaşanabilmesi ve böylece ahiret mutluluğunun kazanılabilmesi için toplumsal düzeni sağlayacak bir sultanın tayin edilmesini din açısından terkedilmesi imkânsız olan bir zorunluluk olduğunu söylemekte ve peygamberlerin de bunu arzuladıklarını belirtmektedir.<sup>9</sup>

Toplumsal düzenin sağlanması için devletin varlığının zorunlu olduğunu belirten Gazzâlî'ye göre devlet, sadece dünya hayatındaki mutluluğu değil, dünya vasıtasıyla ahiret mutluluğunun temin edilmesinde de sorumluluk

6 Gazzâlî, *Bâtınlığın İcyüzü* (trc. Avni İlhan), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, s. 107.

7 Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Gazzâlî, *Bâtınlığın İcyüzü*, s. 107-123.

8 Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd* (nşr. İbrahim Ağâh Çubukçu-Hüseyin Atay), Nur Matbaası, Ankara 1962, s. 234-236. İbn Teymiye de Gazzâlî tarafından dile getirilen gerekçelerin bir kısmını zikrederek devlet başkanı tayin etmenin en büyük farzlardan biri olduğunu söyler. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. İbn Teymiye, *Siyaset, es-Siyasetü's-Şer'iyye* (trc. Vecdi Akyüz), Dergâh Yayınları, İstanbul 1985, s. 194-195.

9 Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 236-237.

sahibidir. Bu bakımdan din ve akıl temelleri üzerine kurulan ideal devletin asıl amacı, insanlara ahiret mutluluğunu kazandırmak olmalıdır.<sup>10</sup>

Gazzâlî, yukarıdaki görüşlerine paralel olarak sahabenin devlet başkanlığına gereken önemi verdiğini belirtir. Hatta sahabe daha Hz. Peygamber'in naşı ortada dururken kimin halife olacağını tartışmıştır. Onlar, başlarında imam olmadan korkunç olaylarla karşılaşabileceklerine ve düzenin bozulabileceğine inanmışlardır. Gazzâlî'ye göre bu da gösterir ki, İslâm'ın korunması için devlet başkanı seçmek zorunlu bir iştir. Çünkü dine inanan hiçbir kimse, dinin varlığını korumanın, dine yardım etmenin ve bu uğurda savaşmanın gerekli bir görev olduğunda tereddüt etmez. Devlet eliyle dinî düzenin sağlanması için devlet başkanının varlığı zorunludur. Devlet, toplumda ihtilal yapmaya kalkışanları etkisiz hale getirir. Aksi halde ihtilalleri önlemek ayak takımına düşer. Bu da toplumda yeni huzursuzlukların ortaya çıkmasına neden olur. Ayak takımı din bilginlerine cephe alır. Toplumun başına bu tür insanlar geçer. Böylece toplumda anarşi ortaya çıkar. Can ve mal güvenliği ortadan kalkar. Bütün bunlar bir devlet başkanının tayin edilmesiyle ortadan kaldırılabilir.<sup>11</sup>

## 2. Devlet Başkanının Nitelikleri

Gazzâlî, İslâm alimlerinin de üzerinde ittifak ettiği, imamın sahip olması gereken vasıfların sayısının on olduğunu, bunların altısının yaratılıştan, diğerlerinin ise sonradan kazanılan vasıflar olduğunu belirtir. Yaratılışa ait olanlar, bülüğ yaşına erişmiş olmak, zihinsel engelli olmamak, hür olmak, erkek olmak, Kureyş kabilesine mensup bulunmak, imâmet görevine engel olacak fiziksel kusurlara sahip bulunmamaktır. Diğer dördü ise, yiğitlik, yeterlilik, ilim ve veradır.<sup>12</sup>

Devlet başkanının, görevini yerine getirmek için gerekli şartları taşıması lâzım geldiğini belirten Gazzâlî'ye göre, örneğin devlet başkanı, ilim veya adalet dışındaki şartları taşısa bile bu kimsenin görevden alınıp yerine ehil olanın getirilmesi zorunludur. Fakat bunun yapılabilmesi için fitnenin ortaya çıkmayacağından ve toplumsal düzenin bozulmayacağından emin olmak gerekir. Ehil olmayan imamın görevden alınması fitneye ve savaşa neden olarsa böyle bir kişinin imâmetini kabul etmek ve ona itaat etmek vacip olur. Çünkü imamın, başkalarının bilgisine dayanarak devlet işlerini yürütmesinden doğacak olan kayıp, sonucu tahmin edilemeyen fitnelerden doğacak olan kayıptan daha az olacaktır.<sup>13</sup>

Gazzâlî'nin, devlet başkanının sahip olması gereken nitelikleriyle ilgili görüşlerinin Fârâbî'nin (ö. 339/950) bu konudaki fikirleriyle büyük ölçüde paralellik arzettiği görülmektedir. Fârâbî, reîsin, yani devlet başkanının niteliklerinin on iki olduğunu belirtir. Bunlar: fiziksel kusurlara sahip olmamak;

10 M. Henri Laoust, *La Politique de Gazzâlî*, Paris 1970, s. 281; a.mlf., *Sociologie Musulmane*, Paris 1968, s. 375.

11 Gazzâlî, *Bâtınlığın İçyüzü*, s. 108-109.

12 bk. Gazzâlî, *Bâtınlığın İçyüzü*, s. 113-123.

13 Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 238-239.

kendisine söyleneni kavrama yeteneğine sahip bulunmak; hafızası güçlü olmak; zeki ve uyanık olmak; güzel konuşmak; öğrenmeyi ve öğretmeyi sevmek; yemeye, içmeye, kadınlara, oyun ve eğlenceye düşkün olmamak; doğruluğu ve doğruları sevmek, yalandan ve yalancılardan uzak durmak; ululuğu sevmek, utandırıcı durumlara düşmemek; adaletli davranmayı sevmek, zulümden ve zalimlerden uzak durmak; mutedil bir mizaca sahip olmak; azim ve irade sahibi olmak şeklinde sıralanabilir.<sup>14</sup>

### 3. Devlet Başkanının Tayini

Gazzâlî'ye göre, imamın nasla tayin edildiğini ve imamların masum olduğunu iddia eden İmamiyye'nin konuyla ilgili görüşleri tutarlı değildir. Çünkü seçimle iş başına gelmiş olan dört halifeden ilk üç halife döneminde halifenin nasla tayini ileri sürülmemiş ve bu konuda herhangi bir fikir ayrılığı ortaya çıkmamış fakat Hz. Ali zamanında ise hilâfet konusundaki ihtilaflar çoğalmıştır.<sup>15</sup>

Gazzâlî'nin, devlet başkanının tayininde, Müslümanların ittifakını yeterli ve seçileni meşru görmesi, haklı olarak onun, imamın Kureyş'ten olması şartından vazgeçtiği şeklinde değerlendirilmiştir.<sup>16</sup> Çünkü Gazzâlî'ye göre güç ve kuvvetin ortadan kalkması, ona bağlı olan başkanlık görevini de ortadan kaldırır. Dolayısıyla bu görevi bir kabileye münhasır kılmak doğru değildir. Esasen Selçuklu sultanları, İslâm hilâfetinin bekasını temin etmişlerdir.<sup>17</sup>

İmamda bulunması gereken niteliklerin başında, halkı idare edebilme ve emirlerini halka kabul ettirebilme yeteneğinin geldiğini, bu bakımdan imamın her yönden yeterli, ilim ve takva sahibi olması lazım geldiğini belirten Gazzâlî'ye göre, imamın meşruiyeti ise seçimle iş başına gelmesidir. İmamı tayin etme ve seçme görevi herkese verilemez. Devlet başkanlığı ya Hz. Peygamber, ya veliaht tayin etmek suretiyle ya da toplum tarafından itibar gören güçlü ve nüfuz sahibi bir kimse tarafından yerine getirilir. Seçme görevinin bir kişiye verilmesi sakınca doğuracaksa bu görev bir grup tarafından da yerine getirilebilir.<sup>18</sup>

Devlet başkanının kaç kişi tarafından seçilmesi gerektiği konusunda sayının bir önemi olmadığını belirten Gazzâlî'ye göre seçmenler kalabalık bir grup olabileceği gibi tek bir kişi bile olabilir. Zira bütün insanların müşterek olarak devlet başkanını seçmeleri mümkün olmayıp gerekli de değildir. Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesi örneğinde olduğu gibi, güçlü, kendisine itaat

14 Fârâbî, *Arâu ehli'l-medîneti'l-fâdila* (nşr., A. Nasri Nâdir), Dârü'l-Meşrik, Beyrut 2002, s. 127-129. Fârâbî'nin bu konudaki görüşleri hakkında detaylı bilgi için bk. Bayraktar Bayraklı, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 114-128.

15 Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 241-242; a. mlf., *Bâtınlığın İcyüzü*, s. 81-87.

16 Fahrettin Korkmaz, *a.g.e.*, s. 123. Bu konudaki rivayetler ve farklı görüşler hakkında detaylı bilgi için bk. M. Said Hatiboğlu, "İslâm'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1978, XXIII, s. 121-213; M. Akif Aydın, "Anayasa", *DİA*, III, 155; a.mlf., "İmâmet", *DİA*, XXII, 206.

17 Gazzâlî, *Bâtınlığın İcyüzü*, s. 115; krş. Fahrettin Korkmaz, *a.g.e.*, s. 187.

18 Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 237-238.

edilen, toplumda sözü geçen, kitleleri arkasından sürükleyebilen ve kendisine muhalefet edilmeyen tek bir kişinin biatı ile devlet başkanı seçilebilir.<sup>19</sup>

Gazzâlî, devlet başkanının meşruiyetinin seçim veya veliâht tayin etme yöntemiyle gerçekleşebileceğini belirtmekle birlikte, *et-Tıbru'l-mesbûk fi nasîhati'l-mülûk*<sup>20</sup> isimli eserinde sultana hitaben dikkat çekici ifadeler kullanmaktadır. Burada yer alan ifadelere göre Allah, insanoğlundan iki grubu seçerek, yarattıkları üzerinde onları üstün kılmıştır. Bunlar peygamberler ve devlet başkanlarıdır. Peygamberleri, insanlara kulluk yolunu bildirmek ve onlara doğru yolu açıklamak için göndermiştir. Başkanları ise, insanların birbirlerine karşı yapacakları zulümlerden korumak ve maişet temininde bir zorlukla karşılaşmamaları için seçmiştir. Sultan yeryüzünde Allah'ın gölgesidir. Halk devlet başkanını sevmeli, ona itaat etmeli ve emirlerine karşı gelmemelidir.<sup>21</sup>

Gazzâlî'nin devlet başkanını Allah'ın seçtiği şeklindeki görüşü, Şiîlerin imâmetin nasla sabit olduğu yönündeki fikirleriyle karıştırılmamalıdır. *Fedâihu'l-Bâtıniyye* adlı eserinde söz konusu meseleye açıklık getiren Gazzâlî, burada yer alan ifadelerde, imâmetin ancak güç ve kuvvetle geçerli olduğunu, güç ve kuvvetin de biat ile sağlandığını, biat etme işinin ise ancak Allah'ın insan üstü gücü ile kalpleri itaat etmeye ve imama dost olmaya meylettirmesiyle oluştuğunu, esasen insanoğlunun böyle bir şeye gücünün yetmeyeceğini belirtir.<sup>22</sup> Gazzâlî'nin, imamın Allah tarafından seçildiği şeklindeki görüşünün, kulların fiillerinin yaratılması bağlamında değerlendirilmesi daha uygun gözükmektedir. Zira Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre, kulların bütün fiillerinin yaratıcısı Allah'tır.<sup>23</sup>

Gazzâlî'ye göre halife tam anlamıyla dinî görevlerle sınırlandırılmıştır. Halife, dinî çalışmalara ağırlık vermeli, takva, alçakgönüllülük, hayırseverlik ve merhamet erdemlerine sahip olmalıdır. Gazzâlî bu nedenle *el-İktisâd fi'l-İtikâd* adlı eserinin imâmetle ilgili bölümünde sahabe ve Hulefâ-i râsîdîn hakkındaki Ehl-i sünnet akâidi üzerine yoğunlaşmıştır. *Fezâilü'l-Mustazhiriyye* adlı eserinde ise tıpkı siyasetnâmelerde olduğu gibi, halifenin, önceki din bilginlerinin yöneticilere verdiği tavsiyeleri dinlemesini ve geçmişin âdil imamlarının hikmetli sözlerine göre davranmasını istemiştir.<sup>24</sup>

Ancak Gazzâlî zaten mevcut olan bir uygulamayı, fiilî iktidarı elinde tutan sultanın halifeyi atamasını meşrû görerek büyük bir cesaretle yeni bir atama biçimi ileri sürer. Böylece o, tam bir açık yüreklilikle, zayıf ve etkisiz bir halifeyle hükümet ve idarenin fiilî denetimi elinde bulunduran güçlü bir sulta-

19 Gazzâlî, *Bâtınlığın İçyüzü*, s. 111-113.

20 Gazzâlî'nin, bu eseri, Selçuklu sultanlarından Sultan Melikşah'a mı (1072/1092) yoksa Sultan Sencer'e mi ithaf ettiği konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Konuyla ilgili olarak bk. Gazzâlî, *Devlet Başkanlarına (Nasîhatü'l-mülûk)* (trc. Osman Şekerci), Sinan Yayınevi, İstanbul 1969, s. 14-15.

21 Gazzâlî, *et-Tıbru'l-mesbûk fi nasîhati'l-mülûk*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, s. 43. Ayrıca bk. M. Henri Laoust, *La Politique de Gazzâlî*, s. 228.

22 Gazzâlî, *Bâtınlığın İçyüzü*, s. 113.

23 Kulların fiillerinin yaratılmasıyla ilgili olarak itikâdî mezheplerin görüşleri hakkında detaylı bilgi için bk. M. Saim Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, s. 161-324.

24 Rosenthal, *a.g.e.*, s. 61.

nın varlığından çıkan mantıkî sonuca işaret etmiş olur. Burada, Gazzâlî'nin, kâmil bir halife için gereken şartların yokluğunun ve imâmetin artık gerçek bir aldatmaca olduğunun farkına vardığı anlaşılmaktadır. Zira Gazzâlî, Abbasî halifesinin sözleşmeyle imâmet makamının meşru sahibi olduğunu ve böylece bunun sorumluluğunu taşıdığını söyler. Fakat hükümet işleri kendisine bağlılık borcu olan sultanlarca yürütülür. Sultan, halifeye bağlı kalan ve cuma hutbesinde halifenin adını anan ve halifenin adını taşıyan sikkeler bastıran ve idarî işleri kontrol eden kişidir. Emir ve hükümleri, hakimiyet kurduğu her yerde geçerlidir. Hükümet, askerî gücün desteklediği kimselerin elindedir. Gazzâlî'nin tanımına göre halife, fiilî iktidar sahibinin bağlılığını sunduğu kimsedir. Halifenin otoritesi tanındığı müddetçe hükümet meşrudur. Ancak müellife göre, kaba askerî güç üzerine kurulan bir hükümetin gayri meşru sayılması durumunda ise, kaos ve anarşi ortaya çıkar. Dinin düzeni ortadan kalkar. Öte yandan arkasında ordu olduğu müddetçe devlet başkanını görevden uzaklaştırmak da oldukça zordur.<sup>25</sup>

#### 4. Siyasal Düşüncenin Değerlendirilmesi

Gazzâlî'nin siyasal öğretisinin en belirgin özelliği, onun, bir yandan siyasal gerçekliğe teslim olarak, kendi zamanının siyasî rejimini temellendirirken, diğer taraftan da evrensel bir İslâm devleti idealinden vazgeçmemiş olmasıdır. Hilâfet kavramında bulunan İslâm toplumunun birliği ideali çoktan parçalanmışken, yeni bir birlik tanımı ile (halife, sultan ve ulemanın ilâhî yasa temelindeki birlik) bu ideali canlandırmaya çalışan Gazzâlî'nin siyasal teolojisi, bu bakımdan idealist bir çizgidedir.<sup>26</sup>

Gazzâlî devlet mevzuatı olarak kitap, sünnet ve icma ile halife ve hakimlerin içtihat ve kanaatlerini kabul etmektedir. Yapılacak her türlü adlî ve idarî tasarruflarda bu temel hukuk kaynaklarına müracaat etmek gerekmektedir. Riayet edilmesi gerekli olan bu kuralları uygulama görevi öncelikle devlet başkanına aittir. Devlet başkanı, söz konusu temel kuralları gerektiğinde yorumlayarak uygulamaya geçirir.<sup>27</sup>

İnsanların dünya hayatını düzenleyen fıkıh ilminin dinî değil, dünyevî bir ilim olduğunu belirten Gazzâlî'ye göre eğer insanlar dünyadan dürüst bir şekilde yararlansalar dedikodu ve düşmanlık gibi kötülükler ortadan kalkar,

25 Rosenthal, *a.g.e.*, s. 61-62. Ayrıca bk. Şahruh Ahavi, *İran'da Din ve Siyaset, Pehlevi Devrinde Ulema-Devlet İlişkileri* (trc. Selahattin Ayaz), Yöneliş Yayınları, İstanbul 1990, s. 34-35. Câbirî'ye göre, sünni siyasî düşüncesinin sabitesi iktidar ideolojisi olmuştur. Kelâmcıların bu konuyu savunmaları ve fıkıhçıların temellendirmeleri, yürürlükteki durumun meşruluğunu tanıma sonucuna varmıştır. Buna göre kimin gücü varsa, ona itaat etmek gerekir. İktidar ideolojisinin bundan başka bir sonucu kabul etmesi de mümkün olmamıştır. Bu bakımdan İslâm düşüncesi, siyasî alanda imâmet mitolojisi ile iktidar ideolojisini tanımıştır. Ehl-i sünnet, yürürlükteki fiilî durumu desteklemek için Şia tarafından ileri sürülen imâmet anlayışını reddetmek üzere ortaya çıktığından iktidar ideolojisine ne eski ne de çağdaş biçimiyle herhangi bir reddiyede bulunan olmamıştır. bk. Muhammed Abid Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl* (trc. Vecdi Akyüz), Kitabevi, İstanbul 1997, s. 712.

26 Zerrin Kurtoglu, *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İletişim Yayınları, İstanbul 1999, s. 233-234.

27 Fahrettin Korkmaz, *a.g.e.*, s. 43-44.

fıkıh ilmine de ihtiyaç kalmazdı. Fakat insanlar dürüst olmadıkları için düşmanlıklar ortaya çıkmakta bu nedenle insanları yönetecek bir hükümete ihtiyaç duyulmaktadır. Bu durumda fakih, insanları yönetmede kullanılmak üzere gerekli kanunları hazırlayan ve halk arasındaki anlaşmazlıkları kaldırmanın yolunu bilen aracı bir kimsedir. Fakihler, halkı yöneten devlet adamlarının hocaları konumunda olup, ortaya çıkan anlaşmazlıklar konusunda doğru yolu gösteren kimselerdir. Bu bakımdan fıkıh ilmi dünya ile alâkalı olduğu kadar din ile de alâkalıdır. Fakat onun din ile ilgisi dünya vasıtasıyla. Zira dünya, ahiretin tarlasıdır. Din, dünya ile tamamlanır. Bu açıdan din ile devlet yönetimi arkadaş ve ikiz sayılır.<sup>28</sup>

Gazzâlî, insanların toplum olarak yaşayabilmeleri için dört şeyin zorunlu olduğunu söyler. Bunlar sırasıyla çiftçilik, dokumacılık, inşaat ve toplumun sevgi, saygı, yardımlaşma ve beraberliğini sağlayan siyasettir. Müellife göre sayılan mesleklerin en üstünü ve şerefli siyasettir. Siyaset sanatı, diğer sanatları kendine hizmet ettirmesi nedeniyle diğer mesleklerden daha mükemmel olmalıdır.<sup>29</sup>

Gazzâlî, insanları ıslah ederek dünya ve ahiret mutluluğuna ulaştıracak doğru yolu gösteren siyaseti dörde ayırır. Bunlardan ilki ve en üstünü peygamberlerin siyasetidir ki, bu siyasetle onlar avam ve havas bütün insanların zâhir ve batınlarına hükmetmişlerdir. İkincisi, her sınıf insana hükmeden halife, melik ve sultanların siyaseti olup, onlar bu siyasetle sadece zâhire hükmederler, bâtına ise etki edemezler. Üçüncüsü ise, Allah'ı, ve dini bilen, peygamberlerin varisi olan âlimlerin siyasetidir. Âlimlerin insanlar üzerinde bir yaptırım gücü yoktur. Bütün insanlara değil, sadece seçkin bir zümreye hitap edebilirler. Dördüncüsü de, insanların sadece avam kısmına hitap eden vaizlerin siyasetidir.<sup>30</sup>

Gazzâlî'ye göre, siyasetin dört türünde nübüvvetten sonra en üstün şey ilimdir. İlim, insanları yok olmaya sürükleyen kötü huylardan arındırarak onların mutlu olmalarını sağlayan güzel hasletler kazandırır. İlim öğrenmek sonsuz mutluluğa yol açar. İlim bir yandan ibadet, diğer yandan Allah'a vekâlet emektir. Çünkü ilim, Allah'ın en özel sıfatlarından biridir.<sup>31</sup>

Siyasetin her konuda dinî ilimlere muhtaç olduğunu, ayrıca hukuk ve ahlâk ilkelerini içermeyen bir siyasetin başarısının az olacağını belirten Gazzâlî, farklı duygu ve düşüncelere sahip olan insanların devlete itaat etmelerini sağlamada dinî ilimlerin önemli bir role sahip olduğunu ifade eder.<sup>32</sup>

## 5. Siyasal Egemenlik

Egemenliğin siyasî olarak kısaca, "bir ülkede emretme yetkisine sahip en yüksek irade ve kudret" olarak tanımlanması halinde dine göre bu yetkinin

28 Gazzâlî, *İhyâ ulûmi'd-dîn*, I, 28; a.mlf., *Fâtihatü'l-ulûm*, Mısır 1322, s. 44-45; M. Henri Laoust, *La Politique de Gazzâlî*, s. 196-197.

29 Gazzâlî, *İhyâ*, I, 21.

30 Gazzâlî, *İhyâ*, I, 22, M. Henri Laoust, *La Politique de Gazzâlî*, s. 193-194. krş. Fazlurrahman, "İslâm ve Siyasî Aksiyon: Siyaset Dinin Hizmetinde", *Derleme-İslâm'da Siyaset Düşüncesi* içinde (trc. Kâzım Güleçyüz), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 31.

31 Gazzâlî, *İhyâ*, I, 22.

32 M. Henri Laoust, *La Politique de Gazzâlî*, s. 209.



kime ait olduğu sorusuna cevap bulmak gerekir. Bu bağlamda egemenliğin Allah'a ait olduğunu söylemek doğru değildir. Çünkü Allah, hiçbir toplum için doğrudan devlet vücuda getirmez. İlahî iradeyi temsil eden ahkâmın egemen olduğunu söylemek de, egemenliğin, "kendisini hukukî ve fiziksel yaptırımla desteklemiş bir irade" şeklindeki tanımı gereği anlamsızdır. Zira hiçbir hüküm kendi başına fonksiyonel değildir. Şer'î ahkâm bir Müslüman devlet tarafından yürürlüğe konulmuş ve bir yaptırıma bağlanmış olsa bile, yine de egemenliğin Allah'a ait olduğunu söylemek mümkün olmaz. Bu bakımdan egemenlik, fiilî bir durum olması nedeniyle yeryüzünde her zaman ancak bir kişi, bir grup veya o ülkenin bütün toplumuna ait olabilir.<sup>33</sup>

İslâm'da diğer bütün değerlerde olduğu gibi, evrensel hukuk değerlerinin kaynağı da ilâhî iradedir. Ancak onların yeryüzündeki uygulanışı, insanın irade ve iktidarı ile mümkündür. Çünkü nasların anlaşılıp, taşıdıkları hükümlerin kurallara aktarılması beşerî bir anlama ve yorumlama faaliyetini zorunlu kılmaktadır. Bu bakımdan egemenliğin, naslarda yer alan hükümlerin kaynağı olan ilâhî iradeye nispet edilmesi durumunda söz konusu hükümlerin zaman ve mekân şartları göz önüne alınmadığından dolayı dinin yerini alması ve sonuçta baskı ve istibdata yol açması mümkündür. Bu bakımdan egemenlik İslâm toplumuna Allah tarafından verilmiş bir yetkidir. Egemenliğin kaynağında yetkilendirme açısından ilâhî iradenin bulunduğu, egemenliğin sahibinin ise millet olduğu söylenebilir.<sup>34</sup>

Öte yandan İslâm hukuku hükümdarlara mutlak egemenlik hakkı vermemiştir. Müslüman hükümdarlar böyle bir iktidar sürmeye uzun veya kısa bir süre içinde de olsa, fırsat bulamamışlardır. Hukukçulara göre, hükümdar başa geçtiğinde büyük bir otoriteye sahip olur ve emri altındakilerin itaat görevi hem dinî bir zorunluluk ve hem de siyasî bir gereklilik haline gelir. Ne var ki hükümdarlar böyle bir otoriteye sahip olmalarına rağmen önemli bir kısıtlamayla karşı karşıya kalmışlardır. Bu sınırlamayı önemli kılan ilke, Müslümanların hukuk anlayışından kaynaklanmıştır. Geleneksel görüşte, hukuku tesis eden devlet değil, tam aksine devleti kuran ve koruyan şey hukuktur. Bu hukukun kaynağı Allah olup, ehil kişiler tarafından izah edilerek uygulanır. Hükümdarın görevi, bağlı bulunduğu hukuku korumak ve desteklemek, devamını sağlamak ve güçlendirmektir.<sup>35</sup>

33 Talip Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001, s. 145.

34 Talip Türcan, *a.g.e.*, s. 146-148. krş. Manzooruddin Ahmed, "Kur'an'da Anahtar Siyasî Kavramlar", *Derleme-İslâm'da Siyaset Düşüncesi* içinde (trc. Kâzım Güleçyüz), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 88-90.

35 Bernard Lewis, *İslâm'ın Siyasal Dili* (trc. Fatih Yaşar), Rey Yayıncılık, İstanbul 1992, s. 52. Câbirî'ye göre İslâm, dinle ilgili yaptığı düzenlemeler gibi, devlet için herhangi bir düzenleme getirmemiş ve devlet işlerini Müslümanların içtihadına bırakmıştır. Bu durum, sahabe'nin, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Benî Sâide Sakîfe'sinde yaptığı toplantıda açıkça ortaya çıkmıştır. Zira bu toplantı, Hz. Peygamber'in yerine geçecek olan kişinin belirlenmesi amacıyla yapılmıştır. Öte yandan İslâm, yönetimin biçimini açıklamış olsaydı Hz. Peygamber'in yerine geçecek olan kişi konusunda farklı görüşler ortaya çıkmaz, Râşid halifeler döneminde halifenin seçim yöntemleri farklılık arzemezdi. Bu bakımdan İslâm'da yönetim konusu, içtihada dayalı bir kamu yaran meselesi olarak değerlendirilmiştir. bk. Câbirî, *a.g.e.*, s. 704.

Sünnî hukuk, felsefe ve siyaset dilinde Tanrı'nın vekilliğine ilişkin hiçbir teorik ifadenin bulunmadığını belirten Bernard Lewis'e göre, halifeler genellikle bu konuda resmî bir taraf olmamaya özen göstermişler, üstünde unvan bulunan madenî para ve fermanlarda sadece "halife" unvanını kullanmışlar ve bu unvana "halifetullah" gibi herhangi bir mana ilâve etmemişlerdir. Halifetullah "Allah'ın vekili" unvanı ise, istisnaî olarak Emevî halifesi Abdülmelik (685-705), Abbâsî halifeleri Me'mûn (813-833) ve Nâsır (1180-1125) tarafından kullanılmış ve bunlardan Me'mûn, üzerinde kendisini halifetullah olarak tanımladığı sikkeler bastırmıştır. Ancak Sünnî ulemanın tamamı halifenin, Peygamber'in nübüvvet yönünün mirasçısı değil, onun maddî ve manevî mirasının koruyucusu olduğu konusunda ittifak etmiştir.<sup>36</sup>

### Sonuç

Gazzâlî'ye göre dinin uygulamayla ilgili hükümlerinin sosyal hayatta düzenli olarak yerine getirilebilmesi ve böylece dünya ve ahiret mutluluğunun elde edilebilmesi için bir devlet başkanı seçmek hem aklen hem de dinen bir gerekliliktir. Çünkü sosyal hayatın düzeni ancak bir devletin varlığı ile gerçekleşir.

İmamın nasla tayin edildiği şekilde Şîi gruplar tarafından ileri sürülen iddiaların bir temeli bulunmadığını belirten Gazzâlî'ye göre devlet yönetimi Müslümanlara bırakılmış bir iştir. Müslümanlar, gerekli şartları taşıyan bir kişiyi ya seçerek iş başına getirirler ya da devlet başkanı veliaht tayin etme yöntemiyle iş başına gelir. Gerekli şartları taşımayan devlet başkanı fitneye mahal vermemek ve devletin düzenini bozmamak şartıyla görevden alınabilir. Fitnelerin ortaya çıkması ve toplum düzeninin bozulması endişesine kapılma durumunda ise gerekli şartları taşımayan bir devlet başkanına itaat etmek gerekir.

Gazzâlî'nin bir yandan Abbâsî halifesi bir yandan da Selçuklu sultanları karşısında bir ikilem içinde kaldığı görülmektedir. O, gücünü kaybetmiş ve tamamen sembolik bir şekilden ibaret kalmış olan Abbâsî halifeleri ile, askerî gücü bulunan ve otoriteyi sağlayan Selçuklu sultanlarının meşruiyetini temellendirmeye çalışırken, halifeliğin bir şartı olarak zikrettiği, hilâfetin Kureyş'ten olduğu yönündeki görüşünden vazgeçmiş gözükmektedir.

Bir kişi veya bir grup tarafından da olsa seçilerek iş başına gelmesinin devlet başkanının meşruiyeti açısından gerekli olduğunu, şartları taşımayan devlet başkanının görevden alınabileceğini belirten Gazzâlî'nin, siyasî egemenliğin halk tarafından kullanılması gerektiği kanaatinde olduğu anlaşılmalıdır. Ona göre, seçimle iş başına gelen devlet başkanı bu yetkiyi kullanırken dinin ilkelerine uygun hareket etmeli, din bilginlerinin görüşlerinden yararlanmalı ve onların öğütlerini dinlemelidir. Bu bakımdan Gazzâlî'nin, kişi ve sosyal hayatta uyulması gereken hükümlerin ilke bazında Allah tarafından bildirilmesi açısından egemenliğin kaynağının, yani emretme yetkisinin Allah'a, egemenliğin siyasî alanda kullanılması yönünden ise millete ait olduğu şeklindeki bir görüşü benimsediğini söylemek mümkündür.

36 Bernard Lewis, *a.g.e.*, s. 72-73.

# İzz B. Abdisselâm'da Fıkıh - Tasavvuf İlişkisi

**Ahmet ÖGKE**

*"İzz b. Abdisselâm bile olsan, sen de halktan birisin..."  
(Mısır'da yaygın bir darb-ı mesel).<sup>1</sup>*

## ABSTRACT RELATION BETWEEN SUFISM AND ISLAMIC LAW IN IZZ IBN ABD AL-SALAM

*Izz b. Abd al Salam is a famous Shafiite jurist conversated with sect leaders at his period and gave a lot of works at Sufism branch. He has undertaken duties of professorship (mudarrislik), judgeship (kadilik), chief-judgeship (başkadılık), religious leadership (imamlık) and preachership (hatiplik) and has dealt with policy and philosophical, juridical and theological and mystical discussions. He has written approximately forty works at fields of Islamic Law, Tafseer, Hadith, Theology, Prophetic History, Sufism and others. Abd al-Salam who has adopted view of Sunnite Sufism based on Qur'an and Sunnah, has dealt with workshops rather as a whole with their interior and exterior and put forward relation between form and meaning with spiritual aspects than giving useless catechism information on workshops. Izz Ibn Abd al Salam's commentaries which takes care blance of interior-exterior about his juridical judgement and especially workshops give us important clues on relation between Sufism and Islamic Law.*

**Keywords:** *Relation of Islamic Law and Sufism, blance of interior and exterior, Izz İbn Abd al-Salam, good aims (maslaha), Sufism.*

### 1. Giriş : Tarihi Süreçte Fıkıh - Tasavvuf İlişkisine Kısa Bir Bakış

İslâmî ilimler alanında *tasavvuf* ve *fıkıh* disiplinleri incelendiğinde, özellikle ibâdetler konusunda bu iki ilim dalının birbirini tamamlayan bir bütünü'nün iki parçası konumunda olduğu görülecektir. İlimlerin henüz müstakil olarak ortaya çıkmadığı İslâm'ın ilk dönemlerinde "*fıkıh*" kelimesi; îman, tevhid, tezkir, hikmet, amel ve ahlâk konularını kapsayacak şekilde kullanılı-

\* **Yard. Doç. Dr.**, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı. ahmetogke@yahoo.com

1 Salâhuddîn Halil b. İbik es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Beyrut, 1991, c. XVIII, s. 522; Hayreddin ez-Zirikli, *el-A'lâm*, VI. baskı, Bs.y.yok, 1990, c. IV, s. 21.

makta ve geniş anlamıyla *zâhidlik (sûflilik)* mânâsını da içermekteydi. Bu terimin ilk dönemlerde böyle kapsamlı bir şekilde kullanılmasının en önemli sebebi, İslâm ilimlerinin henüz müstakil olarak tedvin edilmemiş olması ve dinle ilgili esasların bir bütün olarak vurgulanması ihtiyacıdır. O dönemde insanlar, tefferruat sayılabilecek ince ayrıntılarıyla pek ilgilenmiyorlardı. Bundan dolayı *fıkıh*, “saf akli anlayış” mânâsı yanında, aynı zamanda “derin ve sağlam bir inanç, Kur’an bilgisi, ibâdetlere ve İslâm’ın diğer genel emir ve yasalarına ilişkin kurallar” anlamında da kullanılmıştır. Nitekim **İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe**’nin (150/767); *fıkıh* “*kişinin (nefsin) lehinde ve aleyhinde olan şeyleri bilmek (mârifet)*” şeklinde tanımlaması da bu geniş mânânın en özlü ifâdesidir. Dolayısıyla *fıkıh* ile *tasavvuf*, gerek doğuş ve gerekse gelişim evrelerinde birbirleriyle sürekli iç içedir. İlimlerin tedvînine başlanmasından itibaren “*Fıkıh-ı Ekber*” tâbiri *akâid ve tevhîd* ilminin; “*Fıkıh-ı Vicd-ânî / Fıkıh-ı Bâtın* ve “*İlmül-Kulûb*” da nefis tezkiyesi, ahlâk eğitimi ve tasavvuf ilminin; sadece “*Fıkıh*” veya “*Fıkıh-ı Zâhir*” ise ibâdet, muâmelât ve cezâlarla ilgili şer’î hükümlerin ve amellerin organlara ait zâhirî kısmını inceleyen ilmin adı olmuş ve bu şekilde bir ayrışma yaşanmıştır. Yani *fıkıh* ibâdetlerin zâhirî yönünü konu edinirken, mânevî / kalbî boyutunu *tasavvuf* üstlenmiş ve bunun sonucunda –bir bütünü ayrılmaz iki parçası gibi– *fıkıh-ı zâhir-fıkıh-ı bâtin* ayrışımı gerçekleşmiştir. Fakihler namaz, oruç, hac gibi ibâdetler ile nikâh, talâk, ticâret ve kısas gibi işlerin hükümlerini ortaya koyarken, mutasavvıflar zühd, takvâ, ihlâs gibi bâtinî ahkâmı canlı örnekler hâlinde halka sunmaya gayret etmişler ve fukahânın bıraktığı boşluğu doldurmaya çalışmışlardır. Fakihler, şeriatin zâhirî ahkâmını delillerinden çıkararak ortaya koydukları gibi, sûfler de kalp ve iç dünyaya ait hükümleri delilleriyle izah etme çabasında olmuşlardır. Yani *fıkıh*ın *dışarıdan* incelediği konuları, *tasavvuf içeriden* anlamak ve anlatmak istemiştir.<sup>3</sup>

Tarihî süreç içerisinde *ehl-i bâtin (hâl ehli)* ile *ehl-i zâhir (kâl ehli)* arasında yaşanan *bâtın ilmi – zâhir ilmi* tartışmaları çerçevesinde mutasavvıflar ile fıkıhçıların / kelâmcıların / hadisçilerin birbirlerinden farklı yaklaşım tarzları ve tutumlar geliştirdikleri bilinen bir gerçektir. Bilginin kaynağı konusunda *fıkıh*; kitap, sünnet, kıyas, icma, istihsan, vb. delilleri kullanırken *tasavvuf*ün kabul ettiği keşf ve ilhâma yer vermemektedir. Bunun yanında sûflilerin *fıkıh* sadece kabukta/dışta kalmakta suçlamaları, bu iki disiplin arasında zamanla birtakım çatışma ve tartışma noktalarının oluşmasına yol açmıştır. Bu tartışmalar, çoğu kez her iki tarafın bazı temsilcilerince fazlaca abartılarak sonraki nesillere aktarılmıştır. Öyle ki, zamanla sanki bu ilimler hiçbir düzlemde birbirleriyle uzlaşamazmış gibi bir görüntü oluşmuştur. Tarihin değişik dönemlerinde **Hallâc-ı Mansur** (309/922), **Şihâbüddin Sühreverdî-i Maktûl** (587/1191), **Şeyh Bedreddin Simâvî** (823/1420), **İsmâil**

2 Bu sözün Ebû Hanîfe’den bu şekliyle naklolunduğuna dâir bk.: Sadık b. Hasan el-Kannûcî, *Ebcedü’l-Ulûm*, Beyrut, 1978, c. II, s. 400.

3 Bk.: Ahmet Hasan, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, Terc.: Haluk Songur, İstanbul, 1999, ss. 27-37; H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, 1994, ss. 65-66; H. Kâmil Yılmaz, *Tasavvuf Mes’eleleri*, İstanbul, 1997, ss. 58-63.

**Mâşûkî** (1035/1626) gibi bazı sûfilerin fetvâlarla idam edilmesi, Osmanlılar dönemindeki *tekke-medrese* çekişmeleri ve **Kadı-zâdeliler-Sivâsiler** arasındaki mücâdeleler gibi birtakım olaylar bu kanaatin daha da yerleşmesine vesile olmuştur.

Esâsen tarihte *zâhir* – *bâtın* çatışmasının yanı sıra, *zâhir* – *bâtın* dengesinden söz etmek daha doğru olacaktır.<sup>4</sup> Zira tarihte, İslâmî ilimlerin birbirini tamamlayan ve birbirinden ayrılmaz bir bütün oluşturduğunu gösteren pek çok örnek vardır. Her şeyden önce çoğu mutasavvıf, bir sûfinin, *bâtınî ilimlerin* yanında –hattâ ondan da önce– *zâhirî ilimleri* öğrenmesini ön koşul olarak kabul eder. Onlara göre “*zâhire aykırı düşen bâtın, bâtıdır.*”<sup>5</sup> Tasavvufla ilgili eser veren pek çok mutasavvıf, kitaplarında tasavvufî konulara geçmeden önce, müridlerin sağlam bir inanca sahip olmalarını sağlamak amacıyla sûfî akâidini anlatan bölümler kaleme almışlar ya da *itika* ile ilgili ayrı eserler yazmışlardır. Meselâ, **İmam Gazzâlî** ömrünün son yıllarını tamamen Tasavvuf'a adanmış olmasının yanında, aynı zamanda Akâid ve Kelâm ilminde de zirve bir şahsiyettir ve her iki alanda (*zâhir*–*bâtın*) da eserler vermiştir. Yine mutasavvıf yazarlardan **Kelâbâzî**, *et-Ta'arruf*, **Hücvirî**, *Keşfü'l-Mahcûb*, **Kuşeyrî**, *er-Risâle* adlı eserlerine, sûfî akâidinin temelini oluşturan esasları yazarak başlamışlardır. Fıkıhla ilgili konuları da kitaplarında tasavvufî bakış açısıyla yorumlayarak anlatan sûfiler, zamanla başlı başına bir *Fıkıh-ı Bâtın* anlayışı geliştirmişlerdir. Bu eserler, sistematiklerini *fıkıhın* ibâdetlerle ilgili bölümlerine benzeterek oluşturmuşlardır. Sözelimi, tasavvufî / mânevî açıdan ibâdetleri konu edinen eserlerin sistematüğinin fıkıh kitaplarından alınan ilhamla oluşturulduğu görülmektedir. **İmam Gazzâlî**'nin (505/1111) *İhyâ'sı*, **Muhyiddin İbn Arabî**'nin (638/1240) *Fütûhâtî* ve tasavvufun klasik döneminde yazılan pek çok eserin ilgili bölümleri bunu göstermektedir. Böylece zamanla tasavvufun, *zâhirî fıkıhı* tamamlayan ve bütünleyen bir *bâtınî fıkıh* olarak ortaya çıktığı söylenebilir.

*Zâhir* ve *bâtın* ilimleri arasında zaman zaman yaşanan çekişmeleri gidermek amacıyla, özellikle Osmanlı ulemâsı arasında Tasavvuf ile Fıkıh, Kelâm ve Felsefe gibi disiplinleri bir araya getirme girişiminde bulunanlar olmuştur.

4 Bu konuda bk.: Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf, Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (16. Yüzyıl)*, İstanbul, 2000, ss. 335-396; Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf, Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (17. Yüzyıl)*, İstanbul, 2001, ss. 449-457; Ramazan Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)*, İstanbul, 2003, ss. 598-621; Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, İstanbul, 2003, ss. 747-761; Reşat Öngören, “Osmanlı'da Sûfilerin Farklı Toplum Kesimleriyle İlişki Tarzları”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 3, İstanbul, 1999, ss. 9-22; Gerek metodolojileri ve gerekse problemleri bakımından birbirinden farklı ve hattâ birbirinin zıddı olarak gözüken *fıkıh* ve *tasavvufun*, fukahâ ile mutasavvıfların yaptıkları teorik tartışmalarla birbirini tüketmek yerine birbirine hareket enerjisi kazandırdıkları, bu disiplinlere mensup kişi ve gruplar arasında kesin bir ayrışmanın değil, birtakım karşılıklı geçiş, uzlaşma ve bu arada bazı gerginliklerin bulunduğu, dolayısıyla dîni ve ictimâî hayat açısından, Osmanlılar döneminde bu iki zümre arasında hassas bir dengenin mevcut olduğu hususunda ayrıca bk.: Ferhat Koca, “Osmanlılar Dönemi Fıkıh–Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar ile Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1, sayı: 1, Çorum, 2002, ss. 73-131.

5 Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, II. baskı, İstanbul, 1990, s. 247; Süleyman Uludağ, “Bâtın İlimi”, *DİA*, İstanbul, 1992, c. V, s. 189.

**Molla Fenârî**'nin (834/1430), *Misbâhu'l-Ünsve Aynü'l-A'yan* gibi bazı eserlerinde, **İbn Arabî**'nin anlaşılması oldukça zor olan ifâdelerini daha anlaşılabilir hâle getirme çabasında olduğu görülmektedir. Yine, **Şeyhülislâm Zenbilli Ali Efendi**'nin (932/1526), ulemâ ile meşâyih arasında öteden beri ciddî tartışmalara sebep olan *semâ* ve *devrân*la zikir konusunda sûfiyyenin anlayışını savunur nitelikte bir risâle<sup>6</sup> yazması, **Şeyhülislâm İbn Kemâlî**'in (940/1534) de ulemâ ile meşâyih arasında bir başka önemli anlaşmazlık konusu **İbn Arabî**'nin bazı eser ve görüşleri hakkında olumlu fetvâ vererek onu savunması, aynı çabaya birer örnek sayılabilir.<sup>7</sup>

İşte, ünlü Şâfiî fakihî **İzz b. Abdisselâm** da *fikh-ı zâhir-fikh-ı bâtın* bütünlüğünü eserlerine yansıtan bilginlerden biri olarak dikkat çekmektedir. Dolayısıyla, onun hüküm çıkarma yönteminde ya da ibâdetlerle ilgili yorumlarında zâhir-bâtın dengesini gözetmesi, Fıkıh-Tasavvuf ilişkisi açısından önemli ipuçları vermektedir.

## 2. İzz b. Abdisselâm

İtikadda *Eş'ariyye* mensubu, amelde de *Şâfiî* mezhebinde otorite olan **Ebü Muhammed İzzüddîn Abdülazzîz b. Abdisselâm b. Ebîl-Kâsım b. Muhammed b. Mühezzeb es-Sülemî eş-Şâfiî ed-Dımaşkî** (577/1181-660/1262),<sup>8</sup> birtakım siyâsî karışıklıkların, itikâdî, felsefî ve tasavvufî tartışmaların etkili olduğu bir dönemde *Suriye* ve *Mısır*yöresinde yaşamıştır.

- 6 "*Risâle fi Hakkı Deverânî's-Sûfiyye*" adlı söz konusu Arapça risâlenin tercümesi için bk.: Dilaver Güler, "Semâ ve Devrân Hakkında İki Risâle", *Marife*, Yıl: 3, Sayı: 1, Konya, Bahar-2003, ss. 255-260.
- 7 Öngören, *a.g.m.*, ss. 15-16. Tasavvuf – Fıkıh ilişkisi için bk.: İsmail Köksal, "Fıkıh ve Tasavvuf ilişkisi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 1, sayı: 2, Ankara, Aralık-1999, ss. 83-104; Himmet Konur, "Şeriat ve Tasavvuf", *İslâmîyât*, c. I, sayı: 4, Ankara, Ekim-Aralık-1998, ss. 119-126; Koca, *a.g.m.*, ss. 73-131; Tasavvuf – Kelâm ilişkisi için bk.: Abdülgaffar Aslan, "TV/X. Yüzyılda Kelâm – Tasavvuf ilişkisi – İbn Fûrek Örneği-", *Dinî Araştırmalar*, c. I, sayı: 14, Ankara, Eylül-Aralık-2002, ss. 61-75; Arif Yıldırım, "Kelâmcılar Nazarında Tasavvuf", *EKEV Akademi Dergisi*, c. I, sayı: 3, Erzurum, Kasım-1998, ss. 59-75.
- 8 Muhtemelen ifâde kolaylığı bakımından kısaca **İzz b. Abdisselâm** olarak anılan müellif hakkında geniş bilgi için bk.: Cemâlüddîn Ebu'l-Mehâsin el-Atabekî, *en-Nücümü'z-Zâhire fi Mülûki Mısra ve'l-Kâhire*, Bs.y.yok, ts., c. VII, s. 208; Muhammed b. Şâkir b. Ahmed el-Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, Tahkik: İhsan Abbas, Beyrut, ts., c. II, ss. 350-352; İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nehâye*, Beyrut, 1966, c. XIII, ss. 235-236; Tâcüddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Ali es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, Neşr.: Mahmûd Muhammed et-Tanâhî – Abdülfettâh Muhammed el-Hulvî, Kahire, 1383-1396/1964-1976, c. VIII, ss. 209-255; İzzüddîn el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fi Tehzîbi'l-Ensâb*, Beyrut, ts., s. 128-129; Zirîklî, *el-A'lâm*, c. IV, s. 21; Ebu'l-Felâh Abdülhay İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zehab fi Ahbârî Men Zeheb*, Beyrut, ts., c. V, ss. 301-302; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, c. XVIII, ss. 520-522; Taşköprüzâde İsmâmeddin Ahmed Efendi, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde*, Kahire, 1968, c. II, ss. 353-354; Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, *Câmiu Kerâmâtî'l-Evliyâ*, Beyrut, 1991, c. II, ss. 171-172; Ömer Ruza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, Beyrut, ts., c. V, s. 249; Abdullah Mustafa el-Merağî, *el-Fethu'l-Mübîn fi Tabakâtî'l-Usûliyyin*, Beyrut, 1974, ss. 73-74; Muhammed Zühaylî, *İzz b. Abdisselâm*, Dımaşk, 1992; Fâruk Abdülmu'tî, *el-İzz b. Abdisselâm*, Beyrut, 1993; Abdurrahman Haçkalı, *İzzüddîn b. Abdisselâm'da Maslahat Nazariyesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1999; E. Chaumont, "al-Sulamî", *The Encyclopedia of Islam*, Leiden, 1977, c. IX, s. 812-813; H. Yunus Apaydın, "İbn Abdüsselâm, İzzeddin", *DİA*, c. XIX, ss. 284-285.

Daima aktif görevlerde bulunması sebebiyle bu gelişmeler, onu siyasetle, kelâmî-felsefî ve bir ölçüde de tasavvufî tartışmalarla meşgul olmaya, bid'atlere ve aşırı görüşlere karşı tavır almaya yönelmiş; dolayısıyla bu fikrî mücadelesi onun eserlerine de yansımıştır.<sup>9</sup>

"Sultânü'l-Ulemâ" lakabı onun ilimde zirve oluşuna, "Şeyhülislâm" lakabı Fıkıhta ve devlet nezdinde geldiği konuma, "Bâiu'l-Mülûk" lakabı<sup>10</sup> da ilmî-siyâsî gücüne işâret olarak ele alınabilir. Bir yandan, Fıkıh tarihi açısından mezhep taassubu ve taklit rûhunun hâkim olduğu duraklama ve gerileme dönemleri arasında bir geçiş devresinin, öte yandan da ilme ve ilim adamlarına değer verilmesi sebebiyle ilim ve kültür bakımından İslâm tarihinin son derece parlak bir döneminin yaşanmakta olduğu **Eyyûbiler** ve **Memlûk-ler** zamanında hayat süren İzz b. Abdisselâm, mezhep taassubundan uzak ve gerektiğinde kendisi icihat etmekten geri durmayan ilmî kişiliğinin de bir gereği olarak müderrislik, kadılık, başkadılık, müftülük ve imam-hatiplik gibi önemli görevlere getirilmiştir. Devrin önemli âlimlerinden ders alan ve tarihe mâl olabilecek kapasitede talebeler yetiştiren İzz b. Abdisselâm'ın Fıkıh, Tefsir, Hâdis, Kelâm, Sıyer, Tasavvuf ve diğer alanlarda kırka yakın eseri günümüze ulaşabilmiştir.<sup>11</sup>

Kaynaklarda, dînin "ma'rûfu emir, münkerden nehiy" ilkesini yerine getirmeye son derece titizlik gösteren verâ sahibi, nâsik (Allah'a çokça ibâdet eden, boyun eğen), zâhid ve âbid bir âlim olduğu, bu konuda yöneticilerden bile çekinmediği, zamanındaki birçok bid'atle mücadele ettiği, dolayısıyla Regâib ve Berat gecelerinde sünnet olduğu düşünülerek kılınan namazlar gibi bazı yaygın uygulamaları hoşgörmediği<sup>12</sup> belirtilen İzz b. Abdisselâm'ın verdiği fetvâlar, çıkardığı fikhî hükümler ve ibâdetlerin mânâlarını yorumlama tarzı bu açıdan bir kat daha önem kazanmaktadır. **Cemâleddin İbnü'l-Hâcib**'in, İzz b. Abdisselâm'ın **Gazzâlî**'den daha fakih olduğu<sup>13</sup> şeklindeki değerlendirmesi abartılı gibi görünse de onun zâhirî ve bâtunî ilimlerde ulaştığı dereceyi göstermesi bakımından önemlidir.

9 Apaydın, *a.g.m.*, ss. 284-285.

10 İzz b. Abdisselâm'ın "Bâiu'l-Mülûk (Yöneticileri Satan)" lakabıyla anılmasına sebep olan olay kısaca şöyledir: İzz b. Abdisselâm Mısır başkadısı iken, dönemin devlet yöneticilerinin **Melik Necmüddin Eyyûb** (648/1249) tarafından devlet adına satın alınmış olmalarından dolayı köle hükmünde olduklarını savunarak bu kişilerin ancak satılıp âzât edildikten sonra devlet yöneticisi olabileceklerini ileri sürmüştü; "başkadı" sıfatıyla onları teker teker açık artırma ile satıp âzât olmalarını sağlamış ve ancak bundan sonra o devlet ricâlinin yeniden yönetici olmalarını kabul etmiştir. Geniş bilgi için bk.: Sübkî, *Tabakât*, c. VIII, ss. 216-217; Nebhânî, *Câmiu Kerâmâtü'l-Evliyâ*, c. II, ss. 171-172.

11 Bk.: Haçkalı, *a.g.e.*, ss. 50-69; el-İzz b. Abdisselâm, *Şeceretü'l-Maârif ve'l-Ahvâl ve Sâlihu'l-Akvâl ve'l-A'mâl*, Tahkik: İyâd Hâlid et-Tabbâ', II. baskı, Dımaşk, 1996, ss. 7-32 (Neşredenin girişi).

12 Sübkî, *Tabakât*, c. VIII, s. 209 vd.; Atabekî, *en-Nücümü'z-Zâhire*, c. VII, s. 208; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, c. XVIII, s. 521; Apaydın, *a.g.m.*, s. 285; Müellifin, Akâid ve Kelâm ile ilgili görüşlerini ve bid'at anlayışını yansıtan "Mülhatü'l-İ'tikâd" ve "Şerhu Salâti'r-Regâib ve me't-Tefeka Beyne'ş-Şeyhain" adlı iki risâlesinin tercüme ve değerlendirmesi için bk.: Ramazan Altıntaş, "İzzüddîn b. Abdisselâm'ın İki Akâid Risâlesi (Mülhatü'l-İ'tikâd ve Bid'at Risâlesi)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.: V, sayı: 1, Sivas, 2001, ss. 23-54.

13 Sübkî, *a.g.e.*, c. VIII, s. 214.

**Ebü Hasan eş-Şâzeli** (656/1258) ile görüşüp ondan tarîkât aldığı<sup>14</sup> bildirilen İzz b. Abdisselâm'ın tasavvuf hırkasını **Şihâbüddin es-Sühreverdî**'den (632/1234) giydiği ve ondan *Kuşeyrî Risâlesi*'ni okuduğu nakledilmektedir. Ayrıca zaman zaman *İskenderiye*'den *Kahire*'ye gelen çağdaşı sûfî **Ebu'l-Abbas el-Mürsî** (686/1287) ile birkaç kez görüşmüştür.<sup>15</sup>

Zühd ve tasavvufa olan ilgisi sebebiyledir ki o, değişik sahalarda otorite sayılan pek çok İslâm bilgininin geleneğinde yer aldığı gibi, ömrünün sonlarına doğru tasavvufî konuları işleyen kitaplar yazma ihtiyacı hissetmiş<sup>16</sup> ve bu alandaki görüşlerini, **Hâris b. Esed el-Muhâsibî**'nin (243/857) *er-Riâye li-Hukûkillâh* adlı eserini ihtisarla ve bu alanda yazdığı irili ufaklı eserlerle ortaya koymuştur. Bu eserleri: *Şeceretü'l-Maârif ve'l-Ahvâl ve Sâlihu'l-Akvâl ve'l-A'mâl*, *Makâsüdü'r-Riâye li-Hukûkillâh* (Muhtasarı *Riâyeti'l-Muhâsibî*), *el-Fiten ve'l-Belâyâ ve'l-Mihan ve'r-Rezâyâ* (*Fevâidü'l-Belvâ ve'l-Mihan*), *Mesâilü't-Tarîka fi İlmi'l-Hakîka*, *Risâle fi'l-Kutbi ve Ebdâli'l-Erbain* adlarını taşımaktadır.

### 3. İzz b. Abdisselâm'da Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi

#### 3.1. Maslahat Nazariyesi

İzz b. Abdisselâm, Fıkıh tarihinde hükümlerin *gâyeci/teleolojik yorumu*nu esas alan **maslahat** nazariyesiyle<sup>17</sup> ilgili ilk ve kapsamlı eserleri yazmış ve *maslahat* görüşünde *tasavvufî* bir bakış açısına da yer vermiştir. Onun ortaya koyduğu maslahat kuramında, fıkıhın sûfî yorumlaması yönünde belirgin bir eğilim göze çarpmaktadır. Buradan hareketle İzz b. Abdisselâm'ın, (amacı, muhtevâsı ve hacmi bakımından bu makalenin konusu olmayan) *sûfî maslahat kuramının fıkha* nüfûz ediş safhasını temsil ettiğini söyleyenler vardır.<sup>18</sup> Ona göre **maslahat**, *haz* ve *ferah* (*mutluluk/sevinç*) ve bunlara ulaştırılan vâsıtalar/sebeplerdir.<sup>19</sup> Gerek dünyevî, gerekse uhrevî bir lezzet ve sevince vesîle olan şey, kendisine bir **mefsedet**<sup>20</sup> (zarar) bitişse bile maslahattır.<sup>21</sup> Onun bu tanımı, *maslahatın maddî/cismî, akli ve rûhî/mânevî* olanların hepsini içerir. Böylelikle o, hem *gerçek* anlamdaki maslahatı, hem de *mecâzî* maslahatı tanımın içine almış olmaktadır. Çünkü bir şeyden hâsil olan  *fayda* ve  *iyilik* (*lezzet* veya *sevinç*) *gerçek maslahatın* oluştururken,

14 Nebhânî, *a.g.e.*, c. II, s. 172.

15 Sübkî, *a.g.e.*, c. VIII, ss. 214-215.

16 Yazanın *Şeceretü'l-Maârif*'i ömrünün sonlarına doğru yazdığına dair veriler için bk.: İzz b. Abdisselâm, *Şeceretü'l-Maârif*, s. 38 (Neşredenin Girişi).

17 Geniş bilgi için bk.: Abdurrahman Haçkallı, "Hanefî Mezhebinin İctihat Geleneğinin Tümdengelimci Yönü Üzerine", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c.: 15, sayı: 1-2, Ankara, 2002, s. 289.

18 Bu görüş için bk.: Muhammed Hâlid Mes'ûd, *İslâm Hukuk Teorisi*, Çev.: Muharrem Kılıç, İstanbul, 1997, s. 150.

19 el-İzz b. Abdisselâm, *Kavâidü'l-Ahkâm fi Mesâlihi'l-Enâm*, Beyrut, 1990, c. I, s. 12; a.mlf., *Şeceretü'l-Maârif*, s. 187.

20 **Mefsedet**: Elem, keder ve bunlara sebep olan şeylerdir. Bk.: İzz b. Abdisselâm, *Kavâidü'l-Ahkâm*, c. I, ss. 12-13; a.mlf., *Şeceretü'l-Maârif*, s. 187.

21 el-İzz b. Abdisselâm, *el-Fevâid fi İhtisâri'l-Makâsîd*, Tahkik: İyâd Hâlid et-Tabbâ', Dımaşk, 1996, s. 53.



bunlara *vesîle/sebeb* olan şeyler de *mecâzî maslahat* oluşturur.<sup>22</sup> Ancak, onun *maslahat* kuramını çalışan Abdurrahman Haçkalı'nın da belirttiği gibi, İzz b. Abdisselâm'ın maslahatı *haz* eksenli tanımlaması, hazza hukûkun temel idesi olma niteliğini vermemektedir. Zira Haçkalı'nın da vurguladığı gibi İslâm, hazları mutlak olarak benimsememiş ve bazı hazları yasaklayarak haram kılmıştır.<sup>23</sup> İzz b. Abdisselâm ise hakkında olumlu hüküm konularak muteber kabul edilen maslahatın, son tahlilde insana ya dünyevî ya da uhrevî bir *haz* sağladığını<sup>24</sup> söyler. Ona göre *maslahatların* tamamı *iyilik, hayır* ve *yarar*; *mefsedetler* ise *kötülük, şer* ve *zarardır*. Bu anlamda din, bütün maslahatları emretmiş ve bütün mefsedetleri de yasaklamıştır.<sup>25</sup> Ancak din, her türlü *lezzet* ve sebebini *maslahat* olarak kabul etmez; bazı hazların elde edilmesine sınırlama getirir ve bunu sırf insanların inisiyatifine bırakmaz.<sup>26</sup> Kur'an ve sünnet, özellikle nefsin hazları konusunda önemli sınırlar çizer ve dünyaya ait hazlardan çok, âhiretin lezzetlerine yönelme yönünde bireyleri özendirir ki sûfî düşünce ve uygulamalar da bununla örtüşmektedir.

İzz b. Abdisselâm'ın şu tasnifi de esâsında sûfilerin bu konudaki yöntemlerini en üstün yol olarak kabul ettiğini ve sûfî maslahat kuramının ana hatlarını ortaya koyduğunu göstermektedir: Ona göre insan bilgisinde *maslahatlar*, kişilerin bilgi, anlayış ve kavrayış düzeylerine göre değişir. Maslahatların en alt düzeyi, *bütün insanlar* için geçerli genel olandır. Bunun bir üst düzeyi zekî insanların (*ezkiyâ*) kavrayabileceği seviyede olan maslahatlardır. En üst düzeyi ise sadece *evliyâullâha* has olandır. *Evliyâ* ve *asfiyâ*, âhiretin maslahatlarını bu dünyaya ait olanlara tercih ederler. *Evliyâ*, Allah'ın buyruklarını ve kanunlarını tam anlamıyla bilme konusunda çok titiz olduklarından, onların araştırma ve *icihadları* daha mükemmeldir.<sup>27</sup> Görüldüğü gibi İzz b. Abdisselâm, maslahat anlayışları bakımından sûfîleri en zirve konuma oturtmakta, diğer grupları ondan daha aşağı mertebelere yerleştirmektedir.

İzz b. Abdisselâm, başka bir yerde *maslahatları*, *haklar (hukûk)* olarak değerlendirir ve bunu *Allah'ın hakları* ve *kulların hakları* olmak üzere ikiye ayırır. Allah'ın hakları üçe ayrılır: Birincisi bütünüyle Allah'a ait olan haklar, *mârifetler* (yaratılış sırlarına vâkıf olmak) ve *mânevî/bâtınî haller* gibi; ikincisi Allah ile kul haklarını bütünleştiren haklar, zekât gibi ve üçüncüsü de Allah, peygamber ve kulların haklarını bütünleştirenler. Kul hakları da üçe ayrılır: Nefsin hakları (*hukûku'n-nefs*), kulların birbirlerine karşı olan hakları ve hayvanların kullar üzerindeki hakları.<sup>28</sup> Bir başka yerde de *Allah'ın*

22 Haçkalı, *a.g.e.*, s. 83.

23 İzz b. Abdisselâm, *Kavâidü'l-Ahkâm*, c. I, s. 8.

24 İzz b. Abdisselâm, *a.g.e.*, c. I, s. 14.

25 Haçkalı, *a.g.e.*, s. 224.

26 İzz b. Abdisselâm, *Kavâidü'l-Ahkâm*, c. I, s. 8. İzz b. Abdisselâm'ın *maslahat* ve *mefsedet* görüşünün ayrıntıları ve bu ikisinin çatışması durumunda hangisinin tercih edileceği hususunda bk.: a.mlf., *Şeceretü'l-Maârif*, ss. 451-459. İzz b. Abdisselâm'ın *icihadlarına* maslahat görüşünün yansımaları ile ilgili bir değerlendirme için bk.: Abdurrahman Haçkalı, "el-İzz b. Abdisselâm'da Maslahat-İcihad İlişkisi", *Makâsîd ve İcihad*, Haz.: Ahmet Yaman, Konya, 2002, ss. 247-268.

27 İzz b. Abdisselâm, *Kavâidü'l-Ahkâm*, c. I, s. 24.

28 İzz b. Abdisselâm, *a.g.e.*, c. I, ss. 121-122.

*haklarını*, O'nun koyduğu *yükümlülükleri yerine getirmek* ve *yasaklıklarından kaçınmak* şeklinde ikiye ayırdığı görülmektedir. Ona göre bu her iki fiil de *takvânın* bir gereğidir. Bunun *takvâyaya* hamledilmesi de Allah'ın azâbı ve cezâlandırmasından korkma (*havf*) sebebiyle *Allah'ın haklarına riâyetin* (kaybolmasından ve noksanlıktan korumak) gerçekleşmesinden dolayıdır.<sup>29</sup> Buradan da anlaşılıyor ki İzz b. Abdisselâm'ın fıkıh düşüncesi, sûfliğin derin izlerini taşımaktadır. Meselâ, *nefsin haklarını (hukûku'n-nefs)* inkâr etmemekte; ancak bunun, bu tip hakların gerçekleşmesini amaçlayan *maslahat*, *mârifet* ve *ahvâli* amaçlayandan daha düşük düzeyde olduğunu kabul etmektedir.

Nitekim tasavvufun ilk dönemlerinde *huzûzu'n-nefs* denen hayvânî hazırların giderilmesi, *nefs* eğitimi ve denetiminde önemli bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. **Serrâc** (378/988), *Lüma*'ında *huzûzu'n-nefsi*, genellikle *hukûku'n-nefs*e karşı anlamda kullanmıştır.<sup>30</sup> *Zühd*, *huzûzu* engelleyen bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>31</sup> *Hukûk* ise birtakım *haller*, *makamlar*, *mârifetler*, *maksatlar*, *irâdeler*, *muâmeleler* ve *ibâdetler*dir. Haklar (*hukûk*) ortaya çıkınca nefsin hazırları (*huzûz*) kaybolur. *Hazlar* ortaya çıkıp egemen olunca da *haklar* kaybolur. *Huzûz*, insanın ve onun nefsinin hazırları, pay ve hisseleridir. *Huzûz* ile *hukûk* bir araya gelmez; çünkü ikisi bir araya gelemeyecek *zıtlardır*.<sup>32</sup> Sûfliğin *zühd*, *verâ* ve *ihlâs* üzerinde ısrarla durması da hazırların (*huzûz*) def edilmesi maksadına yöneliktir. Fıkıhta birtakım nefsânî hazırlar yasaklanmış değilse de tasavvufta müridlere hep dünyevî istek ve arzularından uzak durulması tavsiye edilir. Çünkü mürid, *hakikat* seviyesinden *şeriat* derecesine düşerse Allah ile olan ahdi bozulacağından, kendisiyle Allah arasındaki ilişki de zayıflar.<sup>33</sup>

Allah'a karşı olan yükümlülük konusunda sûfi düşünce, insan faydası bağlamında, *maslahat* üzerine önemli istidlâllere sahiptir. Sûflik, yalnızca beşer menfaatini geri plana itmekle kalmamış, aynı zamanda "Allah'a tam bir bağlılık" adına kişinin arınması için beşer menfaatlerinin def edilmesi üzerinde de ısrarla durmuştur. Sûflilerin ortaya koydukları bu tür uygulamalara genel olarak İslâm hukuku bilginleri pek itibar etmemişlerdir. Ancak sûfi düşünceyi de dikkate alan İzz b. Abdisselâm, *fıkıh* ile *tasavvuf* arasında bir sentez yaparak bu noktada nasları bir denge unsuru olarak incelemiştir.<sup>34</sup>

İzz b. Abdisselâm'ın, *sûfi maslahat kuramının fıkıh usûlüne* nüfûz ediş safhasını temsil ettiği görüşüne katılmayan Abdurrahman Haçkalı, onun, birtakım hukûkî değerlendirmeler yaparken tasavvufî görüşlerini devre dışı bıraktığını söyler. Haçkalı'ya göre özellikle tasavvuftaki *nefsânî/maddî hazla-*

29 el-İzz b. Abdisselâm, *Makâsîdü'r-Riâye li-Hukûkillâh ev Muhtasarü Riâyeti'l-Muhâsibi*, Tahkik: İyâd Hâlid et-Tabbâ', Dimaşk, 1995, s. 12.

30 Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma' fi't-Tasavvuf*, Terc.: H. Kâmil Yılmaz, (*İslâm Tasavvufu*), İstanbul, 1996, s. 135.

31 Tûsî, *a.g.e.*, ss. 45-46.

32 Tûsî, *a.g.e.*, ss. 329-330.

33 Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâle fi İlmi't-Tasavvuf*, Tahkik: Ma'rûf Zerik - Ali Abdülhamîd Baltâcî, II. baskı, Beyrut, 1990, s. 380.

34 Mes'ûd, *İslâm Hukuk Teorisi*, s. 152.

*ra (huzûzu'n-nefs) muhâlefet etme* prensibini göz önüne alarak, onun maslahat kuramının da bu noktaya yönelik olduğunu iddiâ etmek, onun maslahat anlayışının aksini ona isnat etmek anlamına gelir. Ona göre “bir yönüyle maslahatı “lezzet ve sebebi, sevinç ve sebebi” olarak tanımlayan İzz b. Abdisselâm, “nefsânî hazlara muhâlefet etmek” şeklinde değil de belki “nefsânî hazlara muvâfakat etmek” biçiminde eleştirilseydi daha doğru olurdu. Çünkü onun maslahat tanımının, özellikle nefsânî hazların engellenmesi olarak algılanması mümkün değildir; aksine bunların dînî hükümlerle dengelenmesi olarak anlaşılması gerekir. Zira İzz b. Abdisselâm, nefsânî hazlara muhâlefet uğruna dînî hükümlerin zorlanması zan ve vehimle amel olarak nitelendirerek doğru bulmamıştır.”<sup>35</sup> Ancak –yukarıda da kısaca değindiğimiz gibi– bunun yanında o, –tıpkı sûfiler gibi– *mesâlih*in dünyevî ve beşerî olanlarının değil de uhrevî ve mânevî olanlarının tercih edilmesini salık vermekte; ibâdetlerin mânevî yönünü de dikkate alarak zâhir–bâtın dengesini açık bir şekilde gözetmekte; *maslahat* anlayışları bakımından sûfileri en zirve konuma oturtmakta ve diğer grupları ise ondan daha aşağı mertebelere yerleştirmektedir. Şu halde *fıkıh* ile *tasavvuf* arasında bir sentez yapan İzz b. Abdisselâm, fıkhıdaki maslahat nazariyesine sûfî bakış açısını da katan, orta bir noktada durmaktadır. Bu sebeple onun tasavvufî görüşlerini fikhî mütâlaalarına karıştırmadığı yönündeki değerlendirme dayanaktan yoksun kalmaktadır.

### 3.2. İhsan

Cibrîl hadisinde îman, İslâm ve ihsan şeklinde ifâdesini bulan üçlü tasnifin son basamağı olan *ihsan* da kendine has  *faydacı* yaklaşım tarzıyla ve *maslahat* kuramı çerçevesinde açıklayan İzz b. Abdisselâm'a göre, dünya ve âhiret veya yalnızca biri için faydalar (*mesâlih*) sağlayan ya da kötülükleri (*mefâsid*) gideren her şey *ihsan*dır. Bu anlamda faydayı istemek de ihsandır; bunun karşıtı olarak zararı istemek ise kötülüktür. Kısacası Allah'a itaatkâr olan, bu tâatiyle kendine ve başkalarına karşı ihsanla muâmele etmiş (*muhsin*) olur. Bu açıdan dînin mükâfat ve cezâları hep *ihsan*dır; çünkü bunlar, maslahatı temin ve mefseleti gidermek için konulmuştur. Bu yüzden de *ihsan*, açık–gizli, az–çok, kolay–zor gibi kısımlara ayrılır.<sup>36</sup> Fıkıh kitaplarında, zikredilen bu *ihsan* ile ilgili pek çok örnek bulunmaktadır.<sup>37</sup> Ayrıca birtakım hakları düşüren (kısısdan vazgeçmek gibi) ve malı mülkü Allah rızâsı için dağıtmak şeklinde kendini gösteren *ihsan* çeşitleri de vardır.<sup>38</sup> Birtakım ahlâkî ve amelî hususlara tekâbül eden *ihsan* çeşitleri de şöyledir: Yönetimde iyilikle muâmele etmek, yumuşak sözlü davranmak, adâletli öndere tâbi olmak, yetimlere kol kanat germek, hısum akrabâyı ziyâret etmek (sıla-i rahim), Ehl-i Beyt-i Resûl'e ihsanda bulunmak, miskinlere, hattâ inkârcılara iyilikte bulunmak, isteyene vermek, iyilik ve takvâda yarışmak, yumuşaklık-

35 Haçkalı, *a.g.e.*, ss. 227-228.

36 İzz b. Abdisselâm, *Şeceretü'l-Maârif*, s. 187.

37 Bk.: İzz b. Abdisselâm, *a.g.e.*, ss. 195-227.

38 Bk.: İzz b. Abdisselâm, *a.g.e.*, ss. 229-260.

la muâmele etmek, emâneti koruyup ehline teslim etmek, ahde vefâ göstermek, adâletli davranmak, iyiliğe iyilikle karşılık vermek, her yerdeki insanlara faydası dokunmak, ayıp ve kusurları örtmek, yoldan ezâ verici şeyleri kaldırmak, insanların ihtiyaçlarını gidermek, fakirlere yardım etmek, güzel konuşup güzel davranmak, âile bireylerine hizmet etmek, güler yüzlü davranmak, vefat etmiş anne-baba için sadaka vermek, hastaların derdine devâ bulmak, onları ziyâret edip hal ve hatırlarını sormak, kız çocuklara karşı ayrıca ihsanla muâmele etmek, çocuklara güzel isimler vermek, onlarla oynamak ve şefkat göstermek, iyi ahlâk sahibi olmak, ihsanın zorluklarına göğüs germek, gâzilere iyilikte bulunmak, mazlûmun yardımına koşmak, Allah rızâsı için birbirini ziyâret edip birbirini sevmek...<sup>39</sup> Söz ve dil ile *ihsan* ise şunlardan ibârettir: Hayrı tavsiye etmek, hayır duâda bulunmak, inkârcılığı kötü gördüğünü göstermek, Hak (doğru) söz söylemek, nasîhatte bulunmak, öğüt vermek, insanları uyarmak, Hakk'ın ortaya çıkması için gerekirse cedelleşmek, câhil kimseleri eğitip öğretirken yumuşaklıkla davranmak, hayra aracı olmak, şefaathçi olmak, kusur ve yanlışlıklardan ötürü özür dilemek, selâm vermek, soru sorana güzelce cevap vermek, dostluk ve sohbet âdâbına riâyet etmek, yalancıya faydalı olsun ve salâh bulsun diye güzel sözler söylemek, doğru sözlü olmak...<sup>40</sup> Ayrıca İzz b. Abdisselâm, duânın kısa ve uzun vâde-faydaları ve çeşitlerinden de söz eder.<sup>41</sup>

Allah'ın kullarına verdiği ve *Celâl* sıfatının tecellisi olarak ortaya çıkan birtakım *fitneler*, *belâlar*, *sıkıntı* ve *zorluklar*, *musîbet* ve *âfetleri* de sûfi bakış açısında ifâdesini bulan *ihsan* anlayışı ve *faydacı* yaklaşım tarzıyla birleştirerek yorumlayan İzz b. Abdisselâm, bütün bunların son tahlilde insanlara bazı yararlarının dokunduğunu belirtir ve bunları 17 maddede özetler. Ona göre bu tür *fitne*, *belâ*, *sıkıntı*, *musîbet* ve *felâketler*, insanlara şu hususları iyice öğretmesi bakımından faydalıdır: 1) Rubûbiyetin yüceliğini ve kahrını öğretip hissettirir, 2) Kulluğun zilletini ve kusurluluğunu öğretir, 3) Bütün belâ, musîbet ve kötülükleri giderecek ve kendisine güvenilecek O'ndan başka bir merci olmadığını kavrayarak Allah'a karşı ihlâşlı olmayı sağlar, 4) Tevbe ve pişmanlık ile mâsivâdan uzaklaşıp yalnızca O'na yönelmeye vesîle olur, 5) O'na yalvarıp duâ etmeyi öğretir, 6) Kötülük edene karşı yumuşak davranmayı öğretir, 7) Kendisine karşı bir suç işleyeni affetmeyi öğretir, 8) Felâket, zorluk ve sıkıntılara karşı sabretmeyi öğretir, 9) Birtakım faydaları olduğu için bunlardan dolayı sevinmeyi öğretir, 10) İçerdiği bu faydalarından dolayı Allah'a şükretmeyi öğretir, 11) Günah ve hataları gözden geçirip denetlemeyi sağlar, 12) Belâyâ mâruz olanlar için rahmet ve yardım vesîlesi olur, 13) Sıhhat ve âfiyetin ve diğer nimetlerin kadr u kıymetini bilip şükretmeyi öğretir, 14) Kulların âhiretteki derecelerinin artmasına vesîle olur, 15) Bu tür sıkıntılar, kullar tarafından bilinmeyen bazı gizli faydaları da içinde barındırır, 16) Zorluk ve sıkıntı, insanları birtakım kötülöklere, zulme, övünüp böbürlenmeye, büyükleneğe engel olur (insanlar bu tür kötülükleri yapmaya

39 Bk.: İzz b. Abdisselâm, *a.g.e.*, ss. 261-302.

40 Bk.: İzz b. Abdisselâm, *a.g.e.*, ss. 303-327.

41 Bk.: İzz b. Abdisselâm, *a.g.e.*, ss. 329-346.

fırsat ve derman bulamazlar), 17) Allah'ın rızasını kazanmaya vesîle olur; zira musîbetler, iyilere de kötülere de bir iner; kim bundan dolayı kızıp memnûniyetsizlik gösterirse kendisini dünya ve âhirette kendisinden memnun olmama ve hüsran beklemektedir; kim de bunlara râzı olup gönül hoşnutluğuyla kabullenirse onun için de Allah'ın rızasına kavuşma vardır ve bu cennetten daha üstündür.<sup>42</sup> Görüldüğü gibi İzz b. Abdisselâm, Allah'tan gelen – hayır veya şer– her şeyi bir görmek, O'nun lutfuna da kahrına da rızâ gösterip gönül hoşnutluğuyla kabullenmek şeklinde tezâhür eden ve “*lutfunda hoş, kahrın da hoş*” biçiminde formülleştirilen sûfî anlayışı dile getirmekte ve zâhirde sıkıntı ve belâ imiş gibi görünen olayların ardında yatan mânevî faydaları gözler önüne sermektedir.

### 3.3. İnsanların Dereceleri

İzz b. Abdisselâm, insanların derece bakımından üstünlüğünü birtakım irfânî ve mânevî hallere bağlayarak şunları söyler: “İnsanların birbirine olan üstünlüğü, sahip oldukları birtakım *mârifetler, haller (ahvâl)* ve bu ikisine bağlı *söz ve fiillerine* bağlıdır. *Peygamberler*, bunların en yücelerine nâil olmuşlardır. Onlardan, bazı *ârif kimseler* bazı mârifetleri, halleri, söz ve amel-lerle ilgili hususları; *fakihler*, beden ve organlarla ilgili zâhirî hükümleri bilme yollarını; *tarikat ehli*, bâtına ait hükümleri; *zâhidler*, dünyahıkları/mâsivâyı azaltıp terk etmeyi miras olarak almışlardır. Peygamberlere has *mârifetler* ve bunlara bağlı *haller*, akıl ve onun yöntemleri aracılığıyla kavranamaz. İşte *evliyâ* ve *ebdâl*, bunlardan bir kısmını miras almışlardır. Kısacası, nasıl ki mucize ve kerâmetler peygamberlere mahsus ise, *evliyâ* da bir kısım kerâmetlere ortak olma noktasında onlara ortak olmuşlardır. Mârifetler ve haller, kerâmetlerden ve olağanüstü bazı niteliklerden daha üstündür.”<sup>43</sup> Şu halde ârif, zâhid, velî ve tarikat ehli olan kimselerin üstünlükleri, peygamberlerin mânevî/bâtınî ilimlerinden aldıkları pay oranında olup, fakihlerin üstünlükleri de yine peygamberlerin faziletlerinden zâhire ait konularda aldıkları paya bağlıdır. Burada İzz b. Abdisselâm'ın, bütün İslâmî ilimlerin ve İslâm bilginlerinin farklı niteliklerini de göz önünde bulundurarak bütüncül bir yaklaşım sergilediğini ve hepsinin kaynağının ilâhî/nebevî olduğunu ifâde ettiğini görüyoruz.

Burada da görüldüğü gibi, **İmam Gazzâlî'nin** *İhyâ'sında* âlimlerin üstünlüğü konusunda ortaya koyduğu “*En üst mertebede peygamberler, sonra evliyâ, sonra ince görüş sahibi âlimler, sonra da sâlih kimseler*” şeklindeki tasnifini<sup>44</sup> benimseyen ve **Kuşeyrî'nin** *Risâle'sinde* dile getirdiği “*evliyânın ulemâdan üstün olduğu*” görüşünü<sup>45</sup> açıkça kabul eden İzz b. Abdisselâm, Allah'ı ve O'nun hükümlerini en yetkin bir şekilde bilen *âriflerin* elbette di-

42 el-İzz b. Abdisselâm, *el-Fiten ve'l-Belâyâ ve'l-Mihan ve'r-Rezâyâ ev Fevâidü'l-Belvâ ve'l-Mihan*, Tahkik: İyâd Hâlid et-Tabbâ', II. baskı, Dimaşk, 1995, ss. 3-22.

43 İzz b. Abdisselâm, *Kavâidü'l-Ahkâm*, c. II, s. 354.

44 Bk.: Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmî'd-Dîn*, Kahire, 1987, c. I, s. 67.

45 Bk.: Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 36.

ğer âlimlerden üstün olacağını; zira ilmin ma'lûm (bilinen) ile şeref ve değer kazandığını, en yüce varlık olan Allah'ın zâtı ve sıfatları konusundaki ilmin en kıymetli bilgilerden oluştuğunu söylemektedir. Bu bilgilerin bir ürünü ve meyvesi olarak *ârif* kimseler, O'nun vasıf ve sıfatlarını hâlen bildiklerinden dolayı kötü ahlâkı terk edip dînî ahlâkla donanmışlar; O'nun rahmetinin genişliğini fark etmeleri neticesinde *recâ* (ümid) duygusunu hakkıyla tadmışlar; cezâlandırmasının şiddetini kavradıklarından *havfın* (korku) dehşetiyle ürpermişler; bunun sonucunda da günah ve isyanlardan *ağlama*, *hüzün*, *vera*, *güzel düşünme ve yaşama* yollarıyla uzak durmayı başarmışlardır... Çoğu *ulemâ* ise ilâhiyat alanında birtakım felsefi îzahlara kalkışmış, pek sağlıklı olmayan, çelişkili şüphelerle malûl görüşler ortaya atmış; hattâ zaman zaman dinden çıkanlar bile olmuştur. *Kelâmcılar* ve *usûl-i fıkahçılar* ile *ârifler* arasındaki en belirgin fark şudur: *Kelâmcılar*, çoğu zaman O'nun zât ve sıfatlarını bilmekten uzak kalmakta; O'nun hakkındaki bilgileri oldukça sınırlı kalmakta ve bu durum da fazla sürmemektedir. Zaten eğer bu bilme hâli devamlı olsaydı, onlar da ârifler topluluğuna dâhil olurlardı. Yine Allah "Kendi katında en değerli kimselerin, kendisinden en çok korkan kişiler olduğunu" (Hucurât, 49/13) bildirmişken *ârifler* ile *fakihler* nasıl birbirine eşit olur? "Allah'tan, kulları arasında ancak âlimler hakkıyla korkar" (Fâtır, 35/28) âyetindeki "ulemâ" ile de O, yine *ârifleri* kastetmiştir. Bunun *fıkıh (ahkâm) ulemâsı* olduğu şeklinde yorumlanması imkânsızdır. Zira bunun böyle olduğuna dâir "Kur'ân'ın tercümânı" olan **İbn Abbas**'tan rivâyet vardır.<sup>46</sup> Üstünlük (fazîlet), ancak kemâl sıfatlara mahsustur. Birtakım *mârifetler*, *tâatler*, *haller* olsun, ya da sevinç ve lezzetler olsun kemâlin en güzeli; hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği, hiçbir insan kalbinin hissetmediği bir şekilde *peygamberler* ve *evliyânın* bedenlerinde ve ruhlarında kâmil *mârifetler* ve sürekli *haller* olarak tecellî eder; böylece onlar, ona bakmanın tadına, kendilerinden râzı olunmasının sevincine ve kendilerine verilen *kerâmetlere* doyamazlar. Dolayısıyla onlar meleklerden bile üstün hâle gelirler.<sup>47</sup> Birtakım gaybî bilgilere ulaşmak ve olağan üstü olaylar göstermekten ibâret olan *kerâmetleri*, kesbî olmayan/Allah vergisi *fazîletler* sınıfında değerlendirilen İzz b. Abdisselâm'a göre *kerâmet*, sâlik için büyük bir fitnedir. Buna takılıp kalan, Mevlâ'sıyla meşgul olamayacağından dolayı yolda kalır; buna önem vermeyip Rabb'ine yönelenin ise mertebesi yükselir.<sup>48</sup>

### 3.4. İlimlerin Tasnîfi

*Fıkıh-tasavvuf, zâhir-bâtın* dengesini kurma çabasının bir ürünü olarak karşımıza çıkan onun bu tavrı, ilimleri sınıflandırması ve en üstün olanını îzâhında da kendini göstermektedir. Ona göre mutlak mânâda bütün ilimler

46 el-İzz b. Abdisselâm, *Kitâbü'l-Fetâvâ*, Beyrut, 1986, ss. 138-139; Bu konuda ayrıca bk.: İzz b. Abdisselâm, *Şeceretü'l-Maârif*, s. 63; el-İzz b. Abdisselâm, *Beyânü Ahvâlî'n-Nâs Yevme'l-Kyâme ev Ahvâlî'n-Nâs ve Zikrû'l-Hâsîrîn ve'r-Râbihîn Minhüm*, Tahkik: İyâd Hâlid et-Tabbâ', Dimaşk, 1995, ss. 15-17.

47 İzz b. Abdisselâm, *Ahvâlî'n-Nâs*, s. 17.

48 İzz b. Abdisselâm, *Şeceretü'l-Maârif*, s. 61.

şerefli ve değerlidir. Ancak, üstünlükleri, ilgili oldukları konulara göre farklılık gösterebilir. Bu anlamda Allah ve onun sıfatlarıyla ilgili olanları, ilimlerin en üstünleridir; zira en üstün varlıkla alâkalı bilgiler vermektedir. O, ana hatlarıyla ilimleri üçe ayırır: 1) *Zarûriyyât* denilen ve öğrenmek için ayrıca bir çaba harcanmaksızın zorunlu olarak bilinen bilgiler olup herhangi bir sevabı yoktur. 2) *Nazariyyât*: Elde etmek için gösterilen çaba oranında insanın sevap kazandığı akla dayalı bilgilerdir. 3) Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmalarından dolayı *peygamberlere* ve *evliyâya ihsan edilen ilim*. Bu da Allah'ın zâtı ve sıfatlarıyla ilgili olanlar ve bunun dışında gönüllere keşf olunan gayb türünden birtakım ilâhî bilgilerdir. İşte ilimlerin en üstünü de peygamberlerin ve evliyânın sahip olduğu bu tür ilâhî kaynaklı mevhibe ilmidir.<sup>49</sup> Kişinin amelleri, hem *zâhir* ve hem de *bâtın* bakımından şer'a uygun olursa, ancak zaman bundan sevap kazanılacağı; zâhiri ya da bâtını eksik olursa; bunun ecrinin o oranda az olacağı kanâatini taşıyan<sup>50</sup> İzz b. Abdisselâm'a göre bütün ibâdetlerin bâtın ahkâmı, zâhirî şartlarıyla birlikte yerine getirilirse, o ibâdetin zorluğuna da bağlı olarak sevabı kat kat artmış olur.<sup>51</sup> Onun belki de zâhir – bâtın dengesi konusundaki kesin ölçüsü, şu ifâdelerinde ortaya çıkmaktadır: “Şer'-i şerîf, kişinin kendisini ona göre ölçüp tartacağı ve hüsrandan kurtulup kesin/emin bilgiye nasıl ulaşabileceğini gösteren bir terâzidir. Bu terâziye uygun hareket etmeyi tercih eden kimse, bu yolu tâkip ettiği sürece *velî* olur... Havada uçan, suda yürüyen yâhut da gaybdan haber veren bir insan görseniz, eğer dînen geçerli bir sebebi bulunmaksızın haram olan işleri yapmak veya birtakım yükümlülükleri terk etmek gibi şer'a aykırı davranışlar sergiliyorsa, biliniz ki o, câhil kimseleri yoldan çıkarmaya çalışan bir şeytandır.”<sup>52</sup> *Takvânın* ölçüsünü de Kur'an ve sünnete bağlılık olarak ortaya koyan İzz b. Abdisselâm şunları söyler: *Takvâ* sahibi olup olmadığımızı anlamamızın yolu şudur: Bedenen yapılan *zâhirî amelleri* Allah'ın kitâbı ve Resûlü'nün sünnetine arz ederiz. Eğer kendimizi, Allah'ın koyduğu ölçülere bütün organlarımızla uymakta olduğunu görürsek, o zaman bir de kalbimizi takvâ bakımından dürüstçe kontrol ederiz. Eğer kalbimizi de aynı şekilde dosdoğru bulursak, işte o zaman biz, Allah dostlarından (*evliyâullâh*) bir *velî* kimseyiz demektir. Bu tür kimseleri bu zamanda bulmak ise oldukça zordur.<sup>53</sup>

### 3.5. Zâhir-Bâtın Dengesi

İzz b. Abdisselâm'ın şu açıklamaları da onun *fıkıh* ile *tasavvuf* anlayışını nasıl mezcettiğini göstermesi bakımından önemlidir: “Bedenleri salâhiyla düzelten ve bozuk olması hâlinde de bozan *kalbin arındırılması* (*islâh*) başlıca yolları şunlardır: Onu Allah'tan uzaklaştıran her şeyden temizleyerek O'na yaklaştıran şeylerle süslemek; O'na yaklaştırmacı hallere, sözlere, amelle-

49 İzz b. Abdisselâm, *Kavâidü'l-Ahkâm*, c. I, s. 102.

50 İzz b. Abdisselâm, *a.g.e.*, c. I, s. 96.

51 İzz b. Abdisselâm, *a.g.e.*, c. I, ss. 30-32.

52 İzz b. Abdisselâm, *a.g.e.*, c. II, s. 306; Ayrıca bk.: a.mlf., *Ahvâlî'n-Nâs*, ss. 12-13.

53 İzz b. Abdisselâm, *Makâsîdü'r-Riâye*, ss. 14-15.

re ve güzel emellere yönelmek; tamamen O'na yönelip yalnızca O'na kulak vermek; her hâl ü kârda ve her an O'nun huzûrunda bulunduğunun bıkıp usanmaksızın ve mümkün olduğunca bilincinde olmak. İşte bütün bunları bilmeye *hakikat ilmi* adı verilir. *Hakikat, şeriatın dışında değildir*. Bilakis *şeriat*, kalplerin arındırılması, birtakım mârifetler, haller, niyetler, yönelişler ve bunun gibi hususlarla doludur. Zâhirî hükümleri bilmek, şeriatın ana ilkelelerinden haberdar olmak; bâtinî ahkâmı bilmek de bu ilkelerin birtakım inceleklerine vâkıf olabilmektir. Bu iki ilimden herhangi bir husûsu inkâr etmek, ancak kâfir ve günahkâr kimselerin yapacağı bir iştir. Sûfiler topluluğundan olmayıp da onlara benzeyen ve onların özelliklerinden hiçbirini üzerinde taşımayan kimseler yol kesici durumundaki kötü kimselerdir. Çünkü onlar, Allâhu Teâlâ'ya vuslatı gerçekleştirmek için yol almakta olanların yollarını kesmekte, Allah'a isnat ettikleri birtakım çirkin sözlere dayanmakta, peygamberlere ve onlara tâbi olan muttakî âlimlere saygısızlık etmekte, fakihlerin sözünü dinlemekten insanları alıkoymakta ve belki de bu yüzden fakihler de onları sohbetlerinden ve gittikleri yoldan başkalarını alıkoymaktadırlar.<sup>54</sup>

Şeriatı *dış kabuk (kısr)* ve hakikat ilmini de *öz (lubb)* şeklinde birbirinden ayırmanın kesinlikle câiz olmadığını söyleyen İzz b. Abdisselâm, “Şeriat, pek çok fayda ve hayırları içinde bulundururken nasıl olur da îman ve tâatlere kabuk denilebilir? *Hakikat ilmi* adı verilen ilim, *şeriat* ilminin bir parçasıdır” der.<sup>55</sup> Şu halde o, meseleye bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşmakta ve zâhir-bâtin çekişmelerine kesinlikle karşı olduğu gibi, bu tür tartışmaları da anlamsız bulmaktadır.

Fikhî konuların yanı sıra Akâid ve Kelâm'a ait pek çok hususta da sûfi yaklaşım tarzına uygun yorumlar getiren İzz b. Abdisselâm, meselâ, “hakikatte *kalbin tasdikî* ve mecâzen de bu onayın gerekleriyle *amel etmek*”ten ibâret saydığı *îmânın* sıhhatini, dil ile ikrârın yanı sıra *kalbin itminân* ve *sükûnuna* da bağlar. Ayrıca bedeninin organları da dilin ve kalbin irâatini doğrulayıcı amellerde bulunmadıkça îman tamam olmaz. Meselâ, *korku* ve *tevekkül* nasıl kalbin amellerindense, namaz kılmak ve zekât vermek de organların amelleri olup bütün bunlar îman cümlesindedir.<sup>56</sup> *Kalp*, yükümlülüklerin ilk mahalli olup, *bedenin amelleri kalbin amellerine* bağlıdır; ameller ilk olarak *kalplerde* yer eder ve sonra da *organlarla* açığa çıkar.<sup>57</sup> *Hayâ*, *Allah ve peygamber sevgisi*, mü'minlerin birbirini sevmesi (muhabbet) gibi *kalbin* birtakım *amelleri* ile zinâ ve hırsızlık yapmamak, içki içmemek vb. haramlardan sakınmak gibi *organların amelleri* de îman için *şart* değilse de îmânın bir *cüz'üdür*. Dolayısıyla îmânın emredilen her şeyi yapmak ve yasaklanan her şeyi de terk etmek ile ilintili değerlendirilmesi mümkün olup, îmânın faydalı görünümünden (fevâid) olmaları hasebiyle kalbin, organların, dilin ya da bedeninin amelleri arasında fark yoktur; değer bakımından

54 İzz b. Abdisselâm, *Kavâidü'l-Ahkâm*, c. II, s. 343-344.

55 İzz b. Abdisselâm, *Kitâbü'l-Fetâvâ*, ss. 71-72.

56 el-İzz b. Abdisselâm, *Ma'nâ'l-Îmân ve'l-İslâm* ev *el-Fark Beyne'l-Îmân ve'l-İslâm*, Tahkik: İyâd Hâlid et-Tabbâ', II. baskı, Dımaşk, 1995, ss. 9-11, 19, 24.

57 İzz b. Abdisselâm, *Makâsüdü'r-Riâye*, s. 33.



birbirlerine eşittir.<sup>58</sup> “Bütün ibâdetlerden maksat, Allâhu Teâlâ’ya yakınlaşmaktır” diyen İzz b. Abdisselâm, Allah’a yakınlaşmayı (*takarrub/kurb*) şöyle açıklar: O’nun varlığına ve mü’min kullarına has kıldığı lutf ve ihsanlara yakınlaşmak; tâat, ta’zîm, hudû’ ve saygıyla ona yaklaşıtııcı amelleri yerine getirmek. Zâtına yaklaşmanın imkânsız olduğu Allâhu Teâlâ’ya yakın olmanın, kullar için iki anlamı vardır: O’nun bilgi (ilim), görme (rü’yet) ve saltanatının kapsamı içinde yer almak ve O’nun cömertlik ve ihsânına nâil olmak...<sup>59</sup> Namazda *kalbin amellerinden* niyet, ihlâs ve îmânı farz; züll, hudû’, boyun eğme, huşû, namazdaki zikirlerin mânâlarını düşünme ve Kur’an okumayı da mendub gören İzz b. Abdisselâm, namazdaki söz ve fiillerin ne anlam ifâde ettiklerine ve namaz kılariken *kalbin amellerini bilmenin* önemine dâir yorumlarda bulunur.<sup>60</sup> Aynı şekilde orucu da günahların affı neticesinde cehennemden kurtuluş ve mânevî derece bakımından yükseliş sonucunda cennete kavuşma vesilesi kabul eden İzz b. Abdisselâm, orucun âdâbına riâyet ve kutsal gün ve gecelerin ihyâsı sayesinde kazanılan güzel hasletlerden söz ederek bunları salt zâhirî şartları açısından değil de rûhî ve mânevî bakımdan insana ve topluma kazandırdıkları bakımından da değerlendirir.<sup>61</sup> Görüldüğü gibi İzz b. Abdisselâm, ibâdetlerde zâhir – bâtın dengesini büyük bir titizlikle gözetmekte ve kuru bir ilmihâl bilgisi vermekten de öte, ibâdetlerin mânevî boyutlarını ve şekil – mânâ ilişkisini ortaya koymaktadır.

*Zâhirî ve bâtınî* olmak üzere *amelleri* iki kısma ayıran İzz b. Abdisselâm, amellerin faziletini, onların içeriğine, ilgili olduğu konulara, meyvelerine ve vesilelerine bağlamaktadır. Ona göre *amellerin en faziletlisi*; içeriği, konusu, meyveleri ve vesileleri bakımından en yüce bilgileri ihtiva ettiği için, Allah’ın zâtını ve sıfatlarını bilip tanımaya (*mârifet*) yönelik çabalaradır. *Hallerin yüceliği* de onların sebep ve konularına bağlıdır. Meselâ, *muhabbet*, Allah’ın zâtı ve sıfatlarıyla alâkalı olup O’nun yüceliğini, celâl ve cemâl sıfatlarını bilip tanımaktan doğması hasebiyle sevgilerin en yücesidir. *Havf ve recâ* da öyledir.<sup>62</sup> Aynı zamanda *havf* ve *recâ*, vâcip ve mendub olan fiilleri yapmaya, haram ve mekruhları da terk etmeye vesiledirler.<sup>63</sup>

### 3.6. Bazı Tasavvufî Konuları Tenkidi

Tasavvuftaki *ricâlî’l-gayb* anlayışını tenkit eden İzz b. Abdisselâm’ın, *Şam*’da oturmayı özendirmek için yazdığı ve Şam yöresinin faziletlerini anlattığı “*Terğîbü Ehli’l-İslâm fi Süknâ’s-Şâm*” adlı kitabında,<sup>64</sup> “*ebdâîn* Şam halkından olduğu, Şam halkının *ricâlî’l-gayb* sayesinde düşmana gâlip gelecekleri

58 İzz b. Abdisselâm, *el-İmân ve’l-İslâm*, ss. 12-14.

59 el-İzz b. Abdisselâm, *Makâsîdû’s-Salât*, Tahkik: İyâd Hâlid et-Tabbâ’, II. baskı, Dımaşk, 1995, s. 9; Ayrıca bk.: a.mlf., *Makâsîdû’r-Riâye*, ss. 13-14.

60 İzz b. Abdisselâm, *Makâsîdû’s-Salât*, s. 13 vd.

61 Bk.: el-İzz b. Abdisselâm, *Makâsîdû’s-Savm*, Tahkik: İyâd Hâlid et-Tabbâ’, II. baskı, Dımaşk, 1995.

62 İzz b. Abdisselâm, *Şeceretü’l-Maârif*, ss. 54-55.

63 İzz b. Abdisselâm, *Makâsîdû’r-Riâye*, s. 23.

64 el-İzz b. Abdisselâm, *Terğîbü Ehli’l-İslâm fi Süknâ’s-Şâm*, Tahkik: İyâd Hâlid et-Tabbâ’, Dımaşk, 1996.

ve azaptan kurtulacakları<sup>65</sup> şeklindeki ve benzeri bazı rivâyetleri Şam'ın faziletlerine delil olarak kullanabilecekken bunların hiçbirine yer vermemesi de bu görüşe karşı oluş derecesini göstermesi bakımından önemlidir. Bu ve benzeri rivâyetleri, *ricâlü'l-gayb* ile ilgili müstakil olarak yazdığı *Risâle fi Hakîkati'l-Gavs ve'l-Evtâd* adlı risâlesinde senedi zayıf ve kopuk rivâyetler olarak değerlendirmektedir.<sup>66</sup>

*Ricâlü'l-gayb*ın ve şeyhinin kendisini rızıklandırdığına, yardımda bulunduğu ve hidâyete erdirdiğine inanan veya şeyhine kulluk eden, ona duâ ve secde eden ya da şeyhinin Resûlüllah'tan (s.a.v.) daha üstün ve Allah'a daha yakın olduğunu söyleyen, yâhut şeyhinin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) tâbi olmasına gerek kalmadığına inanan kimseler apaçık bir şekilde küfre düşmüşlerdir. Bu tip kimseler zamânımızda oldukça çoğalmış, ilim ve îman dâvetçileri azalmıştır.<sup>67</sup> Bir kimse, faydaların temini ve zararların def'i maksadıyla, kulların rızıklandırılması ve hidâyete erdirilmesi amacıyla kullar ile Allah arasında aracılık etmek isterse, bu müşriklerin Allah'ı inkâr etmelerine benzer büyük bir şirktir. Allah dışında dostlar ve şefâatçiler edinmek de böyledir; zira ancak Allah'ın kendilerine izin verdiği kimseler şefâatte bulunabilirler.<sup>68</sup> Melekleri ve peygamberleri de kendilerine duâ ve tevekkül ettikleri, onlardan birtakım faydaların teminini, zararların önlenmesini, günahların affedilmesini, kalplerin hidâyete bulmasını, sıkıntıların giderilmesini ve âfetlerin önüne geçilmesini istedikleri birer vâsıtâ olarak kabul eden kimseler de ümmetin icma'ına göre kâfirdirler.<sup>69</sup> Peygamberler dışındaki ilim ve din büyükleri ise, Resûlüllah (s.a.v.) ile ümmeti arasındaki bağları pekiştiren, onlara tebliğde bulunan, edep ve ahlâk bakımından örneklik teşkil eden kimselerdir. Bunlar herhangi bir konuda görüş birliğine varırsa, bu, ümmetin üzerinde ittifak ve icma' ettiği bir delil ve kural hükmünü alır. Zira âlimler, peygamberlerin ilim ve maneviyat bakımından mîrasçılarıdır. Ancak bu kimselerin Allah ile kulları arasında aracılık etmeleri durumunda ise mahlûkat ile Allâhu Teâlâ arasındaki engeller konumuna düşerler. Bunların faydalı işlere aracılık etmelerinden dolayı –kral ile halkın arasındaki aracılara benzeterek– kul ile Allah arasındaki aracılıklarını gerekli görenler küfre ve şirke düşürler; derhal tevbe ve istiğfar etmeleri gerekir.<sup>70</sup> Bu, Allâhu Teâlâ'nın ilâhlığını tam olarak kabullenememek demektir. Zira *ilâh* kelimesi, “muhabbet, tazim, korkutma, ikram, korku ve ümit ile kalplere kendi tanrılığını kabul ettiren” anlamına gelmektedir.<sup>71</sup>

65 Ebû Dâvud et-Tayâlisî, *es-Sünen*, Beyrut, 1988, 30/Mehdi, 1 c. II, s. 510 (H. No: 4286); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Beyrut, 1991, c. I, s. 112; İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, Beyrut, 1351, c. I, s. 27; Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebîbekir es-Suyûtî, *el-Câmiu's-Sağîr*, Beyrut, 1981, c. I, s. 470; el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Beyrut, 1992, c. IV, s. 553.

66 İzzüddîn bin Abdüsselâm, *Risâle fi Beyâni Hakîkati'l-Gavsi ve'l-Evtâd*, Süleymâniye Ktp., Fatih Bl., No: 5407, vr. 1b, 5a-5b.

67 İzz b. Abdisselâm, *a.g.e.*, vr. 8b-9a.

68 İzz b. Abdisselâm, *a.g.e.*, vr. 9b, 14a-15b.

69 İzz b. Abdisselâm, *a.g.e.*, vr. 10b.

70 İzz b. Abdisselâm, *a.g.e.*, vr. 11b-12a, 17b-18a.

71 İzz b. Abdisselâm, *a.g.e.*, vr. 18b.

İzz b. Abdisselâm'ın, *ricâlü'l-gayb*,<sup>72</sup> *vesîle*, *tevessül*,<sup>73</sup> *istimdâd*,<sup>74</sup> *şef-âat*, *şeyhin konumu* gibi konulardaki görüşleri, değerlendirmelerinde zâhirci yaklaşım tarzından kesinlikle ayrılmadığı ve tasavvufun özellikle *zühhd* boyutuyla ilgili konulardaki yorumlarında gördüğümüz esnek tavrından uzak durduğu görülmektedir.

#### 4. SONUÇ

Kur'an ve sünneti zâhiri ve bâtını ile bir bütün olarak değerlendiren İzz b. Abdisselâm, tasavvufi konuları anlatırken hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak biçimde konuyu açıklığa kavuşturan bağlantılarla ve tam bir vukufu görüşlerini Kur'an ve sünnete dayandırmaya büyük bir özen göstermiştir. Bu açıdan bakıldığında onun eserleri, adeta anlatılan konuları âyet ve hattâ bazı hadislerin mânevî yorumlarıyla ele alan bir işârî tefsir ve hadis çalışması niteliğindedir. Öyle ki yazar, bu iki kaynak dışında hiçbir âlimin veya sūffin konuyla ilgili görüş ve fikirlerini aktarma ihtiyacı bile duymamıştır.

Tasavvuf düşüncesinin temel konularından biri olan "bilginin elde edilmesi" hususunda kendine has üslûbuyla yorumladığı mârifet anlayışının yanı sıra Cibrîl hadîsinde ifâdesini bulan îman, İslâm ve ihsân şeklindeki üçlü tasnîfin ihsan boyutunu ortaya koymuş, ahlâk, vera, kalp ve organların amelîleri gibi değişik mevzularda da görüşlerini belirterek ibâdetlerin bâtınî ve derûnî yönlerini vurgulamıştır. Esâsen onun zâhirî ilimlerde zirve oluşunun temelinde, iyi bir bâtınî ilme sahip oluşu yatmaktadır. Özellikle ibâdetler konusunda kuru bir ilmihâl bilgisi vermekten öte, ibâdetlerin mânevî boyutlarını ve şekil – mânâ ilişkisini de ortaya koyan, zâhiri ve bâtınıyla onları bir bütün olarak ele alan İzz b. Abdisselâm, bu açıdan **Gazzâlî**'nin İhyâ'sıyla benzer muhtevâda yorumlar yapmıştır.

Burada anlatılan kişiliği, uygulamaları ve yaşantısıyla İzz b. Abdisselâm, özelde günümüz fıkıhçılara ve genelde de çağımız insanlarına en güzel bir şekilde örneklik edecek değerde zül-cenâheyn bir İslâm bilgini ve asırlar öncesinden ışık tutan bir kandil niteliğindedir.

72 *Ricâlü'l-Gayb* anlayışının tasavvuftaki yeri ve İbn Arabî'nin konuyla ilgili görüşleri için bk.: Ahmet Ögke, "Bir Tasavvuf Terimi Olarak Ricâlü'l-Gayb –İbn Arabî'nin Görüşleri–", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 2, sayı: 5, Ankara, Ocak-2001, ss. 161-201.

73 *Vesîle* ve *tevessül* konusundaki hadislerin değerlendirmesi için bk.: Zekeriya Güler, "Vesîle ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri", *Tasavvuf*, Yıl: 4, Sayı: 10, Ankara, Ocak-Haziran 2003, ss. 45-98.

74 *İstimdâd* hakkında genel bir değerlendirme için bk.: Süleyman Uludağ, "İstimdâd", *Tasavvuf*, Yıl: 3, Sayı: 8, Ocak-Haziran 2002, ss. 9-26.



# İslâm Düşüncesinde Gizemli Beldeler

İsmail ERDOĞAN

## Abstract:

### The Mystical Cities in the Islamic Thought

*In Islamic thought, we have generally found the idea of mystical cities in the mythology, philosophy and mysticism. There is not a consensus on those cities in this world or in another world. But general thought is that, those cities are in another world or they are imagination cities. Those cities are Hurkalya, Cáburs and Cabulk. For the mystics those cities are mystical makams. For the some Shia thinkers, there has been the Gaib Imam in those cities.*

**Keywords:** Mystical cities, Hurkalya, Cabulk, Cáburs, Beytü'l-İzze and Beytü'l-Ma'mûr.

İslâm düşünce tarihinde gizemli beldeler veya mistik şehirler<sup>1</sup> diyebileceğimiz bir takım beldelerden bahsedilmektedir. Biz bu beldelerden sadece Cábulk, Cáburs ve Hurkalya beldeleri ile Beytü'l-İzze ve Beytü'l-Ma'mûr mâbedleri hakkında mitoloji, felsefe ve tasavvuf açısından bilgi vermeye çalışacağız. Çünkü bu beldeler felsefede birer şehir, tasavvufta ise birer makam ismi olarak kullanılmaktadır. Bu beldelerin varlığına dair kaynaklarda önemli bilgiler bulunmaktadır. Biz bu kaynaklardan elde edebildiğimiz bilgileri özellikle felsefe ve tasavvuf disiplinleri açısından değerlendirmek istiyoruz.

### a) Beytü'l-İzze ve Beytü'l- Ma'mûr

Mahiyeti hakkında yeterli bilgi elde edemediğimiz, ancak dünya semasında bulunduğu ve Allah tarafından inşa edilmiş bir mâbed<sup>2</sup> olduğu kabul edilen Beytü'l-İzze'de, öncülerinin ismi İsmail olan sayısız meleğin bulundu-

\* Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi

1 Şihabeddin Sühreverdî el-Maktûl'un, Aristoteles ile Cáburs makamında görüştüğünü iddia etmesi ve İbrahim Kasabbaşızade'nin de Muallak İdeler Alemi'nde Cábulk, Cáburs ve Hurkalya isminde üç şehrin bulunduğunu belirtmesi bizi bu konuda araştırma yapmaya sevkmiştir. Hatta Kasabbaşızade, bu görüşüne delil olarak da bir hadisten bahsetmektedir. Geniş bilgi için bkz: Sühreverdî, **Mecmua Fî'l-Hikmetil- İlahiyye**, haz. Henri Corbin, İst. 1945, 484; Kasabbaşızade, **el-Müstülû'l-Eflatuniyye ve'l-Müsülû'l-Muallaka ve'l-Farku Beynehuma**, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Umumî Kitaplar Bölümü, no: 3941, v. 151b-152a. Bu risalede; "*Cábulk ve Cáburs idelerinin unsurları âlemine ait ve Hurkalya da idelerinin felekleri âlemine aittir*" şeklinde bir hadis zikretmektedir. Şif kaynaklarda bahsedilen bu tür hadislere, sünni sahîh hadis kaynaklarında rastlanmamıştır.

2 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, IX, sad. Komisyon, (trz.), 11.

ğuna<sup>3</sup> inanılmaktadır. Bu mâbedin müslümanlar açısından önemi, Kur'an'ın Levh-i Mahfûz'dan buraya ve buradan da Cebrâil vasıtasıyla Hz. Peygambere indirilmiş olduğuna inanılmasından kaynaklanmaktadır. Bu görüşe paralel olarak Beytü'l-İzze ile ilgili İbn Abbas'dan şöyle bir rivayet bulunduğu belirtilmektedir: “*Kur'an, zikir makamı (Levh-i Mahfûz)'ndan alındı, dünya semasındaki Beytü'l-İzze'ye konuldu. Cibrîl de onu peygambere indirir ve ağır ağır okurdu*”<sup>4</sup>

Beytü'l-Ma'mûr ise, Tûr Suresi'nin 5. ayetinde, Allah'ın üzerine yemin ettiği bir mekan adı olarak geçmektedir. Bu mekanın mahiyeti hakkında belli başlı iki görüş bulunmaktadır. Bu görüşlerden birisi Beytü'l- Ma'mûr'un semâda meleklerle ait bir mâbed<sup>5</sup>, diğeri ise Kâbe<sup>6</sup> olduğu şeklindedir. Bu mekan ile ilgili de değişik râviler tarafından rivayet edildiği iddia edilen hadislerden bahsedilmektedir. Bu hadislerdeki ifadelerle göre Beytü'l-Ma'mûr, yedinci semâda melekler için inşa edilmiş bir mâbeddir. Bu mâbed o kadar büyüktür ki, bir gelen melek bir daha gelmemek üzere, günde yedi yüz bin melek tarafından ziyaret edilmektedir. Beytü'l-Ma'mûr'a, “Durah” ismi de verilmektedir.<sup>7</sup>

Bu iki mâbedin ayrı ayrı mâbedler mi yoksa aynı mâbed mi olduğu hususunda keşin bir bilgiye sahip olduğumuz söylenemez. Ancak bir çok kaynaktan ayrı ayrı zikredilmiş olmaları, bu mâbedlerin farklı mâbedler olduğu izlenimini uyandırmaktadır.

### b) Hurkalya (هورقليا)

Literatürde farklı şekillerde<sup>8</sup> yazılan Hurkalya kelimesinin hangi dilden geldiği ve anlamı hususunda kesin bir bilgimiz bulunmamaktadır. Ancak Hurkalya kelimesinin, Eski Yunanca “eski mülk” anlamına gelen “Herekliya”<sup>9</sup> veya İbranice “sıcak hava” anlamına gelen “hibel garnim” kelimesinden arapçaya geçmiş olabileceği<sup>10</sup> şeklinde iddialar bulunmaktadır.

Terim olarak farklı anlamlara gelen Hurkalya kelimesi ıstılahta da; kendisinde cismani hayat ve Kutsal Aklın bulunduğu felek<sup>11</sup>, dünya ile ahiret arasında bulunan Misâl Alemleri<sup>12</sup>, Berzah hayatı, toplum içinde yaşanan ferdî

3 İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye- Büyük İslâm Tarihi*, C.I, çev. Mehmet Keskin, İstanbul, 1994, I, 48-49.

4 Abdullah Aydemir, “*Beytü'l-İzze*”, T.D.Vİ.A., C.VI; İstanbul, 1992, s. 90.

5 İbn Kesir, I, 49.

6 Yazır, VII, 10.

7 Abdurrahman Küçük, “*Beytü'l-Ma'mûr*”, T.D.Vİ.A., VI, İstanbul, 1992, s. 94-95.

8 M. Zeki Pakalın bu kelimeyi “*Herekliya*” (*Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I, İstanbul, 1993, 253.); Süleyman Uludağ “*Horkalya*” (*Câbelkâ-Câbelsâ*, T.D.Vİ.A., VI, İstanbul, 1992, 525) ve Henri Corbin ise “*Hurkalya*” (*İslâm Felsefesi Tarihi*, çev.

Hüseyin Hatemi, İstanbul, 1994, 370) şeklinde yazmışlardır. Arapça kaynaklardaki ((هورقليا)) şeklindeki yazılışından da hareketle bu kelimeyi Henri Corbin gibi “Hurkalya” olarak yazmanın daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

9 Pakalın., 253.

10 [http://www.nahad.net/q\\_a/questionsDetail.asp?code=1153\\_21.10.2002](http://www.nahad.net/q_a/questionsDetail.asp?code=1153_21.10.2002).

11 Hakim Molla Ali Nuri, *Şerhani li Hadisi Hel Reayte Racülen*, tah. Hamid Naci İsfehani, (b.y, trz.), 154.

12 [http://www.nahad.net/q\\_a/questionsDetail.asp?code=1153\\_21.10.2002](http://www.nahad.net/q_a/questionsDetail.asp?code=1153_21.10.2002).

hayat<sup>13</sup> ve sekizinci iklim<sup>14</sup> gibi anlamlara gelmektedir. Hatta Hz. Peygamber'in Mirac hadisesini Hurkalya olarak değerlendirenler bile bulunmaktadır. Bu değerlendirmeye göre Hz. Peygamber, Mirac gecesinde dört unsurdan tamamen sıyrılmak sûretiyle öyle bir hale gelmiştir ki, maddî âlem ile manevî âlem arasında bir berzah olmuştur. İşte buna Hurkalya denilmektedir.<sup>15</sup>

Sühreverdî el-Maktûl, Ahmed İhsanî ve Sebzevârî bir çok İsrakî filozofun eserlerinde bahsettiği<sup>16</sup> Hurkalya'yı, Muallak İdeler'de<sup>17</sup> bulunan bağımsız hayal âlemi<sup>18</sup> veya idelerin felekler âlemine ait bir belde olarak<sup>19</sup> kabul edebiliriz.

### c) Câburs (جائرس) ve Câbulk (جائلك)

Câbulk ve Câburs beldelerini ayrı başlıklar altında ele almak yerine bir başlık altında incelemenin konunun bütünlüğü açısından daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Çünkü bu iki kelime birbirinden ayrılamayacak kadar iç içe girmiş ve bir birini tamamlar vaziyettedir.

Kelime olarak hangi dile ait olduğu ve ne anlama geldiği hakkında hiçbir kaynaktan bilgi bulamadığımız bu kelimelerden Câbulk'un literatürde Câbelkâ, Câbülkâ ve Câbilkâ şeklinde; Câburs'un ise Câbersâ, Câbelsâ, Câbülsâ ve Câbilsâ şeklinde yazıldığını görmekteyiz.<sup>20</sup> Ancak biz bu yazılışlardan Câburs ve Câbulk şeklinde olanını tercih ettik. Çünkü kaynakların çoğunluğu bu iki kelimeyi bizim tercih ettiğimiz şekilde yazmışlardır. Daha önemli bir tercih sebebimiz de Sühreverdî'nin bu kelimeleri Câburs ve Câbulk şeklinde yazmış olmasıdır.<sup>21</sup>

Bu iki belde ile ilgili, kaynaklarda verilen bilgilere bir göz atıp, daha sonra da bir değerlendirme yapmak istiyoruz.

Tefsircilerden bazıları, Kehf Suresi'nin 86. ayetinde Zülkarneyn'in güneşin battığı yere vardığı zaman karşılaştığı kavmi Câburs şehrinde yaşayan kavim olarak yorumlamak sûretiyle, bu iki beldeden bahsetmişlerdir. Bu tefsircilerden birisi de Kurtubî'dir. Ona göre belirtilen ayette bahsedilen kavim,

13 [http://www.ahl-ulbayt.org/Arabic/tasanif/al\\_zarea/zar25/zar25.14.htm](http://www.ahl-ulbayt.org/Arabic/tasanif/al_zarea/zar25/zar25.14.htm) 20.10.2002

14 Pakalın, 253.

15 Cafer Subhanî, **Furûğ-ı Ebediyet**, I, Kum, 1367, 315.

16 [http://www.nahad.net/q\\_a/questionsDetail.asp?code=1153](http://www.nahad.net/q_a/questionsDetail.asp?code=1153), 21.10.2002.

17 Muallak İdeler, İsrakî Felsefe'de Akıllar Âlemi ile Maddî Âlem arasında bulunan ve her ikisinin de bazı ortak özelliklerini kendisinde bulunduran bir âlem olarak kabul edilmektedir. Tasavvufî Misâl Âlemi ile Muallak İdeler Âlemi hemen hemen aynı âlemdir. Geniş bilgi biraz sonra verilecektir.

18 Nasr, "İsfahan Okulu", çev. Mustafa Armağan, (İslâm Düşüncesi Tarihi içinde), III, 141.

19 Kasabbaşızade, **Müsülû'l-Eflatuniyye**, 152a.

20 Bu kelimelerin yazılışları ile ilgili olarak bkz: Sühreverdî, el-Mecmua, 484; Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, **el-Cami' li Ahkâmî'l-Kur'an**, XI, Beyrut, 1405/1985, 50-54; Muhammed Bakır el-Meclisî, **Biharu'l-Envar el-Câmiatü lidürr-i Ahbârî'l-Eimme'ti'l-Ethâr**, LIV, 54, Beyrut-Lübnan, 1403-1983, 323-324; Pakalın, 253; Corbin, 370; Uludağ, **a.g.m.**, 525; Cebecioğlu, 167.

21 Sühreverdî, **el-Mecmua**, 484.

Süryanilerce Cercis olarak bilinen Câburs ehli olup, Salih Peygamber'e inanan Semud kavmidir.<sup>22</sup> Aynı ayeti yorumlayan tefsirci el-Bağdadî de Kurtubî ile aynı görüştedir. Ona göre de bu belde Semud kavminin uzantısı olan bir kavim yaşamakta ve Salih peygambere inanmaktadır. Fakat Bağdadî bu belde yaşayan halkı Casûs (جاصوس) olarak isimlendirmekte ve Süryanilerin de bu kavme Harîhisâ (حريحسا) ismini verdiklerini söylemektedir.<sup>23</sup> Ancak bu iki kelimenin matbu hatası olarak bu şekilde yazıldıkları ve kelimelerin asıllarının Câburs ve Cercis olduğu kanaatindeyiz. Zira yaptığımız araştırmada Bağdadî'nin belirtmiş olduğu bu isimlerle hiç karşılaşmadık. Ayrıca Arapça yazılı olarak bu iki kelime, daha önce belirttiğimiz kelimelere çok yakındır.

Kurtubî'ye göre bazı tefsirciler, güneşin doğduğu yerde bulunan kavmin Nâsek, Târus, Hâvîl veya Mensek kavmi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bazıları da bu kavmin Câburs değil de Câbulk kavmi olduğunu söylemişlerdir. Ancak bu tefsircilere göre bu belde yaşayan kavim, Semud değil de Süryanilerce Merkîsâ denilen<sup>24</sup> Ad kavmi mü'minleridir.

Şemseddin Sami ise Câburs'u Hz. Musa'nın evlatlarının göç edip orada çoğaldıkları bir belde, Câbulk'u ise Ad Kavmi'nin sakin olduğu bir belde olarak belirtmektedir. Bu iki belde aynı zamanda uzaklık da ifade etmektedir. "Mine'l- Câburs ile'l-Câbulk" deyimini, "doğudan batıya kadar" anlamında kullanılmaktadır.<sup>25</sup>

Şif kaynaklarda ise bu iki belde daha farklı biçimlerde yorumlanmaktadır.

İbn Abbas'a isnad edilen Şif kaynaklı bir hadise göre, Hz. Peygamber miraca çıkarıldığı zaman Ye'cûc ve Me'cûc kavimlerine rastladı. Onları Allah'ın dinine davet etti, ancak onlar bunu kabul etmediler. Daha sonra Cebrail Hz. Peygamber'i iki şehre daha götürdü. Bu beldelerden birisi Câbulk olup doğuda bulunmakta ve halkı da Ad kavmine mensup olup Salih peygambere iman eden bir kişinin soyundan gelmektedir. Diğeri de Câburs olup, batıda bulunmaktadır. Câburs'un halkı ise Semud kavmine mensuptur.<sup>26</sup>

Şif kaynaklarda bu belde isimleri sadece efsanevî birer isim olmakla kalmayıp, aynı zamanda inanca yönelik anlamlar da taşımaktadır. Meselâ, Gaib İmam Mehdi' ile ilgili bazı rivayetlerde, bu imamın gözlerden uzak olan bir yerde bulunduğu belirtilmektedir. İşte bu yer İmamiye Şiası'ndan bazılarının göre, vehmî bir belde olan Câbulk'tur.<sup>27</sup> On İki İmam Şifilerince gulat olarak kabul edilen ve tasavvuf ve felsefeyi İmamiye Şiası ile meczetmiş olan Keşfiyye veya Reşdiyye fırkasının reisi Kazım el-Hüseynî er-Reştî de aynı görüştedir. Ona göre de Câbulk (Câbe'l-Kâ) ve Câburs (Câbe'r-Sâ), ruhanî varlıklarla birlikte Gaib Mehdi'nin de ikamet ettiği beldelerdir.<sup>28</sup>

22 Kurtubî, a.g.e, s. 50.

23 Muhammed b. İbrahim el-Bağdadî, **Lübâbu't-Te'vîl fi Meânî't-Tenzîl** (Mecmau't-Tefâsîr, IV, İstanbul, 1979 içinde), 135.

24 Kurtubî, XI, 53.

25 Şehabeddin Ebî Abdillah el-Hamevî er-Rumî el-Bağdadî, **Mu'cemu'l-Buldan**, III-IV, Mısır, 1324/1906, 32-33; Şemseddin Sami, **Kamusu'l-A'lam**, III, İst. 1308, 1476.

26 <http://www.masjeed.org/pages/ara/p2/book7/part2/page17.htm>, 10.12.2002.

27 [http://www.İslâm\\_online.net/iol\\_arabic/info/fatwa\\_15\\_11/fatwa\\_3.asp](http://www.İslâm_online.net/iol_arabic/info/fatwa_15_11/fatwa_3.asp), 10.12.2002.

28 İzmirlî İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, haz. Sabri Hizmetli, Ankara, 1981, 114.



Yine şif kaynaklarda Hz. Hasan'a atfedilen bir söze göre Allah, Câbulk ve Câburs isminde birisi doğuda diğeri de batıda olmak üzere iki belde yaratmıştır. Bu beldelere de Hz. Peygamber'i peygamber olarak göndermiştir.<sup>29</sup> Ayrıca Dahhak'tan rivayet edilen bir hadiste, yeryüzünün bir kenarında Câbulk ve Câburs isminde iki beldenin bulunduğu ve bu beldelerde Nâsek, Müstensek, Tavîl, Havîl, Ye'cüc ve Me'cüc gibi milletlerin yaşadığı<sup>30</sup> ileri sürülmektedir.

Meclisî'nin Biharu'l-Envar isimli eserinde ise daha değişik bir görüş ileri sürülmektedir. Meclisî'ye göre Allah, melek, cin ve insanlardan sonra, farklı karakterde bir varlık yaratmış ve daha sonra da bu varlıkların iki gruba ayrılmasını istemiştir. Bu gruplardan birisini güneşin doğduğu denizaşırı bir bölgeye yerleştirmiş ve onlar için Câburs isminde bir belde meydana getirmiştir. Diğer fırkayı da güneşin battığı deniz aşırı başka bir bölgeye yerleştirip, onlar için de Câbulk isminde bir belde inşa etmiştir. Ne Câburs ehli Câbulk ehlinin yaşadığı yeri; ne de Câbulk ehli Câburs ehlinin yaşadığı yeri bilmezler. Yine aynı şekilde bu iki bölge arasında yaşayan insan ve cinler de bu yerleri bilmezler.<sup>31</sup>

Yukarıdaki ifadelerde, bu iki beldenin özellikleri hakkında farklı görüşler bulunmakla birlikte ortak şekilsel özellikler hemen hemen aynı olduğunu görmekteyiz. Bütün kaynaklarda ister yeryüzünde, isterse başka bir âlemde olsun bu iki belde efsanevi birer belde olarak zikredilmektedir. Bu beldelerden birisi doğuda, diğeri ise batıdadır. Her ikisinin de etrafı surlarla çevrilidir ve çok sayıda kapısı bulunmaktadır. Bu sayı bazılarına göre bin, on bin ve hatta on iki bine kadar çıkmaktadır. Aynı sayı kadar da bu kapıları bekleyen bekçileri bulunmaktadır. Her iki şehirde de hâlâ insanların yaşadığından<sup>32</sup> bahsedilmektedir.<sup>33</sup>

Şimdi de özellikleri hakkında bilgi verilen bu beldelerin felsefeciler ve tasavvufçular tarafından nasıl değerlendirildiğine bir bakalım.

Meşşâî filozofların, bu tür beldelerin varlığı hakkında her hangi bir görüşe sahip olduklarına dair bir bilgiye rastlayamadık. Ancak onların böyle bir görüşe sahip olmamaları, kendi sistemleri açısından daha tutarlıdır. Çünkü gizemli beldeler fikri, biraz sonra da değineceğimiz gibi tamamen İsrakî felsefedeki âlem anlayışından kaynaklanmaktadır. Halbuki Meşşâî filozoflarda böyle bir âlem anlayışı bulunmamaktadır. Onlara göre âlem, ayüstü ve ayaltı

29 <http://www.alhikmeh.com/arabic/ahl/ah/004/02.htm>, 10.12.2002.

30 <http://www.al-eman.com/Ismlib/viewchp.asp?BID=180&CID=12>, 10.12.2002.

31 el-Meclisî, **Bihar**, LIV, 323-324.

32 Krş.Kurtubî, XI, 53; Süleyman Uludağ, **a.g.m.**, 525.

<http://www.masjeed.org/pages/ara/p2/book7/part2/page17.htm>. 20.10.2002; <http://www.khayma.com/fnoor/fn0637.htm>. 18.10.2002.

33 Bu iddiamızı doğrular mahiyette şöyle bir menkıbeden bahsedilmektedir. Hz. Ömer'in hali-feliği döneminde, Câbulk (Câbilkâ) şehrine her yıl bir ejderha gelir ve bir erkek çocuk istermiş. Belde halkı, her yıl bir aile erkek çocuk vermek üzere bir liste yapmış. Sıra tek erkek çocuğu olan bir aileye geldiğinde, çocuğun babası Hz. Ömer'e durumu izah etmiş. Hz. Ömer de ejderhaya verilmek üzere bir mektup yazıp adamı göndermiş. Mektubu alan ejderha bir daha bu beldeye uğramamış. Bkz. [http://bizimsahife.com/menakib/menakib\\_omer26.htm](http://bizimsahife.com/menakib/menakib_omer26.htm), 11.12.2002.

âlemi olmak üzere iki kısımdır. Bu iki âlem dışında herhangi bir âlem bulunmamaktadır. Dolayısı ile böyle bir âlemin varlığından bahsetmek, onların kendi sistemleri ile çelişmeleri anlamına gelmektedir. Yine meşşâî filozoflar, Platon'un ideler ile ilgili görüşleriyle de fazla ilgilenmezler. Daha çok Aristoteles'in felsefi sistemini ve dolayısı ile de onun âlem anlayışını benimseyip, bu görüş üzerine kendi sistemlerini yerleştirirler.

Felsefede gizemli beldeler fikri İsrakî filozoflar tarafından savunulan bir görüştür. İsrakîlere göre âlem üç kısma ayrılmaktadır. Birincisi tamamen soyut olan Akıllar Alemi, diğeri tamamen somut olan Cisimler Alemi ve üçüncüsü de bu iki âlem arasında bulunan ara bir âlemdir. Bu ara âleme, Muallak İdeler Alemi, Ceberut Alem, Vasıta Alem gibi farklı isimler verilmektedirler. Câbulk, Câburs ve Hurkalya beldelerinin de bu âlemde bulunduğu kabul edilmektedir. Bu âlem, mana yönü ile Gayb Alemi'ne ve madde yönü ile de Şuhud Alemi'ne bağlı olan "Misal Alemi" anlayışı ile benzerlik arz etmektedir<sup>34</sup>. İsrakîlerin önderi durumunda olan Şihabeddin Sühreverdî el-Maktûl bu beldelere, "orta şark beldeleri" ismini vermektedir. Hatta kendisi de bu beldelerden Câburs'ta Aristoteles ile görüştüğünü iddia etmektedir. Ona göre bu beldeler, vecd halinde erişilen ve uyku ile uyanıklık arasında görülen tezahürler veya sadık rüyalarda görülen akli sûretlerdir.<sup>35</sup>

İsrakîlere göre Muallak İdeler Alemi'nde, Cisimler Alemi'nde bulunan soyut ve somut bütün varlıkların zatları ile kaim ideler (müsül)'i mevcuttur. Cisimler Alemi'ndeki bütün varlıklar bu örneğe göre meydana gelmişlerdir.<sup>36</sup> Bu âlem sırf yokluk âlemi olmadığı gibi, duyularla algılanabilen bir âlem de değildir<sup>37</sup>. İnsanlar öldükten sonra daha Cennet ve Gehennem'e gitmeden önce bu beldelere uğrarlar. İyi kimselerin ruhları öldükten sonra Câbulk'a gider ve işledikleri güzel ameller kendilerine güzel bir misal olarak gösterilir. Kötü kimselerin ruhları ise öldükten sonra Câburs'a gider. Bunların da yaptıkları ameller kendilerine kötü sûretler şeklinde gösterilir.<sup>38</sup>

Bir başka görüşe göre ise Câburs, Gayb ve Şehadet âlemleri arasında bulunan ve dünyadaki bütün varlıkların sûretlerinin, Câburs ise dünyada iken kazanılan amellerin birer sûretinin bulunduğu bir berzahdır.<sup>39</sup>

Sebzevarî ise yukarıda belirttiğimiz görüşlerden farklı olarak Câbulk ve Câburs'un, haricî bir varlık olmayıp, efsanevî bir kuş olan Simurg, Ankâ, Kaf Dağı gibi zihnî bir varlık<sup>40</sup> olduğunu iddia etmektedir.

Bu görüşlerin orijinal mi yoksa daha önce belirtilmiş görüşlerden etkilenmek sûretiyle mi ortaya çıktığı problemini de ele almakta fayda olduğu kanaatindeyiz. Bu problemi açıklayabilmek için de diğer inanç ve düşünce sistemlerinde benzer görüşlerin bulunup bulunmadığına dair bir araştırma ya-

34 Cavit Sunar, "İnsan-Âlem İlişkisi" A.Ü.İ.F. İslâmî İlimler Dergisi III, 1977, 71.

35 Sühreverdî, *Mecmua*, 484.

36 Geniş bilgi için bkz: İsmail Erdoğan, *İbrahim Kasabbaşızade'nin Felsefi Görüşleri* (Basılmamış Doktora Tezi, A.Ü. Sos.Bil. Enst., 2001), 160 vd.

37 İbrahim Kasabbaşızade, *Sefinetü'l-Mesail*, Süleymaniye Ktp. Halet Efendi-792, 53a-b.

38 Nasr, 141.

39 Süleyman Ulyudağ, *a.g.m.*, 525.

40 [http://www.balagh.org/shareh/majallat/maaref\\_i/48/g.htm](http://www.balagh.org/shareh/majallat/maaref_i/48/g.htm), 10.12.2002.

pılması gerekmektedir. Yaptığımız kısa araştırmalara göre benzer görüşler diğer din ve felsefelerde de bulunmaktadır. Bu görüşleri kısaca şöyle özetleyebiliriz:

Mezopotamya inançlarına göre Dicle'nin bir modeli Anunit ve Fırat'ın bir modeli ise Kırlangıç yıldızında,<sup>41</sup> Ural-Altay inançlarına göre dağların ideal prototipleri göklerde, İran Zarvanî inanışlarına göre ister soyut isterse somut olsun, yeryüzüne ait her fenomenin bir ilk örneği isimleri ile birlikte semada; Sümer inanışlarına göre ise tüm Bâbil kentlerinin ilk örnekleri burçlarda bulunmaktadır. Meselâ, Sippara kentinin ilk örneği Yengeç; Mineveh kentinin ilk örneği Büyükay, Assur'un ki ise Arkturus burçlarında bulunmaktadır. Yine bu inanışa göre Kral Sennacherib Nineveh'i yıldızlar semasındaki şekline göre inşa ettirmiştir.

Hind dinlerinde de benzer inanışları görmek mümkündür. Onların inançlarına göre Hint Kraliyet kentleri, hatta modern kentler bile altın çağda, Alemin hakiminin ikame ettiği mitolojik semavî kent modellerine göre kurulmuştur. Meselâ, Seylan'daki Sigiriya Sarayı, semavî bir kent olduğuna inanılan Alakamanda modeline göre inşa edilmiştir.<sup>42</sup>

Kitab-ı Mukaddes'te de diğer dinlerdeki belde ilkörneğine benzer prototiplerden bahseden açık ifadeler bulunmaktadır. Bu ifadelerle göre Kudüs (Yeruşalim)'ün bir modeli semavî âlemde mevcuttur. Bununla ilgili olarak Kitab-ı Mukaddes'in Yeni Ahit (İncil) kısmının "Vahiy" bölümünde şöyle denmektedir: "Ve mukaddes şehri, yeni Yeruşalim'i, kendi zevci için hazırlanmış süslü bir gelin gibi, gökün içinden Allah'tan inmekte gördüm".<sup>43</sup>

Yine Kitab-ı Mukaddes'in ifadelerinden Tanrı Yehova'nın, Hz. Musa'ya, Sina Dağı'nda kendisi için bir mihrab inşa etmesini istediğini ve mihrabın biçimini kendisine gösterdiğini<sup>44</sup> anlamaktayız. Bu ifadelerle göre Kitab-ı Mukaddes'te de dünyada bulunan her şeyin ve hatta belde ve mabetlerin bile plan, biçim veya kavram olarak semavi âlemde birer dünya dışı ilk örnekleri bulunmaktadır.

Platon'a göre de ideal devletin, semavî bir ilk örneği bulunmaktadır. Bilindiği gibi Antik Yunan'da devletler birer belde devleti (site) idiler. Platon'un "Devlet" dediği şey de aslında bir belde devletidir. Platon, ideal devlet şeklini tarif ederken, böyle bir devletin gerçekten mevcut olup olmayacağı hususunda şüphe içinde bulunanlara karşı verdiği cevapta, bu âlemde olmasa bile semavî âlemde böyle bir devletin bulunduğunu ileri sürerek şöyle söylemektedir: "Ama isteyen için gökte (böyle bir devletin)

41 Benzer görüşler İslâm düşüncesinde de bulunmaktadır. Meselâ, peygamberimiz miraca çıktığı zaman şöyle bir şey gördüğünü belirtmektedir: "*Sonra Sîdretü'l-Münthe'ya yükseltildim. O ağacın... kökünden ikisi batın ikisi de zahir olmak üzere dört nehir çıkıyordu. Batın nehirler cennettedir. Zahir nehirlerden birisi Nil, diğeri de Fırat'tır*". Diğer bir hadiste de şöyle bir ibare bulunmaktadır: "*Seyhan, Ceyhan, Fırat ve Nil Cennet nehirleridir.*" Bu hadisteki nehirler İbn Kesir'e göre Anadolu'da bulunan Seyhan ve Ceyhan nehirleri olup, Ortaasyadaki Ceyhun ve Seyhun nehirleri değildir. (Geniş bilgi için bkz: İbn Kesir, **el-Bidaye**, 27-29.)

42 Mircea Eliade, **Ebedî Dönüş Mitosu**, çev. Ümit Altuğ, Ankara, 1994, 21-23.

43 Kitab-ı Mukaddes, **Vahiy**, 21:2.

44 Kitab-ı Mukaddes, **Çıkış**, 25:40.

bir örneği bulunabilir, ona bakar ve kendini ona göre bir düzene sokar.<sup>45</sup>

Gördüğümüz kadarıyla, İslâm düşüncesindeki gizemli belde ve mabetler fikri ile diğer inanç ve düşüncelerdeki ideal prototipler arasında bir benzerlik bulunmaktadır. Bu benzerliklere bakarak, İslâm düşüncülerinin, diğer inanç ve düşüncelerden etkilendiğini ilk bakışta söyleyebiliriz. Ancak, İslâm düşünürlerinin bu görüşlerini dini nasrlara dayandırma çabaları, bu kanaatimizi tekrar gözden geçirmeye yöneltmektedir. Çünkü, biraz önce gördük ki, müslüman düşünürler çok sayıda hadisten ve İslâm'ın ilk dönemlerine ait menkıbelerden bahsetmektedir. Eğer onların iddia ettiği hadisler sahih ise<sup>46</sup>, bu görüşleri İslâmî bir nitelik kazanmaktadır. Şayet bu hadisler sahih değil ise, o zaman böyle bir etkilenmeden bahsedebiliriz.

Ancak şunu da belirtmekte fayda vardır ki; tarih boyunca insanlar din, kültür, medeniyet ve düşünce gibi bir çok alanda az ya da çok hep birbirinden etkilenmişlerdir. Burada önemli olan etkilenme değil bu etkilenmenin tekrar durumuna düşmemesidir. Eğer tekrar olursa yeni bir şeyden bahsedilemez. Ancak etkilenilen fikirler geliştirilir ve yeni bir hüviyete büründürülürse, her ne kadar etkilenmiş olsa da yeni bir fikirden bahsedilebilir. Gördüğümüz kadarıyla, İslâm düşüncesindeki gizemli belde anlayışı müslümanların kendi düşüncelerinden kaynaklanmakla birlikte, diğer inanaç ve düşüncelerden de etkilenmiştir. Meselâ, Platon'un ideal devletinin gökte bulunması ile, Câbulk ve Câburs'un Muallak İdeler veya Misal âleminde bulunması ve Muallak İdeler Alemi'nde her varlığın ilkörneğinin bulunması ile, Platon'daki İdeler âlemi anlayışı birbirine benzemektedir.

Ancak mutasavvıflar gizemli beldeler hakkındaki görüşleri, filozofların görüşlerine göre daha orijinal görünmektedir. Şimdi de mutasavvıflar görüşlerine bir göz atalım:

Mutasavvıflar da filozoflar gibi bu iki kavram hakkında farklı görüşleri sürmüşlerdir. Ancak mutasavvıflar çoğunluğu Câburs ve Câbulk'u Gayb Alemi'nde bulunan birer belde<sup>47</sup> olarak kabul etmekle birlikte bunlara bazı özel anlamlar yüklemektedirler. Meselâ, bazı mutasavvıflar göre Câbulk, vücut ve imkan dairelerini içine alan ulûhiyet mertebesidir. Eşyanın esas sûreti burada mevcut olup, bütün varlıkların doğuş yeridir. Câburs ise bütün hakikatlerin zuhur yeri olan insanın varlığıdır. İlahî zatın aydınlığından doğan her şey, insanın varlığında son bulur. Bundan dolayı Câbulk'un doğuda Câburs'un ise batıda olduğuna inanılır<sup>48</sup>.

Câbulk, mutlak varlık ile âlem arasında bir berzahdır. Câburs ise Tanrı'nın bütün sıfatlarını toplayan varlık, yani insandır. Câbulk'tan doğan yani mutlak varlıktan zuhur eden, Câburs'ta batır yani insan varlığına dönüşür. Bir

45 Platon, **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimcozs, İst. 1988, 280.

46 Sünnî hadis kaynaklarında bu tür hadislerle raslanmamıştır. Ancak Beytü'l-Ma'mûr ayette zikredilmiş, Beytü'l-İzze ise sünnî hadis kaynaklarında bahsedilmektedir. Fakat şii kaynaklarda zikredilen hadislerin sahih olup olmadıklarını kesin olarak bilemiyoruz.

47 Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, İst. 1991, 107; Cebecioglu, 167; Uludağ, a.g.m., 525; Pakalın, 523.

48 Uludağ, a.g.m., 525.

başka anlayışa göre ise Câbulk manevî eğitime başlamış bir talibin gerçeğe ulaşma yolunda ilk, Câburs ise mutlak varlık âlemine ulaşmada son duraktır.<sup>49</sup>

Görüldüğü gibi mutasavvıflar da bu iki belde hakkında farklı görüşler bildirmişlerdir. Fakat onların bu mesele ile ilgili görüşlerini, ruh anlayışları ile birlikte değerlendirdiğimiz zaman, bu beldeler hakkındaki kanaatimiz daha netleşecektir. Tasavvufçular, ruhun bedene girmeden önce ruhlara âleminden misal âlemine geldiğini ve burada bir süre kalarak bedene girmek için hazırlık yaptığını iddia ederler.<sup>50</sup> Bu süre içerisinde kaldıkları yer, bu âlemdaki Câbulk ve Câburs beldeleri olabilir. Aynı şekilde ruhun bedenden çıktıktan sonra varacağı ve Berzah denilen âlem de yine bu âlemdir. Çünkü tasavvufçulara göre Misal Alemi, hem ruhun bedene girmeden önce bulunduğu âleme, hem de bedenden ayrıldıktan sonra varacağı âleme verilen bir isimdir. Ancak bu iki âlem aynı âlem olmasına rağmen, ruhun bedene girmeden önceki bilgisi ile bedene girdikten sonraki bilgisi farklı olduğu için iki farklı âlem gibi görünmektedir. Halbuki bu ikilik misal âleminden değil, bu âlem hakkındaki bilgiden kaynaklanmaktadır. Kaldı ki bütün âlemler aslında tek bir âlemden ibarettir.<sup>51</sup>

Bu görüşlerden hareketle, mutasavvıflar Câbulk ve Câburs'u aynı şeyin iki değişik görünüşü olarak kabul ettiklerini söyleyebiliriz. Çünkü tasavvufçuların çoğunluğuna göre misal âlemi tektir. Ruh bedene girmeden önce bu âlemden kalmakta ve daha sonra da bedene girmektedir. Ancak bu arada birtakım değişikliğe uğramakta ve tekrar bedenden çıkarak aynı âleme gelmektedir. Fakat ruh, bu ikinci gelişte farklı bir âlemlerle karşılaştığını zanneder. İşte bu yanılgıdan dolayı, ruhun ilk geldiği âlem ile ikinci geldiği âleme farklı isimler verilmiştir. Yani Câbulk ve Câburs, ruhun her iki gelişinde farklı olarak algılandığı tek bir âlemdir. Bundan dolayı da iki isim verilmiştir diyebiliriz.

Şu ana kadar yaptığımız incelemeyi şöyle bir sonuca bağlamak istiyoruz: İslam Düşüncesi'ndeki gizemli beldelerle ilgili farklı görüşlerin bulunması, fikir dünyamız açısından bir zenginlik olarak kabul edilmelidir. Çünkü bu kadar farklı biçimlerde yorumlanan bu görüşler, insanların düşünce ve hayal dünyasının genişliğinden kaynaklanmaktadır. Ancak görünüşteki farklılığa rağmen bu gizemli beldelerin, âlemden bir parça olduğu, ruh ile birlikte değerlendirildiği, tasavvuftaki kullanımı ile felsefedeki kullanımının çok fazla bir farklılık göstermediği gibi bazı ortak özelliklere sahip olduğunu söylemek mümkündür.

49 Cebecioğlu, 167.

50 Kayserili Davud, **Mukaddemat**, çev. Hasan Şahin-T. Koç- S. Sevim, Kayseri, 1997, 46.

51 Sunar, **Tasavvuf Felsefesi Veya Gerçek Felsefe**, 63-64; Sunar, **a.g.m.** 72.



## Almanya'da Kalam alışmaları

**Özcan TAŐCI\***

### ZUSAMMENFASSUNG

*Seitdem die Muslime nach europäischen Ländern marschierten und sie einnahmen, fühlten die europäer sich dazu gezwungen zu sein, sich über die Muslime zu informieren. Denn diese waren für sie neue erschienene Macht und musste gegen sie was vorgenommen werden, um ihren Marsch nach Europa zu stoppen. Aus diesem grund scheint die oryantalistischen Studien innerhalb den europäischen Ländern in erster Linie mehr politisch zu sein als religiös. Schon im 13. Jahrhundert setzten diese ersten Forschungen in Andalus ein. Viele politisch orientierten Wissenschaftler aus verschiedenen Gebieten von Europa tritten reise nach Andalus an, um Arabisch und anschliessend Koran zu lernen. So dass der erste Koran im Jahre 1503 veröffentlicht wurde. Dann setzten diese Studien in anderen Gebieten des Islam fort.*

**Schlüsselwörter:** *Deutscher Oryantalism, Josef Van Ess, Kalam*

### Giriş

Müslüman Arapların İspanya'yı fethetmeleri (92/711) temel olarak oryantalistik çalışmaların başlaması neticesini doğurmuştur.<sup>1</sup> Gerek dini gerekse siyasi nedenlerle birçok Hıristiyan din adamının Endülüs'te Kur'an ve tefsir çalışmaları yaptıkları bilinen bir gerçektir. Bu çalışmaların başlama nedenleri konusunda Johs. Pederson şunları yazmaktadır: *"Batı başlangıçta bu alışmaları İslam'la mücadele etmek için bir araç olarak kullanırken daha sonra onları dinden döndürmek ve kendilerine kazanmak gayesiyle yapmıştır."*<sup>2</sup> İşte tüm bu çalışmaların neticesinde, Kur'an 1503 tarihinde Venedik'te<sup>3</sup> basılmış ve özellikle de Batı Avrupa'da İslam üzerine araştırma yapan bir çok enstitü kurularak buralarda bir çok oryantalist yetiştirilmeye başlanmıştır.

Almanya oryantalist çalışmalara en önemli katkıda bulunan ülkelerden biridir. Bunun muhtemelen en önemli sebebi Osmanlıların Viyana kuşatmalarıdır.<sup>4</sup> Almanlar özellikle II. Viyana kuşatmasından sonra ( 1683), kapılarına kadar dayanan, kendi dinlerinden olmayan insanların gerek kültürleri gerekse dinleri hakkında araştırma yapma ihtiyacını çok yakından hissetme-

\* **Arş. Gör.**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

1 Deutsche Orientalistik (neşr. Orientalischen Seminar Der Universität Tübingen), Tübingen 1974. s. 7.

2 Gesammelte Schriften von Ignaz Goldzieher (neşr. Joseph Desomogy), c. I. s. VII.

3 A.g.e., c. I. s. VII.

4 Birinci Viyana kuşatmasının 1520'li yıllarda olduğu göz önüne alınırsa Almanya'da İslam üzerine çalışmaların neden çok önceleri başladığı daha iyi anlaşılacaktır.

ye başlamışlardı. Bunun sonucu olarak başta Tübingen ve Heidelberg olmak üzere birçok Alman üniversitesinde şarkiyat bölümleri açılmıştır.<sup>5</sup> Buralarda Arapça, Türkçe ve Farsça gibi doğu dillerinin öğretilmesinin yanı sıra İslami ilimlerle de meşgul olunmuştur.<sup>6</sup> Günümüz Almanya'sında on altı üniversitede İslami İlimler (*İslamwissenschaft*) Fakültesi'nin bulunması, bu işe ne derece önem verildiğinin bir kanıtı olarak karşımızda durmaktadır. Ancak Almanya bu sahada en önemli atağını 18. Yüzyıldan sonra yapmıştır diyebiliriz. Son dönem felsefe çalışmalarında önemli bir yere sahip olan Almanya Kalam alanında da kendisini ispat etmiştir. Bu alanla ilgili bir çok Arapça kaynak eser Almanca'ya tercüme edilmiştir.<sup>7</sup> Şehristani (ö.548/1153)'nin el-Milel ve'n-Nihal adlı eseri Dr. Theodor Haarbrücker tarafından 1850 yılında Almanca'ya tercüme edilmesi, Kalam alanındaki çalışmalara zemin hazırlaması açısından oldukça önemlidir.<sup>8</sup> Daha sonraları bu gibi tercüme faaliyetlerine devam edilmiştir. Max Horten, gerek yaptığı tercümeleleriyle ve gerekse yazdığı eserlerle bu dönemin Kalam çalışmalarında önemli bir yer tutmaktadır.

Bunlar zaman zaman subjektif olmalarına karşın, Batıda ilk olmaları hasebiyle dikkate değer çalışmalardandır. Bu sahadaki çalışmalarda tercüme önemli bir yer tutmakla birlikte ciddi çalışmaların olduğu gerçeği gözden uzak tutulmamalıdır. W.L.Schrameier'in *Über den Fatalismus der vorislamischen Araber*' (İslam öncesi Arapların cebriyeciliği üzerine) adlı eseri bunlara iyi bir örnektir. Almanya'da Kalam alanında yapılan çalışmalar incelendiğinde karşımıza özellikle üç şahıs çıkmaktadır: Max Horten, Josef van Ess ve Tilman Nagel. İşte bu çalışmada inceleyebildiğimiz kadarıyla Almanya'da Kalam çalışmalarına damgasını vurmuş, yukarıda adları zikredilen bu üç Alman oryantalist teferruatıyla ele alınıp incelenecektir.

### 1. M. HORTEN (1974-1945)

Bonn Üniversitesi'nde dersler vermiş olan Dr. M. Horten giriş kısmında da ifade edildiği gibi Kalam alanında ilk olarak ciddi eserler veren Alman müsteşrikidir. Onun bu sahada yazmış olduğu önemli eserlerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. *Die Philosophische Ansichten Von Razi Und Tusi*: Eser 1910 yılında Bonn'da yayınlanmıştır. Yazar bu eserinde Yunan felsefe ekolünün etkisinde felsefe yapan ve İbn-i Sina'nın (ö.428/1036) iki büyük şarihi olarak<sup>9</sup> takdim ettiği Fahreddin er-Razi (ö.606/1210) ve Nasıreddin er-Tusi (ö.669/1273)'nin hayatı ve onların eserlerinden yer yer tercüme yapmak suretiyle de görüşleri hakkında bilgi vermektedir. Horten bu iki kelamcının önemini şu şekilde ortaya koymaktadır: *"Razi ve Tusi'nin önemi, onların etkilerinin daha henüz*

5 Bkz. T.D.V İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1989, c. II., s. 522.

6 A.g.e., c. II. S. 522.

7 Şehristani'nin bu eseri 1942 yılında Cureton tarafından İngilizce'ye tercüme edildi. (Religionspartheien und Philosophen-Schulen, Theodor Haarbrücker, s. V, Hildesheim, 1969)

8 Bu isimler hakkında geniş bilgi için bkz. T.D.V İslam Ansiklopedisi, c. II., s.522-524.

9 Max Horten, Die philosophische Ansichten von Razi und Tusi, Bonn 1910, s.III-IV.



14. yy'da görülmeye başlaması ve kendilerinden sonra gelen İci (ö.756/1355) Cürcani (ö.816/1413) ve Fenari (ö.835/1431) gibi önemli şahsiyetlerin onların görüşlerini kabul etmelerinde yatmaktadır."Horten bu eserinde ayrıca Gazali sonrasında Yunan felsefe ekolünün etkisinin sanıldığı gibi aksine ortadan kaybolmadığını, Razi ve Tusi'nin bunun en önemli kanıtı olduğunu iddia etmektedir.<sup>10</sup>

2. *Die Philosophischen Probleme der Spekultativen Theologie im İslam*: Yazarın bu kitabı yine aynı şekilde 1910 yılında Bonn'da yayınlanmıştır. Yazar eserin giriş kısmında kitabın içeriği hakkında şu açıklamaları yapmaktadır: "Ortaya konulmuş olan bu eserin ana kaynağı Avrupa'da Rönesans'ın gerçekleştiği zamanda yazılmıştır. Bu zamanda İslam muzaffer bir şekilde Batı'ya ilerlemekte ve Garbı çeşitli yönlerden etkilemekteydi. Bundan dolayı Rönesans felsefe tarihi Müslüman doğuyu gözden kaçırmamalıdır. İbnu'l-Murteza (ö.844/1437) 14. yy'ın en önemli alimlerindedir. O, kendi dönemindeki dini ve fihhi ilimlerin hepsini ansiklopedik bir eserde topladı. O, birbirleriyle en şiddetli bir şekilde tartışan gruplardan bahsettiğinden dolayı kitabına "Tartışan Alimler Kitabı" adını vermiştir. Eserin asıl bölümü fihhi tartışmaları ele almaktadır. Bu bölümden önceki giriş kısmında teolojik konulardaki tartışmalar işlenmektedir. Bu bölüm üç kısımdan oluşmaktadır: 1. Mezhepler 2. Kelam 3. Metafizik. İkinci ve üçüncü bölümlerde liberal teologlar (Mu'tezile) hakkında özel olarak geniş malumat vermektedir. Böylece bu bölüm daha sonraki İslam teologları için oldukça zengin bir kaynak teşkil etmiştir. İbnu'l-Murtaza bu eseri sadece bu alanda uzmanlaşmış kimseler için yazmıştır. Zira ifadeleri oldukça az fakat kapalı değildir.<sup>11</sup> Horten kitabının ilerleyen bölümlerinde spekülative (nazari) teolojiden Kelamı anladığını açıklamaktadır.<sup>12</sup> Kelamı tarif ederken de şu açıklamaları yapmaktadır: "Kelam (Söz, Konuşma, Münazara, Dogma, tanrısal söz) vahyedilmiş gerçeklerle bilimsel uğraşı anlamına gelmektedir."<sup>13</sup> Bu kitapta spekülative teoloji böylece Kelam olarak nitelendirilmesine karşılık Pozitif teoloji 250-276. sayfalar arasında işlenmektedir.

3. *Die Spekulative und Positive Theologie des İslam Nach Razi Und Ihre Kritik Durch Tusi*: Yazarın bu eseri 1912 tarihinde Leipzig'de yayınlanmıştır. Yazar eserinde Fahreddin Razi'nin Kelamla ilgili *Muhassal* adlı eserini işlemektedir.<sup>14</sup> Yazar eserin giriş kısmında İslam Kelamı açısından oldukça önemli şu tespiti yapmaktadır: "Razi ve Tusi'nin eserleri incelendiğinde bunların Yunan (Aristo) felsefesi etkisinde eğitim gördükleri sonucuna varmaktadır. Buna karşı aksi görüş ileri sürülür ve Razi ve Gazali (ö.505/1111) bizzat Yunan felsefesinin etkisini ortadan kaldırmak için çaba göstermişlerdir, bun-

10 A.g.e., s. VI-VII.

11 Horten, *Die philosophischen Probleme der Spekultativen Theologie im İslam*, Bonn 1910, s. III.-IV.

12 A.g.e., s. 1.

13 A.g.e., s. 1.

14 Horten, *Die Spekulative und Positive Theologie des İslam nach Razi und Ihre Kritik Durch Tusi*, Leipzig 1912, s. III.

dan dolayı onları Yunan felsefesinin taşıyıcıları ve yayıcıları olarak tavsif edilemezler, denmesi durumunda şu gerçeğe başvurulur: Bu filozofların istidlal metotları Yunan felsefesine aittir.<sup>15</sup> Bu da Kelam ilminin kendine has bir metoda sahip olması gerektiğini savunanların ne kadar haklı olduğunu göstermektedir.<sup>16</sup>

4. *Die Philosophie des Abu Raschid*: Bu kitap 1910 yılında Bonn'da yayınlanmıştır. Bu eserin önsözünde yazar kitapla ilgili şu bilgileri vermektedir: "Aşağıdaki satırlar 10. yy'da Basra ve Bağdat ekolleri arasında cereyan eden felsefi tartışmalar hakkında açıklamalar getirmektedir... Ebu Raşid'in bu eseri bu tartışmalara ışık tutacak elimizde mevcut olan tek eser olması açısından oldukça önemlidir. Ebu Raşid bu tartışmalara bizzat katılmış ve bunları insicamlı bir şekilde aktarmıştır."<sup>17</sup> Yazar kitabında Ebu Raşid (ö.471/1068) tarafından kitabında aktarılan münazaraların bazılarının günümüze uymadıklarından dolayı tercüme edilmediğini belirtmektedir.<sup>18</sup>

5. *Die Religiöse Gedankenwelt der Gebildeten Muslime im Heutigen İslam*: Yazarın eseri 1916 tarihinde Halle'de basılmıştır. Yazar bu kitabının amacının müslüman bilim adamlarının düşünce ve fikir hayatları hakkında daha geniş bilgi edinmek olduğunu bildirmiştir.<sup>19</sup>

## 2. JOSEF VAN ESS

1934 yılında doğan Van Ess günümüz müsteşriklerinin belki de en önemli temsilcisidir demek mümkün gözükmektedir. İslami ilimler, Semitistik (Sami dilleri) ve Klasik filoloji öğreniminden sonra 1953-58 yılları arasında Bonn ve Frankfurt Üniversitelerinde felsefe öğrenimini tamamlamıştır. 1958-63 yıllarında Frankfurt'ta asistanlık görevini icra etmiştir. 1964'te doçentlik unvanını elde eden Van Ess 1963/64'te Beyrut'ta, 1967'de Los Angeles'te ve 1968'de tekrar Beyrut'ta misafir hocalık yaptı. 1968 tarihinden itibaren de Tübingen Üniversitesi Oryent Enstitüsü'nde görev yapmaktadır. Josef Van Ess'in en önemli yönü özellikle Kelam ilmi açısından önemli olan eserler vermesidir. Onun temel eserlerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. *Die Gedankenwelt des Haris el-Muhasibi*: Eser 1961 yılında Bonn'da yayınlanmıştır. 242 sayfadan oluşan bu eserin birinci bölümünde Haris el-Muhasibi (ö.243/857)'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmektedir. (s.1-31) Eserin ikinci bölümü (s.31-160) ve üçüncü bölümünde (s.160-240) ise, ağırlıklı olarak Muhasibi'nin eserlerinden yapılan tercümelerden faydalanılarak onun fikirleri ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

Bu eserde temel olarak Haris el-Muhasibi'nin teolojik-dogmatik fikirleri ağırlıklı olarak işlenmektedir.<sup>20</sup>

15 A.g.e., s. IV.

16 Doktora derslerinde bu konuya defalarca dikkatimizi çeken sayın hocam Prof. Dr. Ahmet Akbulut'a gösterdiği çabalardan dolayı bir kez daha teşekkürlerimi sunmaktayım.

17 Horten, Die Philosophie des Abu Raschid, Bonn 1910, s. III.

18 A.g.e., s. III.

19 Horten, Die Religiöse Gedankenwelt der Gebildeten Muslime im Heutigen İslam, Halle 1916, s. I.

20 A.g.e., s. XI.

2. *Die Erkenntnislehre des 'Adudaddin al-İci*: 1966 yılında Wiesbaden'da basılan eser tek cilt olmasına rağmen 500 sayfadan fazla hacimli bir kitaptır. Eserde müteahhirin kelimcilerinden el-İci (ö.756/1355)'nin en önemli baş yapıtı diye de adlandırabileceğimiz<sup>21</sup> el-Mevakıf adlı eseri Almanca'ya tercüme edilip, eser üzerinde çeşitli yorumlar yapılmaktadır.

Yazar eserin önsözünde, Horovitz ve Max Horten gibi bir çok müsteşrikin düştüğü önemli bir hatayı ortaya koyar. O, bunların İslam kelamının ilk dönem eserlerini incelemeyen çeşitli yargılara vardıklarını ve bunun neticesinde de oldukça eleştirilere maruz kaldıklarını öne sürmektedir.<sup>22</sup> Ancak daha sonra H. Nyberg tarafından Hayyat (ö.298/910)'ın Kitabı'l-İntisar'ı ve H. Ritter tarafından da Eş'ari (ö.324/935)'nin meşhur eseri Makalatu'l-İslamiyyin'in tercüme edilmesiyle bu durumun değişmeye başladığını açıklamaktadır.<sup>23</sup>

Yazar eserin giriş kısmında (s.1-37) İci, eseri el-Mevakıf hakkında açıklamalar yaptıktan sonra I. yy'da Kelami kavramların ortaya çıkış sürecini Mu'tezile ile ilişki kurarak değerlendirmektedir. Hicri İlk üç asrı Kelamın doğuş süreci olarak değerlendirdikten sonra 4./10.yy'ı Eş'arilik ve Maturidiliğin ortaya çıktığı dönem olarak sunmaktadır. Daha sonra Gazali'den İci'ye kadar olan kelimciler hakkında kısa bilgiler vermektedir. Kitabın ikinci bölümünde (s.37-500) ise İci'nin el-Mevakıf adlı eserinin tercümesi yapılmakta ve İci'nin bu kitapta ileri sürdüğü görüşler karşılaştırmalı olarak ele alınıp değerlendirilme tabii tutulmaktadır.

3. *Traditionistische Polemik Gegen 'Amr b. 'Ubeyd*: Eser 1967 yılında Beyrut'ta yayınlanmıştır. Küçük hacimli bir kitap olup, 'Amr b. 'Ubeyd (ö. 144/761) hakkında varid olan rivayetleri içerisinde toplanan Ebu'l-Hasan 'Ali b. Ömer bin Ahmed b. Mehdi ed-Darakutni (ö.375/986)'nin yazdığı *Ahbar u 'Amr b. 'Ubeyd* adlı eser Von Ess tarafından serbest bir şekilde Almanca'ya çevrilmiş<sup>24</sup> ve bu eser üzerinde yorumlar yapılmıştır. Darakutni tarafından kaleme alınan ve rivayetler silsilesinden oluşan Arapça metinde sadece 'Amr b.'Ubeyd hakkında değil, fakat aynı zamanda Gaylan ed-Dimeşki hakkında da rivayetler mevcuttur. Eser Kaderiyye aleyhtarı bir görünüm arz eder.<sup>25</sup> Gaylan ed-Dimeşki<sup>26</sup> (ö.112/730-119/737) hakkındaki rivayetler daha çok roman tarzında olmasına rağmen, 'Amr b. 'Ubeyd hakkındaki rivayetler buna karşılık daha gerçekçi bir görünüm arz etmektedir. Buna rağmen 'Amr b. 'Ubeyd'in muhalifleri tarafından rivayet edildikleri için tamamen sübjektiftir.<sup>27</sup> Van Ess, Darakutni'nin dayandığı kaynakları ele almakta ve 'Amr b. 'Ubeyd hakkında rivayet edilen görüşler ve düşüncelerin ravileri hak-

21 Şerafeddin Gölcük, *Kelam Tarihi*, İstanbul 2000, s. 251.

22 Josef Van Ess, *Die Erkenntnislehre des 'Adudaddin al-İci*, Wiesbaden 1966, s.VI.

23 A.g.e., s. VI.

24 Van Ess, *Traditionistische Polemik Gegen 'Amr b. Ubeyd*, Beyrut 1967, s. 13.

25 A.g.e., s. 13.

26 Daha önceleri hristiyan olan. Gaylan ed-Dimeşki. Ma'bed el-Cüheni (ö.80/699) ile birlikte Kaderiyye ekolünün kurucusu olarak görülmektedir.

27 A.g.e., s. 13.

kında da incelemeler yapmaktadır. Van Ess'in ulaştığı sonuçlardan biri, Darakutni'nin bu rivayetleri toplayan ilk kişi olmadığıdır.<sup>28</sup>

4. *Frühe Mu'tazilitische Häresiographie*: Eser Beyrut'ta 1971 yılında yayınlanmıştır. Van Ess bu eserde Mu'tezili alimlerden Naşi el-Ekber<sup>29</sup> (ö.293/906)'in Kitabü'l-Usul en-Nihal ve Kitabü'l-Evsat adlı iki eserini Almanca'ya tercüme etmiştir. Eserde kitapların Arapça metinleri de yer almaktadır. Bu kitapların muhtevalarına ilişkin eserde bilgi verilmektedir. Bu kitaplar hem İslami gruplar, hem de Yahudi ve Hıristiyanlar hakkındadır. Bunlara fırkalar kitabı da demek mümkün gözükmektedir.<sup>30</sup> Fırkaların da birbirlerini tekzip etmek daha doğrusu zındık damgasını vurmak amacıyla kitap ya da risale yazdıkları bilinmektedir. Bu eserler Mu'tezili bakış açısıyla yazılması bakımından önemlidir.<sup>31</sup> Van Ess kitabının ekler kısmında Naşi'nin kelimeler anlayışı (s.123-155) ve onun eserleri ile (s.155-163) ilgili bilgi vermektedir.

5. *Das Kitab an-Nakt des Nazzam und Seine Rezeption im Kitab al-Futya des Cahız*: Van Ess'in bu kitabı 1972 yılında Göttingen'de yayınlanmıştır. Kitap 150 sayfadan oluşmaktadır ve Cahız (ö.255/868)'in Kitabü'l-Fulya'sı ile, bu eserin içerisinde Cahız tarafından rivayet edilen Nazzam (ö.231/845)'in Kitabü en-Nakt adlı eseri tercüme edilmiştir. Bu eserlerin tercümesinin yanı sıra çeşitli yorumlar da yapılmaktadır. Van Ess kitabının önsözünde Cahız'ın hocası Nazzam'ın müstakil olarak elimizde bulunmayan yukarıda ismi verilen Kitabü en-Nakt adlı eserini kendi kitabı Kitab el-Futya'da rivayet ettiğini açıklamaktadır.<sup>32</sup> Yazar Nazzam'ın kitabının neden elde olmadığını şu şekilde izah etmektedir: "3. yy'ın birinci yarısı, yani Cahız'ın yaşadığı döneme kadar Mu'tezile'den bize orijinal herhangi bir eser ulaşmamıştır. Ancak Cahız bize kendi generasyonundan önceki dönem ve özellikle de hocası Nazzam ile ilgili haberlerin bize kadar ulaşmasını sağlamıştır."<sup>33</sup> Cahız bu eserde hocası Nazzam'ı konuşturmuştur. Ehl-i Sünnet tarafından eserde Nazzam'a ithaf edilen bölümlerin Rafizi Mu'tezililer tarafından savunulan ve bizzat Mu'tezile mezhebinin geniş kitlesi tarafından da kabul edilmeyen fikirler olarak telakki edilmektedir.<sup>34</sup> Cahız'ın Kitab el-Futya'dan sadece kendisininin

28 A.g.e. s. 47.

29 Van Ess kitabının I. Bölümünde Naşi el-Ekber hakkında geniş bir malumat vermektedir: *Mu'tezili olan Abdullah b. Malik el-Enbari (Künyesi İbn Sırsir), Naşi ismiyle meşhur olmuştur. Kaynaklar onun doğum tarihinden bahsetmemektedirler. İsminden de anlaşılacağı üzere Bağdat yakınlarında gemilerin inşa edildiği bir yerde doğmuştur. Şair bir kişiliğe de sahip olan en-Naşi, Abbasi sultanlarından Mutemid'in veziri İsmail b. Bülbül ile yakın bir dostluk kurmuş, böylece de saraya yakın kalmıştır. Ancak Mutedid (279/892)'in iktidara gelmesinden sonra en-Naşi'nin sarayla ilişkileri bozulmuş, bunun sonucu olarak da Bağdat'ta terk edilmiş o dönemlerde Tolunoğullarının idaresinde olan Mısır'a yerleşmiş ve ölünceye kadar da burada hayatını sürdürmüştür.* (s. 1)

30 Kitabü'l-Usul en-Nihal hakkında 25-61., Kitabü'l-Evsat hakkında ise 61-120. sayfalarda geniş bilgiler verilmektedir.

31 Geniş bilgi için bkz. Grundriss der Arabischen Philologie, yayımlayan Helmut Gätje, Wiesbaden 1987, c. II, s. 374-377.

32 Van Ess, *Das Kitab an-Nakt des Nazzam und Seine Rezeption im Kitab al-Futya des Cahız*, Göttingen 1972, s.7.

33 A.g.e., s. 7.

34 A.g.e., s.7.

yazdığı önsöz elde kalmıştır.<sup>35</sup> Kitapta çeşitli tartışılan fetvalar İslam fıkrı aşısından değerlendirilmeye tabi tutulur ve bunlar üzerinde fikirler ileri sürülür.

6. *Anfänge Muslimischer Theologie*: Bu kitap 1974 yılında Beyrut'ta yayınlanmıştır. Kitapta Kelam'ın oluşum sürecinde Kelami konularda yazılmış olan birkaç risalenin tercümesi yapılmaktadır. Yazar eserinin giriş kısmında kendisine göre oldukça ehemmiyetli şu açıklamaları yapmaktadır : "*Kelam'ın oluşum dönemi olan hicri I. yy'da Kelam üzerine söylenmiş birkaç müphem ifadeden başka bir malzemenin olmadığı düşünülmekteydi. Bu bağlamda hadisler üzerinde önemle durulmasına karşın şiire gereken önem verilmemişti. Oysa Kelam konuları hakkında bu gibi dolaylı yollara başvurma ihtiyacı olmayabilirdi. Zira özel olarak Kelami konularda sözü edilen dönemde yazılmış risaleler mevcuttur... Bu risalelerden Kaderiyye tarihine ışık tutacağına inandığımız ikisi bu kitapta incelenecektir. Her iki risale de Kaderiyye cereyanına karşı polemik metodunu kullanmaktadırlar...*"<sup>36</sup> Von ess kitabının I. bölümünde bu risalelerden Hz. Ali'nin torunu Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye (ö.99/717-101/719)<sup>37</sup> tarafından yazılan risaleyi (s.1-113), II. Bölümde ise Ömer b. Abdülaziz'e ait olan risaleyi<sup>38</sup> (s.113-177)'yi tercüme etmektedir. III. Bölümde ise Gaylan ed-Dimeşki hakkındaki rivayetler (s.177-247) ele alınmaktadır.

7. *Ungenüzte Texte zur Karramiya*: Eser 1980 yılında Heidelberg'de yayınlanmıştır. Van Ess kitabında Kerramiye'ye ait şu ana kadar elde olup da daha sonraki yazarlar tarafından fazla önemsenmeyen<sup>39</sup> , gerek Kerramiye'nin kurucusu İbn Kerram ve gerekse onun öğrencileri tarafından yazılmış olan eserleri ön plana çıkarmak amacıyla bu eseri yazdığını açıklamaktadır.<sup>40</sup> Eserde ilkönce Muhammed bin Kerram (ö.255/869)'ın kendine ait olan eserleri (s.11-30) incelendikten sonra onun hayatı, şahsiyeti ve Kerramiye hakkında mezhep taraftarı olmayanlar tarafından yazılan eserler hakkında bilgi verilmektedir (s.30-80). Yazar kitabının son kısmında son olarak şunları zikreder: "*Kerramiyye bizim şu ana kadar inandığımızdan daha fazla izler bırakmıştır.*"<sup>41</sup>

8. *Theologie und Gesellschaft im 2. U. 3. Jh. H.* : Bu eser, İslam teolojisinin doğuşunu (hicri 2. Asır) ve gelişim sürecini (hicri 3. asır) kronolojik olarak ele alan ansiklopedik bir eser olarak tanımlamak mümkündür. Eser, toplam 7 ciltten oluşmaktadır. Eserin ilk cildi 1991 yılında Berlin'de yayınlanmıştır. Diğer ciltleri de birer yıl arayla basılmıştır. Eserde üç binin üzerinde kaynak kullanılmıştır. Van Ess'in bu eseri yukarıda sıraladığımız kitaplarının bir ürünüdür denilebilir. Bu eser sadece Kelam tarihi açısından değil, aynı

35 A.g.e. s. 9.

36 Van Ess, *Anfänge Muslimischer Theologie*, Beyrut 1974, s.VII.

37 Muhammed b. Hanefiyye üzerinde en fazla araştırma yapan Batılı müsteşriklerden biri Wilferd Madelung'dur. Bkz. Grundriß der Arabischen Philologie, yayınlayan Helmut Gätje, Wiesbaden 1987, c. II, s.358-383.

38 Bu risalenin tam metni Ebu Nu'aym'in Hilyetu'l-Evliya adlı eserinde mevcut bulunmaktadır. (Van Ess, *Anfänge Muslimischer Theologie*, s. 113.)

39 Van Ess, *Ungenüzte Texte zur Karramiya*, Heidelberg 1980, s.11.

40 A.g.e., s. 6.

41 A.g.e., s.81.

zamanda sistematik Kelam açısından da önemli bir yere sahiptir. Eserde İslam fırkaları, bu fırkaların önemli şahsiyetleri ve bunlara ait önemli eserler geniş olarak gözler önüne serilmektedir. Bunun yanı sıra İslam Kelamı açısından son derece önemli olan risale ve kitaplardan bir çok önemli bölüm aynen Almanca'ya tercüme edilmiştir. Ancak bütün bunların yanında, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi ansiklopedik bir görünüm arz etmesi ve fazla yorum ve yeni düşüncelere yer verilmemesi açısından Van Ess'in bu oldukça hacimli eseri, daha ziyade önceden varolan düşünce ve fikirlerin içinde toplandığı fazla orijinal olmayan bir kitap olmaktan öteye gidememiştir demek mümkün gözükmemektedir. Ancak burada gözden kaçırılmaması gerekli önemli bir husus, bu tür eserlerin neden İslam dünyasında ortaya konulmadığı meselesidir. Bu da günümüz İslam Kelamcılarına ne kadar fazla görevin düştüğünün somut bir göstergesidir.

Van Ess'in tüm bu yukarıda saydığımız eserlerinin yanı sıra bazı makaleleri de mevcuttur. Bunlardan önemli olanlarını şu şekilde sıralayabiliriz:

-Ketzer und Zweifler im Islam: Yazarın bu makalesi 1964 yılında Bustan dergisinin 5. sayısında (s. 10-15) yayınlanmıştır.

-Gahiz und die Ashab al-Ma'arif: Makale 1966 yılında Der İslam adlı derginin 42. sayısında (s. 169-178) yayınlandı.

-İbn Kullab und di Mihna: Yazarın bu makalesi 1965-66 yılında Oriens dergisinin 18-19. sayısında (s. 92-142) yayınlanmıştır.

-Neue Verse des Ma'dan as-Sumaiti: Makale 1971 yılında Der İslam dergisinin 47. sayısında (s. 245-250) yayınlanmıştır.

-Das Kitab al-İrga' des Hasan b. Muhammad b. Al-Hanafiya: Bu makale 1974 yılında Arabica dergisinin 21. sayısında (s. 20-52) yayınlanmıştır.

### 3. TILMAN NAGEL (Göttingen Üniversitesi Analitik Bölümü Başkanı)

Tilman Nagel'da Josef Van Ess gibi günümüz Alman müsteşriklerinden- dir. Nagel ağırlıklı olarak İslam Kelamı ve İslam Tarihi alanında araştırma yapmaktadır. Bu alanlarda yayınlanmış bir çok kitabı mevcuttur. Kendisi halen Göttingen Üniversitesi'nde profesör olarak dersler vermektedir. Onun en önemli eserlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

1. *Die Festung des Glaubens, Triumph und Scheitern des Islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert*: Kitap 1988 yılında Münih'te yayınlanmıştır. Nagel bu kitabında Ortaçağ'da Avrupa kültüründen kat kat üstün olan İslam kültürünün nasıl olup da gerilemeye başladığının nedenlerini ortaya koymaya çalışmaktadır. O, her şeyden evvel sözü edilen gerileme ve çöküşün sebeplerinin 11. yy'da aranması gerektiğinin üzerinde ısrarla durmaktadır. Nagel eserinin giriş kısmında 11.yy'da içtihad kapısının kapanmasının, İslam dünyasındaki rasyonel düşüncenin ortadan kalkması neticesini getirdiğini açıklamaktadır.<sup>42</sup> "Bu yüzyıldan itibaren İslam hukukçuları tüm problemlerle-

42 Tilman Nagel, *Die Festung des Glaubens, Triumph und Scheitern des Islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert*, Münih 1988, s. 9.

rin daha önce yaşamış alimler tarafından çözüldüğünü ve bundan dolayı da hiçbir kimsenin içtihad yapamayacağını ısrarla vurgulamışlardır. Ancak bundan sonra bir sorun ortaya çıkacak olursa bu sorunlar önceki alimlerin koydukları kriterlere göre çözülmeli ve yeni bir şey ortaya konulmamalıdır.”<sup>43</sup> O bunları zikrettikten sonra, sözlerine oldukça öneme haiz şu cümlelerle devam etmektedir: “Avrupalı bir çok araştırmacı ve seyyah İslam dünyasındaki bu çöküşün nedenleri üzerinde düşünceler ileri sürmüşlerdir. Bunlardan 12 yıl boyunca Moğol imparatoru Aurangzeb (ö.1707)’in doktorluğunu yapan Bernier (ö.1688) İslam dünyasındaki her kötü işin sebebinin siyaset olduğu kanaatindeydi. Özel mülkiyet olmadığından halkın kaderi ülkede hakim olanların elindeydi. Yöneticilerden korkulması neticesinde ülkede müteşebbis ruh yok oldu. 19. yy’a kadar Avrupalı yazarlar İslam ülkelerindeki kurum ve kuruluşların bozulmasının İslam dünyasının çöküşünü getirdiği kanaatinde idiler. Bu bozulmuş kurum ve kuruluşlar değiştirildiğinde çoğu şeyin düzeleceği görüşünü ileri sürerler. Ernest Renan (ö.1892) ise İslam’ın antik bilimin Avrupa’ya iletme görevini tamamladığını öne sürmüştü, Grafen Gobineau (ö.1882) ise meseleyi ırk farklılığında görmüştür.”<sup>44</sup>

Nagel, bu çöküşün en önemli sebepleri arasında gördüğü sultanların dokunulmaz ve halk tarafından ulaşılamaz olduğu meselesine kitabının ilk bölümünde yer vermektedir.<sup>45</sup> Bu bölümde daha sonra İslami gruplar arasındaki çatışmalara yer verilmektedir (s.48-64) Bu bölümde en son olarak Türklerin müslüman olmaları ve Selçukluların hilafet merkezini ele geçirmeleri işlenmektedir. (s.64-79)

Kitabın ikinci bölümünde ise Cüveyni’nin teolojik fikirlerine geniş yer verilmektedir (s.79-179). Yazar, teolojik açıdan İslam dünyasındaki çöküşün - içtihad kapısını kapattığından dolayı - başlatıcıları arasında saydığı Cüveyni’yi giriş bölümünde (s.9) zikrettikten sonra, bu fikirlerini eserinin ikinci bölümünde daha geniş olarak ortaya koymaktadır. Tilman Nagel özellikle İslam hukuku ve Kelamda Şafii hakimiyetinin başlamasını olumsuz bir gelişme olarak görmektedir. (s.351-360) Bu mezhebin en önemli temsilcileri olan Cüveyni (ö.478/1085) ve onun öğrencisi Gazali (ö.505/1111) ile birlikte İslam’da rasyonel düşüncenin etkisini kaybetmeye başladığını iddia etmektedir.<sup>46</sup> *İçtihadın kaynağını teşkil eden rasyonel düşüncesinin ortadan kalkmasıyla artık alimler daha önceki müctehidleri taklid eden sadece fetva veren müftüler olarak karşımıza çıkmaya başlamışlardır.*<sup>47</sup> *Ve daha da önemlisi artık dindarlık Şafii (ö.204/819) ve Eş’ari (ö.324/935) kıstaslarına göre gerçekleşmeye başlamıştır.*<sup>48</sup> Yukarıda açıklanmaya çalışıldığı gibi yazar bu eserin temel olarak Eş’ari düşüncesinin hakim olmasını, İslam ülkelerinin çöküşünün en önemli nedeni olarak görmektedir.

43 A.g.e.,s. 9.

44 A.g.e. s.10.

45 A.g.e. s. 21-33.

46 A.g.e. s. 21-23.

47 A.g.e. s.329.

48 A.g.e.s.108.

2. *Geschichte der Islamischen Theologie Von Mohammed bis zur Gegenwart*: Yazarın İslam Kelamı'nın doğuşu ve gelişimine ilişkin bu eseri, 1994 yılında Münih'te yayınlanmıştır. Yazar kitabın önsözünde, bu eserin 1983/84 yılında "*İslam Teolojisinin Tarihi*" adında verdiği dersin bir ürünü olduğunu belirtmektedir.<sup>49</sup> Birinci bölümde (s.13-36) Müslüman inancının temeli olarak gösterilen Kur'an'ın tarihi ve muhtevası hakkında bilgiler verilmektedir. İkinci bölümde (s.36-78) ise İslam'da gruplaşmaların ortaya çıkması anlatılmaktadır. Üçüncü bölümde (s.78-95) İslam'ın teolojik iki kaynağı olarak Hadis ve Kelam sunulmaktadır. Dördüncü bölümde (s.95-123) İslam'da ilk asırlarda ortaya çıkan rasyonel düşünce ve buna karşı çıkan iki grup olarak Ehl-i Sünnet ve Şia gösterilmektedir.<sup>50</sup> Altıncı bölümde (s.165-205) Kelam ve Felsefe arasındaki ilişki incelenmektedir. Onuncu bölümde (s.239-260) ise ideoloji olarak İslam işlenmektedir. Bu bölümde özellikle Muhammed Abdüh'un görüşlerine yer verilmektedir.<sup>51</sup>

3. *Der Koran*: Yazarın bu eseri 1983 yılında Münih'te yayınlanmıştır. Bu kitapta Kur'an gerek tarihsel (s.15-172) ve gerekse teolojik açıdan (s.172-322) ana hatlarıyla ele alınmakta ve bunun üzerinde çeşitli yorumlar yapılmaktadır.

## SONUÇ

Avrupa'da İslam üzerine araştırmalar özellikle dini gayelerle 11.yüzyıldan günümüze kadar devam etmektedir. Bu çalışmaların aynı zamanda politik gayelerle de yapıldığına en bariz örnek, II. Dünya savaşında Afrika'da Alman ordusu için çalışan Paret'tir<sup>52</sup>. Bunun yanı sıra politik amaçlar gözetmeksizin tamamen bilimsel gayelerle çalışmalar yürüten ve bunların neticesinde İslam ülkelerinde yapılmayan çalışmalara imza atan müsteşriklerin olduğu gerçeği de gözden kaçırılmamalıdır. Kelam sahasında en fazla eser veren günümüz Alman müsteşriklerinden Van Ess'tir. Ancak Van Ess'den çok daha önce Almanya'da Kelam ilmiyle sistemli ve müstakil olarak uğraşan Max Horten kendisinden sonraki araştırmacılara kaynak teşkil etmiştir diyebiliriz. Bunlar arasında Josef van Ess ve Tilman Nagel'i zikretmek mümkündür.

Henüz daha kaynak Kelam kitaplarının Türkçe tercümeleri mevcut değilken, günümüz müslüman kelamcılarının yukarıda adları zikredilen Alman müsteşrikleri tarafından yazılan eserlerin tercümelerini yapmaları oldukça manidardır. Bu da hala İslam dünyasının kendine özgün bir Kelam sistemi geliştiremediğinin en somut delilidir.

49 Nagel, *Geschichte der Islamischen Theologie Von Mohammed bis zur Gegenwart*, Münih 1994, s.9.

50 A.g.e. s.117.

51 A.g.e. s.255-259.

52 Rudi Paret 1901 yılında doğmuştur. Onun en önemli eseri *Der Koran* adlı Kur'an tercümesidir. ( 1971 yılında yayınlanmıştır.)



## “Sahîh” ve “Zayıf” Hadislerin Güncel Fonksiyonu Üzerine Bazı Düşünceler Işığında Sahîh Dışındaki Hadisleri Reddeden Fikre Eleştirel Bir Yaklaşım

A. Kadir EVGİN\*

### ABSTRACT (Same Thinks About the Current Function of Sahîh and Daîf Hadiths )

*To day, like in the past, same persons have been claiming that only the sound/real (sahîh) hadith are belong to the Prophet. These persons, in the same way, have been doubting about the belonging the weak (daîf) hadiths to the prophet. But, according to us, these claims like formerly, aren't valid in the global world. These claims have been criticising with examples in this article.*

**Keywords:** *The Prophet, Sahîh hadith, Daîf hadith, religion.*

### Giriş

Sadece *sahîh* hadislerin kabul edilip, *zayıf* hadislerin hiçbir değer taşımadığı şeklindeki düşünce tarzı, geçmişte olduğu gibi, bugün de pek fazla geçerli olmayan bir düşünce tarzıdır. Bu makalede, günümüzdeki fonksiyonları tenkide açık bazı *sahîh* hadisler, buna karşılık toplumsal-ahlâkî fonksiyonu göz ardı edilemeyecek kadar önemli olan bazı *zayıf* hadisler örnek verilerek, yukarıdaki toptancı yaklaşım tarzı eleştirilmeye çalışılacaktır.

Makalemize böyle bir başlık koymamız, hadislerin ne şimdi ne de geçmişte toplumda hiçbir fonksiyona sahip olmadığı fikrini benimseyenler için, doğal olarak, anlamsız bulunabilecektir. İslam Tarihi'nin her döneminde olduğu gibi günümüzde de hadislerin değerini tartışma konusu yapanların varlığı, bu durumu kaçınılmaz kılmaktadır. Hadislerin değeri çerçevesinde başlangıçtan günümüze yapılan bu tartışmalar neticesinde ortaya çıkan görüşleri üç ana gruba ayırmak mümkündür:

1-Hadislerin/sünnet'in gerçekte Hz. Peygamberin sözleri olmayıp vefatından sonra, insanlar tarafından O'na izafeten uydurulmuş sözler olduklarını, dolayısıyla hiçbir değer taşımadıklarını savunan ve “inkarcı” olarak ad-

\* *Yrd. Doç. Dr.*, K.S.Ü. İlahiyat Fak. Öğretim Üyesi.

landırılan grup<sup>1</sup>. Bunlara göre İslam Dini'ne dair her türlü konu Kur'an'da mevcut olduğundan, hadislere gerek yoktur.

2-Hadislerin/sünnet'in İslam Hukukunda Kur'an'ı Kerim'den sonra ikinci müstakil kaynak olduğuna ittifak eden grup. Başta hadisçiler olmak üzere özellikle Ehl-i Sünnet'e mensup İslam alimleri bu görüştedir.<sup>2</sup>

3-İslam Dininin ana kaynağının Kur'an ve çok az sayıdaki sahih/gerçek hadisler olduğunu<sup>3</sup>, zayıf hadislerin ise Hz. Peygambere aidiyetlerindeki şüpheden dolayı, hiçbir surette kaynak değeri olmadığını savunan grup.<sup>4</sup>

Biz burada birinci gruptaki hadis inkarcılarını böyle bir kabule yönelten gerekçelerin neler olduğuna uzunca işaret ederek ya da onların görüşlerine karşı deliller sunarak tartışmaya katılmayıp, onlara yalnızca Hz. Peygamber'in İslam Dinindeki konumuna işaret eden bir ayet ve bir hadisi arz etmekle yetineceğiz. Bunlar *"Ey iman edenler! Allah'a, Peygamber'e ve sizden olan ulu'l-emr'e itaat ediniz. Eğer Allah'a ve ahiret gününe iman ediyorsanız bir şey hakkında çözümsüzlüğe düştüğünüzde, çözüm için Allah'a ve rasûle (Kur'an ve hadis'e/sünnet'e) müracaat edin. İşte böyle yapmanız en hayırlı ve en güzel çözüm(yolu)dür"*<sup>5</sup> ayeti ile *"Bana itaat eden Allah'a itaat etmiş, bana isyan eden ise Allah'a isyan etmiş olur. Benim âmir tayin ettiğim kişiye itaat eden bana itaat etmiş olur, ona isyan eden de bana isyan etmiş gibidir"*<sup>6</sup> hadisidir.

1 Bu fikri benimseyen gurup ve kişiler hakkında geniş bilgi için bkz: Kamil Çakır, **Hadis İnkarcıları**, Seba Yay., Ankara 1998, s. 78-131; Muhammed Tahir Hekim, **Sünnet'in Etrafındaki Şüpheler**, çev: Hüseyin Aslan, Pınar Yay., İstanbul 1985; Mustafa es-Sibâî, **es-Sünnetü ve Mekânettühâ fi't-Teşri'l-İslâmî**, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1985, s. 143-186. Aynı fikrin günümüzdeki temsilcilerine, "Uydurulan Din ve İndirilen Din" adıyla yayınladıkları ve her bir konusu için geniş çaplı reddiyeler yazılabilecek mahiyette olan "Kuran Araştırmaları Grubu" adındaki bir oluşumu örnek verebiliriz. Zira onlara göre: "Hadissiz yalnız Kur'an'lı İslam baştan beri var olan İslam'dır. Bilakis hadisler, sonradan türemiş ve din diye yutturulmuşlardır"(Bkz: Kur'an Araştırmaları Grubu, **Uydurulan Din ve İndirilen Din**, Ozan Yayıncılık, İst. 2000, s. 65).

2 Ali Toksan, **Delil Olma Yönünden Sünnet**, Rey Yay., Kayseri 1994, s. 79.

3 Bu fikri benimseyenlere göre, peygamberimize aidiyetinde şüphe olmayan hadislerin sayısı 30'u geçmemektedir ve Ebû Hanîfe'ye göre de bu rakam 17'dir (Bkz: Yaşar Nuri Öztürk, **Cevap Veriyorum** (Gerçek Dini Arayanlarla Başbaşa), Yeni Boyut Yay., İst. 2001, s. 156-160; **Kur'an'daki İslam**, İst. 1995, s. 361).

4 Günümüzde de bu fikri benimsediği anlaşılan bazı ilim adamlarının değişik basın-yayın araçlarında sık sık "sahih hadis/sahih sünnet/gerçek sünnet'in dışındaki hadislerin hiçbir değeri haiz olmadıkları" yönündeki beyanlarına rastlamak mümkündür (Mesela bkz: Yaşar Nuri Öztürk, "Yeniden Yapılanmak Üstüne" adlı makale, Star gazetesi, 19.01.2003; "Nasıl Bayramlaşalım" adlı makale, aynı gazete, 06.12.2002). Hatta Öztürk: "Hz Muhammed, hayatı boyunca hiçbir sözünün kayda geçirilmesine müsaade etmemiş, birinci ve ikinci halifeler Ebû Bekir ve Ömer de aynı tavri korumuşlardır. Daha sonraki zamanlarda, ortalığı saran kavga ve karmaşa yüzünden aynı titizlik gösterilmemiş, siyasal çıkarların dine dayandırılması süreci hızlandığı için de Peygambere isnad edilerek binlerce yalan uydurulmuştur" diyerek bu tür hadislerle sarılanların Kur'an'daki İslam'ın dışında ikinci bir İslam peşinde olduklarına işaret etmektedir. (Bkz: **Yeniden Yapılanmak Kur'an'a Dönüş**, Yeni Boyut Yay., İst. 1996, s. 22-3).

5 4. Nisa 59.

6 Buhârî, **es-Sahih**, cihad 109 (IV,8); Müslim, **es-Sahih**, imâret, hadis no: 33 (II,1466).

Hadis inkarcılarının görmezlikten geldiği bu ve benzeri deliller kanaatimizce, İslam Dini'ni benimsemiş olanların, Hz. Peygamberin emir ve yasaklarının Allah'ın emir ve yasaklarıyla eşdeğer olduğu bilincinden hareketle, onun özellikle peygamberlik vasfıyla söylemiş olduğu sözlerini dikkate alma yükümlülüğüne girmiş olacaklarına açıkça işaret etmektedir. Ayrıca hadis literatüründe yer alıp uydurma olmadığı kesin olan yani hukûkî, itikâdî, amelî ve ahlâkî konulardaki problemlerin çözümünde delil olarak kullanılmış çok sayıda sahîh ve zayıf hadisin var olduğu fikrini benimseyen alimlerin, bu fikri benimsemeyenlere göre daha fazla olduğunu söylemek mümkündür.

Bizim bu konuya yaklaşımımız, hadisleri hayatın bölünmez bir parçasıymış gibi göstermek olmadığından, fonksiyonalist<sup>7</sup> bir yaklaşım tarzı gibi değerlendirilmemelidir. Çünkü hadislerin tamamının evrensel nitelikte olup her dönemde belli fonksiyonları icra ettiklerini söylemek mümkün değildir. Mesela hukûkî yönü olan hadisler, geçmişte belli fonksiyonları icra etmişlerdir ama bugün her müslüman toplum kendi hukuk sistemini doğal olarak modern şartlara göre yeniden oluşturmak istediğinden, hukûkî boyutu olanların uygulama alanı daha ziyade ferdî planda olup toplumsal fonksiyonu hemen hemen yok gibidir.

Öte yandan akıl ve mantığa aykırılığı, İslam Dini'nin genel prensiplerine aykırılığı, tarihî olaylara aykırılığı, his, tecrübe ve müşahedeye aykırılığı gibi uydurma özelliği taşıyan rivayetleri bir kenara bırakırsak, hadis literatüründe yer alan hadislerin, Juynboll'un ifadesiyle, hukûkî ya da genel anlamda nebevî örnekliğinin tüm insânî aktiviteler için kılavuz ilke olarak seçildiği konularda bir kanıt veya kesin bir argüman olarak kullanılabilir olması normaldir. Bir hadisin hüccetliğini kabul etmek ise onu, imkanımız nispetinde kişisel bağlamda pratiğe aktarmakla yükümlü olduğumuz anlamına gelebilir.<sup>8</sup>

Böyle bir girişin ardından şimdi, hadislerin değeri çerçevesinde yapılan tartışmaların üçüncü grubuna ait fikirleri, eleştirel bağlamda ele alacağımızı belirterek, "*hadis müdafaası*" şeklinde de değerlendirilebilecek bir yaklaşım-la, konuya başlamak istiyoruz.

### Sahih Hadis ve Örnekleri

Yaygın tanımıyla *sahih hadis*, adalet ve zapt sahibi ravilerin muttasıl bir isnadla rivayet ettikleri şâz ve illetli olmayan hadistir.<sup>9</sup> Sahih hadis kavramı, hicri ikinci asırdan itibaren kullanılmakla birlikte, hadisin sahîh olabilmesi için gerekli şartları ilk defa ortaya koyan kişinin İmam Şafîî (öl:204) olduğu belirtilmektedir.<sup>10</sup> Fakat Şafîî'nin ileri sürdüğü sahihlik şartları ağırlıklı ola-

7 Fonksiyonalizm (İşlevselcilik):Toplumu oluşturan unsurların her birinin kendine özgü bir işleyişinin olduğunu, bütün bu unsurların karşılıklı bağımlılık ilişkisi içinde işlev gördüğü için hiçbir unsurun yalnız başına bütünü belirleyici bir özelliğe sahip olmadığını kabul eden yaklaşım. (Bkz: Ömer Demir-Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ağaç Yay., İst. 1992, s. 188-9)

8 Juynboll, Gautier Herald A, *Modern Mısırdaki Hadis Tartışmaları*, çev: Salih Özer, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000, s. 19.

9 Talat Koçyiğit, *Hadis İstihlaları*, AÜİF Yay., Ankara 1985, s. 383.

10 Bkz: Ahmet Yücel, *Hadis İstihlalarının Doğuşu ve Gelişimi*, İFAV, İst. 1996, s. 158.

rak isnada yönelik olduğu için, Hadis İlmî geleneğinde bir hadisin sıhhatini belirlerken metne yani Hz. Peygamber'in sözlerinin muhtevasına gereken önem verilmemiştir. Muhteva daha ziyade *ehl-i rey* tarafından dikkate alınmış ve bu da genellikle fikhî konulardaki hadislerde tezahür etmiştir.<sup>11</sup> Burada hadislerin değerlendirilmesiyle ilgili şu tarihi sürece de işaret etmek gerekmektedir: Tedvîn ve tasnif döneminde metin/muhteva'dan ziyade sened tenkidi yapıldığı için, müslümanların çoğunluğu tarafından İslam Dini'nin Kur'an'dan sonraki ikinci ana kaynağı olarak kabul edilen Buhârî (öl:256)'nin *es-Sahih*'inde bile mevzû olduğu tespit edilen hadisler mevcuttur.<sup>12</sup> Bu mevcûdiyeti yok saymak nasıl ki akl-ı selim ile bağdaşmazsa, Buhârî ve diğer önemli hadis kitaplarının tümündeki hadisleri yok saymanın da akl-ı selim ile bağdaşmayacağı ortadadır.

Bu durumda diğer bir çok kaynakta da belirtildiği gibi<sup>13</sup> sahîh'lik ve zayıflık sebepleri izafidir. Bu da hadisleri istediği şekilde değerlendirmek isteyenlerin yolunu açmıştır. Öyle ise, hadisleri değerlendirirken günümüzdeki fonksiyonlarını da dikkate almak, onlardan azami ölçüde istifade etmek bakımından, önemli bir yaklaşım tarzı kabul edilebilir. Bu noktadan hareketle, sahîh kavramından neyi kastettiklerini tam olarak açıklamaksızın, sadece sahîh/gerçek hadislere itibar edilmesi gerektiğini savunanlara, böyle bir top-tancı yaklaşım tarzının mahsurlarını bazı örneklerle sunmak istiyoruz.

Sahîh hadis örneği olarak zikredilen<sup>14</sup> ve İbn Ömer(öl:73)'den rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamberin *husûsî surette hazırlanmış atlar arasında Hayfa'dan (başlayıp) sonu Seniyyetü'l-Veda olan bir yarış, husûsî surette hazırlanmamış atlar arasında da Seniyye'den Benû Züreyk Mescidi'ne kadar bir yarış tertip ettiği* belirtilmektedir.<sup>15</sup> Hadis tekniği bakımından sahîh olan bu hadis'ten Hz. Peygamberin özel olarak beslenmiş atlar arasında ve normal atlar arasında yarışlar tertip ettiği anlaşılmaktadır. Bugün: "Biz sadece sahîh hadisle amel ederiz" fikrini benimseyenlerin acaba kaçının at yarışlarını takip ediyor olduğu, herhangi bir jokey kulübüne üye olup olmadığı, bundan da önemlisi hiç ata binip binmediğine cevap arayan sorular akla hemen gelebilecek kaçınılmaz sorulardır. Sormaktan kendimizi alamayacağımız bu sorulara olumlu cevap verilmesi durumunda, onların, inandıkları şeyin gereğini ifa eden sorumlu insanlar olduklarını söylemekten de elbette kendimizi alamayacağımızı belirtmek durumundayız.

Yine sahîh hadis örneği olarak zikredilen<sup>16</sup> ve isnadı Ebu'l-Yemân Hakem b. Nâfi (öl:221), Şuayb (öl:118), Ez-Zührî (öl:124), Ebû Seleme b. Abdîrahmân b. Avf (öl:94) ve Hassân b. Sâbit (öl:44)'ten oluşan rivayette Hz.

11 M. Hayri Kırbasoğlu, **Alternatif Hadis Metodolojisi**, Kitâbiyât, Ankara 2002, s. 110.

12 Bu tespitlere örnek olarak bkz: M. Hayri Kırbasoğlu, **İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi**, Ankara Okulu Yay., Ankara 1999, s. 268-276.

13 Talat Koçyiğit, **Hadis İstihlaları**, s. 384; Selahattin Polat, **Hadis Araştırmaları -Tarih, Usûl, Tenkid, Yorum-**, İnsan yay., İst. 1997,, s. 114.

14 Bkz: Abdullah Aydınlı, **Hadis İstihlaları Sözlüğü**, Timaş Yay., İst 1987, s. 134.

15 Buhârî, salat 41 (I,55); Müslim, imâret, hadis no: 95 (II,1491).

16 Mücteba Uğur, **Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü**, T.D.V. Yay., Ankara 1992, s. 341.

Peygamber'in Hassân b. Sâbit'e kendisini ve müslümanları şiir söyleyerek müdafaa etmesini söylediği ve ona Cebrail'in destek olması için dua ettiği<sup>17</sup> belirtilmektedir. Hadisin, kendisine aykırı başka herhangi bir metin bulunmadığı ve isnadındaki ravilerin adalet ve zapt sahibi raviler oldukları için sahih kabul edildiği belirtilmektedir.<sup>18</sup> Teknolojik gelişmelerin hatta kimyasal savaşların gündemde olduğu çağımızda, "Sadece sahih hadisle amel ederiz" diyenlere göre de, düşmana karşı herhalde şiir söyleyerek savunmaya geçmek makul bir tutum olmasa gerektir. Şiir söylemek, marş söylemek belki insanları cesaretlendirebilir ama gerekli teknolojiden yoksun olarak düşmanların karşısında şiir'in hiçbir faydasının olamayacağı, tecrübe edilmeye gerek bırakmayacak kadar açık bir durumdur.

Yine teknik bakımdan sahih kabul edilen hadis örneklerinden<sup>19</sup> biri de şu şekildedir: "*Erkeklerin saflarının en hayırlısı ilk saf, kadınların saflarının en hayırlısı son saftır*"<sup>20</sup>. Haberleşme ağının son derece yaygın ve süratli olduğu günümüzde, sadece sahih hadisle amel edileceği fikrini savunan kişiye, hiç tanımadığı bir kimse, İslam Dini hakkında araştırmalar yaptığını fakat bu hadis'in zihninde bazı soru işaretleri oluşturduğunu, bu konuda kendisinden çözüm önerileri istediğini ifade eden bir elektronik posta gönderse, nasıl cevap alacağı merak konusudur. Ama kanaatimiz odur ki burada da, kitabına aldığı hadislerin tamamının zayıf belki de uydurma olduğunu söyleyeceği İbn Mâce (öl:273) ona yardımcı olacaktır. Çünkü İbn Mâce hadiste geçen şerr kelimesinden maksadın "sevap bakımından en az ve en çok" anlamında algılanması gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>21</sup> Fakat bu da, bütün erkeklerin ön safa geçmek için ileriye atılmaları neticesinde hoş olmayan görüntüler meydana gelmesine, aynı şekilde kadınların ön saftan geri çekilmeleri neticesinde bu safın istenmeyen saf konumuna düşmesine vesile olacağından, tartışmaya açık bir yorum olarak kabul edilebilir.

Bir başka sahih hadis örneği de "*Halifeler Kureyş Kabilesindedir*"<sup>22</sup> hadisidir. Ebû Hanife (öl:150), Şafîî (öl:204), Ahmed b. Hanbel (öl:241), Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (öl:324), Ebû Mansur Mâturîdî (öl:333), Abdulkâhîr el-Bağdâdî (öl:429), Ebu'l-Hasan el-Mâverdî (öl:450), İbn Hazm (öl:456), Gazâlî (öl:505), Nesefî (öl:508), Şehristânî (öl:548) gibi önde gelen İslam alimlerinin bu hadisin hükmünce amel etmek gerektiği konusunda hemfikir oldukları belirtilmektedir.<sup>23</sup> Aynı şekilde İbn Haldun da halifenin Kureyş Kabile-

17 Buhârî, salat 68 (I,116); bed'u'l-halk 6 (IV,79); Müslim, fedâilü's-sahâbe, hadis no: 151,152 (II,1933-4).

18 Uğur, A.g.e., s. 341-2.

19 Kettânî, Muhammed b. Ca'fer, *Nazmu'l-Mütenâsir mine'l-Hadisi'l-Mütevâtir*, Beyrut 1980, s. 56.

20 Müslim, salat, hadis no:132 (I,326); Ebû Davud, *es-Sünen*, salat 97 (I,438); Tirmizî, *es-Sünen*, salat 52 (I,435-6); Nesâî, *es-Sünen*, imâmet 32 (II,93-4); İbn Mâce, *es-Sünen*, ikâmetü's-salat 52 (I,319).

21 İbn Mâce, ikâmetü's-salat 52 (I,319).

22 Bu ifade değişik kaynaklarda yer almaktadır. Mesela bkz: Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III,129,183; IV,421.

23 Bkz: Mehmed Said Hatiboğlu, "İslamda İlk Siyasi Kavmiyetçilik Hilafetin Kureyşliliği Meselesi", *AÜİF. Dergisi*, Sayı XXIII, s.172-180.

sinden olması hususunda alimlerin çoğunluğunun ısrar ettiğini ve müslümanların işlerini görmekten aciz olsalar da Kureyşlinin imametini caiz saydıklarını belirtmektedir.<sup>24</sup> Hilafet makamının mevcut olmadığı günümüzde, Kureyş Kabilesinin herhangi bir ferдинin bulunup bulunmadığı, bulunsa bile böyle bir makama oturmayı kabul edip etmeyeceği sorularına “sadece sahih hadisle amel”i savunanların verecekleri cevap yine merak uyandırıcı konular arasında yer almaktadır.

### Zayıf Hadis ve Örnekleri

Hadis literatüründe, sahih ve hasen hadislerin derecesine ulaşamayan hadislerle “*zayıf hadis*”ler denilmektedir.<sup>25</sup> Zayıf hadisle amel konusu, özellikle İslam Hukuku alimlerini oldukça meşgul eden konulardan biri olmuştur. Zira yukarıda vurguladığımız gibi, sınırlı sayıdaki sahih hadislerin varlığı, bu meşguliyetin en önemli gerekçesi olarak ileri sürülebilir. Sonuçta bu hususta gerek İslam Hukuku alimleri gerekse diğer İslâmi bilimlerde ün yapmış olan alimler arasında değişik görüşler ortaya çıkmış ve bunlar gerekçeyle birlikte açıklanmıştır.<sup>26</sup>

Ahmed Naim’in zayıf hadislerle ilgili şu değerlendirmesi dikkat çekicidir: “Falan hadis zayıftır, sözü o hadisin gerçekte yalan olduğu anlamına gelmeyip, sadece senesinde sahih’lik için aranan şartlar bulunmamaktadır, manasınadır. Çünkü yalancının da doğru söylemesi, çok hata eden bir kimsenin de bazen isabet etmesi tamamen imkansız değildir”.<sup>27</sup> Bu durumda diğer bir çok kaynakta da belirtildiği gibi<sup>28</sup> sahih’lik ve zayıflık sebepleri izafidir. Bu da, hadisleri değerlendirirken günümüzdeki fonksiyonlarını da dikkate almak, onlardan azami ölçüde istifade etmek bakımından, önemli bir yaklaşım tarzı kabul edilebilir.

Biz burada da, zayıf hadislerin tamamını işe yaramaz malzeme yığını kabul edenlere, durumun bütünüyle öyle olmadığını bazı tespitlerle arz ederek, zayıf kabul edilen hadislerden bazılarının günümüzdeki toplumsal-ahlâkî fonksiyonlarına işaret etmek istiyoruz. Elbette ki amelî, itikâdî ve hukûkî konulardaki zayıf hadislerle temkinle yaklaşmak gerekir. Fakat hiçbir ayırım yapmaksızın, zayıf hadislerin tamamına karşı menfi tavrı içinde olmanın da bilimsel bir davranış tarzı olmadığını belirtmek gerekir. Şimdi bu durumu örneklerle açıklamak istiyoruz:

Zayıf hadis örneği olarak zikredilen<sup>29</sup> bir rivayet şu şekildedir: “İbn Cafer ölünce, Hz. Peygamber kendi ailesine dönerek şöyle buyurmuştur: “*Cafer’in akrabası cenazelerinin işiyle meşguller. Onlara yemek yapın*”<sup>30</sup>. İsnadındaki

24 İbn Haldun, **Mukaddime**, çev: Zâkir Kadiri Ugan, M.E.B., Yay., İst. 1989, s. II,491.

25 es-Suyûtî, Celaleddin, **Tedrib’ur-Râvî Şerhu Takrîb’i-Nevevî**, Mısır 1307, s. 59.

26 Bu konuda geniş bilgi için bkz: Selahattin Polat, **Hadis Araştırmaları**, s. 118-128.

27 Ahmed Naim, **Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi**, D.İ.B. Yay., Ankara 1970, s. I,209-10.

28 Talat Koçyiğit, **Hadis İstılahları**, s. 384; Selahattin Polat, **Hadis Araştırmaları**, s. 114.

29 Aydınli, A.g.e., s.163.

30 İbn Mâce, cenâiz 59 (I,514).

Ümmü İsa'nın<sup>31</sup> ismi açıkça zikredilmediği için, hadisin zayıf kabul edildiği belirtilmektedir.<sup>32</sup> Oysa bu hadiste Hz. Peygamberin istediği şey, dünyanın her tarafında yaşayan toplumların rahatlıkla kabul ettiği/edebileceği niteliktedir: "Cenaze sahibinin acısını paylaşmak ve en acı gününde ona yardımcı olmak". Mesela Türk insanının önemli geleneklerinden biri olan, cenaze evini yas yeri kabul edip komşu ve akrabaların yemek hazırlayarak o eve baş sağlığına gitmeleri, bu hadiste en güzel şekilde ifadesini bulmaktadır. İnsanlar arasındaki yardımlaşma ve paylaşma duygusunu pekiştiren bir geleneği, zayıf bir hadisin gereğidir diyerek görmezlikten gelmek, içinde yaşanılan toplumun değerlerine vukûfiyetin derecesini göstermesi bakımından, dikkat çekici bir davranış olacaktır.

"*Hayra delalet eden, onu işlemiş gibidir*"<sup>33</sup> hadisi de bu hususa başka bir örnektir. Tirmizî bu hadisi, zayıf hadisin bir türü sayılan "*garîb*" olarak değerlendirmektedir. Fakat hadisten çıkarılacak mesaj, hadisin zayıflığı ileri sürülerek göz ardı edilebilecek türden değildir. Zayıf hadislerin hiçbir kaymeti haiz olmadığı fikrini benimseyenler dahil herkesin insanları, insanlığın yararına çalışmaya teşvik ettikleri, toplumda sürekli gözlemlenen bir olgudur. Bugün dünyanın her tarafında hangi sahada olursa olsun, insanlığın faydasına çalışanlar değişik ödüllerle teşvik ve taltif edilmektedir. Bunlara bir de Hz. Peygamberin iltifatının eklenmesi, herhalde araştırmacıyı ve insanlığın geleceği için çabalayan birini daha da kaçılayacaktır.

"*Başkasının kusurunu teşhir etmek istediğinde, kendi kusurunu hatırla*"<sup>34</sup> Bu hadis, önemli bir hadis kitabında değil de bir tarih kitabında yer aldığı için hemen zayıf addedilebilecek türden olmasına rağmen, otokontrolü telkin açısından kayda değer bir hadistir. Belki de yaratılışları gereği olsa gerek, insanların en az tahammül edebilecekleri hususlardan biri de empati, yani insanın kendisini başkasının yerine koyabilmesidir. İşte bu hadiste ifadesini bulan davranış örneği, eskiden olduğu gibi, günümüz dünyasında da ahlâkî açıdan insanoğlunun en çok dikkat etmesi gereken davranışların başında gelmektedir. Çünkü bu davranış, kişilerin davranışlarının adeta uzaydan takip edildiği çağımızda, insanın kendini kontrol etmesini zorunlu kılmaktadır. Öyle ise zayıf olduğunu ileri sürerek bu hadisin gereğini ifadan kendimizi hariç tutmamız mümkün değildir, diyebiliriz..

Aynı şekilde "*Aranızda selâmı (güveni) yayınız*"<sup>35</sup> hadisi de tezimizi destekler mahiyetteki başka bir hadistir. Aclûnî (öl:1162)'nin tespitlerine göre

31 Ümmü İsa el-Huzâiyye (el-Cezzâr da denilmektedir)'nin Ümmü Avn bt. Ca'fer b. Ebî Tâlib'den hadis rivayet ettiği, kendisinden de Abdullah b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Amr b. Hazm'ın rivayette bulunduğu fakat hadis rivayeti bakımından durumunun bilinmediğine (meçhûlül-hâl) işaret edilmektedir. (Bkz: İbn Hacer el-Askalânî, **Tehzîbut-Tehzîb**, Beyrut 1993, s. VI, 631).

32 İbn Mâce, cenâiz 59 (I,514).

33 Tirmizî, ilim 14 (V41)

34 Aclûnî bu rivayetin, Râfîf tarafından **Tarih-i Kazvîn** adlı eserde İbn Abbâs yoluyla rivayet edildiğini belirtmektedir. Bkz: Aclûnî, İsmail b. Muhammed, **Keşfu'l-Hafâ ve Muzilü'l-İlbâs an Mâ İstehera Mine'l-Ehâdisi Alâ Elsineti'n-Nâs**, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1988, I-II, s. I,78.

35 Hadisin tamamı şu şekildedir: "Beni yaşatmak elinde olan Allah'a yemin olsun ki iman

zayıf olan<sup>36</sup> bu hadisle özellikle küreselleşen dünyada her toplum kesiminin muhtaç olduğu güven'e önemli bir vurgu vardır. Çünkü günümüzde insanların çevresi, eskiden olduğu gibi sadece yaşadığı evi, köyü, mahallesi, ilçesi, il'i bölgesi veya ülkesiyle sınırlı değildir. Bu gün bu sınırlar çok hızlı bir şekilde genişleyebilmektedir. Dolayısıyla insanın dünya ile iletişim bağları çoğaldığı ölçüde, irtibatlı olduğu insanların veya birlikte yaşamak durumunda olduğu insanların sayısı da çoğalmaktadır. İnsanın çevresiyle iyi ilişkiler kurabilmesinin temel şartı da karşılıklı güven duygusudur. Hz. Peygamber de karşılıklı güvene dînî bir boyut kazandırarak onun cennete girme vesilelerinden biri olduğuna işaret etmiştir. Böyle bir sözü Hz. Peygambere layık görmemek gerçekten düşündürücü bir yaklaşım tarzı olsa gerektir. Yine aynı konumda olan: "*Bizi aldatan bizden değildir*"<sup>37</sup> hadisi için de benzer şeyleri söylemek mümkündür.

"*İlim öğrenmek, her müslümana farzdır(zorunludur)*"<sup>38</sup> Bu hadisin, isnadında yer alan Hafs b. Süleyman (öl:180)'dan dolayı zayıf olduğu<sup>39</sup>, Celaleddin es-Suyûfî (öl:911)'nin de bunu zayıf hadisler arasında saydığı belirtilmektedir.<sup>40</sup> Halbuki ihtiva ettiği anlam, zayıf hadisi reddedenlerin bile gereğine boyun eğeceği türdendir. Ashında ilim öğrenmek, başka bir ifadeyle cehaletten kurtulmak sadece müslümanlara değil bütün insanlara farzdır. Gelişen dünyamızda her ferd, topluma ayak uydurabilmek için gelişmeleri takip etmek, gerekli bilimsel alt yapıya sahip olmak zorundadır. Şüphesiz bu anlamdaki sözler, peygamberimizden önceki tarihlerde de söylenmiş olabilir. Çünkü insanlığın kurtuluşu, cehaletten kurtulmakla mümkündür. Peygamberimiz de bu hususun altını tekrar çizmiştir. Bu rivayeti zayıf olduğu gerekçesiyle tasfiye etmek, hem Kur'an'ın ilk emriyle hem de ilimle ilerleyen dünya gerçekleriyle çelişkiye düşmek anlamına gelebilir.

Son örneğimiz "*Alimler Peygamberlerin varisleridir*"<sup>41</sup> hadisidir. Buhârî, bu konuyla ilgili hadis bulamadığı için aynı ifadeyi bâb başlığında zikretmiştir.<sup>42</sup> Tirmizî'ye göre ise isnadı muttasıl olmadığı için zayıftır.<sup>43</sup> Hz. Peygamberin ilme ve alime verdiği değeri açıkça ortaya koyan bu hadisin, zayıf kabul edilmesine rağmen, sadece sahih hadisle amel fikrini benimseyenler tarafından da dikkate alınacağı kanaatindeyiz. Çünkü Hz. Peygamberin bu yön-

etmedikçe cennete giremezsiniz. Birbirinizi sevmedikçe de iman etmiş olmazsınız. Birbirinizi sevmenize vesile olacak şeyi size söyleyeyim mi? Aranızda selâmı (barışı, sulhu, güveni) yayınız". Bkz: Müslim, iman, hadis no: 93 (I,73); Tirmizî, isti'zan 1(V,52); İbn Mâce, edeb 11(II,1271-8).

36 Aclûnî, A.g.e., I,138; II,43.

37 Aclûnî bu hadisin zayıf olduğunu belirtmektedir. Bkz:II,266-7.

38 İbn Mâce, mukaddime 17 (I,81).

39 Hakkında *metrûkü'l-hadis, leyse bi sikatin, daifü'l-hadis, lâ yuktebu hadîsuhû* gibi cerh ifadelerinin varlığına işaret edilmektedir. Bkz: İbn Hacer, **Tehzibut-Tehzib**, s. 1,558-9.

40 İbn Mâce, mukaddime 17 (I,81).

41 Hadisin tamamı için bkz: Ebû Davud, ilim 1 (IV,58); Tirmizî, ilim 19 (V,48-9); İbn Mâce, mukaddime 17 (I,81). Öte yandan Aclûnî, bu hadisin sahih olduğunu belirtmektedir. Bkz: Aclûnî, A.g.e., s. II,64.

42 Buhârî, ilim 10 (I,25).

43 Tirmizî, ilim 19 (V,48-9).



deki diğer hadisleri de göz önüne alındığında<sup>44</sup> cehalet'in ne derece istenmeyen bir vasıf olduğu ortada olan bir gerçektir. Dolayısıyla ilimden behresi olan herkes bu sözlerinden dolayı Hz. Peygamberin önemini daha iyi anlayacaktır. Çünkü bilgi ve teknoloji çağı olarak tasvir edilen günümüzde cahiller ve cehalet itibar görmemektedir. Şu halde muasır medeniyetler içinde ve küreselleşen dünyada saygın bir yere sahip olmak istiyorsak, Hz. Peygamberin bu sözünü ve insanlığın lehine olan diğer söylemlerini gözardı etmeden, daima çalışmak ve bilgi üretmek zorundayız.

Verdiğimiz bu örnekleri çoğaltarak daha detaylı çalışmalar yapmak elbette mümkündür. Fakat bunlar da yukarıdan beri arzutmeye çalıştığımız fikrimizi yeterince delillendirecek miktardadır kanaatindeyiz.

### Sonuç Yerine

Değişik toplumların kültürlerinin aynı potada eritilmesi suretiyle oluşturulmaya çalışılan küresel kültürün içine milli örf, adet ve geleneklerimize ilaveten diğer toplumların da kabulde zorlanmayacağı ve kaynağı Hz. Peygamber olan ahlâkî ve insânî değerlerimizle girmeye hazır olmanın kazandıracaklarının, kaybettireceklerinden daha çok olacağını söylemek mümkündür.

Toplumları ayakta tutan en önemli unsurlardan biri olan kültür'ün başta gelen belirleyicilerinden biri de din'dir. Binaenaleyh İslam Dini'ni sadece Kur'an'daki ayetlerden müteşekkil saymak, dînî konularda cevap veremeyeceğimiz bir çok soru olduğu anlamına gelebilir. Çünkü gerek sahih gerek zayıf hadislerde ifadesini bulan ve namazların kılınış şekli, hacc ibadetinin ifa şekli, zekat miktarları, kadının halası ve teyzesi ile aynı nikah altında birleştirilemeyeceği gibi bir çok dînî ve dünyevî boyutu olan konu mevcuttur. İnsanoğlu da spesifik ya da küresel boyutu olan herhangi bir problem karşısında genellikle tarihine müracaat ederek hal çaresi aramaya koyulur. Bu yüzden sosyal bir varlık olan insan, daima geçmişten gelen değerlerini korumanın sorumluluğunu hisseder. İnsandaki bu psiko-sosyal temelli hissi yok saymak ne derece doğru ise, İslam Dini'ni sadece Kur'an ve yok denecek kadar az olduğu iddia edilen sahîh hadislerden ibaret saymak da o derece doğru olur. Kaldı ki bu fikri benimsemiş görünenlerin bile zaman zaman iddialarının arkasında pek fazla duramadıklarını tespit etmek mümkündür.<sup>45</sup>

Makalemizde özellikle ahlâkî ve toplumsal boyutu olan sahîh ve zayıf hadisler üzerinde durduk. Zira bugün hiç kimsenin itikadı, hangi ibadetleri ne şekilde yaptığı diğer insanları çok fazla ilgilendirmemektedir. İnsanlar daha ziyade toplumsal ve kişisel değer yargılarına bağlılık ölçüleriyle değerlendirilmektedir. Bu yargılardan bazılarını Hz. Peygamberin dile getirmiş olması da İslam Dini'ni benimsemiş olan insanlarda tabîî olarak psikolojik bir

44 Bu hadisler için hadis kitaplarının "kitâbu'l-ilm" adlı bölümlerine bakılabilir.

45 Bu durumun çarpıcı örnekleri ve değerlendirmeleri hakkında yeterli bilgi için bkz: Bünyamin Erul, "Yaşar Nuri Öztürk'ün Kendi Dilinden Hz. Muhammed", *İslâmiyât*, Cilt 6, sayı 2, Nisan-Haziran 2003, s. 161-172; Ayrıca, Kur'an Araştırmaları Grubu'nun "Uydurulan Din ve İndirilen Din" adlı kitabında da aynı paradoksu görmek mümkündür (Mesela bkz: s. 54).

rahatlığa vesile olacağından, toplumdaki huzurlu ve sorunsuz insanların sayısı en aza inmiş olacaktır.

Şu halde hadis tekniği bakımından zayıf kabul edilen hadislerin hiç değilse belli bir kısmının, insanların günlük yaşantısında yani pratik hayatta zaman zaman belirleyici bir fonksiyona sahip olduğunu yok saymanın doğru bir yaklaşım tarzı olmadığını söylemek mümkündür. Aynı şekilde sahih kabul edilen bazı hadislerin de muhteva itibariyle modern dünyada herhangi bir fonksiyon icra etmeyebileceğinin görüldüğünü söylemek mümkündür. Dolayısıyla İslam Dîni'nin kaynaklarını Kurân'a ilaveten sadece, eleştirmeye çalıştığımız fikrin savunucuları tarafından net bir tanımlı da yapılmamış olan, sahih/gerçek hadislerle sınırlayıp, onları dokunulmaz ilkeler manzumesi gibi göstermeye çalışmak, bu dinin tebliğcisinin tolerans ve açılım metodunu devre dışı bırakmak, şeklinde değerlendirilebilir.

## Zekâtın Eğitici ve Ahlâkî Özellikleri

**Saadettin ÖZDEMİR\***

### ABSTRACT

#### The Educational and Moral Dimension of Almsgiving in İslam

*There are some acts of worship, such as almsgiving which prevent people doing bad behaviors. It is possible to see psychological and sociological benefits of almsgiving in every level of social and individual life. Individual earns positive qualities, such as generosity, spirituality and social responsibility through almsgiving. When the moral character of individuals gains strength the conscience of social unity and solidarity will develop in society.*

**Keywords:** *Worship in İslam, Almsgiving, Morality, Education.*

### Giriş

Sosyal bir varlık olan insan, hayatının her aşamasında huzuru ve mutluluğu istemekte, çirkin ve ahlâk dışı davranışlardan kaçınmaya çalışmaktadır. Bunun içindir ki, insanlar ahlâkî kurallara uymaya çalışmakta, tutum ve davranışlarına sınır getirmeyi arzulamaktadır. Kur'an, Allah'ın güzel olduğunu ve güzeli sevdiğini belirterek, ferdin de kendisine çeki-düzen vermesini istemektedir. İslâm, ferdin davranışlarını düzenlediği gibi, iç dünyasını, duyu ve düşünce alemini de düzeltmeyi amaçlamaktadır.

İslâm dininin Müslümanlardan yapmalarını istemiş olduğu ibadetler, nefisleri ıslah etmek, birbirlerine karşı üstünlük sağlama yerine eşit oldukları hissini vermek, ferdin içinde bulunan kötü eğilimlerin engellenmesini sağlamak, birlik ve beraberlik şuurunu vermek vb. sebepler için emredilmiştir. İbadetler, fertte bu ıslah ve terbiye hedeflerini tahakkuk ettiremedikleri zaman, ihlâslı ibadet olmaktan çıkarlar. Allah da ihlâssız yapılan ibadetleri kabul etmez. Aynı zamanda bu şekilde ibadet eden Müslümanlar, sevaptan da mahrum kalırlar.<sup>1</sup>

İnsanı yaratan ve onu birtakım duyu ve düşüncelerle süsleyen Allah, onda bulunan çeşitli duyu ve düşüncelerin, kötülöklere yönelmesini engellemek için, bir takım müeyyideler koymuştur. Fert, bu müeyyidelere uyduğu ve istendiği şekilde hareket ettiği zaman mutlu olacak ve yaratılışına zıt olan

\* **Yrd. Doç Dr.**, SDÜ İlahiyat Fak., Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

1 Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da Sosyal Dayanışma*, 3. Baskı, Çev: E. Ruhi Fıçlalı-Osman Eskiöçüğü, İstanbul 1981, s.44.

davranışlardan da uzaklaşacaktır. Böylelikle ruhen ve kalben mutluluğu yakalama imkanına kavuşacaktır.

İbadetlerin, fertleri kötülüklerden alıkoyup iyiliklere götürücü özelliği hiçbir zaman inkâr edilemez. Ferdi her an iyilik yapmaya yönlendiren ve kötülöklere yaklaşmasını engelleyen bir takım ibadetler vardır. Bu ibadetlerden birisi de zekâttır. Çünkü zekâtın, fert ve toplum için psikolojik ve sosyolojik faydalarını toplumda her an görebilmek mümkündür. İnsanlarda bulunan cimrilik, mala düşkünlük, bencillik, vurdumduymazlık, neme lazımcılık ve benzeri bir takım olumsuz insanî özelliklerin düzelmesi zekâtla gerçekleştirilebilir. Bu düzelmenin neticesinde toplumda sosyal bütünleşme, beraberlik, yakınlaşma, dayanışma, yardımlaşma gibi olumlu tutum ve davranışlar gelişebilir.

### a. Zekâtın Eğitici Özellikleri

Allah'ın en mükemmel şekilde yarattığı insan, dünyaya, hiç bir şey bilmez olarak gelir ve yavaş yavaş içinde yaşadığı dünyanın şartlarını öğrenerek, ona uyum sağlamaya çalışır. Böyle bir insanın her konuda eğitime ve öğrenmeye ihtiyacı vardır. Tabii ki yapılacak olan eğitimin, bir başlangıcının olması gerekir. Doğumla başlayan bu eğitim, mükellefiyetle birlikte sorumluluğu da beraberinde getirmiştir. İnsanın yaratıcısı olan Allah, "mükellefiyet" dediğimiz sınırdan itibaren insanları, emir ve yasakları ile sorumlu tutmuştur. Sorumluluğu veren Allah, insanlara kendisinin gösterdiği yoldan gittikleri takdirde huzuru, mutluluğu ve saadeti yakalayabileceklerini, ama yasakladığı hareketleri yapar ve o yoldan giderlerse de iki dünyada da mutluluğa ulaşamayacaklarını haber vermiştir.

Dünyaya geldiği andan itibaren dünya saadeti ve ahiret huzurunu yakalama yolunda gayret sarf eden insanoğlu, bu düşüncelerden hareketle, iç huzuru, ruhi dinginliği sağlayacak arayışlar içerisine girer. Bu arayışların sonucu ortaya bazen felsefi, bazen ilmi, bazen de dinî içerikli görüşler çıkabilir. Bizim üzerinde durmak istediğimiz taraf ise, ferdin sahip olduğu dinî duygu ve düşüncenin bu dünyaya etkisidir. İşte İslâm dininde yer alan ve insanlardaki dinî duygu ve düşünceleri harekete geçiren esaslardan birisi de zekâttır. Zekâtın eğitici özellikleri de inkâr edilemeyecek kadar açıktır. Şöyle ki; insandaki mal ve servet edinme hırsı, Kur'an ve hadiste belirtilen ölçüde olmazsa, insanı birçok fenalıkları yapmaya sürükleyebilir. Örneğin, kalpteki inceliği azaltır, vicdanı karartır, insanı cimrileştirebilir. Fakat fert zekât verirse, bütün bu kötü huyları terk eder. Cimrilikten kurtulduğu gibi, insanlara karşı şefkatli ve merhametli olur.<sup>2</sup> Bazen fertler, mal sevgisi ve paraya düşkünlük sebebiyle Allah'a yaklaşıtrıcı ve O'na götürücü yolları kendi elleriyle kapatır, sıkıntı ve ızdıraba düşerler. Bu sıkıntı ve ızdıraplardan kurtulmak için çok sevilen ve canı gibi değer verilen malların harcanması, bir nevi koruyuculuk görevi yapmaktadır. Yani gönülleri para sarfetmeye alıştırmaktadır. Çünkü harcamaya alışkın olmayan insanı, olumsuz duygu ve düşünceler sa-

2 Mehmet Altunkaya, *İslâm'da İtikat ve İbadet*, İstanbul 1980, s. 159

racaktır.<sup>3</sup> Nitekim bir ayette “Kendilerinin ihtiyaçları olsa dahi, (göç eden yoksul kardeşlerini) öz canlarına tercih ederler. Kim nefsinin cimriliğinden korunursa işte onlar başarıya erenlerdir.”<sup>4</sup> buyrulmuştur. Bu ayette mala karşı olan bağlılık ve cimrilik yerilmiş, başkalarına yardım edenler ise övülmüş ve mutluluğa kavuşanlar olarak nitelendirilmiştir. Mü’min, zekât vermekle sadece olumsuz bir tutum olan cimrilikten kurtulmakla kalmayıp, aynı zamanda cömertlik gibi herkes tarafından beğenilen ve övülen davranışlara da sahip olacaktır.<sup>5</sup>

Kur’an, bir çok kere, her şeyin hakimi ve asıl sahibi olanın Allah olduğunu insanlara hatırlatmıştır. Diğer bir ifade ile ferdin “emanetçi ve vekil olduğu” fikrini müslümanların akıl ve ruhlarına çeşitli şekillerde yerleştirmeye çalışmıştır. Onlara alın terleri ve mallarının, sanki bir anlaşma ile ikinci defa Allah’a intikal etmekte olduğunu öğretmek istemiştir. Bu anlaşma ise; ferdin İslâm’a girerken söylemiş olduğu Kelime-i Şahadettir. Müslüman, malının başında emanetçi ve Allah’ın vekili olduğuna göre, asıl sahip olan Allah emanetini ve satın almış olduğu malını dilediği zaman isteyebilir ve geri alabilir.<sup>6</sup> Nitekim Kur’an da “Allah müminlerden canlarını ve mallarını cennet karşılığında satın almıştır.”<sup>7</sup> buyrulurken fertte emanet olarak bulunan malın, asıl sahibine verilmesi gerektiği ve bunun karşılığında da mü’minlere mükafat verileceğinden söz edilmektedir. Zira mülkün gerçek sahibi Allah’tır. Mal, mü’mine emaneten verilmiştir. Zekâtı veren kişi, böyle bir düşünce ve içten gelen bir istekle, mali bir ibadet olan zekâtı vererek, Allah’a olan bağlılığını ifade edecek, aynı zamanda dinî bir vazifeyi yerine getirmiş olmanın huzur ve mutluluğunu da hissedecektir. Bunun için mü’minin yapması gereken, Allah için, bir karşılık beklemeden, bu ibadeti yerine getirmesidir.<sup>8</sup>

Zekât, ferdi eğiterek onda bulunan cimrilik gibi kötü huylar yok eder ve onun yerine cömertlik, iyilik, yardımseverlik gibi güzel davranışları öğretir. Mal hırsı aşırı olan kişiyi, cömert yapar. Karşılıksız vermek ve cömert olmak Allah’ın, karşılık beklemek ve cimrilik, nefsin sıfatıdır. Zekât, insana, nefsin sıfatından uzaklaşıp, Allah’ın sıfatına yaklaşarak “Allah’ın ahlâkiyle ahlâklanma” yı tavsiye eder.<sup>9</sup> Böylece fert, zekâtın kendisinde bırakmış olduğu etki neticesinde yüksek bir ahlâk sahibi olur. Aynı zamanda zekât vermek, ferdin manevi açıdan iyi ve güçlü bir şahsiyet kazanmasına da yardımcı olur. Çünkü ekonomik yardımlar hem veren, hem de alan kişide birtakım izler bırakmaktadır.<sup>10</sup>

3 Muhlis Abdurrahim el-Muhdis Dehlevî, *Hüccetullah el-Bâliğa I, Dâru’l-Meârif*, Beyrut (tarihsiz) s.74

4 Haşr, 9

5 Hüseyin Certel, *İmân ve Ahlâkta Kemâlin Yolu*, Hamle Bas. Yay., İstanbul 1995 s. 151.

6 Ebû el-Hasan Ali Haseni Nedvî, *Kitap ve Sünnet İşığında Dört Rükün*, Terc: İsmet Ersöz, İslâmi Neşriyat, Konya 1969, s.111.

7 Tevbe, 111

8 Certel, *İmân ve Ahlâkta Kemâlin Yolu*, s.146.

9 Süleyman Uludağ, *İslâm’da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 2. Baskı, Aydoğdu Ofset, Ankara 1989, s. 92.

10 Bayraktar Bayraklı, *İslâm’da Eğitim*, İstanbul 1983, s. 243.

İslâm, müslümanların yalnız kendilerinin ve bakmakla yükümlü oldukları evlat ve ailelerinin maddî ihtiyaçlarını karşılamalarını ve gidermelerini yeterli görmez. Maddî ihtiyaçlarını karşılayamayan ve karşılamaya gücü yetmeyen insanlara da yardım edilmesini tavsiye eder. İsteğe bağlı yardımlar yapılabileceği gibi, zorunlu olan yardımların, yani zekâtın da ihtiyaç sahiplerine verilmesini şart koşar. Böylece İslâm, Müslümanlardan tek vücut olmalarını ister. İslâm, toplumu bir vücut ve fertleri de birer organ olarak kabul eder. Vücudun herhangi bir organı rahatsız olduğu zaman, bütün vücut rahatsız oluyorsa, bir fertte fakirlik veya benzeri bir problemden dolayı sıkıntı çekiyorsa, toplum da bundan rahatsız olmalıdır. Sonuç olarak da, o kişinin yardımına gidilmeli ve yarası sarılmalıdır. İşte İslâm'ın, ihtiyaç sahiplerinin geçimini temin için farz kıldığı zekât, bu sosyal teminatın esas kaynağı<sup>11</sup> ve sosyal tabakalar arasındaki dengeyi sağlayan sosyal bir ibadettir.<sup>12</sup>

İslâm, fertlerin mala karşı olan aşırı hırslarını yenmek ve aşırı sevgilerini, cemiyet hizmetine döndürerek, toplum yararına harcamaya alıştırmak ve mal sevgisini makul ve faydalı bir seviyede tutmak için, zengin müslümanlardan mallarının belirli bir kısmını, fakirlere vermelerini ister.<sup>13</sup> Zekât, ferdi cimrilikten kurtardığı gibi, onu vermeye ve harcamaya da alıştıtır. Alışkanlığın<sup>14</sup> insan tabiatında büyük yeri vardır, öyle ki; alışkanlık insanın ikinci tabiatıdır, bile denmiştir. İşte her sene mallarının zekâtını istendiği şekilde veren kimsede planlı ve programlı vermek ve harcamak, temel bir alışkanlık haline gelir.<sup>15</sup> İslâm, toplumda, muhtaçların yanında yer alan ve bunu alışkanlık haline getiren insanların çoğalmasını istemektedir.

Zekâtın bir başka eğitici özelliği de, zengin şahsiyetinin gelişip yücelmesine yardımcı olmasıdır. İyilik yapan zengin, yapmış olduğu bu iyilikle kendisinin yüceltiğini, ruhunun temizlendiğini, gönlünün genişlediğini hisseder. O, bu hareketleriyle aynı zamanda cimriliğini ve kötü isteklerini engellemiş olur. Bütün bunlar ise; onun şahsiyetinin gelişmesi ve yücelmesi demektir.<sup>16</sup>

Kur'an'da bir ayette "Ey Muhammed! Mallarının bir kısmını, kendilerini temizleyip arıtacak sadaka (zekât) olarak al"<sup>17</sup> buyrulmakta, zekâtın temizleyici ve arındırıcı özelliğinden söz edilmektedir. Temizleme ve arınma zengin malındadır. Malın temizlenmesi düşüncesinin kişiye verdiği rahatlık ise onun şahsiyetini olumlu yönde etkilemektedir.<sup>18</sup>

11 Yusuf Kardâvi, *İbadet*, Çev: Hüsamettin Cemal, Pınar Matbaacılık, Trabzon 1986, s.345.

12 Aff Abdulfettah Tabbâra, *Rûhu'd-Dîni'l-İslâm*, Beyrut 1988, s.355.

13 Yunus Vehbi Yavuz, *İslâm'da Zekât Müessesesi*, 5. Baskı, Doğan ofset, İstanbul 1983, s.54

14 Alışkanlık: Çok iyi öğrenilmiş, düşünülmeden, otomatik olarak yapılan hareketlere denir. Alışkanlık, kişiliğin önemli bir yanını oluşturur. Alışkanlık kazanma öğrenme türlerinden biridir. Bir davranışın alışkanlık haline gelebilmesi için doyum sağlayıcı ve çok tekrar edilmiş olması gerekir. Bkz: Feriha Bayraktar, *Genel Psikoloji*, İnkilap Kitabevi, İstanbul 1990, s. 176-177.

15 Hayrettin Karaman ve arkadaşları, *İbadet ve Müessese Olarak Zekât*, Yaylacık Matbaası, İstanbul 1984, s.187

16 Karaman, *Zekât*, s.189.

17 Tevbe 103.

18 Hüseyin Certel, *Psiko-Sosyal Açıdan Zekât*, Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Derg., sayı:13, Erzurum 1997, s.353.

İslâm, müslümanlardan birbirlerine kardeşlik duygularıyla bağlanmalarını ister. Kardeşler arasında hiçbir zaman kıskançlığa<sup>19</sup> müsaade etmez. Açlık, sıkıntı, hastalık ve fakirliğin doğurduğu çeşitli dertler, insana kin ve kıskançlığı telkin ederken, İslâm bunların kötü ve tehlikeli bir hastalık olduğunu ve bunlardan ruhu kurtarmak gerektiğinin önemini vurgulayarak, kalıcı tedavi yolları arar. İslâm, zekâtı emretmekte fakirlerin, yolda kalmışların, kölenin ve borçlunun, yardımına koşma vazifesini zenginlere yükleyerek, onların kin ve kıskançlık girdabına kapılmamalarını sağlamak ister.<sup>20</sup> İslâm, işsize iş bulmak, güçsüze geçim sağlamak, borçlunun borcunu ödemek, yolda kalmış yolcunun yoluna devam edebilmesini sağlamak için zekâtın verilmesini istemiştir. İnsanlar, zekât müessesesiyle birbirlerinin kardeşi ve dostu olduklarını bilip, ihtiyaç ve zaruret halinde, zenginlerin mallarının, kendilerinin yardımına yetiyeceğini düşünerek, hayatlarını güvenlik içerisinde sürdürebilirler.<sup>21</sup>

Zekât, fertlerin gayret ve çalışmalarını, iyiliklerin yayılması yönünde teşvik ederek, cemiyette iyiliklerin artmasına ve kötülüklerin önlenmesine katkı sağlamış olur. Yine bu sayede insanların enerji ve güçlerinin heder olmasına mani olunarak, onların cemiyet yararına güzel işlerde kullanmasına imkan sağlamış olur.<sup>22</sup>

Zekât, insanın sahip olduğu maddî imkanlarla yerine getirilen bir ibadettir. İnsanın maddî dünyasında ortaya çıkan bir hadise gibi görünmesine karşılık, iç huzurunu sağlamada önemli bir rol üstlenmektedir. Yine zekât, toplumsal dengeyi sağlamada ve ferdin fertle, ferdin toplumla olan diyalog ve uyumunu gerçekleştirme de önemli rol oynayan ibadetlerden biridir.

## **b. Zekâtın Ahlâkî Yaşayışa Etkileri**

Toplumda her zaman ahlâkî erdemler ve değerlerle birlikte kötü davranışlar da devam edegelmiştir. İslâm ise, kendine inanan fertlerde, kötü davranışların yerleşmesini hiçbir zaman müsamaha ile karşılamaz. İslâm, her ne kadar ferdin vicdanına sesleniyor, ilk etapta kulun iman etmesini istiyorsa da, esas olarak toplumun mutluluk ve refahını temin etmeyi hedeflemektedir. İslâm, öncelikle fertte, daha sonra toplumda, ahlâkî erdemlerin kabulünü, yerleşmesini ve işlerlik kazanmasını, diğer taraftan kötü, çirkin ve ahlâkî olmayan değerlerin terkedilmesini istemiş, bu uğurda ferdi ve toplumu bir takım ahlâkî ilkeler ile yönlendirmeyi amaçlamıştır. Fertlerin ve toplum içindeki sınıfların birbirine karşı üstünlüğünü kabul etmeyen İslâm, böylece ferdin iç dünyasını psikolojik açıdan huzura kavuştururken, toplumdaki farkları kaldırmakla da toplumdaki dayanışmayı sağlamış olur. Hz. Muhammed "Sizden biriniz nefsi için sevdiğini din kardeşi için sevmedikçe tam bir iman

19 Kiskançlık; Hayatın her safhasında karşılaşılabilen, çeşitli insanî ilişkiler sonucu ortaya çıkan, ihmal edilmişlik duygusunun, farklı bir yansıması olarak ortaya çıkan, bazen yaşamın tüm kesitlerini kapsayan, kişiyi düşmanca tavırlara sürükleyen olumsuz bir duygudur.

Bkz: Alfred Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, Çev: Kamuran Şipal, Say yay, İstanbul 1992, s.243.

20 Kardâvî, *Zekât II*, s.385; Karaman, *Zekât*, s.193

21 Kardâvî, *Zekât II*, s.386.

22 Yavuz, *Zekât Müessesesi*, s.81; Karaman, *Zekât*, s.196

ile iman etmiş olmaz"<sup>23</sup> şeklindeki sözü ile fertler arasındaki bu dayanışmanın önemi vurgularken, bunu imânî ve ahlâkî açıdan desteklemiştir. Buradan hareketle diyebiliriz ki; İslâm, ferdi, ahlâkî yönden bozan, ruhsal bunalımlara sokan, toplumu dejenere ederek yıkan, ardında kin ve düşmanlık izleri bırakan kötülükleri, ahlâkî ve imânî esaslarla ortadan kaldırmayı amaçlamıştır.

Diğer taraftan İslâm, mü'minlerden, karamsarlık, hırs, egoizm, hırsızlık, gasp gibi, nefsi ve vicdanı ifsat eden kötü huylardan uzak durmalarını, ahlâkî bir zorunluluk olarak ister. Zekâtın bir ibadet olarak yerine getirilmesinin istenilmesini de bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. İslâm, zekâta, fertleri vermeye alıştırmak, daha çok vermeye teşvik etmiş, dolayısıyla güzel huylardan biri olan cömertliğe sahip olmanın yollarını göstermiştir. Gerçekten de her şeyin ilki zordur. Bir defa yaptıktan sonra ise: devamını getirmek kolaydır. İslâm da zekât ibadetiyle, fertlere bunu öğretmek, toplumda ahlâkî davranışların yaygınlaşmasını sağlamak ve yüce ahlâkî değerlere sahip bir toplum meydana getirmek arzusundadır.

Zekât veren kişi, bu ibadeti ifa ederken karşısındaki fakire karşı, olumsuz düşünce ve davranışlar içerisine girmemeli, aksine bir ibadeti yerine getirdiğini düşünerek mutlu olmalıdır. Böylece o, fakire karşı küçük görme hissi beslememeli, bilakis ibadet yaptığının şuuruna vararak, fakire karşı minnet duymalıdır. Zira fakir, zengin Allah'a yaklaşmasına, dünya ve ahiret mutluluğunu yakalamasına vesile olmaktadır. Bu ise, zengin ve fakir açısından kazançlı bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>24</sup>

Zekât, yoksulluğun ortadan kalkmasının sebeplerini hazırlayan bir ibadettir. Başkalarına yardım etme duygusunu geliştirir. Allah'a karşı muhabbet ve şükranı artırır. İnsanları, kötülüklerden uzaklaştırıp, iyi huylar kazandırarak terbiye eder. Cömert ve yardımsever olmaya alıştırmak, kişiye bu işi gönüllü olarak sevdirebilir.<sup>25</sup> Bencilliği giderir, insanlar arası bağlılığı artırır. Böyle bir duyguya sahip olan fertlerde iç ve dış çatışmalar, doğal olarak ortadan kalkar. İnsanlar normal bir ruh sağlığına sahip olur.<sup>26</sup>

Zekât, yeryüzünde huzur, asayiş ve düzeni bozan dilencilerin ve işsizlerin sayılarını eksiltir. Böylece cemiyetteki suçlar, kötülükler karışıklıklar ve dengesizlikler azalmış olur. Çünkü muhtaç bir fakir, aç kalınca cemiyette karışıklıklar çıkarmaya, başkalarının malını çalıp karnını doyurmaya çalışır. Ama zenginlerin verdiği zekâttan elde edilen parayla karnını doyurup, temel zaruri ihtiyaçlarını giderince, suç işlemekten uzak durur. Toplumu, ailesi ve kendisi için iyi-güzel işler yapmaya çalışır.<sup>27</sup> İslâm, insanın mala karşı do-

23 Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünen-ü Tirmîzî*, Mektebi İslâmiye, İstanbul (tarihsiz), Kıyâme VII, s.203; İbn Mâce, *Sahîhi İbn Mâce I*, Mektebi İslâmiye, Beyrut 1988, s.18.

24 Certel, *Psiko-Sosyal Açısından Zekât*, s.357.

25 Nedvî, *Dört Rükün*, s.124; Burhanettin Canatan, *İslâmiyette Ruh Sağlığı*, Denizkuşları matbaası, Konya (tarihsiz) s.113.

26 Hüsnü Ezber Bodur, *Sosyo Ekonomik Açısından İslâm'da Harcama Felsefesi ve İktisadi Dengesizlikleri Önlemedeki Rolü*, (Seminer Çalışması) Erzurum 1989, s.38.

27 N. Haydar Nakvi, *Ekonomi ve Ahlâk*, Çev: İlhan Kutluer, İnsan yay., İstanbul 1985, s.105-110; Altunkaya, *İslâm'da İtikat*, s.159



yumsuzluğu ve servet biriktirme arzusunu, yaratılışın bir cüzü olarak kabul ederken, iktisadî faaliyetle, bu motive edici faktörün, uygun sosyo-kültürel çevrede müsbet yönde kullanılmasını hedeflemektedir. Yani İslâm, ahlâkî bir insanın, bu tabii eğilimini nötr hale getirebileceği gerçeği üzerine temelendirilmiştir.<sup>28</sup>

Zekât, ekonomik hayatı, sosyal, manevi hayatla bütünleştirip sosyal yardımlaşmayı, imana, çözülmöz bağlarla bağlar. Böylece sosyal adalet ortaya çıkar. Hayatımızdaki bütün davranışlar bu durumun gerçekleşmesine katkıda bulunur. Böylece bütün davranış ve hareketlerimiz, dini pratiğin, ibadet ve taatin bölümü içinde yerlerini alırlar.<sup>29</sup> Sosyal yardımlar yapılırken bunların yapılması hususunda bir zorlama yoktur. Bu yardımlar isteğe bağlı olarak yapılır. Fertlerin yapmış oldukları her türlü yardımlar, sosyal yardımlardır. Bir yardımlaşma çeşidi olarak sosyal yardım, daima zenginden fakire doğru bir transferi ifade etmektedir. Yani burada esas mesele sosyal yardımın, muhtaç olmayandan, muhtaç olana doğru akışıdır.<sup>30</sup>

Kişinin şahsiyet ve onurunu zedeleyen dilencilik, hırsızlık, dolandırıcılık, ekonomik nedenlere dayalı aile geçimsizlikleri, manevi boşluklar, para kazanma arzusuyla gayri meşru işlere yönelme gibi davranışlar fakirliğin, fert ve toplum hayatında açtığı yaralar arasında sayılabilir. Bütün bu olumsuzluklardan kurtulmada zekât, önemli bir fonksiyonu üstlenmektedir. Çünkü zekât, kişiyi bu olumsuzluklardan arındıracak olan bir ibadet, aynı zamanda da sosyal bir müessesedir.<sup>31</sup>

Rahmet, ihsan, hayır ve cömertliğin bol olması Allah'ın sıfatlarındanır. Kişi cimrilikten kurtulup Allah yolunda vermeye ve harcamaya alıştığına rabbânî olgunluğun ufuklarına yaklaşılmaya başlar. İnsanlara iyilik yapmak, onları hayırlı şeylere ulaştırmaya vasıta olmak mümkündür. İslâm'ın gönüllere yerleştirdiği bu duygu ve insana verdiği bu ahlâk neticesindedir ki, İslâm dünyasının her yerinde birer hayır kuruluşu, çeşitli vakıflar kurulmuş, her din ve tabakadan insanlara ayırım yapılmaksızın her türlü yardım eli uzatılmıştır.<sup>32</sup>

Hız. Peygamber, "zekâtı" bir köprü olarak vasıflandırmış ve şöyle buyurmuştur. "Zekât, İslâm'ın köprüsüdür."<sup>33</sup> Bir köprü nasıl ki, birbirinden ayrı ve farklı iki şeyi birbirine bağlıyorsa, zekât da ekonomik açıdan, aralarında büyük farklılıklar olan zengin ve fakiri birbirine bağlayacak, aradaki uçurumu kaldırarak insanları birbirine kaynaştıracaktır.<sup>34</sup>

28 Bodur, *Harcama Felsefesi*, s.34.

29 Roger Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, Çev: Cemal Aydın, Pınar Yay., İstanbul 1990, s.22.

30 Turan Yazgan, *Sosyal Güvenlik Açısından Zekât*, 3. Baskı, Türk Dünyası Araştırma Vakfı Yay., İstanbul 1987, s.15

31 Certel, *Psiko-Sosyal Açısından Zekât*, s.356.

32 Karaman, *Zekât*, s.188.

33 Acilüñi, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzülü'l-İlbâs Ammeştehera mine'l-Ehâdis'i alâ Elsineti'n-Nâs*, 2. Baskı, Beyrut 1351.

34 Saadetin Özdemir, *İslâm'da İbadet Psikolojisi (Namaz-Zekât)*, Atatürk Üniv. Sosyal Bil. Ens., Erzurum 1992. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s.81.

İslâm, her yönüyle bir bütündür. O, kâinat birliğini sağlarken, insanın huzurunu ve saadetini temin edecek olan sosyal dengeyi sağlayıcı tedbirleri de beraberinde getirmiştir. İnsanlar arasındaki huzursuzluk sebeplerinden birisi de, içtimai hayattaki ekonomik dengesizliklerdir. Ekonomik sıkıntıların akabinde ortaya çıkan ahlâkî buhranları önlemede, zengin-fakir arasındaki dengeyi kurmada, zekâtın vazgeçilmez bir rolü vardır. İslâm'ın beş temel prensibinden biri olan zekât, ilk bakışta sadece bir ibadet gibi görünse de, temelde sosyal dengeyi sağlayarak, fertte ekonomik sarsıntılardan oluşabilecek olan psikolojik huzursuzlukları ve ahlâkî çöküntüleri gideren bir çare olarak karşımıza çıkmaktadır.

## Arap Dnyasında Diyalog alışmaları ve Bir Bibliyografya Denemesi

**Kadir ALBAYRAK\***

### ABSTRACT

*The last three decades have seen an increasing number of concerted efforts towards a new understanding among the religions, especially between Christians and Muslims, in dialogue, education, publication and scholarship. Recently we hear many terms like dialogue, religious dialogue, civilisation dialogue etc. That's mean the interfaith dialogue is part of a worldwide revolution. So, what about Arab World and Middle East? As we know interfaith dialogue has become a necessity for the people of the region and it has also become important today not only for the Arab Worl but also all of the World.*

*Hence we aimed in this paper to give information about the books, publications and some dialogue centres concerning interfaith studies, religious dialogue in the today's Arab World and Middle East. But we focused on this article only Arabic literature not other languages.*

**Keywords:** *Religious dialogue, Arab World, Christians, Muslims, Jews, Muslim and Christian writers.*

### Giriş

Son yıllarda *Diyalog, Dinler Arası Diyalog, Medeniyetler Arası Diyalog ve Kùltùrler Arası Diyalog* gibi kavramların akademik ve entelektùel çevrede olduğu kadar, günlük hayatta da çok sık kullanıldığı dikkat çekmektedir. Bu bağlamda diyalogun birçok boyut ve şekilleri gùrùlmektedir: *Kùltùrel ve insanf yùnden*; medeniyetler arası, doğu-batı ve gùney-kuzey arası diyaloglar, *inanç boyutuyla*; İslamiyet-Hıristiyanlık, ehl-i sùnnet-şia, doğu-batı kiliseleri ve özellikle Batı'da laik-laik olmayanlar arasında diyaloglar, *siyasf açıdan ise*; demokratik ùlkelerdeki parlamentolar, partiler ve sivil toplum kuruluşları arasındaki diyaloglar buna òrnek olarak gùsterilebilir. Esasen, varoluşsal olarak insan konuşan bir varlık olması hasebiyle, başkalarıyla ilişkilerini diyalog yoluyla sağlamak durumundadır.

Coğrafi bir tasnife tabi tutulduğunda, bütùn diyalog faaliyetleri *evrensel, bùlgesel* ve *yöresel* diyaloglar şeklinde sınıflandırılabilir. Dinler arası diyalog bu üç diyalog türüyle de ilintilidir. Ekonomik, kùltùrel, politik, sportif, turistik, diplomatik, askerf vb. alanlarda karşılaştığımız diyaloga ònemli bir itiraz

\* *Yrd. Doç. Dr.*, Çukurova Ùniversitesi İlahiyat Fakùltesi Dinler Tarihi Òđretim Üyesi.

olmamasına rağmen, işin içine *din* kavramı girdiği zaman diyalog tamamen farklı veçheler almakta; tarafları, karşıtları ve kararsızları olan üç ana renge bürünmekte ve bu sahadaki sözlü, yazılı ve görüntülü tartışmalar Türkiye’de olduğu kadar, bütün dünyada da devam etmektedir. Şu bir gerçektir ki, bilimsel metotlara, samimiyete ve iyi niyete dayanmayan bir diyalog faaliyetinin, değişik harici olumsuz etkenlerden uzak kalabilmesi son derece zordur. Bu yüzden diyalog mutlaka bilimsel metotlara ve ortak bir dile istinat etmelidir. Ancak, bu dil geçmişten hazır olarak alınan bir dil değil, günbegün bizim inşa etmemiz, şekil vermemiz ve üretmemiz gereken bir dildir. Haddizatında ortak bir dil, diyalog için elzem değilse de, diyalog sayesinde ortak bir dilin oluşturulması gerekli görünmektedir. Ayrıca güce dayanmayan bir diyalogun herhangi bir değerinin olmayacağı, tarihi ve güncel olaylardan açıkça anlaşılmaktadır. Bu anlamda sağırklar diyalogunun en kısa zamanda aşılıp, gerçek anlamda bir *diyalog felsefesinin* oluşturulmasının gerekliliğine inanıyoruz. **Prof. Hans Küng**’ün vurguladığı gibi, *dinler arası barışı sağlamadan medeniyetler arasındaki savaşı engellemek, diyalog olmadan dinler arasında barışı sağlamak ve dinlerin temel esasları üzerinde yeterli araştırmalar yapmadan da diyalogu gerçekleştirmek mümkün değildir.*<sup>1</sup>

Bu arada diyalogu ısrarla isteyen Batı dünyası olayı, *ya diyalog ya ölüm*<sup>2</sup> anlayışıyla empoze ederken, İslam alemi de buna âdeta, *ne diyalog ne ölüm* tarzında cevap vermeye çalışmaktadır. Elbette dinler arası diyalogun, *dinle-kutsalla* bağlantısı yüzünden, diğer diyalog çeşitlerinden farklı olarak bazı zorlukları bulunmaktadır. Bu problemin kökleri, dinlerin kendilerini mutlak görmelerine; hakikati anlama veya ona ulaşmada, kendi görüşlerinden biraz taviz verdikleri zaman, varlık nedenlerini kaybedecekleri korkusuna kapılmalarına dayanmaktadır. Bununla birlikte diyalogun olmazsa olmaz şartı, görüşmelerin sonunda bir takım müştereklerde buluşabilmeleri için, tarafların öne sürdükleri isteklerden bazı durumlarda feragat edebilmeleridir. Eğer böyle olmazsa diyalog, karşı tarafı kendi içinde eritme tarzındaki misyonerlik veya zorbalığa dönüşür.<sup>3</sup>

Türkiye’de son yıllarda dinler arası diyalog ile ilgili çok sayıda değerli makale, dergi ve kitabın yayımlandığı dikkat çekmektedir. Bu çalışmalarda, dinler arası diyalogun bir tarafı olan; İslam dünyasının coğrafi, kültürel ve nüfus/nüfuz açısından önemli bir parçası konumunda bulunan Arap dünyasındaki gelişmelere çok az ilgi duyulduğu veya nadiren temas edildiği gözlenmektedir. Bu anlamda biz burada, Arap-İslam dünyasında dinler arası diyalog sahasında yapılan çalışmaların bir kısmına -örnekleme yöntemiyle de olsa- bir makale kapsamının elverdiği ölçüde değinmek istiyoruz.<sup>4</sup> Bizim

1 Bkz. Hans Küng, Karl-Josef Kuschel, **Evrensel Bir Ahlak Doğru**, çev. Nevzat Y. Aşikoğlu, Cemal Tosun, Recai Doğan, Gün Yayıncılık, Ankara 1995, 2; George Leonard Carry, *"Tehaddiyatü'l-Alakati beyne'l-Diyânâtü'l-Kübra"*, **el-İctihad**, Sa. 30, Beyrut, 1996, 207.

2 Bkz. Leonard Swidler, John B. Cobb Jr., Paul F. Knitter, Monica K. Hellwig, **Death or Dialogue**, SCM Press, Londra, 1990.

3 Bkz. el-Fadl Şelek, *"el-Hivârillezi lem Yebde"*, **el-İctihâd**, Yıl: 8, Sa. 31-32, Beyrut, 1996, 7.

4 Batı ve Hıristiyan dünyasıyla dinî ve siyasî diyalogda bulunan sadece Arap alemi değildir. İran devlet başkanı Hatemi de, 1999 yılında İtalya ve Vatikan’a geniş yankılar uyandıran bir

buradaki amacımız, Hıristiyan ve/ya Müslüman Arap diyalogcuların, ulaşabildiğimiz bazı kitap ve makalelerinin bir değerlendirmesini yapmaktır. Yöntemsel olarak, diyalogla ilgili bu eserlerin genellikle Arapça olmasını tercih ederek, bir anlamda konuyu sınırlandırmayı düşündük. Çünkü, çok geniş bir coğrafyaya sahip olan Arap dünyasının değişik ülkelerindeki dinler arası diyalog ile ilgili resmi ve gayri resmi kurumların hepsini tanıtmanın, bireysel teşebbüslerin tümünü özetlemenin bir makale çalışmasının fevkinde olacağı muhakkaktır. Bununla birlikte, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere bir örnek olması açısından, Prens **Hasan b. Talal**'in himayesinde 1994 yılında Ürdün'de kurulan **Kralık Dinler Arası Araştırmalar Enstitüsü**'nce yayınlanan dergilere, Lübnan'da yayınlanan **el-İctihad** ve **Âfaku'l-İslam** ve Londra'da Arapça olarak yayınlanan **el-Beyan** dergilerine yer vereceğiz. Bu çerçevede, söz konusu kaynaklarda yazan, önde gelen ve görüşleriyle dikkat çeken bazı Arap yazar ve akademisyenlerinin görüşlerine temas etmek istiyoruz. Ancak daha önce diyalog kelimesinin Arapça'daki karşılığı hakkında kısaca bilgi vermenin yararlı olacağı kanısındayız.

### a) Diyalog Kelimesinin Arapça'daki Karşılığı

Diyalog kelimesinin Arapça karşılığı olan **hivar**; **h-v-r** kökünden türemiş olup sözlük manası itibarıyla; cevap vermek, mücadele etmek, konuşma yapmak, müzakere etmek, tartışmak,<sup>5</sup> anlamlarına gelmekte, en az iki ve daha çok kişi arasında cereyan eden konuşmaya da **hivar**<sup>6</sup> denmektedir. İngilizce-Arapça sözlükte diyalogun karşılığı olarak **muhavere** kelimesi kullanılmaktadır.<sup>7</sup> Türkçe'ye de girmiş ve artık unutulmaya yüz tutmuş olan muhavere mastarı, yine iki ve daha çok kişi arasındaki sözlü konuşma veya tartışmaya işaret etmektedir.<sup>8</sup> Aynı kökten olan **mihver**; konuşulan, tartışılan ya da düşünülen bir konunun en önemli noktası, eksen<sup>9</sup> anlamına gelmektedir.

Arapça'da anlam olarak hivar ve muhavereye yakın iki kelime daha bulunmaktadır. **C-d-l-** kökünden gelen **Cidal**, muhatap ilzam edici tarzda, galip gelmek için yapılan çekişme olup,<sup>10</sup> olumsuz bir anlam içermektedir.

ziyarette bulunmuştu. Bu ziyaret, *Avrupa ile Dinî ve Siyasî Diyalog, Medeniyet ve Dinlerin Tarihi Buluşması* gibi başlıklarla basına da geniş biçimde yansımıştı. Bkz. **Al-Aalam**, Sa. 663, Londra, 20 Mart 1999.

5 Ragib el-İsfahani, **el-Müfredat**, Beyrut, 1998, 142; Serdar Mutçalı, **Arapça-Türkçe Sözlük**, Dağarcık, İstanbul, 1995, 201.

6 **Mu'cemül-Arabiyyül-Esasi**, Larousse, Tunus, 1988, 362.

7 Bkz. Munir Ba'albaki, **al-Mawrid, English Arabic Dictionary**, Dar'ül-İlm li'l-Malayen, Beyrut, 1997, 269.

8 Bkz. **Türkçe Sözlük**, TDK Yayınları, Ankara 1983, II. 847.

9 Bkz. **Türkçe Sözlük**, II. 835. Hivar kelimesi Kur'an'ın üç yerinde zikredilmektedir: "İki bağın ikisi de yemişlerini vermiş, hiçbirini eksik bırakmamıştı. Aralarından bir de ırmak fişkırtmıştı. Bu yüzden arkadaşlarıyla **konuşurken** şöyle dedi: Ben servetçe senden daha zenginim, insan sayısı bakımından da senden güçlü ve şerefliyim" (Kehf, 33-34). "**Karşılıklı konuşan** arkadaşları ona hitaben: sen, dedi, seni topraktan, sonra nutfeden yaradan, daha sonra seni bir adam biçimine sokan Allah'ı inkar mı ettin?" (Kehf, 37). Kocası hakkında seninle tartışan ve Allah'a şikayette bulunan kadının sözünü Allah işitmiştir. Allah sizin **konuşmanızı** işitir". (Mücadele, 1).

10 el-İsfahani, **el-Müfredat**, 97.

Nitekim genellikle Kur'an, cidal ve mücadele kelimelerini, geçmiş kavimlerin, elçilerle olan tartışmalarında, bu kavimlerin bir özelliği olarak kullanmıştır.<sup>11</sup> **Mücadele** müminler tarafından yapıldığında Kur'an *en güzel tarzda* yapılmasını tavsiye ederek, yukarıda sözünü ettiğimiz olumsuzluğa hem işaret etmekte, hem de bertaraf etmektedir.<sup>12</sup> Diyaloga yakın bir anlam ifade eden **Münazara** kelimesi ise, gerçeği ortaya çıkarmak amacıyla, iki kişiden birisinin kendi sözünü desteklemek ve diğerini batıl göstermek amacıyla yaptığı konuşma, araştırma, rekabet veya tartışma demektir. Aslında münazara ile mücadele arasında bir fark olmadığı da söylenebilir. Bundan da anlaşılacağı üzere hivar/diyalog her ikisini de kapsamaktadır. Diyalog konuşma esnasında mantık ve söze başvurarak müzakerede bulunmak olarak da açıklanabilir.<sup>13</sup>

### b) Ortadoğu'daki Belli Başlı Dinler Arası Diyalog Kurumları

1994 yılında Amman'da Prens Hasan b. Talal tarafından kurulan Ürdün'deki "Krallık Dinler Arası Araştırmalar Enstitüsü" (*el-Me'hadü'l Melekî li'd-Dirâsâti'd-Dîniyye/Royal Institute for Inter-Faith Studies/RIIFS*) Ortadoğu'da bu alanda faaliyet gösteren en önemli merkez hüviyetindedir. Konferans, sempozyum ve kitap yayınları dışında biri Arapça (en-Neşra), biri İngilizce (Inter-Faith Quarterly), diğeri de İngilizce-Fransızca (Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies) olmak üzere üç ayrı dergi neşretmektedir. RIIFS öncelikle dinî ve dinler arası araştırmalara önem vermektedir. Biz bu çalışmamızda sadece en-Neşra'da yayınlanan Arapça makaleleri esas aldık. Bu dergi bilhassa Arap ve İslam dünyası ve Arap dünyasındaki Hıristiyanlar konusunu, onların İslam medeniyetine katkılarını öne çıkarmakta, İslam-Hıristiyanlık ilişkilerine vurgu yapmakta, bu konuda değişik ülkelerden Hıristiyan ve Müslüman bilim adamlarının görüşlerine yer vermektedir.

11 Bkz. Hûd, 32; Mücadele, 1; Kehf, 56; Enam, 121, Lokman, 20, Hac, 3, 8.

12 Kitap ehli ile ancak **en iyi** bir şekilde mücadele edin ve deyin ki: "Biz, hem bize indirilene iman ettik, hem size indirilene ve bizim ilahımız ile sizin ilahınız birdir. Ancak biz yalnız O'na teslim olmuştuzdur." (Ankebut, 46); "Rabbinin yoluna hikmetle ve en güzel öğütle davet et ve onlarla en güzel şekilde mücadele yap!" (Nahl, 125).

13 Ahmed b. Abdîrahman es-Savyan, **el-Hivar, Usûluhü'l-Menhecîyye ve Âdâbuhü's-Sulûkiyye**, Darü'l-Vatan, Riyad, 1993, 17; el-İsfahani, **el-Müfredat**, 500. Diyalogun sözcük karşılığı olan **muhavere** Kur'an'ın üç ayetinde geçmekle birlikte, kavramsal olarak birçok yerinde diyalog; karşılıklı konuşma, soru-cevap, mücadele ve münazara öğeleri bulunmaktadır. Mesela, Allah Adem'i yaratmak istediğinde meleklerle arasında cereyan eden konuşma bir diyalogdur. (Bkz. Bakara, 30-33). Ayrıca Kur'an'da diyalogun, peygamberlerin metotlarından birisi olduğu açıkça görülmektedir. Çünkü onlar kavimleriyle mütemadiyen diyalog halinde idiler. Allah bu hususta Hz. Nuh'a sabır, güç, kuvvet, ömür vermiş ve inananları ikna etmek için birçok değişik araç ve fırsatlar kullanmıştır. (Bkz. Nuh, 5-10). Bu mücadelenin sonunda kavmi bir anlamda pes etmek zorunda kalmış ve ondan va'd ettiklerini getirmesini istemişlerdir. (Bkz. Hud, 32). Allah, Hz. İbrahim'e de, diyalogda delil ve kesin ispat hususlarında başışta bulunmuştur. (Bkz. Enam, 83; Bakara, 258; Enbiya, 51-68). Bu anlamda, Hz. Muhammed'e (s) de Kur'an'da şöyle hitap edilmektedir: "*Rabbinin yoluna hikmet ve güzel sözle çağrıda bulun ve onlarla en güzel tarzda mücadele et*". (Nahl, 125). Ayette söz edilen en güzel tarzda mücadele ve diyalog, hakkın tebliği ve batılın bertaraf edilmesinde en güzel araç ve metottur. Bundan amaçlanan şey hakikate ulaşmaktır.

Lübnan, Tripoli'deki "**Balamand Üniversitesi**"ne bağlı olan ve 1995 yılında açılan "**Hıristiyan-İslam Araştırmaları Merkezi**" diyalogla ilgili çalışan önemli merkezlerden birisi olarak öne çıkmaktadır. Merkez bir kısmı daha önceki sempozyum, konferans ve seminerlere ait materyalin derlenmesinden oluşan çok sayıda yayın yapmaktadır<sup>14</sup>.

Kudüs'te "**The Palestinian "Sabeel" Ecumenical Liberation Theology Center**" Yahudi-Hıristiyan-İslam diyaloguyla ilgilenmektedir.

Kudüs'teki "**The Wi'am; Filistin Sorununun Çözme Merkezi**" diyalogla ilgili çalışmalar yapmaktadır.

Sponsorluğunu UNESCO'nun yaptığı Kudüs'teki "**The Elijah School**" akademik düzeyde dinler ve inançlar arası diyalog çalışmaları ve araştırmaları yapan bir kuruluştur.

Beyrut'taki Saint-Joseph Üniversitesi'ne bağlı "**Institut d'études islamo-chrétiennes**" enstitüsü de İslam-Hıristiyan diyalogunda çalışmalarını yürütmektedir.

Mısır'daki dinler arası diyalog etkinlikleri daha çok "**Ezher Üniversitesi**" ve "**Kahire Üniversitesi**" ekseninde icra edilmektedir. Özellikle Mısır'da hatırı sayılır bir nüfusa sahip olan Kiptiler'le ilişkiler üzerinde yapılan çalışmalar çoğunluktadır.

Suriye'de "**Deir Mar Musa Süryani-Katolik Manastırı**" İslam-Hıristiyan diyaloguyla ilgili faaliyetler göstermektedir.

Suudi Arabistan'ın Cidde şehrindeki "**Uluslar Arası İslamî Diyalog Formu**" sadece dünyadaki Müslümanlarla ilgilenen ve bunlar arasındaki diyalog ve işbirliğini geliştirmeye çalışan bir merkez olarak görünmektedir.

İran'da "**Uluslararası Düzeyde Medeniyetler Arası Diyalog Merkezi**" faaliyet göstermektedir<sup>15</sup>.

### c) Bazı Müslüman Arap Yazarların Dinler Arası Diyaloga Bakışı

Ürdün'lü yazar **Ali Razi Ebu Züreyk** Kur'an ve Öteki başlıklı makalesine şu hatırasını naklederek başlamaktadır: "*Bir defasında Hakikat Tekdir, Fakat Ona Giden Yollar Çoktur*' başlıklı bir dinler arası diyalog sempozyumunda hazır bulunmuştum. Oturumlardan birisinde, kalbi hikmetle dolu yaşlı bir adam şöyle demişti: '*Kim benim annem bu dünyadaki biricik namuslu kadındır derse, zımnî olarak hepimizin annelerini itham etmiş olur. Diğer yandan her kim benim annem çok namuslu bir kadındır derse, kendi annesinin namusunda bir eksilme olmamakla beraber, bizim annelerimizi de na-*

14 Bu yayınlardan bir kısmı şunlardır: 1-Role and Vision (1996), 2-Towards an enhanced Dialogue (1997), 3-Christianity and Islam: Mirrors of Encounter (1997), 4-Religion and the World (1997), 5-Mutual Views and Changing Relations between Christians and Muslims (1998), 6-Georges Saliba, The Arab Scientific Thought (1998), 7-Mahmoud Ayoub, *Studies in Christian-Muslim Relations*, First Volume, Translated from English by Catherine Srour (2000), 8-Religion, Globalization and Diversity (2000).

15 Daha fazla bilgi için şu adreslere bakılabilir: <http://folk.uio.no/leirvik/Chrismusint.html#-ME>; <http://hiwar-net.usj.edu.lb/>; <http://www.riiforg>; <http://www.balamand.edu.lb/CCMS/CCMhtml>

*muslu insanlar kategorisine almış olur'. Elbette bu yaşlı adam sözünün zahiriğini kastetmiyordu. O, diğer bütün dinleri dışlayarak, sadece kendi dinini tek kurtuluş yolu olarak gören kişiyi telmih etmekteydi".<sup>16</sup>*

Lübnan'lı şii din alimi Fadlallah, diyalogun önündeki en büyük engelin güç dengesizliği olduğunu ifadeyle şöyle devam etmektedir: "Kuvvetler dengesinin olmadığı bir ortamda, yani günümüzde gerçek ve geçerli bir diyalog gerçekleşebilir mi? Ortamın resmî ve halklar düzeyinde bir medeniyetler diyaloguna müsait olmadığı kanısındayım. Bununla birlikte medeniyetler diyalogunun üniversitelerdeki ehil bilginlerin kültürel toplantılarıyla, kültürel merkezlerde yürütülebileceğini düşünüyorum. Çünkü ben halen dünyada Müslüman ve gayrimüslimler arasında, tarafsız ve mantıklı düşünenlerin var olduğuna inanıyorum. Böyle bir diyalog için sınırlı düzeyde de olsa gayret göstermemiz gerekir ki, bu ileride daha geniş alanlara da yayılabilsin. Gerçekte sorun şuradadır: Güçlülerle güçsüzler arasındaki siyasî mücadele, ihtiyaç duyulan her türlü medeniyetler diyalogu ortamını nâmusait kılmaktadır. Günümüz dünyasında hâlen, değişik güçlerin siyasî, iktisadî ve güvenlikle ilgili mücadeleleri sürüp gitmektedir".<sup>17</sup>

Diğer bir yazarın tespitleri ise şu şekildedir: Diyalog söz konusu olunca, dinlerin ve iman esaslarının olduğu gibi kabul edilmesi, bunların zihinlerde her an canlı tutulması gerekmektedir. Ancak, her hal ve şartta bu esasların odak veya kalkış noktası olarak alınması zorunlu değildir. Çünkü sorun, karşılıklı misyonerlik veya itikat konusunda muhatapı ikna etmek değildir. Zaten diyalog, farklılıkları kabul etmektir. Dinler arası diyalogun en önemli hedeflerinden birisi, insanlığın günümüzde yüz yüze bulunduğu tehlikelere karşı, en azından ilahî dinlerin üzerinde ve özlüklerinde anlaştıkları bir değerler toplamı oluşturmaya çalışmaktır. Yoksa, bütün dinleri tek bir kapta eritmek, değişik inanç ve dinleri tek bir çatı altında toplamak değildir.<sup>18</sup> Bu ortak değerler, ilk dinden bu yana var olmaya devam etmektedir. Hatta bunlar insanın yaradılıştan getirdiği değerlerdir. İnsanın özgür olarak doğması, şerefine korunması, bunlarla ilgili olarak ahlakî düzenlemelerin yapılması ve ibadet hürriyeti de yasaklanması caiz olmayan, hayatın siyasî, sosyal ve ekonomik yönlerine de yansıyan ortak insanî değerlerdir. İnsan haklarına saygılı bir medeniyetin, madde ve ruh dengesini kurmuş ve korumuş olması ön görüldür.<sup>19</sup>

**Suud el-Mevla** ise, *İslam-Hıristiyan Diyalogu* adlı makalesinde diyalogun olmazsa olmazlarını on başlık altında sıralamaktadır:

1-İslam açısından diyalog yaradılıştan gelir; asıldır, takiiye, veya siyasî bir taktik olmadığı gibi, bazı gizli hedefleri olan stratejik bir yaklaşım da değildir.

16 Bkz. Ali Razi abu Züreyk, "*el-Kur'an ve'l-Aher*", **en-Neşra**, Sa. 22, ilkbahar 2002, Ürdün, 25.

17 Bkz. Muhammed Hüseyin Fadlallah, **el-Müşahid**, Sa. 297, 18-24 Kasım 2001, Londra, VII. 11.

18 Riyad abu Vendî, "*Kıymetü Hıvarü'l-Edyan*", **en-Neşra**, Sa.2, Mart 1997, Ürdün, 2.

19 Riyad abu Vendî, "*el-Kıymetü'l-Müştereki li'l-Edyan*", **en-Neşra**, Sa.4, Eylül 1997, Ürdün, 2.



2-Farklılıklar sünnetullahın bir gereğidir ve diyalogun esası ihtilafı kabuldür.

3-Diyalog, ilahî rahmetin bir göstergesidir.

4-Diyalog, bilme ve bilişmedir.

5-İman, salih amel, hakkı ve sabrı tavsiye de diyalogun gereklerindedir.

6-Diyalog, adaletin bir gereğidir.

7-Diyalog, aynı zamanda özgürce keşfetme cesareti, kendini eleştirme açıklığı ve kendine çeki düzen verme demektir.

8-Bir birine eşit bireyler ve toplumlar oluşturmak için, günümüzde diyalog tarihî bir zorunluluktur.

9-Diyalog için çalışanların ilahî vahye dayanan ve dinler arasında ortak olan alanlardan hareket etmeleri gerekmektedir.

10-Bu esaslar çerçevesinde düşünüldüğünde diyalog, kültürel bir fezleke, boş ve anlamsız bir söz, bir reklam veya gelip geçici bir uğraşı değildir. Metodolojik temellere dayanmayan bir diyalogun başarı şansı azdır. Konusunun ve başlıklarının ve sınırlarının belirlenmesi, günümüze özgü *İslamî Diyalog Hukuku*'nun oluşturulması için gayret gösterilmeli ve aynı şekilde *Hıristiyan Diyalog Teolojisi*'nin de tesis edilmesi için çalışmalar yapılmalıdır. İslamî pratikte diyalog yasal düzenlemelere dayanan bir sorun iken, Hıristiyanlık açısından bu, tamamen teolojik bir problem olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden sorunların üstüne cesaretle ve açıklıkla gitmenin zamanı gelmiş ve hatta geçmektedir.<sup>20</sup>

#### d) Bazı Hıristiyan Arap Yazarların Dinler Arası Diyaloga Bakışı

Batı'da yaşayan Lübnan asıllı bir Hıristiyan olmasına rağmen, Arap dünyasındaki metodolojik diyalog çalışmalarının önde gelen isimlerinden kabul edilen **Tarık Mitrî** (*Dünya Kiliseler Konseyi Hıristiyanlık-İslamiyet İlişkileri Sekreteri*) diyalog konusuna yaklaşımını şu şekilde dile getirmektedir: "Din ile kültür arasında sağlam bir ilişkinin olduğu bilinmektedir. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de din, toplumlarda önemli bir role sahiptir. *Esasen kültür dinin dilidir. Bu dil sayesinde din, değerlerini izhar eder.* Öyleyse dinler arası diyalog, aynı zamanda kültürler arası diyalog demektir. Diyalog sayesinde yaradılışın diğer boyutlarının güzellikleri de karşılaşırız. İki türlü diyalogdan söz etmek mümkündür: *Birincisi*, aynı kültürün çeşitli parçaları arasındaki diyalog, *ikincisi de*, din ve kültür açısından farklı anlayışların diyalogu. İnsanların farklılıkları büyütme eğilimli olduğu bir dünyada yaşadığımız bilinmektedir. Dinî farklılıkların, diğer bütün alanlara da teşmil edildiği bir çağdayız. Gerçek bir diyalog inançların karşılaşması değil, insanların hayatlarında, işlerinde karşılıklı olarak tanışmaları demektir. Diğer taraftan, insanî ilişkilere önceliği vermek, illâki dinî bilinci ihmal etmek anlamına gelmemelidir. **Mitrî**'ye göre, Batı ben merkezci olduğu için *ötekini* anlamada başarısızdır. Hıristiyanlar kendi aralarında ayrı bir dil, Müslümanlarla diyaloglarında ise ayrı bir dil kullanmaktadırlar. Aynı durum Müslümanlar için

20 Suud el-Mevlâ, "el-Hivarü'l-İslamiyyü'l-Mesîh", **en-Neşra**, Sa.4, Eylül 1997, Ürdün, 8-10.

de geçerlidir. Ötekînin gıyabında söylenen şey, huzurunda da söylenmedikçe diyalogun ilerlemesi ve semereli olması mümkün değildir".<sup>21</sup>

Tarik Mitri'ye göre; Müslüman-Hıristiyan diyalogunu gerektiren başlıca etken dinî saiktedir. Hıristiyanlar ve Müslümanlar dinî çoğulculuğun bir vakıa ve bunu inkar etmenin imkansız olduğunu bilmektedirler. Bu çoğulculuk, Tanrı'nın yeryüzü projesinin bir gereğidir: "Eğer Rabbin dileseydi bütün insanları bir ümmet kıları".<sup>22</sup> İnananların çağrıldıkları şey, karşı dini ilga ve iptal veya başka bir dini karşısına alarak gelişmek değildir. Kur'an'ın insanlara mesajı, değişik seçeneklerin bırakıldığı bir çağrıdır. Müminler açısından diyalog birincil bir konudur. Tanrı'nın davet ettiği güzelliğin hikmeti, başkalarına kulak tıkayarak gerçekleşemez. Kısacası, ihtilaflar konusunda en son hükmü verecek olan Allah'tır.<sup>23</sup> "Hepinizin sonuçta döneceğiniz yer Allah'tır ve ihtilafta bulduklarınızı O size haber verecektir".<sup>24</sup>

Hıristiyan bir din adamı ve yazar olan **el-Eb el-Haddad** "*el-Kur'anü Da'vetün Nasraniyyetün*" / "*Kur'an Hıristiyanî Bir Çağrıdır*" adlı eserinde; Hıristiyanlarla Müslümanların bir dinin iki mezhebi mesabesinde olduklarını, yani Hıristiyanların sünni, Müslümanların da şifî gibi kabul edilmeleri gerektiğini ve bunun sahih bir diyalog için şart olduğunu savunmaktadır. **el-Haddad**'a göre İslamdaki namaz, oruç, içki yasağı, abdest, gusül, sünnet olma, tesettür, evlilikteki esaslar *Nasranî/Hıristiyanî* ilkelerdendir. Bu yüzden **el-Haddad** Müslümanları asıllarına (Nasraniliğe) dönmeye çağırıyor ve "*eşhedü en la ilahe illallah vel-Mesihü rasûlullah*" (şehadet ederim ki, Allah'tan başka tanrı yoktur ve İsa Allah'ın elçisidir) demeye davet etmekte ve daha sonra da iki din arasında ortak bir nokta olması için şu formülasyonu önermektedir: "*eşhedü en la ilahe illallah ve innemel Mesihü'bnü Meryem Rasûlullah ve kelimetühü elkaha ila Meryem ve ruhun minhü*"<sup>25</sup> (şehadet ederim ki, Allah'tan başka tanrı yoktur ve Meryem oğlu İsa Mesih Allah'ın elçisidir ve O Meryem'e ilka edilmiş Tanrı sözü ve Tanrı'dan bir ruhtur).

Başka bir Hıristiyan yazar **ebu Musa el-Hariri** "*Kıs ve Nebî*" / "*Rahip ve Peygamber*" adlı kitabında (ki, rahipten Varaka b. Nevfel'i ve peygamberden de Hz. Muhammed'i kastetmektedir) birincisinin öğretip eğittiğini ve dinin temel kaideleri koyduğunu, ikincisinin dinleyip, öğrendiğini ve binayı kurduğunu ileri sürmektedir. Bilindiği üzere öğreten hoca her zaman için öğrenen öğrenciden üstündür. **el-Hariri**'ye göre de İslam'ın ibadetleri, Hıristiyan ve Yahudi ayinlerinin bir hülâsasıdır. Kısacası müellif, isimleri farklı olmakla birlikte Hıristiyanlık ve İslam'ın tek bir din olduğunu, hatta *İslam* kelimesinin esasen, *Hıristiyan/nasranî* kelimesinin Arapçası'ndan başka bir şey olmadığını iddia etmektedir.<sup>26</sup> Müslüman ve Hıristiyan taraftan oransal ola-

21 Avvad Ali, "*Hıvar me'a Târik Mitri*", **en-Neşra**, Sa. 2, Mart 1997, Ürdün, 8-9.

22 Hud, 118.

23 Bkz. Avvad Ali, "*Hıvar me'a Târik Mitri*", **en-Neşra**, Sa. 2, 8.

24 Maide, 48.

25 Bkz. Türkî Ali er-Rabio, "*el-Hıtabü'l-Müstetir fi'l-Hıvari'l-Mesihıyyi'l-İslamî*", **el-İctihâd**, Yıl: 8, Sa. 31-32, 134, 138.

26 Bkz. er-Rabio, "*el-Hıtabü'l-Müstetir fi'l-Hıvari'l-Mesihıyyi'l-İslamî*", 140-142.

rak çok az kişinin savunduğu bu marjinal yaklaşımları tarihten gelen olumsuz tortuların bir yansıması olarak değerlendirmek mümkündür. Filhakika, bu tarz görüşler her iki tarafta da olumlu bir makes bulmamaktadır Çünkü günümüz dünyasında, muhatabı kendi beyanı doğrultusunda değerlendirmek ve kabul etmek, sağlıklı diyalogun özünü teşkil etmekte ve bu yöndeki araştırma ve anlayışlar geliş(tiril)mektedir.

Diğer taraftan **George Hıdır**, Hıristiyanlığı Kur'anî naslarla anlamayı dile getirmektedir. Ona göre Mesih sadece tarihsel kiliseye mahsus değil, her türlü özgür ilahi keşifte mevcuttur. O bütün dinlerdeki güzelliklerde Mesih'i görür. Hıristiyanlarla diğer din mensuplarının tek farkı, Hıristiyanların kurtarıcılarını *Mesih* diye adlandırmalarıdır. Fakat her halükarda herkesin bir kurtarıcısı vardır. **G. Hıdır** Kur'an hakkında konuşup fikirler beyan etmiş ancak, Hz. Muhammed ve peygamberliği hakkında fazla bir şey yazmamış, O'nun hak peygamber olduğunu doğrudan itiraf etmemiş olmakla birlikte, peygamberliğini de reddetmemiştir. Hatta, "*Yeni Ahit'te Mesih'in nübüvvet kapısını kapattığına dair herhangi bir şey yoktur*", diyerek düşüncesinin hangi yönde olduğunu da izhar etmiştir.<sup>27</sup>

Görüldüğü gibi **Haddad**, **Harirî** ve **G. Hıdır**'in dinler arası diyalogun sadece teolojik boyutuyla ilgilenmekte, kültürel, politik, ekonomik vb. yönlerine temas etmemektedirler. Böyle bir yaklaşım ise günümüz diyalog çalışmalarında öne çıkarılmamakta, tam tersine diyalogun dünya barışına katkısı, gelir dengesizliğinin düzeltilmesi ve ateizme karşı ortak tavır belirlenmesi gibi konularda bir vasıta olarak kullanılması üzerinde durulmaktadır.

### e) Diyalogla İlgili Bazı Örnek Arapça Kitaplar

Bu bölümde, diyalogla ilgili olarak son zamanlarda yayınlanan birkaç Arapça kitabı bibliyografik olarak tanıtmayı düşünüyoruz.

1-Velîm Süleyman, **el-Hivar beyne'l-Edyan** (Dinler Arası Diyalog), Kahire, 1976.

2-Ahmed b.Abdirrahman es-Savyan, **el-Hivar; Usûlühü'l-Menheciyye ve Âdâbühü's-Sulûkiyye** (Diyalog, Yöntemsel Esaslar ve Hareket Tazmaları), Darü'l-Vatan, Riyad, 1993.

3-Nazmî Luka, **İltikaü'l-Mesihîyye ve'l-İslam** (Hıristiyanlık ve İslam'ın Karşılaşması), Darü'l-Garîb, Kahire, Tarihsiz.

4-el-Hasan b.Talal, **el-Mesihîyyetü fil-Âlemil Arabî** (Arap Dünyasında Hıristiyanlık), Mektebetü Amman, Amman, 1995. (Bu kitap Ürdün Velihahtı Prens Hasan'ın, yine 1995 yılında Londra'da İngilizce olarak yayınlanan **Christianity in the Arab World** adlı eserin tercüme edilmiş şeklidir).

5-eş-Şeyh Behcet Gays, **el-Hivarü'l-İslamiyyü'l-Mesihî** (İslam-Hıristiyan Diyalogu), Darü'l-Mehaccetü'l-Beyda, Beyrut, 2001. (Bu kitapta on üç ayrı Hıristiyan ve Müslüman din adamının görüşleri yer almaktadır).

6-Aleksî Jurafski, **el-İslam ve'l-Mesihîyye, mine't-Tenafüs ve't-Tesadüm ile'l-Hivar ve't-Tefahüm** (Çekişme ve Çatışmadan Diyalog ve Kar-

27 Bkz. George Messuh, "*George Hıdır ve'l-Hivarü'l-İslamiyyü'l-Mesihî*", **el-İctihad**, Sa. 31-32, Bahar/Yaz, 1996, Darü'l-İctihad, Beyrut, 218-224.

şıklı Anlayışa Doğru İslam ve Hıristiyanlık), (Arapça'ya çev. Dr.Halef Muhammed el-Cerrad, Darü'l-Fıkr, Şam, 2000).

7-Seyyid Muhammed Şahid, **el-Mesihîyye ve'l-İslam, mine'l-Civar ile'l-Hivar** (Hıristiyanlık ve İslam, Komşuluktan Diyaloga), Darü'l-Emin, Kahire, 2001.

8-Bedran ebu'l-'Ayneyn Bedran, **el-'Alakâtü'l-İctimaiyye beyne'l-Müslimîn ve Gayri'l-Müslimîn** (Müslümanlarla Gayrimüslimler Arasında Sosyal Münasebetler) Darü'n-Nehda el-'Arabiyye, Beyrut 1984.

9-**Mu'ameletü Gayri'l-Müslimîn fi'l-İslam, C.I-II**, (İslam'da Gayrimüslimlerle Münasebet), el-Me'hadü'l Melekî li'd-Dirâsâti'd-Dîniyye, Amman 1989.

10-**ed-Dîn ve'd-Dünya fi'l-Mesihîyye ve'l-İslam** (Hıristiyanlık ve İslam'da Din ve Dünya) Merkezü'd-Dirasati'l-Mesihîyyeti'l-İslamiyye, Camiatü'l-Balmand, Lübnan 1996.

## f) Diyalogla İlgili Bazı Arapça Dergi ve Makalelerden Örnekler

### f.1.) Âfâku'l-İslam Dergisi

Ürdün'de yılda dört defa olmak üzere ve on yıldır yayınlanan **Âfâku'l-İslam** dergisi dinler arası diyalog konularıyla ilgili makalelere çok sık yer vermektedir. Nisan 1997 sayısında bu konuyla ilgili üç makale yayımlanmıştır. Birincisi, **İdris el-Abdüllavî**'nin *Dinler Arası Diyalog'da İslamî Esaslar* (s.38-49) başlıklı makalesi olup yazar burada ayetlerle desteklediği esasları onbir maddede sıralamaktadır. İkincisi, **Kubler Jung**'un *İslam Kültürünün Hıristiyanlığa Etkisi* adlı, İslam'ın Felsefe, Bilim, Tıp, Kimya, Coğrafya, Matematik vb. alanlarda Hıristiyanlığa etkilerini özetleyen makalesidir (s.50-56). Üçüncü ve son makale ise, **Abdüssabur Merzuk**'un *İnsana Hizmet İçin Dinler Arasında Yardımlaşma* (s.66-77) başlığını taşıyan çalışmasıdır. Bu makalenin alt ve ara başlıklarında şu konular işlenmektedir: *Dinlerin mesajlarına duyulan büyük ihtiyaç, günümüz sorunlarının kaynakları ve bunlara karşısında dinlerin tavrı, Firavunca baskı ve zulüm, sosyal adaletin kaybolması, Haman'izm\** ve *dinin kaybolan rolü*.

1997 yılının Eylül sayısında, **Âfâku'l-İslam** dergisinin genel müdürü ve editörü **Ömer el-Medenî**, **Papa**'nın Lübnan ziyareti dolayısıyla, *Yeni Dünya Düzeni Karşısında Yeni İman Birlikteliğine Çağrı* başlıklı on beş sayfadan oluşan bir makale yayımlamıştır. Ziyaret dolayısıyla Lübnan ve dışındaki Katolik Kiliseleri'nin de katıldığı resmî bir belge neşredilmiştir. **el-Medenî** bu belgeyi şu ana başlıklar altında açıklamaktadır:

1-Gerçek Diyalog, 2-Müslüman-Hıristiyan Diyalogu, 3-Toplumun Teşkili,

\* Yazar **Haman'izm** kavramını zulüm, baskı ve adaletsizliğin bir sembolü olarak kullanmaktadır. **Haman**, Kuran'da bildirildiği üzere, Firavun'un yanında olan ve onun mantığı ile hareket ederek emirleri yerine getiren biridir. O da Firavun gibi enaniyetli ve azgın olduğundan onunla aynı safta yer almış ve Firavun'un destekçisi olmuştur. Hz. Musa peygamberlik görevi ile kavmine geldiğinde Haman da Firavun ile birlikte onu yalanlamıştır. Bununla ilgili olarak şu ayetlere bakılabilir: Mü'min, 23-25; Kasas, 38; Ankebut, 39-40.

4-Sevgiyle Bir Arada Yaşama, 5-Arap Dünyasıyla Dayanışma, 6-Barış ve İşbirliği, 7-Siyasî Sorumluluk, 8-İnsan Hakları, 9-Kalplerin ve Akılların İşbirliği, 10-Arap Kültüründe Lübnan'ın Seçkin Konumu.<sup>28</sup>

Aynı sayının (Eylül 1997) 46-55 sayfaları arasındaki **Abdülaziz ed-Dürî'nin, Müslümanlar'la Hıristiyanlar Arasında Yardımlaşma ve İşbirliği** başlıklı makalesi, genel olarak İslam Hukuku ağırlıklı bir çalışma olarak görülmektedir.

**Âfâku'l-İslam**'ın bu sayısının 64-77. sayfaları arasındaki, **Şeyh Ahmed Koftaru'nun Semavî Dinler Karşısında İslam'ın Konumu** başlıklı çalışması, yine ayet ve hadis ağırlıklı bir makaledir. Yazar makalenin ara başlıklarını şu şekilde vermektedir: *İslam'ın insana bakışı, önceki dinler karşısında İslam'ın konumu, Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki ilişkiler düzenlemesi, İslam toplumundaki gayrimüslimlere İslam'ın bakışı, İslam toplumu dışındaki gayrimüslimlere karşı İslam'ın tavrı.*

Derginin aynı sayısının 120-139. sayfaları arası **Süha et-Tâci el-Farûkî'nin** kaleme aldığı, *Milletlerarası Düzeyde Müslümanlarla Hıristiyanlar Arasında Yardımlaşma ve İşbirliği Konusunda Görüşler* adını taşıyan ve zengin İngilizce ve Arapça kaynakların kullanıldığı çalışmanın ara başlıkları şöyle sıralanmaktadır: *Modernizm, Postmodernizm, Küreselleşme ve Yeni Dünya Düzeni, Çağdaş Sorun ve Meydan Okumalar, Ahlak, Din ve Yeni Bin Yılın Meydan Okuması, Yeni Yüz Yıla Girerken İslam-Hıristiyan İşbirliğini Oluşturma, Dengeli Bir Gelecek İçin İslam'ın Görüşü, Milletlerarası Düzeyde İslam-Hıristiyan İşbirliği Çalışmaları İçin Öneriler.*

## f.2.) el-Beyan Dergisi

Londra'da Arapça olarak yayınlanan **el-Beyan** dergisindeki *Dinlerin Birliğine Çağrının İçyüzü* başlıklı yazı, **Suûdi Arabistan Fetva ve İlmî Araştırmalar Daimî Komisyonu'nun** görüşlerini içermektedir. Diyalogun, bazen dinlerin birleştirilmesi düşüncesine kadar götürüldüğünün ilginç bir örneği olması yönüyle ve diyalog açısından farklı görüşler sergilemesi bakımından, bu yazının bir kısmını aktarmak istiyoruz. Fetva Komisyonu şöyle demektedir: "Dinlerin Birliğine Çağrı'dan kastedilen şey; Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet'in birleştirilmesi ve buna bağlı olarak da; sinagog, kilise ve caminin üniversiteler, havaalanları ve halka açık meydanlarda inşa edilmesi, Tevrat, İncil ve Kur'an'ın tek bir kapak altında basılıp yayınlanması, bu bağlamda dünyanın değişik yerlerinde konferanslar ve sempozyumlar düzenlenmesidir. Fetva Komisyonu, Müslümanlara ve ilim ehline bu konuda uyanık ve takva ile davranmaları hususunda tavsiyelerde bulunmaktadır"<sup>29</sup>

Fetva Komisyonu'nun bu ilginç ve düşündürücü görüşleri ile, dinler arası diyalog çalışmalarının bugün geldiği aşama karşılaştırıldığında, fetvanın içer-

28 Bkz. Ömer el-Medenî, "Da'vetün İla Te'ayüşü'l-İmaniyyi'l-Cedîd Emeame Müvaceheti'n-Nizami'l-Alemiyyi'l-Cedîd", **Âfâku'l-İslam**, Eylül, 1997, Ürdün, 6-22.

29 Bkz. "Hakikatü'd-Da'veti İla Vahdeti'l-Edyan", **el-Beyan**, Sa. 120, Eylül 1997, Londra, 26-31.

diği görüşlerin diyalog felsefesine çok yabancı ve uzak olduğu açıkça ortadadır. Çünkü Kur'an'da ehli kitapla ilgili birçok olumlu ve ılımlı ayetler bulunmasına rağmen bunlara hiç temas edilmemekte, ayrıca ayetler sadece literal yönleriyle ve hiçbir yoruma tabi tutulmadan değerlendirilmektedir. Halbuki, günümüz diyalog çalışmalarının bir özelliği de, ilahi dinler arasındaki müşterek unsurları, benzer tarafları ortaya çıkararak, bunları insanlığın hizmetine sunmak ve bu şekilde çağdaş dünyada da dinlerin söyleyecekleri bir sözlerinin olduğunu göstermektir. Diyalogun hedeflerinden biri olan savaşı ve düşmanlıkları ortadan kaldırmak, bütün dinlerin önemle vurguladıkları sevgiyi insanların arasına yerleştirmek, muhatabı kendi konumu ve beyanı çerçevesinde kabul etmek gibi ilkelerle fetvanın görüşleri hiçbir şekilde bağdaştırmamakta ve hatta diyalogun önünde bir engel olarak da tezahür etmektedir. Ancak bu tavır sadece Müslüman tarafta değil, zaman zaman Hristiyanlar arasında da görülmektedir.

### f.3.) el-İctihad Dergisi

Lübnan'da yayınlanan ve konulu/dosya çalışmalarıyla tanınan **el-İctihad** dergisi, kanaatimizce dinler arası diyalog alanında en değerli makalelerin yer aldığı bir dergidir. Söz konusu dergi yaklaşık on beş yıldır yayınlanmakta ve Arap dünyasının akademik ve entelektüel çevresinde önemli bir saygınlığı bulunmakta; dinî içtimâî ve İslamî düşüncenin yenilenmesi konularına ağırlık vermektedir. Bu çerçevede **el-İctihad** dergisi 1995 ile 1996 yıllarında yayınladığı 28. sayıdan 32. sayıya kadar olan beş sayısını dinler arası diyaloga ayırmıştır. Her sayıda özgün telif ve tercüme makalelere ve son bölümlerde de dinler arası diyalogla ilgili geniş kitap tanıtımlarına yer vermiştir. Dinler Tarihi ve Dinler Arası Diyalog'la ilgilenenler için önemli olarak gördüğümüz **el-İctihad** dergisinde yayınlanan makaleleri (45 adet) ve kitap tanıtımlarını (26 adet) bu aşamada sadece başlıklarıyla vermeyi düşünüyoruz<sup>30</sup>.

#### f.3.A.) el-İctihad, S. 28, Yaz 1995, Darü'l-İctihad, Beyrut.

Toplam 287 sayfadan oluşan 28.sayının kapak başlığı "*el-'Alâkâtü'l-İslamiyyetü'l-Mesîhiyye, Sekafetü'l-Cedel ve Sekafetü'l-Hayat*". "*İslamiyet-Hristiyanlık İlişkileri, Tartışma Kültürü ve Yaşama Kültürü*" şeklindedir.

#### İçindekiler

1-Hristiyanlık-İslamiyet İlişkileri; Tartışma Kültürü, Yaşama Kültürü, **Rıdvan es-Seyyid**, s.5-13.

2-Ömer b. Abdilaziz'in Dış Politika Siyaseti ve Zımmilere Karşı Tavrı, **İzzeddin Cessus**, s.15-49.

3-Haç Seferleri Dönemi ve Tarihi Karşılaşmada İki Tarafın Tutumu, **Şemseddin el-Kılanî**, s.51-76.

30 **el-İctihad** dergisinin dinler arası diyalogla ilgili olarak tanıtacağımız sayıları şunlardır:

**el-İctihad**, Sa. 28, Yaz 1995, Darü'l-İctihad, Beyrut.

**el-İctihad**, Sa. 29, Güz 1995, Darü'l-İctihad, Beyrut.

**el-İctihad**, Sa. 30, Kış, 1996, Darü'l-İctihad, Beyrut.

**el-İctihad**, Sa. 31-32, Bahar/Yaz, 1996, Darü'l-İctihad, Beyrut.

4-Muvahhidler Döneminde Müslüman Fas'ta Hıristiyan Koloniler, **İbrahim el-Kâdiri Botsiş**, s.77-107.

5-Hıristiyan(lar)ın İslam'la Mücadelesinde Arap Kişiliği, **Daniel Sahas**, (İngilizce'den çeviren, Cihad et-Türk), s.109-136.

6-Osmanlı'nın Gelişme Dönemi Boyunca Bizanslılar'la Türkler Arasında Dinî Diyalog, **Elisabeth A. Zachariadou**, (İngilizce'den çeviren, Cihad et-Türk), s.137-162.

7-İbn Kemmüne'ye Göre Karşılaştırmalı Dinler, **Friedrich Niewöhner**, (Almanca'dan çeviren, Dr. George Kettûra), s.163-178.

8-İslamiyet ve Yahudilik; Bazı Karşılıklı Kültürel Etkileşimler, **Hava Lazarus-Jafelh**, (İngilizce'den çeviren, Ebubekir Bakadır), s.179-209.

### Kitap tanıtımları

9-Abbasi Hilafetinde Hıristiyanların Durumu, **John Morris Fieh**, (Çev. Hüsnî Zeynî) Darü'l-Meşrik, 1990, Beyrut, *kitabı tanıtın*: Aide Mazic, s.213-230.

10-Ortaçağ Boyunca Filistin'de İslam-Batı Çekişmesi, **Hadiye Dücanî** ve **Burhan Dücanî**, Müessesetü'd-Dirâsâtî'l-Filistiniyye, 1994, Beyrut, *kitabı tanıtın*: George Kettûra, s.231-247.

11-Dördüncü Yüzyılın Sonuna Kadar Hıristiyanlara Reddiyelerde İslam Düşüncesi, **Abdülmecid eş-Şerefi**, Tunus, 1986, *kitabı tanıtın*: Heysem Mezahim, s.249-273.

12-Değişim ve Süreklilik; İslam Ülkelerinde Hıristiyan Topluluklar, **Michael Gervers** ve **Remzi Cibran Bikhazi**, 1990, *kitabı tanıtın*: Muhyiddin Subhi, s.275-287.

### f.3.B.) el-İctihad, S. 29, Güz 1995, Darü'l-İctihad, Beyrut.

Toplam 278 sayfadan oluşan 29. sayının kapak başlığı "*el-'Alâkâtü'l-İslamiyyetü'l-Mesihîyye, Sekafetü's-Sira' ve Sekafetü'l-Haya'*": "*İslamiyet Hıristiyanlık İlişkileri, Çekişme Kültürü ve Yaşama Kültürü*" şeklindedir.

İçindekiler

1-İrkçi Olmayan Ümmet Anlayışına Doğru, **el-Fadl Şelek**, s.5-13.

2-İslamiyet-Hıristiyanlık İlişkileri ve Tarihi Motifleri Geri Çağırma, **Rıdvan es-Seyyid**, s.15-18.

3-14. ve 17. yüzyıllar Arası Diplomatik Yazışmalarda İslamiyet-Hıristiyanlık İlişkileri, **Ali Dehruç**, s.19-57.

4-İspanya'nın Geri Alınması Savaşı İslam'a Karşı Bir Sömürü Savaşı mı (ydı)?, **Vicente Cantorino**, s.59-81.

5-Hıristiyanların Geri Aldığı Bir Toprakta Müslümanların İkamet Etmesinin Meşruluğu: Tarihi Gerçeklik ve Sözleşmeli Kiralama, **Abdülmecid Türki**, s.83-106.

6-Bogomiller, Hıristiyanlar ve Bosna, **Lütfi el-Mi'veş**, s.107-116.

7-Sahte Diyaloga Bir Örnek, Bir Fransız'ın Sorularına Bir Faslı'nın Cevapları, **Mustafa en-Neyfer**, s.117-158.

8-Doğu Hıristiyan Cemaatlerinde Yenilik, **Halid Ziyade**, s.159-172.

9-İlahi Dinler Arasında Ortak Unsurlar, **Muhammed es-Semmak**, s.173-199.

### **Kitap Tanıtımları**

10-Hıristiyan Araplar, **Hüseyin Avdât**, *kitabı tanıtın*: Ömer Kılanî, s.203-208.

11-Haçlı Seferlerine Çağrı, **Christoph Mayer**, *kitabı tanıtın*: Semir Rızkullah, s.209-212.

12-Filistin Mücadelesinde Süreklilik ve İnkıta, **Hadiye Dücani ve Burhan Dücani**, *kitabı tanıtın*: Muhyiddin Subhi, s.213-225.

13-Ortaçağ Boyunca Mısır'da Zimmiler, **Kasım Abduh Kasım**, *kitabı tanıtın*: Ahmet Termis, s.227-236.

14-Arap-İslam ve Türk Tarihinde Hıristiyanlar ve Yahudiler, **Phliph Fariç ve Yusuf Kerbac**, *kitabı tanıtın*: Gassan Taha, s.237-251.

15-Osmanlı Döneminde Mısır'da Kıptiler, **Muhammed Afifi**, *kitabı tanıtın*: Muhammed Gişam, s.253-265

16-Yahudilik, **Ahmet Şelebi**, *Kitabı tanıtın*: Sa'd Sa'id ed-Deveci, s.267-278.

### **f.3.C.) el-İctihad, S. 30, Kış, 1996, Darü'l-İctihad, Beyrut.**

Toplam 288 sayfadan oluşan 30. sayının kapak başlığı "*el-'Alâkâtü'l İslamiyyetü'l-Mesîhiyye fi'l-'Asrî'l-Hadîs*": "*Çağdaş Dünyada İslamiyet Hıristiyanlık İlişkileri*" adını taşımaktadır.

### **İçindekiler**

1-Giriş, Hıristiyanlık-İslamiyet İlişkileri; Fiilî Durum ve Sorunsalları, **Edi-tör**, s.5-6.

2-"Son Çağrı", er-Ra'avî Grubunun Lübnan İçin Beyanı: Eleştirel Bir Okuma, **el-Fadl Şelek**, s.7-22.

3-Hıristiyanlık ve İslam, Çatışmadan Karşılaşmaya, **L.Hagemann**, s.23-36.

4-İslamî Düşünce ve Dinî Özgürlükler, **Rıdvan es-Seyyid**, s.37-51.

5-Avrupa Felsefi Anlayışında Latinî İbn Rûççülük, **Ali Zey'ur**, s.53-60.

6-Ferah Anton ile Muhammed Abduh Arasında İbn Rüşd, **Michael Cuha**, s.61-87.

7-Zımmi Anlaşma İle Millî Sözleşme Arasında Kıptiler, **Muhammed Afifi**, s.89-102.

8-Günümüz Mısır'ında Kıptiler; 40'lı ve 50'li Yıllarda Kıpti Çekişmelerine Bir Bakış, **George Halil**, s.103-132.

9-Muhafazakârlık İle Çağdaşlaşma Arasında Kıpti Kilisesi, **Milad Hanna**, s.133-148.

10-Hıristiyanlık-İslamiyet İlişkileri; Filistin Örneği, **Fayiz Sâra**, s.149-164.

11-Hıristiyanlık ve İslam; Ütopik Düşünceler ve Siyasi Çekişmeler, **İbrahim Mahmud**, s.165-203.



12-Büyük Dinler Arası İlişkilerde Bazı Zorluklar, **George Leonard Carry**, s.205-215.

### Kitap Tanıtımları

13-Yirminci Yüzyıl Protestan İlahiyatında İslam Düşüncesinin Gelişimi, **Klaus Hock**, *kitabı tanıtan*: Rıdvan es-Seyyid, s.219-225.

14-Azınlıklar Tehlike Sınırında, **T.Robert Gurr**, *kitabı tanıtan*: Mustafa Muhammed, s.227-234.

15-Mısır'da İslam ve Hıristiyanlık, **Velim Süleyman Kalâde**, *kitabı tanıtan*: Ahmet Termis, s.235-243.

16-Dini Referans ve Mısır'da Gruplar Arasındaki Mücadele, **Refik Habib**, *kitabı tanıtan*: Yasir Zegib, s.245-262.

17-Arap Hıristiyanların Kaderi ve Seçenekleri, **Elbir Mansur**, *kitabı tanıtan*: Türkî Rabio, s.263-267.

18-Afrika'da İslamiyet-Hıristiyanlık İlişkileri, **Lissi Rasmusson**, *kitabı tanıtan*: Mervan Hamza, s.269-288.

### f.4.D.) el-İctihad, S. 31-32, Bahar/Yaz, 1996, Darü'l-İctihad, Beyrut.

Derginin 31 ve 32. sayıları tek kapak altında yayınlanmış ve toplam 419 sayfadan müteşekkil olup başlığı şöyledir: "*el-Hivarü'l-Mesihîyyü'l-İslâmî ve'l-'Alakâtü'l-İslamiyyetü'l-Mesihîyye*": "*Hıristiyan İslam Diyalogu ve İslamiyet-Hıristiyanlık İlişkileri*".

### İçindekiler

1-Giriş, Hıristiyan-İslam Diyalogu ve İslamiyet-Hıristiyanlık İlişkileri, **Edi-tör**, s.5.

2-Başlamayan Diyalog, **el-Fadl Şelek**, s.7-12.

3-İslam Hıristiyan Diyalogu ve İlişkileri, **Rıdvan es-Seyyid**, s.13-37.

4-Vatikan ve İslam-Hıristiyan Diyalogu, **Adil Theodor Hürî**, s.39-52.

5-Eski Tasta Yeni Şarap; İslam'ın Etrafında Yeni Protestanizm Düşüncele-ri, **C.Bassiye**, s.53-65.

6-Diyalog Aynasında Birbiriyle Çelişen Görüşler, **Tarık Mitri**, s.67-83.

7-Arap Hıristiyan Düşüncesinin Batı Laikliğinden Doğu İnancına Yöneli-şi, **Muhammed Cabir el Ensari**, s.85-111.

8-İslam-Hıristiyan Diyalogunda Kalkış Noktaları, Sorunlar ve Ufuklar, **Afif Osman**, s.113-123.

9-Hıristiyan-İslam Diyalogunda Gizli Söylem, **Türkî Ali er-Rabio**, s.125-143.

10-Hıristiyan-İslam Diyalogunda Fikrî Hazırlıklar, **Aleksî Curafski**, s.145-178.

11-Fiilî Kriz İle İman Görüşü Arasında Lübnan'da Teolojik Bunahım, **el-Eb Müşir Avni el-Pavlûsi**, s.179-203.

12-Hıristiyan-İslam Mücadelesini Barışın Bir Göstergesi Olması İçin Yapıcı Bir Diyaloga Çevirmek Mümkün müdür?, **Müfid Ebu Murad**, s.205-215.

13-George Hıdır ve İslam-Hıristiyan Diyalogu; Teolojik Yakınlaşma, **George Messûh**, s.217-229.

14-Lübnan'da Etnik Grupların Dinî Kisveden Siyasî Anlayışa Yönelişi, **Halil Erzûnî**, s.231-265.

15-Hıristiyan-İslam Diyalogu Milli Komisyonu Dokümanı, **Süleyman Takiyüddin**, s.267-277.

16-Hıristiyan-İslam Diyalogu Millî Komisyonu Belgesi, **Diyalog Milli Komisyonu**, s.279-286.

### **Kitap Tanıtımları**

17-Hıristiyan-İslam Diyalogunda Tevhid, Peygamberlik ve Kur'an, **es-Seyyid eş-Şahid**, *kitabı tanıtın*: Heysem Mezahim, s.289-297.

18-Din, Kanun ve Toplum; İslam-Hıristiyan Tartışması, **Tarık Mitri**, *kitabı tanıtın*: Mervan Hamza, s.299-319.

19-İslam-Hıristiyan Diyalogunda Yeni Ufuklar, **Allame es-Seyyid Muhammed Huseynî Fadlallah**, *kitabı tanıtın*: Ahmed Zehve, s.321-335.

20-Adil Hürf'nin Hatıratı, **Ludvig Hagemann**, *kitabı tanıtın*: George Kettûra, s.337-352.

21-Ortak Hıristiyan-İslam Bildirileri, **Juliet Haddad**, *kitabı tanıtın*: Heysem Mezahim, s.353-367.

22-Hıristiyanlık Tarihi İle İlgili İki Arapça Kitap, **Ebu Zehra ve Ahmed Şelebi**, *Kitapları tanıtın*, Muhammed Emin Feruh, s.369-384.

23-Arap Dünyasında Hıristiyanlık, **Emir Hasan b. Talal**, *kitabı tanıtın*: Yusuf Tabaca, s.385-403.

24-Hıristiyan Reform Hareketine İslam Düşüncesinin Etkisi, **Emin Hûlî**, *kitabı tanıtın*, Gassan Taha, s.405-415.

25-Yeni Şekliyle Katolik Sözleşmesi Bildirgesi, **Hans Küng**, *kitabı tanıtın*, Rıdvan es-Seyyid, s.417-419.

### **Sonuç ve Değerlendirme**

Arap dünyasındaki diyalog çalışmalarının genellikle Hıristiyan-İslam diyalogu üzerinde yoğunlaştığı söylenebilir. Başta Yahudilik olmak üzere diğer dünya dinleriyle diyalogdan çok az söz edilmekte, bununla birlikte Yahudilik ile Siyonizm'in birbirinden ayrı tutulmasını, ilahî dinler kapsamında Yahudilikle de diyaloga girilmesini önerenler bulunmaktadır. Yahudi-Hıristiyan ve Yahudi-Müslüman diyalogunun önündeki en büyük engel olarak Siyonizm görülmektedir. Yeryüzünde adaletin sağlanması ilahi dinlerin ortak bir hedefidir ve bu yeryüzü de Allah'ındır. O halde Allah'ın olanın kullanım hakkı da eşit şekilde Allah'ın bütün kullarının olmalıdır. Halihazırdaki olgu ise, dinin bu söyleminin tam tersi bir hal arz etmektedir.

Yukarıdaki 45 makale ve 26 kitap tanıtımından sadece üç veya dört yerde Yahudiliğe değinilmekte, birkaç defa da Kiptilere vurgu yapılmaktadır. İki yerde Osmanlı ve Türkler'le ilgili bilgi verilmektedir. Diğerlerinin çoğunlukla Hıristiyan-İslam diyalogu veya ilişkileri, Lübnan ve Filistin'le ilgili olduğu açıkça görülmektedir. Bu arada üç ilahi din dışındaki hiçbir dinle ilgili müs-

takil bir dinler arası diyalog çalışmasına rastlanmaması Arap dünyasındaki diyalogun düzeyi ve düzlemi hakkında yeterli ipucu vermektedir kanaatindeyiz.

Bu arada Arap dünyasının diyaloga bakışının bir bütünlük sergilemediği de gözlenmektedir. Evrensel boyutlara ulaşan fesada ve inkarcılığa karşı yarıdışlaşma, iyilikte buluşma ve ortak noktalarda anlaşma için hem Müslüman, hem de Hıristiyanların karşılıklı tavizler vermeleri gerektiğini ileri süren görüşlere de rastlanılmaktadır. Bu tavizler teolojik anlamda Müslümanların Hz. İsa'nın *kelimetullah-ibnillah* olduğunu kabul etmelerine mukabil, Hıristiyanların da Hz. Muhammed'in *nübüvvetini* kabul etmeleri gibi konularda olabilir<sup>31</sup> denilmektedir.

Öte yandan diyaloga şüphe ile yaklaşmakta, taraflar arasındaki güç dengesizliğinin diyalogu olumsuz etkilediği vurgulanmakta, aynı zamanda diyalogun Kur'an'ın bir emri ve hayatın kaçınılmaz bir gereği olduğu ifade edilmektedir.<sup>32</sup> Kur'an'da *es-selam*/barış ve güvenlik kavramına yüzden fazla yerde vurgu yapıldığı, bunun İslam dininin özel adı olduğu, *harb*/savaş kelimesinin ve türevlerinin ise sadece altı yerde zikredildiği, bunların da uluslar arası ilişkilerin getirdiği zorunluluklardan kaynaklandığı, İslam'ın intişarının güç, kılıç ve zorlama ile değil, diyalog ve hoşgörülle olduğu çok sık dile getirilmektedir.

Dinler arası diyaloga sıcak bakan Arap yazar ve akademisyenlerin diyaloga bakışlarında, onu İslam'ı tebliğin veya cihadın bir uzantısı veya çağdaş bir metodu olarak görme düşüncesi ve niyeti yoktur. Bilakis onlar, Batı'dan gelen diyalog çağrılarını misyonerlik ve sömürü faaliyetlerinin bir uzantısı ve taktiksel bir yaklaşım olarak bakmaktadırlar. Diyalog çalışmalarının herhangi bir yaptırımının olmaması, misyonerlik korkusu, insan haklarının tatbikinde ayrımcılık yapılması ve çifte standart, dinler arası diyalog toplantı, konferans ve sempozyumlarının yalnızca toplantı, konferans ve sempozyum olarak kalması ve pratiğe veya günlük hayata yansıtılmaması Müslümanları diyalog hususunda endişeye sevk eden başlıca etken olarak dile getirilmektedir.<sup>33</sup>

Arap yazarlara göre diyalog faaliyetlerinin ilk başladığı dönemlerdeki engellerden birisi, Batılı diyalogcuların İslamiyet ve herhangi bir İslam ülkesi hakkında uzmanlaşmış ve çoğunlukla akademisyen olmalarıydı. Buna karşılık Müslümanlardan resmi ve gayri resmi erki temsilen katılan diyalogcular ise genellikle Hıristiyanlık hakkında yeterli bilgiye ve bu yüzden de herhangi bir karşılaştırma yapma imkanına sahip olmayan kimselerdi. Bundan dolayı, Batılı muhatapları karşısında ilk dönem Arap-Müslüman diyalogcular nezaketten, ya susuyor veya ehli kitap ve zimmilerle iyi geçinmeyi öneren ayet ve

31 Bkz. Müfid Ebu Murad, "*hel Yümkinü Tahvile's-Sira'l-Mesihyyi'l-İslamî ile'l-Hivari'l-Hâdî*", *el-İctihâd*, Yıl: 8, Sa. 31-32, 206, 214.

32 Bu anlamda Arap yazar ve akademisyenler Kur'an'dan birçok ayetleri diyalog kapsamında değerlendirmekte ve en çok şu ayetler öne çıkarılmaktadır: Hucurat, 13; İsra, 70; Bakara, 413; Rum, 122; Al-i İmran, 64; Ankebut, 46; Enam, 108; Yusuf, 108; Nisa, 163; Maide, 2; 32, 43-48, 82, Hud, 118; Nahl, 125; Kafirun, 1-6; Nisa, 58; Sebe, 28.

33 Bkz. Ridvan es-Seyyid, "*el-Hivaru'l-İslamiyyü'l-Mesihî ve'l-Alakatü'l-İslamiyyetü'l-Mesihiy-ye*", *el-İctihâd*, Yıl: 8, Sa. 31-32, Beyrut, 1996, 35-36.

hadisler okuyorlardı<sup>34</sup>. Bir anlamda, en azından başlangıçta, Müslümanlar diyaloga, İslam'ın saygın bir din ve Müslümanların da saygıdeğer bir topluluk olarak kabul edilmelerinin bir yolu gözüyle bakıyorlardı. Geçmişteki sömürgecilik ve misyonerlik faaliyetleri ve günümüzde devam eden baskı ve zulüm Müslümanların diyaloga bakışlarına yön/tem vermektedir. Müslümanlar misyonerlikle sömürgecilik arasında yakın bir ilişki olduğuna inanmaktadırlar. Buna göre, diyalog çalışmalarını yürüten ilk dönem batılı etnolog ve antropologların genellikle din adamlarından olmaları tesadüfi değildi ve bunlar misyonerlik için özel olarak yetiştirilmişlerdi.

Arap dünyasındaki diyalog çalışmalarında dikkat çeken diğer bir husus ise, Hıristiyan Arap yazar ve akademisyenlerin diyalogda etkin bir rol oynamalarıdır. Bu anlamda özellikle Lübnan, Ürdün ve Mısır'da diyalogla ilgili birçok teorik ve pratik faaliyetler gösterilmektedir. Bu arada dinler arası diyalogda vurgu yapılan en önemli konulardan birisi İslam ülkelerindeki Hıristiyan Araplardır. Elbette bunun değişik ve çok sayıda nedenleri vardır. Arap ülkelerinde büyüklü küçüklü on'a yakın değişik Hıristiyan mezhebi bulunmaktadır. Bunlar; Kıptiler, Maroniler, Nasturiler, Keldaniler, Süryaniler, Yakubiler, Ortodoks Ermeniler, Katolik Ermeniler, Katolik Asuriler, Ortodoks Rumlar ve Katolikler Rumlardır. Kısacası Ortadoğu İslam ülkelerinde 10-12 milyon civarında Hıristiyan Arap bulunmakta ve bunlar Ortadoğu Arap kültürünün vazgeçilmez bir unsuru olarak düşünülmektedir. Bu bağlamda Batılıların düzenlemiş oldukları Haçlı seferlerinden Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanların aynı şekilde olumsuz etkilenmeleri, onların kader birliği yapmaları için bir vesile kabul edilmektedir. Diğer taraftan Yahudilik-İslamiyet diyalogunda da Hıristiyanlar köprü görevi gördüklerinden dolayı, İslam-Hıristiyan diyalogu önemlidir. Dinler arası diyalogda Hıristiyan Araplar üzerinde durulmasının belki de en önemli sebeplerinden birisi, geçmişte olduğu gibi günümüzde de Batılılar tarafından akıllarının çelinmesi ihtimalidir.

**el-Fadl Şelek**'in "*Başlamayan Diyalog*" adlı makalesindeki tespit, görüş ve önerileri Arap dünyasındaki dinler arası diyaloga bakışın bir yansıması ve özeti mahiyetinde olması yönüyle dikkat çekicidir. Sorunun tespiti ve çözümü konusundaki yaklaşımlarına birçok noktalarda katıldığımız yazar şöyle demektedir: "Batı; İslamî ve millî kimlikle ilgili her türlü mücadeleyi -*İslam dünyası dışındaki dünya için bir sorun oluşturuyor diyerek*- kökten yok edilmesi gereken bir terör olayı veya tabii olmayan bir iş olarak göstermekte ısrar etmiştir. Muhtemelen bunun sebebi, İslam'ın kültürel ve coğrafi açıdan Batı'ya çok yakın olması idi. Fakat Batı, uzak olması hasebiyle ne Budizm, ne Hinduizm ne de Konfüçyanizm gibi diğer dinlere karşı herhangi bir düşmanca tavır takınmadı. **Hegel**'in de dediği gibi, Batı bu dinleri kendisi için bir tehlike arz etmeyen, sadece kendi tarih ve coğrafyalarında geçerli, her hangi bir kuşatıcı/evrensel varlık tasarımı bulunmayan dinler olarak kabul etmiştir. Ancak Batı, varlık projesi dahilinde ilerleme fikrini oluşturan, taşıyan, nakleden ve tarih sahibi olan tek medeniyet değildir. Tam tersine modern

34 es-Seyyid, "el-Hivarü'l-İslamiyyü'l-Mesihî ve'l-Alakatu'l-İslamiyyetu'l-Mesihîyye", 17.

araştırmacıların da işaret ettiği gibi, tarihte ve günümüzde asırlar boyunca peş peşe gelen ortak bir dünya tarihi var olmuştur. Uygarlığın evrensel bir fenomen haline gelmesi ve Batı kamuoyu anlayışının gelişmesi için modern araştırmalara daha çok bağlı kalınmasının zamanı gelip geçmektedir. Bu sadece baskı, tahakküm veya dayatmayla değil, bütün mana ve mazmunuyla insanî varlık projesinin gerektirdiği istekli bir fiille olmalıdır. *Durum ne olursa olsun, Arap dünyası ve Müslümanların mukaddesatı üzerindeki baskı ve egemenliğin gölgesi altında diyalog, her zaman Batı'dan gelen misyonerliğe veya zorlamaya yönelik bir çalışma olmaktadır. Çünkü güçlü olan taraf Batı'dır. Buna karşılık Müslümanlar kendilerini bir açmazla karşı karşıya-hissetmektedirler.* Biliyorlar ki, artık ellerinde imanlarından ve kimliklerinden başka taviz verecek bir şeyleri kalmamıştır. Çünkü bunun dışında kalan değerler, zaten Batı'nın fazlasıyla sahip olduğu şeylerdir. Bunun için Müslümanların, diyaloga giren karşı tarafa şüpheyle bakmaları yadrganmamalıdır. Müslümanlar açısından günümüzde can alıcı nokta, geçmişten tevarüs eden hayat tarzının ve bunun oluşturduğu kültür ve geleneğin sonucu olan kimliğin korunması değildir. Mesele, yüz yüze bulunduğu zorluklara karşı gücü ele geçirme yolunda ilerlemek ve çok hızla değişen bir dünyada var olabilmeyi başarmaktır. Bilinmelidir ki, ilerleme ile kimlik (i koruma) arasında bir çelişki yoktur. Bilakis ilerleme; kimliğin bekası, devamlılığı ve yok olup unutulmaktan korunması için mümkün olan biricik kaidedir. Kimlik konusunda aşırılık veya radikalizm, Müslümanların dünya ile bütünleş(e)meden, marjinal kalmaları anlamına gelir. İki yüzyıldan beri Müslümanlar, hezimete uğramalarının temel nedeni olarak, her zaman teknolojik yönden geri kalmışlığı göstermişler ve bundan kurtulmak için de gelişmiş teknolojiyi elde etmenin yeterli olacağını sanmışlardır. Ne yazık ki bu görüş, daha çok hezimete uğramaktan başka bir sonuç vermemiştir. Çünkü ilerleme, beşeri hayatın bütün yönlerini kapsadığı zaman, beklenen neticeleri vermeyen aldatıcı bir çırpınış olarak kalır.<sup>35</sup>

Sonuç olarak; terminoloji ve yöntem farklılıklarına, duyulan endişe ve çekincelere rağmen Arap dünyasında dinler arası diyalogun kaçınılmaz olduğu yönünde bir kanaat bulunmaktadır. Esasen söz konusu endişe ve çekinceler salt dinlerin diyalogundan değil, taraflar arasındaki güç dengesizliklerinden ve eşit olmayan şartlardan kaynaklanmaktadır. Arap akademisyenler ve din adamları diyaloga büyük bir önem atfetmekte, bunun en azından taraflar için öğretici ve eğitici olacağına inanmaktadırlar. Bütün bunlara rağmen, herkesin dinler arası diyalog konusunda tam bir gönül rahatlığı içerisinde olduğunu, her konuda tam bir görüş birliği sağlandığını söylemek de mümkün değildir.

Günümüzde, tarihin hemen hiçbir döneminde olmadığı kadar, insanlar arasında ekonomik, politik, insan hakları ve sosyo-kültürel vb. alanlarda zulüm derecesine varan uçurumlar görülmektedir. Ekolojik dengenin bile bozulması, dünya ekonomisinin büyük bir kısmının silahlanmaya ayrılması, günümüz insanını daha çok umutsuzluğa itmektedir. İnsanın özgür olabil-

35 Bkz. Şelek, "el-Hivârüllezi lem Yebde", el-İctihâd, 8-10.

mesi için her şeyden önce hayat ve rızık korkusundan azade olması gerekmektedir. Birleşmiş Milletlere, Güvenlik Konseyine, Uluslararası Adalet Mahkemesi vb. birçok kuruluşlara rağmen insanoğlu, özgürlüğü ve yarını hakkında çok ciddi endişeler duymaya devam etmektedir. Bunların giderilmesinde dinler kendi üzerlerine düşeni yapmak için gayret göstermek durumundadırlar. Biz, sağlam temellere dayanan bir dinler arası diyalog faaliyetini bu gayretlerden biri olarak görüyor ve **Karl Marx**'ın meşhur; "*din halkın afyonudur*" sözünden önce gelen; "*din, ruhsuz bir dünyada ruhun ah çekişidir*" şeklindeki vecizesinin, bu dinler arası diyalog çabalarının bir şiarı olabileceğini düşünüyoruz.

## Kant'da ve Swinburne'de Vahiy\*

**Kelli S. O'BRIEN\*\***

**Çev. Engin ERDEM\*\*\***

Immanuel Kant'ın "özel vahiy" hakkındaki görüşü tartışma konusudur. Burada Kant'ın görüşünü ayrıntılı olarak tartışıyorum ve Swinburne'ünki ile karşılaştırıyorum. Her iki filozofun, özel vahyin iddia edilebilirliği (assertability), olumsuzluğu, zorunlu olup olmadığı, hata olasılığı ve uygun yorum yöntemleri hakkındaki görüşlerini tetkik ediyorum. Swinburne gibi, şunu iddia ediyorum ki Kant, belli koşullar altında, özel vahye inancı kabul edilebilir, hatta yararlı buluyor.

### Giriş<sup>1</sup>

"Yardımcı görmemiş aklın sınırları ötesine giden herhangi bir din sadece gereksiz değil, fakat aynı zamanda zorunlu olarak gayri ahlâkidir." Kant konusunda Allan Wood<sup>2</sup>

"Kant'ın, kendisini, saf akıl dinine özel vahiy aracılığıyla girmiş insanlardan birisi olarak kabul ettiğini düşünüyorum." John Hare<sup>3</sup>

Immanuel Kant'ın özel vahiy hakkındaki görüşü açık olmaktan uzaktır. Onun bu mesele hakkındaki yorumları o kadar karışıktır ki, A. Wood ve J. Hare taban tabana zıt görüşleri desteklemek için yeterli iktibaslar yapabilmektedir. Bu makalede, bu yorumları çözmeye ve Kant'ın özel vahiy hakkındaki görüşüne ilişkin daha açık bir anlayış getirmeye girişeceğim. Bu çabada yardımcı olması için, hem Kant'a olan borcunu kabul eden ve hem de özel vahyin olasılığı ve yararı hakkında açık biçimde müspet bir filozof olan Richard Swinburne'ün görüşlerini tetkik edeceğim. Swinburne, Kant'ın görüşlerini değerlendirmek için bir karşılaştırma noktası ve bir standart olarak hizmet edecektir.

\* "Kant and Swinburne on Revelation", *Faith and Philosophy*, vol. 17, no. 4, 2000.

\*\* Profesör, University of Scranton.

\*\*\***Arş. Gör.**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Bu makale konusundaki hayati yardımından dolayı Philip L. Quin'e minnettârim.

2 Allen W. Wood, "Kant's Deism," *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, Ed. Philip J. Rossi ve Michael Wreen, (Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1991) içinde, 18.

3 John E. Hare, *The Moral Gap* (Oxford: Clarendon, 1996), 48.

Kant'ın görüşleri etrafındaki tartışmalardan birisi, onun açık olarak yazma özgürlüğü ile ilgilidir. Kant'ın çalışması yasaklandı ve o, sadece çalışmasının basılmasını istememekle kalmadı, yasakçının taleplerine ve devletin yasalarına boyun eğmenin ahlâkî bir yükümlülük olduğunu ifade etti (R 7). Oyleyse o, A. Wood'un ona atfettiği gibi bir görüşü açık olarak ifade etmek için özgür olmamış olacaktı. Aslında Wood, Kant'ın yorumlarını "çekingen"<sup>4</sup> olarak tasvir eder. Ancak, Kant özgürce konuşamamış olmasına rağmen, bizim, onun söylediği şeyin aynı zamanda kastettiği şey olduğunu varsaymamız gerekir. Sükûnetten gelen deliller, tarihte her devirde zayıftırlar. Yaklaşımımızı, sahip olduğumuz malzemeden oluşturmamız gerekir, sahip olmadıklarımızdan değil.<sup>5</sup>

Kant, *Sadece Aklın Sınırları İçinde Din'in* ikinci edisyonunun önsözünde, akıl dininin, vahiydeki tarihsel olan şeyleri kapsayamayacağını, buna karşın vahyin, akıl dinini kapsayabileceğini söyler. O, bu iki vahyi, akıl dini içindeki daire olacak şekilde, iç içe girmiş daireler olarak betimler. Kant burada, belki de, akıl dininin de vahyedilmiş olduğunu imâ eder. Konferanslarında açıkça bunu ifade eder: "Vahiy, ya haricî ya da dahilîdir. Haricî bir vahiy iki türden biri olabilir: ya (1) işler (filler) aracılığıyla ya da (2) sözcükler aracılığıyla. Dahilî ilâhî vahiy, kendi aklımız aracılığıyla Tanrı'nın bize vahyidir." (LPT 160, krş. Pr R 36). Yani akıl, Hristiyanların çoğu kez genel vahiy dedikleri bir vahiy formudur. Haricî vahiy, özel vahiydir, yani, ilâhî irade veya işlerin (filler) tarihte belli bir zaman ve mekânda belli bir insana veya insan gruplarına vahyedilmesidir.

J. Hare, "özel vahyi", daha küçük daire olan akıl vahyini kapsamayan daha geniş dairenin parçası olarak tanımlar.<sup>6</sup> Bununla birlikte Kant her zaman, akıl vahyini kapsayabilen bir şey olarak bir özel veya haricî vahiyden bahseder ve haricî vahyin özellikle, insanları saf Tanrı kavramlarını elde etmek için akli kullanmaya teşvik ettiğinde, değere sahip olduğundan söz eder (LPT 161, R 79). Bu nedenle (haricî veya özel vahiy) terimi(ni) şu anlamda kullanacağım: Özel veya haricî vahiy, aklın basit (simple) kullanımından başka bir tarzda insanlığa gelen şeydir. O, aklın kendi başına mükemmel bir biçimde türetebileceği kavramları içeriyor olabilir. Dolayısıyla, tanım içerikten değil, akıl veya diğer bazı başka araçlar aracılığıyla onun (özel vahyin ç.n.) orijinal nakil tarzından teşekkül eder. Daha küçük daireyi kapsamayan daha geniş dairenin bu kısmına atıfta bulunmak istediğim zaman, "tarihsel vahiy" terimini kullanacağım veya "şer'î" (statutory) yasalar veya "şer'î" doktrin diyeceğim.

### 1. Kant ve Özel Vahyin İddia Edilebilirliği

Kant, okuyucularına, aşkın olanın tecrübe sahasının dışında ve böylece bilgimizin ötesinde olduğunu hatırlatma konusunda asla yorulmaz. Tanrı'nın var olduğunu bilme konusunda hiçbir yönetime sahip değiliz ve O'nun

4 Wood, 10.

5 Krş. Hare, 43.

6 Hare, 40.



tabiatı hakkında, kavramlar icat etmekten fazla bir şey yapamayız (PR 530). Kant, bu güçlüğü, haricî vahyin doğrulanabilirliğine uygular: “Eğer Tanrı gerçekten bir İusana konuşmak zorundaysa, insan bunun Tanrı'nın konuşması olduğunu asla *bilemez*. Bir insan için, sınırsız kendi duyularıyla kavraması, onu duyulur varlıklardan ayırt etmesi ve ondan *haberdar olması*aslında tamamen imkânsızdır” (CF 63). Bir insan kişisel olarak göklerden bir ses duysa bile, o bundan emin olamaz. Görünüşlerde her zaman bir hata olasılığı vardır (R 175). Kant, iddia edilen haricî vahyin bir kısmının gerçekten Tanrı tarafından vahyedildiğini asla *bilemeyeceğimizi* açıkça savundu.

Kant diğer taraftan, haricî vahyin, Tanrı'nın kudreti ve hakları dahilinde mümkün olduğunu kabul etti (LPT 162; R 165, 122). Haricî vahiy, aklın ne onaylayabileceği ne de inkâr edebileceği bir şeydi.

Öyleyse buna nasıl bir cevap verilebilir? Allen Wood, Kant'ın, bizim haricî vahyi kabul etmemize izin verilemez olduğuna inandığını ileri sürer. “Kendi aklını kullanmanın ilkesini, bir inancın, bu inanca sahip olan herhangi bir rasyonel varlık açısından gerçekten evrensel olarak geçerli zeminlerde kabul edilmediği sürece izin verilemez olduğunu söyleyerek, daha sıkı biçimde yorumlayabiliriz.”<sup>7</sup>

Wood, Kant'ın, haricî vahiy için evrensel olarak geçerli hiçbir mümkün zeminin bulunmadığına inandığına işaret eder. Böylece, o, “yardım görmemiş aklın sınırları ötesine giden herhangi bir din sadece gereksiz değil, fakat aynı zamanda zorunlu olarak gayri ahlâkîdir”<sup>8</sup> sonucunu çıkarırsa. Bir inanca sadece uygun zeminlerde izin verilebilir olması *Sadece Aklın Sınırları İçinde Din*'de desteklenir: “Bir kimse, vahyedilmiş önermeler konusunda (ki bunlar kendilerinde akıldan gizlenmiştir) hiçbir surette *koşulsuz inançtan* hareket edemez” (R 152). Bir insan ister-istemez (bir halde) (willy-nilly) inanamaz. Bu, aklı süistimal etmek olur.

Bununla birlikte J. Hare, Wood'un katı yorumunu hatalı bulur. O, Kant'ın sadece, haricî vahiy hakkındaki bir iddianın doğru olduğunu *bilemeyeceğimizi* iddia ettiğini söyler. “Bizim tabiat üstü vahye *inanmamamızın* gerekli olmasından, Tanrı'ya *inanmamamızın* gerekli olmasından başka bir sonuç çıkmaz.”<sup>9</sup> Hare, inanç için geçerli zeminlerin, bilgi için geçerli zeminlerden daha kapsamlı olduğunu ileri sürüyor. Bu kesin olarak doğrudur. (Çünkü) Kant, Tanrı hakkında bilgi sahibi olmanın imkânsız olduğunu, buna karşın, pratik nedenler yüzünden Tanrı'ya inanmanın sarsılmaz ve dahası, zorunlu olduğunu söyler (LPT 40-41). Biz, Tanrı'ya inancı pratik nedenlerle kabul edebiliriz ve dahası *etmemiz gerekir*.

Kant, bilinemez şeylere olan uygun inancı, *ens realissimum* (en gerçek varlık, Tanrı ç.n.)'a olan pratik inançla sınırlamadı. O, bizim kendi ahlâkî eğilimimizi bilmemizin, başkasının ahlâkî eğilimini bilmekten daha çok imkân-

7 Wood, 17.

8 Wood, 18. Her ne kadar Wood bunu, iki mümkün yorumdan biri olarak sunsa da, bu, onun, makalesinin geri kalan kısmında kendisinden hareket ettiği ve sonuç olarak, bana öyle geliyor ki, kendisinin desteklediği yorumdur.

9 Hare, 47, vurgular ona ait.

sız olduğunu iddia eder, çünkü bu eğilim fenomenal değil numenaldir. Bununla birlikte Kant ideal insana atıfla şunu söyler: “Aksi yönde kanıtlar bulunmadığında, bir öğretmenin, öğretisini kendisiyle donattığı (furnishes) hatasız örneği.... insanın kendisinin en *üstün safahlâkî* eğilimine atfetmekten daha doğru bir şey yoktur” (R 59). Yani, biz her ne kadar kendi ahlâkî eğilimimizi bilemesek de karşı delillerin yokluğunda, (kendisi iddia edilen haricî vahyin öznesi olan) belli bir insana *en üstün safahlâkî* eğilimi atfedebiliriz.

Öyleyse haricî vahye inanmak için, kesin olarak Tanrı'nın kendisinin bize konuştuğunun bilgisinden daha az şeye ihtiyaç duyulur. Hangi koşullar zorunludur? Kant defaaten iki unsuru söyler: mucize ve ahlâkîlik.

Kant, özel vahyin gerçekliğinin kanıtlanması konusunda, mucizelere çok sık atıfta bulunur. Örneğin, Kant, “mucize aracılığıyla otorite haline getirilmiş olan önceki dinin sonunun geldiğini ilan etmek isteyen akıl dininin ortaya çıkışında kendisine mucizelerin eşlik etmiş olabileceğini; bu dinin mucizelerle süslenmiş olabileceğini; bu yeni dini bize öğreten insanın, her bakımdan bir mucize olarak eylemde bulunmuş olabileceğini ve bu insana ilişkin tarihsel anlayışın da mucize veya duyu üstü bir vahiy olabileceğini” söyler (R 79). Çünkü, bu insanın (İsa) olağanüstü doğasının doktrini olan tarihsel inanç, “mucizeler aracılığıyla doğrulanmaya ihtiyaç duyacaktır” (R 120).

Bununla birlikte böyle mucizelerin tarihsel araştırma ve uzmanlık aracılığıyla doğrulanabilmesi gerekir ve bu tür bir araştırma için Kant'ın beklentileri düşüktür. Kant, söz konusu olay, yani, yeniden diriliş zamanında, “eğitilmiş halk” dediği Romalıların kendilerinden sonra bir nesil ortaya çıkıncaya kadar yeni dini hiç araştırmadıklarını ve hatta ondan sonra da bu yeni dinin ilk dönemlerini araştırmadıklarını söyler. Bu nedenle hareketin erken dönemi belirsizdir ve mucizelerin doğrulanma imkanı yoktur (R 120-121, krş. 154-155).

Dahası, mucizeler, özel vahyin sahilliğinin kanıtlanması konusunda genelde sınırlı bir değere sahiptir. Mucizeler, kaynağında (in origin) ya teistik ya da şeytanî (demonic) olabilir. Biz, eğer bir mucize, gayri ahlâkî bir emrin gerçekliğini kanıtlamışsa, bu mucizenin teistik olmadığını anlayabiliriz. Bununla birlikte karşıtımdan (teistik mucize) emin olamayız, çünkü “kötü ruh kendini çoğu kez bir ışık meleği olarak, takdim eder” (R 82). Akıl, mucizeleri ele aldığı zaman, bu konuda araştırma yapmak için, oldukça açık biçimde, çok az bir güce sahiptir. Kant, mucizelere inanmanın hurafe olduğunu söyleyecek kadar ileri gider (R 48) ve makul insanlara mucizeler konusunda, daha ziyade şüpheli bir tutumu yakıştırır (R 80, CF 123). Kant, *Fakültelerin Çatışması*'nda “hiçbir tarihsel anlayışın böyle bir yazının ilâhî kaynağını doğrulayamayacağı” (CF 64) sonucunu çıkarırsar. Yani, mucizeler, haricî vahyi iddia etmek için, asla zorlayıcı nedenler olamazlar.

Gerçi, Kant burada, umudunu keserek vazgeçmez. Haricî vahyin sahilliğini gösteren şeyin ne olduğunu tasvir etmeye devam eder: “(Haricî vahyin sahilliği hakkındaki) Kanıt, sadece, haricî vahyin insan kalbinde (akıl) dini(ni) inşâ edebilme ve eğer din antik veya modern bir çok dogmalar tarafından bozulursa onu, insan kalbinde tam basitliği ve saflığı içerisinde yeniden inşa edebilme konusundaki test edilmiş gücünden elde edilebilir. (CF 64).

Yani, haricî vahiy, akıl dinine uygunluğu ve bu dini insan kalbinde uyandırabilme yeteneği ile doğrulanabilir.

Kant, İdeal İnsanın dininin mucizelerle sunulmuş olabileceğini kabul eder, fakat din artık böyle haricî yardımlara ihtiyaç duymaz. "Fakat şimdiden itibaren dinin kendisini rasyonel gerekçelerle ileri sürebilmesi gerekir" (R 79). İsa hakkındaki tarihsel inanç, mucizeleri gerektirecektir, fakat onun hakkındaki pratik inanç, kendi kendini doğrulamaktadır (R 120, CF 150). Kant, İdeal İnsan hakkındaki pratik inancı doğrulamak için mucizelere ihtiyaç duymanın, ahlâkî inancın kabahatli yoksunluğunu teşhir etmek anlamına geldiğini söyler.

Böylece, mucizelerin özel vahyin gerçekliğini kanıtlamadaki başarısızlığı, bu vahyin akıl diniyle olan uygunluğu ile kapatılır. Hem Eski Ahit'in hem de Yeni Ahit'in mucizelerinin doğrulanması, bizim bilgi sahamızın ötesindedir, ancak, Yeni Ahit şer'î olarak değil "ahlâk dini olarak gelmenin 'büyük avantajı'na sahip olduğu için, akılla en yakın ilişkiye girerek, tarihsel malumat olmaksızın, akıl aracılığıyla, bütün zamanlarda ve bütün insanlar arasında *en büyük güvenilirlikle* yayılmayı başardı" (R 154-155, vurgular eklen-di). Kant, *Fakültelerin Çatışması*'nda, Kitab-ı Mukaddes'in (The Bible), aslında kendisinin onun için koyduğu şartı yerine getirdiği sonucunu çıkarar:

Kitab-ı Mukaddes kendi içinde, pratik açıdan yeterli olan (ahlâkî) ilâhîliğinin güvencesini, yani, inancın sistematik doktrininin metni olarak, hem ilmihal (catechetical) eğitiminde hem de vaaz etmede, insanların kalplerinde daima bir etkide bulunma nüfuzunu taşır. Bu, onu sadece evrensel, dahilî, rasyonel dinin aracı olarak değil fakat aynı zamanda bize sonsuza dek yol gösterici bir plan olarak hizmet edecek olan inancın resmî doktrininin mirası (Yeni Ahit) olarak da korumamız için yeterli bir nedendir (CF 64).

Kant burada şartsız bir onay yapmaz ve Kitab-ı Mukaddes'in, bir bütün olarak doğrudan Tanrı'nın ağzından geldiğini söylemez. Bununla birlikte o, "Kitab-ı Mukaddes'in, ahlâkî içeriğinin ilâhîliği"nin, onun anlatısında bulunan her tür insanî unsuru (müdahaleyi) telafi ettiğini ve böylece "Kitab-ı Mukaddes'in korunmayı, ahlâkî kullanıma konulmayı ve o sanki ilâhî bir vahiymiş gibi dine onun rehberi olarak bağlanmayı (assigne) hak ettiğini" söylemeye devam eder" (CF 65). Kant, bizim, Tanrı'dan vahiy geldiğini bilebileceğimizi kabul etmese de böyle bir iddiayı kabul etmek için yeterli pratik nedenler olabileceğini kabul eder. Dahası o, Kitab-ı Mukaddes'i (the Christian Bible) vahiy olarak kabul etmek için böyle nedenler bulunduğunu kabul eder.

### Harici Vahiy ve Olumsuzluk

Kant'ın, Kitab-ı Mukaddes'i özel vahyin güvenilir bir formu olarak kabul etmesi, meselenin sonu değildir. Böyle bir vahyin değeri nedir, (diye) sormamız gerekir. Ona inanmak ahlâken gerekli midir? Onun tarihsel ve şer'î yönleri bağlayıcı mıdır? O, gerçek din için zorunlu mudur?

Evrenselliğin Kant için önemini abartmak zor olacaktır. Kant evrenselliği, "doğruluğun en önemli işareti" kabul eder (R 100). O, "gerçek kilisenin

alameti, onun evrenselliğidir; bunun alameti ise onun zorunlu olması ve *sadece bir mümkün yolla* belirlenebilmesidir”, der (R 105, vurgular eklendi). Şurası açıktır ki haricî vahyin tamamı bu ideali yerine getirememektedir, çünkü o, her zaman kısmîdir ve her zaman olumsuzdur.

Kant şer’î emirlerin geçerliliğini (validity), yani bu emirlerin akıl tarafından *apriori* (olarak) bilinemez olduğunu kabul eder. O şunu da kabul eder ki Tanrı, gerçek ahlâkîlik tarafından hizmet ediliyor olmanın yanı sıra, kendisine başka yollardan da hizmet edilmesini isteyebilir (R 165). O, Yeni Ahit’in şer’î doktrininin, sonsuza dek yol gösterici bir plan olarak hizmet edeceğini söyler (CF 64). Fakat şer’î doktrin, “hatasız bir kural” veya buna benzer bir şey değil, sadece “yol gösterici bir plan” olduğuna ve onun evrensel olarak bağlayıcı olmadığına dikkat etmek gerekir:

Çünkü şer’î yasama (ki bir vahyi varsayar), sadece olumsal bir şey olarak ve hiçbir biçimde her insan için geçerli olmamış ve geçerli olamayan, bu nedenle de evrensel olarak bütün insanlar için bağlayıcı olmayan bir şey olarak değerlendirilebilir. Böylece Tanrı’nın lâyük olduğu gerçek saygıyı teklif edenler “Tanrı! Tanrı! diye bağuranlar değil, Tanrı’nın iradesini yerine getiren” ve herkesin sahip olmadığı vahyedilmiş kavramlarla Tanrı’yı (veya ilâhî kaynaklı bir varlık olarak, onun elçisini) överek değil, hakkında herkesin Tanrı’nın iradesini bildiği iyi bir hayat tarzı sürerek tam mânâsıyla Tanrı’nın rızasını kazanmaya çalışanlardır (R 95).

Ayrıca Tanrı için yapılmış, fakat doğrudan ahlâkî olmayan her türlü amel, dolaylı olarak ahlâkî gayelere hizmet etmelidir (R 165). Bunun dışındakiler ise terk edilmelidir.

Kant’a göre, şer’î olan, asla pratik olandan önce gelmez. Her zaman, evrensel, kısmî olana; ahlâkî, ahlâkî olmayana göre önceliğe sahiptir. Önceliği tersine çevirmek, putperestliktir ve gerçek aydınlanma bu uygun önceliği bilmektir (R 165-167).

### İsa Anlayışı (Christology)

Eğer evrensel her zaman olumsuzdan önce geliyorsa, İsa hakkında ne söylenebilir? Kant, Hristiyan kutsal metinlerini, bu metinlerde içerildiği haliyle, İsa’nın *tarihteki* kurtarıcı fiiline atıfta bulunan vahiy olarak nasıl onaylayabilir ve aynı zamanda olumsuzun evrenselden daha düşük değere sahip olduğunu nasıl kabul edebilir? Bunu anlamlı hale getirmek için, kısaca Kant’ın İsa anlayışına bakmamız gerekir.

Kant, bizim için *bir örnek* olarak İdeal İnsan’a birçok defa atıfta bulunur. İdeal İnsan, bizim taklit etmemiz gereken tam manasıyla Tanrı’nın rızasını kazanmış insanın ilk örneğidir (archetype) (R 55-58). Bizim, “*kendimizi*, bu ahlâkî mükemmellik idealine yükseltmemiz gerekir” (R 54 vurgular eklendi). Biz, “Tanrı’nın oğluna pratik imanla” kurtuluruz ve sadece bu örneği taklit ederek kendimizi ilâhî rızaya lâyük olarak değerlendirebiliriz (R 55).

Hristiyanlar İsa’yı, her zaman bir örnek olarak düşünmüşlerdir, fakat Kant bu düşünceyi, klasik teolojinin izin verdiğiinden daha ileriye götürür. O, İde-

al İnsan'ın bizim sahip olmadığımız güçlere sahip olması durumunda, bizim için bir örnek olarak onun değerinin azalacağını söyler. Eğer baştan çıkma (temptation) ve günaha girme onun için imkânsız ise, onun tabiatı bizimkinden o kadar farklı olacaktır ki, o artık bizim için bir model olamaz. Bundan dolayı, ona herhangi bir mucizevî veya ilâhî doğum türünden bir şey atfetmemiz için hiçbir neden yoktur (R 57-58). Buna ilaveten İdeal İnsan bir ide yani cennetten insanlığa inen bir ide'dir fakat "o, muhakkak surette, kendinde tamamen gerçek bir idedir, çünkü o, bizim ahlâkî-yasa koyucu aklımızda bulunur." (R 54-55) Böyle bir insanın nesnel gerçekliği zorunlu değildir. "Her ne kadar şimdiye kadar bu yasaya koşulsuz olarak boyun eğen bir insan ortaya çıkmamışsa da böyle bir (İdeal) insanın varlığının nesnel zorunluluğu azalmayacaktır ve bu apaçıktır." (R 56) Böylece İdeal İnsan, ahlâkîlik konusunda senden veya benden daha fazla bir güce sahip olmayacaktır ve onun var olmuş olması da gerekmez.

İlâhîyatı ve İsa'nın gerçekliğini inceleyen doktrin, geleneksel olarak, İsa'yı bir örnek olarak değil, kefarete için koşul olarak düşünmüştür. Bu durumda Kant kefareti nasıl açıklar? O, İdeal İnsan tartışmasını müteakiben bizim kefarete olan ihtiyacımızı kabul eder ve içinde bu ihtiyacın karşılanabileceği yöntemi tartışır. O böyle yaparak, Hristiyan terminolojisini, herkesin *kendinde kendisi için* başardığı (effects) bir devrimi tartışmak için kullanır. Biz kalplerimizi kötülükten iyilik eğilimine doğru değiştirirken, eski insandan yeni insana doğru değişim geçiririz. Bu süreçte, eski insanın, yani günahkar insanın sebep olduğu cezalardan dolayı acı çekeriz.

İnsan oğlunun kendisine mal ettiği tam saflığı içerisindeki (Tanrı'nın oğlunun saflığına benzeyen) bu ahlâkî eğilim –veya (bu ideyi müşahhaslaştırırsak) Tanrı'nın oğlunun kendisi- kendisine ait olan günahın suçunu ve aslında, kendisine (pratik olarak) inananların hepsinin günahının suçunu *dolaylı bir vekil* (vicorius substitute) olarak üstlenir; *kurtarıcı* olarak acıları ve ölümüyle yüce yargıca itmi'nan sağlar; ve *savunucu*<sup>10</sup> olarak insanların, yargıçlarının önünde haklı çıkmış (justified) olarak görünmeyi ummalarını mümkün hale getirir (R 69).

Bu şu anlama geliyor ki, Kant, Hristiyan hikayesinin terminolojisini ve anlatısını kullanır fakat İsa'yı, bizim kurtarıcımız ve dolaylı bir vekalet yoluyla kefaretimiz olarak görmez, bunun yerine, sadece İsa'da müşahhaslaşmış olan *ahlâkî eğilimi*, kurtarıcımız ve savunucumuz yapar. Ahlâkî eğilime sahip oldukça kendimiz için kefarete öderiz. Bizim, kendimizin, bu değişimi başarmamız gerekir, çünkü suç (guilt), malî borç gibi aktarılabılır değildir; suç, "sadece suçlunun taşınması gereken ve hiçbir masum insanın, ki bu masum insan başkasının hatırı için onu kendi üzerine almayı isteyecek kadar yüce gönüllü olsa da, üzerine alamayacağı" bir şeydir (R 66). İsa, kendi acıları ve ölümü ile bizim günahlarımızı ortadan kaldırmadı, böyle bir şeyi yapmak onun için her zaman imkânsız olmuştur. Böylece İsa, bir örnek ve bizim

10 O, önceden sayfa 65'te, iyi ve saf eğilimi bizim şefaatçimiz olarak betimledi.

kefaret ödeyen kurbanımız olarak bir ide olmaktan fazlasına ihtiyaç duymaz. Bu, bizim pratik akılda sahip olduğumuz idedir ve İsa'daki değer in tamamı evrenselidir.

Kant, hiçbir biçimde, bu yaklaşımla onun her sorunun cevabı olduğunu düşünecek kadar tatmin olamaz. O, birçok defa bizim kendi başımıza kendi kefaretimizi tamamen ödeyemeyebileceğimizden söz eder ve Tanrı'nın bizim adımıza bir şeyler yapmaya ihtiyaç duyabilmesi olasılığına atıfta bulunur. Eğer durum böyleyse, akıl bize, kendi yükümlülüğünü yerine getirmek için gücü dahilindeki her şeyi yapan bir insanın eksik bıraktığı şey(ler)in "bu veya şu şekilde" Tanrı tarafından tamamlanacağını söyler. Akıl, yöntemi (manner) vermez ve yöntem önemli değildir; belki de o, kavrama yeteneğimizin ötesindedir (R 159, CF 134). Kant, Tanrı'nın zorunlu olanı yapacağına güvenenin mi yoksa mutlak olarak onun nasıl yapıldığını bilme konusunda ısrar edenin mi daha büyük bir imana sahip olduğunu sormaya devam eder. Onun cevabı, açık biçimde, Tanrı'nın zorunlu olanı yapacağına güvenenin daha büyük imana sahip olduğu yönündedir. (R 160).

Bu sınırlayıcı faktörlerin dışında İsa'ya imanı ifade etmek, hiç mi hiç iyi değildir. Kant bize, kavranılamaz olana inanmanın bizi daha iyi insanlar haline getirmedeğini söyler. Hristiyanlığa ait tarihsel rivayetler, kendiliklerinde mucize olan bütünüyle doğru rivayetler olabilir, ancak "bu tarihsel rivayetleri kullanırken, bu rivayetleri bilmek, onlara inanmak ve onları ileri sürmek (gibi şeylerin) bütün hepsini, kendileri aracılığıyla tam mânâsıyla Tanrı'nın rızasını kazanacağımız araçlar olarak dinin rükünü yapmamamız gerekir" (R 79-80). Sadece, Tanrı'nın oğlunda müşahhaslaşmış olan ahlâkî eğilim konusundaki pratik inanç, gerçək ve kurtarıcı inançtır.

### Vahyin Zorunluluğu

Kant'ın düşüncesinde Hristiyanlığın tarihsel rivayetleri eğitici bir araç, yani, pratik aklın evrensel kurtarıcı imanının aktarılmasının bir yöntemi haline gelir. Kant kefaretle ilgili açıklamasında, kurtarıcı çalışmayı (work) herkesin kendi adına yaptığını tartışmak için, Hristiyanlığın anlatısını ve terminolojisini kullanır.

Kant birçok noktada, haricî vahyin, akıl dini için bir "araç" olduğunu söyler. Şer'î doktrinler ve yasalar ahlâkî olan için araçtır (R 95-97). Haricî vahiy bize, zaman içerisinde ilk defa, bizim, akla dayalı olarak farklı şekilde çıkarsayabileceğimiz şeyi göstermek için ortaya çıkar (R 143-97). Kutsal kitap (Scripture) ve onun iletişim tarzı, akıl dinini eğitimsiz insanlar için kavranılabilir yapmanın en iyi yolu olduğu için halen vardır (R 152-153, 169). Kant, Kitab-ı Mukaddes'in "insanlara, onların zamansal ve ezeli mutluluğu (well-being) için, rehberlik etme konusunda en etkili araç olduğunu söyler" (CF 63).<sup>11</sup>

11 O, şöyle söylemeye devam eder "... keşke ona Tanrı'nın sözü olarak yetki verilebilse ..." zaten kaynak olarak gösterilmiş bir metin olan müteakip sayfada, Kitab-ı Mukaddes'in yeterli saygınlığa (credit) sahip olduğu sonucunu çıkarır.

Bununla birlikte kutsal kitap bir araç olarak kalır ve haricî vahiy konusunda onun iddialarına inanmak, herkes için gerekli değildir. Biz zaten Kant'ın, evrenselliğin, hakikatin en önemli işareti olduğu ve haricî vahyin asla evrensellik iddiasında olamayacağı iddiasına dikkati çekmiştik (R 100). Bu nedenle, haricî vahiy, asla apodiktik kesinlik iddiasında olamaz. Dahası Kant, başkalarını, onların emin olmadıkları bir şeye inanmaya zorlamanın yanlış olduğunu ileri sürer. Özel vahyin gerçekliğine kendileri inanmış olan ruhban sınıfı, başkalarını aynı şeye inanmaya (to make the same confession) zorlayamaz (R 175-176). Kant, ruhban sınıfı için bu zorlamayı gayri ahlâkî buluyor ise bir kimse, makul bir biçimde, onun aynı şeyin Tanrı için de gayri ahlâkî olabileceğini savunduğunu farz edebilir. Özel vahiy "tarihsel olduğundan, bütün insanlar için asla gerekli olamaz" (R 99). Özel vahiy, özellikle, bu vahiy onaylamanın beraberinde getirdiği bütün sorunları gören eğitilmiş insanlar için zorunlu değildir (R 169). Kant'ın dili hiçbir yerde aşağıdaki kadar sert değildir:

[Haricî vahiy hakkında] o kadar çok şüphe ortaya çıkar ki, böyle olduğu için (gerçi iyi niyetli de olsa) birçok tartışmaya maruz kalmış bunun gibi bir inancı tek başına kurtuluşa götüren evrensel inancın yüce koşulu olarak kabul etmek, düşünülebilecek en saçma hareket tarzıdır (R 169).

Evrensel olmayan (şey) gerekli değildir çünkü o zorunlu değildir. Kant, insanlara olmaları gereken şey olmaları için, Tanrı'nın, kendileri aracılığıyla yardım edebileceği araçları tayin etmeye cüret edemez; ancak onun "aklı, akılda bulunmayan fakat bütün aklı aşan bir şeyin insanlığın refahı için nasıl gerekli olduğu konusunda çok az bir kavrayışa sahiptir" (LPT 162-163). Biz kendimiz, kendi kurtuluşumuz için yapmaya ihtiyaç duyduğumuz şeyi bilmeye muhtacız, fakat bizim için, Tanrı'nın bizim kurtuluşumuz için yaptığı şeyi bilmek zorunlu değildir (R 47).

Böylece haricî vahiy, akıl dini için bir araçtır. Kant şunu imâ eder ki haricî vahiy, İsa'nın yaptığı gibi akıl dinini takdim edebilir (introduce). O, eğitimsizler için eğitici bir araç ve sınırsız olarak herkes için bir rehber olabilir. Bununla birlikte haricî vahiy sadece bir araç olarak kalır. Aslında o, vazgeçilebilir olmalıdır (R 126). Onun içindeki evrensel olmayan hiçbir şey zorunlu olamaz ve bu nedenle onun içindeki olumsal olan her şey bir kenara bırakılabilmelidir (pass away). Kant gerçek kiliseyi, saf aklın evrensel dininin topluluğu olarak tanımlar. Mücadele eden kilise (the church militant), kendisini tarihsel dinin aracından kurtarmak için çaba gösteren kilisedir (R 106). Gerçek kilisenin nihai amacı, içinde olumsal hiçbir şeye sahip olmamaktır. Onun doktrini ve yasaları, tamamen ve bütünüyle aklın doktrinleri ve yasaları olacaktır.

Kant bu değişimin gerçekleşip gerçekleşmeyeceği, mücadelenin gerçekten kazanılıp kazanılmayacağı konusunda bocalıyor gibi görünmektedir. Bir noktada o muzaffer bir edayla şunları söyler:

Bizdeki fizikî ve aynı zamanda ahlâkî eğilimin zorunlu sonucu, ahlâkî eğilim bütün dinin temeli ve yorumcusu olduğu için, sonunda dinin, bütün empirik belirleyici nedenlerden (grounds) ve

tarihe dayalı olan ve kilisenin belirlediği iman (ecclesiastical faith) aracılığıyla iynin talepleri için insanları geçici olarak birleştiren bütün kanunlardan tedricen kurtulacak olması ve böylece en sonunda, saf akıl dininin bütün hepsinin üzerinde egemenlik kuracak olmasıdır; "öyle ki Tanrı her yönüyle (Tanrı) olabilsin" (R 112).

Bununla birlikte Kant, her zaman o kadar emin değildir. Tam da Kant'ın yazdığı gibi araç (haricî vahiy ç.n.) ortadan kaldırılmalıdır ve bizim, saf dini, kabuğundan bağımsız olarak kurmak için çalışmamız gerekir. Ancak Kant şunu da söyler: Bizim bu çabamız, akıl dininin kabuğunun yok olacağını göstermez (çünkü o bir araç olarak belki her zaman kullanışlı ve gerekli olabilir) (R 126). Vahiy, her zaman öznel olarak gerekli olabilir çünkü "insan tabiatının tuhaf zayıflığından dolayı, saf imana, asla onun hak ettiği kadar güvenilemez, yani, bir kilise sadece saf iman üzerine inşa edilemez" (R 94).

Kant bunu yazdığında iç çekebilir, fakat o, insanların "somut (sensible) olarak savunulabilir (tenable)" bir şeyler istediğini söyler ve bir kutsal kitabın –o bunu nesnel bir zorunluluk olarak düşünmez- öznel olarak her zaman zorunlu olduğunu kabul eder" (R 100, 123). Bunun ışığında ve eğitimsizlerin hatırına, bizim, tarihsel anlatıyı her zaman, ilham edici bir şey olarak anlatmamız ve ayrıca, gerçek dinin, Tanrı'nın bizim için yaptığı şeylerin göz önünde tutulmasına değil, yalnızca, bizim kendimizi, Tanrı'nın yardımına lâyık kılmak için yaptığımız şeylerin göz önünde tutulmasına bağlı olduğunu da öğretmemiz gerekir (R 123).

### Hata Olasılığı

Kant, Kitab-ı Mukaddes'i, şer'î unsurlarının bir rehber olarak düşünülmesi de dahil olmak üzere, özel vahiy olarak kabul etmeyi ve öğretmeyi tasvip eder. Öyleyse, Kitab-ı Mukaddes'teki hata konusunda onun düşüncesi nedir? O, Kitab-ı Mukaddes'in tarihsel ve şer'î unsurlarının hata içerebileceğini düşünüyor mu?

Kant açık biçimde böyle düşünür, "çünkü (baştan sona bütün Kitab-ı Mukaddes'te sürekli olarak iş gören bir mucizeyi kabul etmediğimiz sürece) kutsal kitabın yazarları bile..." insan oldukları için, hata yapmış olabilirler (CF 66). Hata, sadece kutsal kitabın yazarlarının insan olmasından değil, onun dinleyicilerinin insan olmasından da kaynaklanabilir. Kutsal kitap, "belli bir insan topluluğunun ahlâkî inanç konusunda zaten benimsemiş olduğu esaslara uymak üzere tertip edilmiş" bir araçtır (CF 66). Kutsal kitap, Musa'nın yasası konusunda belli inançlar topluluğuna zaten inanan bir grup insan için indirildi ve bu insanlar tarafından yazıldı ve kutsal kitap, o inançlarla süreklilik içindedir. Kutsal kitap yazarlarının kendi inançları, içinde buldukları gelenek tarafından etkilenmiştir (örneğin Pavlus, önceki inançları dolayısıyla seçim doktrini hakkında yazmıştır [CF 66]) ve yazarlar, akıl dinini, o geleneğe bağlı dinleyicilere sunmaya ve güvenilir hale getirmeye çalışmışlardır (R 118, 150).

Öyleyse Kitab-ı Mukaddes'in şer'î unsurları hata içerebilir. Peki ahlâkî unsurlar hakkında durum nedir? Kant'a göre, ahlâkî olan her şey, akıl tara-



ından bilinebilir. Böylece Kitab-ı Mukaddes'teki ahlâki bir hata, pratik akıl ile çelişen bir şey olmalıdır. Kant, bu hata olasılığına, *Din*'de, sapkın birini idam etmenin ahlâki olup olmadığını tartışırken değinir (R 174-175). O, rasyonel gerekçelere dayalı olarak, "bir kimseyi, dinî inancının katî olmasından dolayı hayatından mahrum etmenin yanlış olduğunu" söyler. Bununla birlikte o, bir istisnanın "en uzak olasılığını", yani, "sıra dışı bir tarzda bildirilmiş olan İlahî İrade başka türlü emretmediği" sürece bunun yanlış olduğunu kabul eder. Bunun mümkün bir örneği olarak, Tanrı tarafından "kendi oğlunu bir kuzu gibi kesmesi" emredilen İbrahim'in kıssasına atıfta bulunur. Bununla birlikte, eğer ilâhî iradenin böyle bir esası (tenet), sadece, insanlar tarafından yazılan, aktarılan ve yorumlanan tarihsel belgeler aracılığıyla bize ulaştırıldıysa, biz ondan asla emin olamayız. Dahası aynı durum, emir doğrudan Tanrı'dan geliyor görüldüğünde de geçerlidir ve "en azından bu örnekte (İbrahim'e oğlunu kesmesinin emredilmesi ç.n.) hatanın egemen olmuş olması mümkündür." Böylece Kant, Tanrı'nın, bizim açımızdan kesin olarak ahlâki görünen şeye karşı emretmesinin mümkün olduğunu savunur, fakat ona göre, ne İbrahim ne de başkası, Tanrı'nın gerçekte böyle bir emri verdiğiinden emin olabilir. Bu noktada Kant'ın çıkarımı, özel vahiy, belli bir ahlâki ödevle karşı gelmemizi emrettiğinde, asla özel vahye göre hareket etmememizdir. Kant bize bu konuda, takip etmemiz için açık bir yön gösterir, ancak o, kutsal kitabın, ahlâki muhtevasında bile hata içerebilme olasılığını açık bırakır.

Kitab-ı Mukaddes, bazı reformcuların hevesli iddialarına rağmen, kendi kendini yorumlayıcı değildir ve Kant'ın, onun hata içerebileceğini kabul etmesi, doğru okuma sorununun altını çizer. Kant, birçok defa, kutsal kitabın yorumlanması gerektiğine ve kendisine göre yorum yapılması gereken usûle atıfta bulunur. O, her zaman antik diller ve tarihsel süreç konusunda sağlam bilgi sahibi âlimlere ihtiyaç duyulacağına işaret eder (R 104-105). Bununla birlikte, Kant'a göre, böyle şeyler gerekli olmasına karşın ikincildirler (R 104, CF 66). Asıl mesele, kutsal bir metnin ahlâkîlik konusunda söylemesi gereken şeyi yorumlamaktır.

Eğer insanlara kutsal kitaba saygı duymaları öğretilmişse, insanların ahlâki yararını (interest), ıslahını, ahlâken gelişmesini ve böylece kurtuluşunu uman bu kutsal kitabın doktrinel yorumu, akıl dini açısından da sahidir (authentic): Başka bir ifadeyle, kutsal kitabın doktrinel yorumu, Tanrı'nın, yorumu yapan bu insanların Kitab-ı Mukaddes'te vahyedildiği haliyle kendi iradesini nasıl anlamalarını istediğinin ifadesidir. (CF 67, krş. R 102)

Biz kutsal kitabı öyle yorumlamalıyız ki, o ahlâki bir rehber ve yardım olarak insanlara hizmet edebilsin. Bu nedenle akıl dini, bütün Kitab-ı Mukaddes yorumları için en üstün ilke olarak iş görür (R 100, 102).

Kutsal kitabı, böyle bir yorum zorlama görüldüğü ve gerçekten zorlama olduğunda bile, saf aklın evrensel dinine uygun olarak yorumlamamız gerekir (R 101). O, bu yorumlama işleminin kabul edilebilir olması için birçok gerekçeler ileri sürer. İlk olarak, kilisede kutsal kitabın ve antik Yunan felse-

fesinde şiirlerin mecazî yorumlanmasını kaynak olarak göstererek, otoriter metinlerin her zaman böyle yorumlanmış olduğuna işaret eder. O bu anlayışını, kutsal metinlerle destekler ve kutsal kitabın ahlâkî bir rehber olarak hizmet ettiği görüşünü, Timoteyus'a İkinci Mektup 3:16'da inşâ edilmiş olarak bulur: "Tanrı'nın ilhamıyla verilen bütün kutsal kitap, doktrin, kınama, gelişme vs. için yararlıdır" (R 102). Kant, dağ vaazındaki anti tezden (Sen onu işittin denildi... Fakat ben söylüyorum... Matta 5: 21ff) hareketle, akıl dinine göre yorum yapmanın zorunlu olduğunu ilan eder, çünkü ona göre lafzî yorum (ki bu kutsal kitapla ilgili âlimlikle özdeşleşmiştir) yanlış sonuçlara yol açabilir (R 148). Yazara ait niyetin zorlama bir yorum tarafından saptırılmış olmasına gelince, Kant bu durumda bizim sadece orijinal yazarın böyle bir yorumu istemiş olma *olasılığını* kabul etmemiz gerektiğini söyler. Çünkü o, metindeki tarihsel unsurun önemsiz olduğunu ve "tarihsel unsurları istediğimiz gibi kullanabileceğimizi" hatta, bizim istediğimiz şey, bizi metin hakkında metne yabancı görünen bir yoruma zorladığında bile, "metni canımız istediği gibi yorumlayabileceğimizi" söyler.

O, bütün *Din* boyunca, akla dayalı birçok yorum örneği verir. Kant (akla dayalı yorumla ilgili) geniş bir örneği, Tanrı'nın oğlu ve ahlâkî eğilimin idesi tartışmasında verir. (Kitap İki, Kısım Bir) o burada, İsa-bilimsel terminolojiyi ve anlatıyı, herkesin, nasıl kendisini Tanrı'yla uzlaştırdığını tasvir etmek için kullanır. O benzer bir tekniği, düşüş hikayesini yorumlamak için kullanır (R 36-38). Kant Efesliler 6:12'de "biz, kan ve ete (doğal eğilimlere) karşı değil aksine yönetimlere ve hükümlüklere- kötü ruhlarla karşı savaşmalıyız," diyen Pavlus'u kaynak gösterir. Metni lafzî olarak okuyan bir kimse, Pavlus'un varlıkları duyu dünyasının ötesinde ve böylece bilgimizin ötesindeki şeyler olarak betimlediğini farz edebilir ancak Kant, bunun Pavlus'un kastettiği şey olmadığını söyler. Pavlus "sadece *pratik kullanım* amacıyla, bizim için kavranılamaz olan şeyi daha açık kavranılabilir hale getirmek" istemiştir (R 52). Yani Pavlus; ister içeriden ister dışarıdan gelsin, eşit biçimde bizim *düşmanımız* olan radikal kötülüğü, yani, bizim görünmez düşmanımızın gerçekliğini, bizim ahlâkî yararımız için açık hale getirir. Kant'a göre, kutsal metin sadece lafzî olarak yorumlanmamalıdır. Böyle bir yorum zorlama olduğunda bile, kutsal metin akla göre yorumlanmalıdır.

## 2. Swinburne

Richard Swinburne, *Vahiy: Metafordan Analojiye* adlı kitabında ilâhî vahyin imkânını savunur. Bu çalışmayı kullanarak, Kant için tartışılan kategorilerin her birinde Swinburne'ün görüşlerini tartışacağım ve sonuçta bunlar arasında karşılaştırma yapacağım.

### Özel Vahyin İddia Edilebilirliği

Swinburne'e göre genelde vahiy ve özelde Hristiyan vahyi, rasyonel olarak iddia edilebilir bir şeydir.

Swinburne, Hristiyan doktrinlerinin, önceden (var olan) hiçbir önemli olasılığı olmasa, bu durumda bir kimsenin Hristiyan vahyi konusunda çok

kuşkucu olması gerektiğini kabul eder.<sup>12</sup> Bununla birlikte Swinburne, böyle bir vahyin önceden (var olan) olasılığı bulunduğunu iddia eder ve kitabının çoğunu bunu ortaya çıkarmaya ayırır. O, (vahiy konusuna) başka yerlerde kıymetini takdir ettiği ve her ne kadar karşı konulmaz olmasa da yeterli olduğu sonucunu çıkardığı, Tanrı'nın varlığı ile ilgili kanıtla başlar.<sup>13</sup> Daha sonra Tanrı'nın insanlar adına ne yapabileceğini ve Tanrı'nın kendisini bize nasıl vahyedebileceğini ana hatlarıyla anlatır. Swinburne'ün bu önceden (var olan) olasılık anlayışı, örneğin bize kefaretin aracını teklif etmek için Tanrı'nın hulûl edebilmesi ve bizim adımıza mükemmel bir hayatı yaşaması gibi konularda, Hristiyan doktrininin öğrettiği şeye çok benzer.<sup>14</sup> Swinburne, tartışmasının sonunda, "Tanrı'nın, bizim kurtuluş için ihtiyaç duyduğumuz şeyleri bize vahyedecek olmasını farz etmek için önceden (var olan) bir neden bulunduğunu" söyler.<sup>15</sup> O, Hristiyan doktrininin önceden (var olan) önemli olasılığını ve böylece Hristiyan vahyinin önceden (var olan) bir kısım olasılığa sahip olduğunu kabul eder (does see).

Fakat, önceden (var olan) olasılık farz edilse bile, kesinlikle, iddia edilen her vahiy gerçek (actuel) değildir. Bir şeylerin vahyedildiğini tayin etmek için ne tür testler kullanmamız gerekir? Ne kadar kanıt gereklidir?

Sonraki soruyla başlayalım. Swinburne, Tanrı'nın var olduğu ve bize bir şeyleri vahyedeceği konusunda kanıt varsa, bu durumda, iddia edilen vahyin gerçek olduğu sonucunu çıkarmak için ihtiyaç duyulan kanıtın, böyle bir kanıtın yokluğunda ihtiyaç duyulandan daha az olduğunu söyler.<sup>16</sup> Biz, meşru olarak kendimizi inanca bağlamadan (committing) önce, her zaman kanıt tarafından etki altına alınmaya ihtiyaç duymayız. O, aslında, kesinlik olmadan kendini inanca bağlamada olumlu bir şeylerin olduğunu söyler:

Eğer bir insanın, muhtemelen fakat ihtimalden fazlası değil, cennette (giden) bir yol keşfetmesi eşit ölçüde mümkünse (on balance), onun araştırmasının başarılı olup olamayacağı konusunda bir kısım şüphe hasıl olduğunda o, belli bir zaman, keşfettiği yolun peşinden giderek, kendisinin cennet gayesine bağlılığının her şeyin üstünde olduğunu ilan edecektir. Böyle (bir) çaba cennete daha kapsamlı (total) bir bağlılığı içerecek, yani daha kesin olarak bunun, onun her şeyin üstünde tercih ettiği bir gaye olduğunu gösterecek ve böylece o, mükafata da daha fazla lâyık olacaktır. ... Bundan dolayı, Tanrı'nın gönderdiği vahyin, onu bulmuş olanlar için bile, tamamen açık olmayacağını farz etmek için öncelikli bir neden vardır.<sup>17</sup>

12 Richard Swinburne, *Revelation: From Metaphor to Analogy* (Oxford: Clarendon Press, 1992), 69.

13 Swinburne, 70, 110. Aynı şekilde bkz. Swinburne, *The Existence of God* (Oxford: Clarendon Press, 1979).

14 Swinburne, 71-72.

15 Swinburne, 74. Swinburne, tutarlı biçimde "vahyetmek" ve "vahiy" sözcüklerini özel vahiy anlamında kullanır. O, burada, belli insanlara, belli bir vahiy aktarmak için Tanrı'nın tarihteki bir filinden söz ediyor.

16 Swinburne, 110.

17 Swinburne, 75.

Swinburne burada ve başka yerde, kanıt hakkında, ½'den daha fazla sonradan (ortaya çıkan) (posterior) olasılığa sahip olmanın yeterli olduğunu imâ eder.<sup>18</sup> Standart, kesinlik değildir. Makûl bir iddia için gerekli olan her şey, sadece, kanıtın vahyi mümkün kılmasıdır.

Swinburne, hatadan kaçınmak onun asıl amacı olmadığı için, böyle bir standart koyabilir. O, bazılarının söylediği gibi, "önemli meselelerde doğru inançlara sahip olmak iyi"dir' demek yerine, yanlış inançlara sahip olmaktan kaçınmanın en iyisi olduğunu söyler.<sup>19</sup> Örneğin o, doğa yasaları konusunda karar verdiğimizde, bunu elde edilebilir kanıtlara dayalı olarak yaptığımızı söyler. Bu yasalar hakkında hatalı olabiliriz (ve tarihsel olarak da böyle olmuştur). Bununla birlikte makûl bir insan, hem doğa yasaları konusunda ve hem de sonuç olarak, iddia edilen vahyin gerçekliği konusunda karar verirken "eldeki kanıtlara göre hüküm verir."<sup>20</sup> Makûl bir insan, bir şeye inanmadan önce onun kesinlik kazanmasını beklemeye ihtiyaç duymaz. Aslında o hata yapabilir, fakat Swinburne bunu çok önemli bir şey olarak görmez (ve onun, bazıları için olduğu kadar çok önemli olmasının gerekli olması hiçbir biçimde kesin değildir.) Swinburne'ün, hatalı olanlardan kaçınmak yerine doğru inançlara sahip olma konusundaki vurgusu, onun rasyonel inanç için gerekli gördüğü kanıtın değerini azaltır.

Bununla birlikte bazı kanıtlar gereklidir. O, genelde vahiy için ve özelde belli Hristiyan doktrinleri için önceden (varolan) bir olasılık inşa eder. Bu yapılırca, bize, hangi kanıt iddia edilen bir vahyin her yönüyle mümkün olduğunu gösterebilir?

Swinburne dahilî ve haricî testler önerir. Dahilî testler vahyin muhtevasını araştırır; haricî testler ise vahyin içinde verildiği ortamları araştırır. Kısaca dahilî testler şunlardır:

1. Vahyin muhtevası, bizim, ahlâkî doğruları, Tanrı'nın neye benzediğini, ahlâkî doğruları uygulamak için ihtiyaç duyduğumuz şeyler konusunda Tanrı'nın bizim için yaptığı şeyler hakkındaki ayrıntıları ve kendimizi cesaretlendirmek için ihtiyaç duyduğumuz ölümden sonraki hayat hakkındaki bilgiyi içine alan en nihai iyiliğimiz için zorunlu olmalıdır.<sup>21</sup>

2. Muhteva, belirleyebildiğimiz kadarıyla doğru olmalıdır. O, kesinlikle gayri ahlâkî olan malzemeyi içermemelidir. Merkezî mesajının parçası olarak tarih ve kehanetler hakkında yanlış olduğu kanıtlanan olgusal olarak eksik bilgileri içermemelidir.<sup>22</sup> Belki de, iddia edilen vahiy araştırıldığında onun bir kısmı doğru olarak bilinir. 20. yüzyılda, birinci yüzyıl hakkında yapılan kehanetler, doğruluk ve yanlışlık açısından değerlendirilebilir. Belki araştırmacı daha sonra muhtevanın doğru olduğunu anlar. Örneğin bir bi-

18 Swinburne, 213.

19 Swinburne, 73.

20 Swinburne, 92.

21 Swinburne, 86.

22 Swinburne, muhtevanın doğru olup olmadığını tayin ederken bir kimsenin, onun mesajını değil, sırf vahyin vasıtasının parçası olan ön varsayımları değiştirmesi gerektiğine işaret eder.

rinci yüzyıl araştırmacısı önemli bir kehanetin gerçekleştiğini görür veya bir 20. yüzyıl araştırmacısı başlangıçta anlamsız olarak görünen bir hayat tarzının son derece değerli olduğunu ortaya çıktığını anlar.<sup>23</sup>

3. Herhangi bir önemli vahiy, bizim doğrulayamayacağımız bilgileri içermelidir. Bundan dolayı, doğrulayabildiğimiz şey hakkındaki gerçek, doğrulamadığımız şey lehine kanıt olacaktır. Bu tür kanıtın en iyisi, sadece Tanrı'nın bilebileceği veya bildiği bir kısım şeyleri önceden tahmin eden muhteva olacaktır. Yani, eğer iddia edilen bir vahiy, Tanrı'nın tarihe veya tabiata müdahale edeceği kehanetini içerir ve bu kehanet sonuç olarak ortaya çıkarsa bu, iddia edilen vahyin muhtevasının geri kalanı için önemli bir kanıt olacaktır.<sup>24</sup>

Haricî kanıt şudur:

1. Peygamberin karakteri ve davranışı: Peygamber, "genel olarak iyi" ve güvenilir birisi olmalıdır. Peygamberin, mesajı inkâr etme yerine, acı çekme ve hatta ölme konusundaki istekliliği de vahiy lehine kanıttır.<sup>25</sup>

2. Vahyin gerçekliğinin kanıtlanması bir mucizeyle olur.<sup>26</sup> Örneğin o, "belli şeyleri söylediği için çarmlıca gerilmiş bir peygamberi hayata döndürmenin, o mesajın haklılığının en mükemmel kanıtlanması olduğunu ve onun gerçekliğini ilan ettiğini" söyler.<sup>27</sup>

Swinburne, kendisi, kanıt için nihai bir değerlendirme vermez (ki o böyle bir değerlendirmenin en iyi tarihçiler tarafından yapıldığına inanır) ancak, Hristiyan vahyinin teistik olmayan dinlerin metinlerinden, İslâm ve hatta Yahudiliğin metinlerinden daha güçlü bir vahiy olma iddiası taşıdığını söyleyecek kadar ileri gider.<sup>28</sup> Hristiyan vahyini vahiy olarak teyit edebilmek için, yeniden dirilmeye ilgili tarihsel kanıt, mutlak olarak zorunludur. Çünkü o, böyle bir olayın gerçekleşebileceğini düşünmek için önceden (var olan) bir sebebin bulunduğunu ve tarihsel kanıtın bu konuda başka konularda olduğu kadar çok güçlü olmaya ihtiyaç duymadığını söyler. Her ne kadar o, tarihsel kanıtın ayrıntılı bir değerlendirmesini vermeye tenezzül etmese de, tarihsel kanıtın, havarilerin ilan ettikleri mesaj için ölme arzularını da içeren, çok fazla tartışma konusu olmayan birçok kısmını zikreder ve şurası açıktır ki o, kişisel olarak kanıtın yeterli olduğunu düşünür.<sup>29</sup>

### **Olumsuzluk ve İsa Anlayışı**

Evrensellik, Swinburne için Kant için sahip olduğu öneme sahip değildir. Kant, vahyin, herkes için bilinebilir olan kısmını en yüksek yere koymuş olmasına karşın Swinburne, vahyin en derin türünün bizim hiçbirimizin bilemeyeceği şeyleri söylediğine inanır: "Çünkü vahiy, bizim kendi kendimize

23 Swinburne, 86-88.

24 Swinburne, 88-89.

25 Swinburne, 94.

26 Swinburne, 94.

27 Swinburne, 111.

28 Swinburne, 95-97.

29 Swinburne, 112-113.

anlayamayacağımız derin (deep) şeyleri söylemeye çalışır –ve eğer onun tek rolü bizim kolayca sınavabileceğimiz şeyleri teklif etmek olsaydı o gerçekten çok cılız (thin) bir vahiy olurdu.”<sup>30</sup>

Vahyin kendisi hakkında bize bilgi verdiği önemli malzemenin bir kısmı Tanrı'nın, kefaret için bize hangi araçları sağladığı ile ilgilidir ve bu, Swinburne'ün anlayışına göre olumsal bir meseledir. Biz “Tanrı'nın, kefareti nasıl sağladığı konusunda tarihsel bilgiye ve bizim onu nasıl isteyebileceğimiz konusunda pratik bilgiye ihtiyaç duyarız.”<sup>31</sup>

Bunun (Tanrı'nın kefaret için hangi araçları sağladığının bilgisinin ç.n.) bize vahyedilmesi gerekli olduğundan ve yeryüzünde birçok zaman dilimleri ve birçok farklı kültürler bulunmuş olduğu için, Tanrı bu bilgiyi her devirde her kültüre vahyetmeyi tercih edebilir veya bunu belli bir zamanda belli bir kültüre vahyetmeyi ve o kültürün insanlarına, başka kültürlerin insanlarına vahyi aktarma fırsatını vermeyi tercih edebilir. Sadece bir tane kefaret olması gerektiği için ve bu kefarete ait vahiy, en iyi hadiseyle ilişki içinde verilebileceği için, öyle görünmektedir ki en iyisi, bir kültürde ve bir yüzyılda sadece bir vahyin olmasıdır.<sup>32</sup>

Swinburne bu olumsallıkta, kısmiliğin (particularity) rezaletini (scandal) değil, bize, kendi kurtuluşumuza iştirak etmemize ve komşumuzun da buna iştirak etmesine yardım etmemize izin vermesinde Tanrı'nın cömertliğini görür.<sup>33</sup> Tanrı, vahyinin olumsallığında, Swinburne'ün, Tanrı hakkında (herkesin) birbirine öğretmesi sorumluluğundaki bir payın “ayrıcalığı” ve “fırsatı” dediği şeyi bize verir. Swinburne, iştirak ve karşılıklı yardımı yüksek değerli bir şey olarak kabul eder.

### Vahyin Zorunluluğu

Swinburne'ün anlayışına göre vahiy her zaman gereklidir. Kant, aklın sınırını aşan meseleler hakkında bilgi iddiasında bulunma konusunda ihtiyath olmak gerektiğini söylerken, Swinburne, önemli konularda doğru inançlara sahip olmanın önemini vurgular. Tanrı ve ölümden sonraki hayat, son derece önemli konulardır ve her ikisi de akıl sahasının dışındadır.<sup>34</sup> Biz, belli ahlâkî doğruları ve onları nasıl uygulayacağımızı bilmeye ihtiyaç duyarız ki bu, vahiy olmadan bizim için belirsiz ve zor olacaktır.<sup>35</sup> Eğer vahiy, sadece, akıl tarafından denetlenen (checked) şeyleri içeriyorsa o tam mânâsıyla yeterli olmayacaktır. Swinburne, “bizim vahye olan ihtiyacımız, kısım 5'te teklif ettiklerim kadar büyükse o böyle kolayca göz ardı edilemez”<sup>36</sup> (diye) yazar.

Swinburne, vahye inanmanın herkes için gerekli olduğu konusunda yorum yapmaz. O daha ziyade, vahye inanmayı haklı çıkaracak gerekçelerden söz eder. O, özel vahyin bilinmediği mekân ve zamanlarda yaşayanlar için

30 Swinburne, 88.

31 Swinburne, 73.

32 Swinburne, 76.

33 Swinburne, 72; krş. 70, 74, 76.

34 Swinburne, 73.

35 Swinburne, 89.

36 Swinburne, 88-89.

veya kendi kusurları olmaksızın sadece güvenilir olmayan özel vahyin temsiline (presentation) sahip olabilmiş olanlar için ve hatta kendilerine zorlayıcı bir tarzda sunulan özel vahye sahip olanlar için bile nelerin gerekli olduğunu tartışmaz. Bununla birlikte Swinburne, genel olarak vahyin önemini vurgular, ancak, vahye inanmayan birçok grup insanların akıbetinin ne olacağını açıklamaz.

Belki de Swinburne, onaylanmış (confirmed) vahye inanmaktan, "gerekli" veya "zorunlu" değil de "iyi" veya "önemli" bir şey olarak bahsettiği için, zorunluluk onun vahiy konusunda gerekli gördüğü bir şey değildir. Bununla birlikte Swinburne'ün, daha açık yorumlar bulunmadığında, kurtuluş için özel vahye inanmayı zorunlu bulup bulmadığını tespit etmek zordur.

### Hata Olasılığı

Swinburne hatayı, her ikisi de Kitab-ı Mukaddes'te içerilen iki ağırlık (severity) derecesine ayırır.

Birinci derece, mesajı iletme için kullanılan dilin bir bölümü olan, fakat mesajın kendisinin bir parçası olmayan hatadır. Bu, mesajı açıklayan kişi veya toplumun ön varsayımlarına karışmış olan hatadır. Hatanın bu derecesi sorun değildir. Vahiy, onun niyet edilmiş mesajına göre yorumlanmalıdır; mesajın ifadesinin bir parçası olan fakat muhtevanın bir parçası olmayan hatalar göz ardı edilmelidir. Swinburne örnek olarak dünyanın "düz, kare ve değişmez" olduğunu söyleyen yanlış bilimsel ön varsayımları verir.<sup>37</sup>

Hatanın ikinci derecesi daha sorundur. Bu derecede hata, vahyin gerçek muhtevasının bir parçasıdır. Kitab-ı Mukaddes'te hakikî çelişkiler vardır,<sup>38</sup> örneğin hakimlerin "sert adaleti" ve İncillerde teşvik edilen şiddet karşıtlığı arasında çelişki vardır. Eski Ahit'in esası (core) saygıya lâyık olmasına karşın, modern dünyanın her geçen gün daha çok bilincinde olduğu şey, Eski Ahit'in bazı bölümlerinin bu şekilde değerlendirilemeyeceği yönündedir; çünkü söz konusu bölümler tarihsel yanlışları (sadece varsaymazlar) beyan ederler veya Tanrı'yı, gayri ahlâkî davranıyor olarak temsil ederler.<sup>39</sup> Aslında, bu çeşit hata sonuçsaldır (consequent). Peki, buna verilecek karşılık nedir?

Swinburne'ün yanıtı, tam olarak açık değildir ve tutarsız görünür. Onun mesele hakkındaki ilk yorumları, kitabının vahiy konusundaki testleri ele aldığı kısmında verilir. O şöyle der:

Peygamberin öğretisinin gerçekliğinin lehine veya aleyhine olan kanıt, genel olarak, herhangi başka yapıdaki iddiaların gerçekliğini lehine veya aleyhine olan kanıtla aynı şekilde değerlendirilmelidir. Fakat bu durumda [mesajın muhtevasının değil fakat ifadesinin bir parçası olan hatalı ön varsayımları eledikten sonra] bütünü reddetmek için en küçük bir yanlışlık yeterlidir: dünyevî şahitler, şahadetleri bir bütün olarak değersiz kabul edilmeksizin, bir

37 Swinburne, 166-167, krş. 147 ve devamı.

38 Swinburne, 177.

39 Swinburne, 183.

suç mahkemesinde birkaç yanlışlık yapabilirler fakat, Tanrı'dan gelen bir mesaja sahip olduğunu iddia eden bir peygamber daha katı ölçütlerle değerlendirilmelidir.<sup>40</sup>

Yani, Swinburne'ün Eski Ahit'in mesajında mevcut olduğunu söylediği, tarihsel hataların ve Tanrı'yı gayri ahlâkî fiilde bulunuyor gösteren temsilleri içine alan herhangi bir gerçek hatanın varlığı, bu hataların kendisinde içerildiği mesajın gerçek vahiy olmadığını kanıtlayacaktır.

Bununla birlikte Swinburne bu sonuca, Kitab-ı Mukaddes'le ilgili tartışmasında ulaşmaz. O, bu iddiayı, Eski Ahit'in böyle güçlükleri içerdiği yönündeki itirafını müteakiben özellikle dile getirmez. Bunun yerine, böyle unsurların metaforik olarak yorumlanması gerektiği sonucunu çıkarır. O bu hareketi, tarihsel bir temele dayalı olarak gerekçelendirir. Kilise babaları, hangi metinlerin Eski Ahit'e ait olup olmadığını tespit ederken (in canonizing) Eski Ahit'i, Yeni Ahit'in ışığında yorumlanması gereken bir şey olarak düşündüler, öyle ki "Eski Ahit'in doğrudan veya tarihsel olarak alınamayan kısımları, tamamen metaforik bir anlamda, kitabın kendisinin zorladığı anlamda yorumlanmalıydı yani, kendi başına alındığında Kutsal Kitaba ait anlam verme ihtiyacı ile ilgili mülahazalar tarafından değil, fakat ona Hristiyan Kutsal Metni'nin bir parçası olarak anlam verme ihtiyacı tarafından zorlanan bir anlamda alınmalıydı."<sup>41</sup> Bu çeşit bir yorum, Swinburne'ün ilhamın "katı görüşü" dediği şey konusunda gerekli olacaktır.<sup>42</sup>

Ancak o, daha zayıf bir ilham görüşüne dayalı başka bir anlayış ortaya koyar. Bu görüşe göre, ilâhî ilhamın araçları olan insan yazarlar "tamamen boyun eğilebilir değildirlere." İlahî gerçek onlara tamamen açık değildi ve onlara Kitab-ı Mukaddes'e bulaştırmak için önemli konularda hata yapma izni verilmişti.<sup>43</sup> Aynı sorun yasayı (the canon) yaratanları da etkileyebilirdi. Bununla birlikte, bu daha zayıf ilham görüşünde bizim hataya karşı tutumumuz, daha güçlü ilham görüşündekilerle aynıdır, yani güçlüğün metaforik bir tarzda yorumlanması biçimindedir.<sup>44</sup>

Swinburne, hata konusundaki en güçlü ve en zayıf görüşleri anlatmak için dört sayfa ayırır. Sayfa 210'da, iddia edilen bir vahyin, "eğer onun hiçbir kısmı büyük olasılıkla yanlış değilse" gerçek olduğunu söyler. Sayfa 213'te, "vahiyde bir kısım hatalar ve bu hatalarla ilgili düzeltmeler için bir imkânın (scope) bulunduğunu ileri sürdüm," der. Maalesef o, iki ifade arasındaki ilişkiyi tartışmaz ve bu iki ifade çelişik bir görüntü arz eder. Belki de o, okurlarından, bu ifadelerden ikisini birden değil de onlardan birini veya diğerini kabul etmelerini ister. Bununla birlikte böyle bir niyet, kesinlikle kapalı bırakıldandan daha iyi ifade edilir. Başka bir mümkün çözüm, onun, vahiy hiçbir

40 Swinburne, 88.

41 Swinburne, 184. Swinburne, bu usulün ayrıntılı açıklamasını ve gerekçelendirmesini yapmaya devam eder. Onun delili bu yazı için gerekli değildir. Burada onun çıkarımları daha büyük bir öneme sahiptir.

42 Swinburne, 175.

43 Swinburne, 198.

44 Swinburne, 199.



mümkün hataya sahip olmamalıdır, beyanına eklenen niteleyiciden gelir. Belki de vahyin sadece belli unsurları hata içeremez. Belki de vahye, o, kilise tarafından yorumlandıktan ve tutarsızlıkları giderildikten sonra hata atfedilmelidir. Bu noktada açık olmak Swinburne açısından iyi olacaktır.

### Vahyin Yorumlanması

Swinburne belirsiz (uncertain) vahiyde değerli bir taraf olduğunu düşünür (çünkü ç.n.) bu vahiy, kendisini benimseyenlere, daha büyük bir bağlılığı ve mükafata daha lâyık olmayı ispatlama fırsatı sağlar. O, benzer bir değeri, ifadenin belirsizliğinde bulur. Eğer vahyin sözcükleri, tamamen Tanrı'nın sözcükleri olarak düşünülürse bu durumda, gelecek nesillere, onların, sadece sözcüklerin söylendiği kültüre uygulanmış ifadelerinden ön varsayımları temizlemek zor gelecektir.<sup>45</sup> Gelecek nesiller kendi ellerini bağlamış olacaktı. Bunun yerine, içinde Tanrı'nın veya onun peygamberinin başkalarına konuştuğu ve muhatapların, mesajı kendi sözcükleriyle yazdığı bir vahiy için söylenecek bazı şeyler vardır. Vahiy, tek bir (monolitik) ses yerine farklı biçimlerde vahyi kaydeden, "birbiriyle örtüşen, vahyin değişik yönlerini vurgulayan ve zaman zaman birbiriyle çelişen" birçok şeyin bir karışımıdır.<sup>46</sup> Böyle bir vahiy, vahyi yorumlamak için ve yeni durumlara karşı vahiy yaratıcı biçimde yeniden uygulamak için geniş bir alan sağlar.

Aslında bu, bizim sahip olduğumuz vahiy türüdür. Sonuç olarak biz her zaman vahyi yorumlama ve kendi zamanımız için yeniden yorumlama sürecindeyiz. Hristiyanlık her zaman saflaştırılır (being refined).<sup>47</sup>

Swinburne'e göre toplum anlamı belirler. "Bir cümlelerin anlamı, dildeki cümle formları ve sözcüklerin anlamlarının herkes tarafından ulaşılabilir ölçütleri tarafından tayin edilen toplumsal bir şeydir ve bağlamın bu anlamlar arasında nasıl seçim yaptığı, özel bir şey olmayıp, konuşmacının niyeti tarafından belirlenir."<sup>48</sup> Hristiyan vahyinin anlamını tayin eden topluluk, Hristiyan kilisesidir. Tanrı, yeniden dirilme ile İsa'nın öğretisinin sahliliğini kanıtlarken kilisenin "İsa'nın öğretilerinin aracı" olacağı öğretisinin de gerçekliğini kanıtladı ve "bu suretle kilisenin yorumunun temel olarak tam olacağını garanti etti."<sup>49</sup>

Swinburne, Hristiyan kilisesinin birçok defa mezheplere ayrılmış olduğunu gördüğü için, kitabının 8. kısmının çoğunu hangi kilisenin, eğer böyle birisi varsa, İsa'nın kurduğu toplumun "en iyi devam ettiricisi" ünvanı için en güçlü iddiaya sahip olduğuna, yani hangi kilisenin "gerçek kilise" olduğuna ayırır. O, Roma Katolik kilisesini aday olarak teklif etmesine karşın, tek bir "en iyi devam ettirici" olmayabileceğini de söyler.<sup>50</sup> Bu durumda, sadece, orijinal kiliseyle birlikte devam ettirme konusunda makûl iddiaları olan bütün kiliselerin üzerinde uzlaştığı yorumlar yetkili olacaktır.<sup>51</sup>

45 Swinburne, 83.

46 Swinburne, 83.

47 Swinburne, 221.

48 Swinburne, 21-22, krş.188.

49 Swinburne, 113, krş. 110. 119.

50 Swinburne, 142.

51 Swinburne, 143.

Swinburne, metni yorumlamak için ayrıntılı yöntemler verir ancak, ayrıntılı olarak onları tasvir etmek bu makalenin sınırlarını aşacaktır. Bununla birlikte birkaç nokta özellikle dikkate değerdir. Swinburne, Kitab-ı Mukaddes'i, iç içe girmiş üç daire biçiminde okumamızı tavsiye eder: en küçük birim (örneğin, kutsal yazıların küçük bir pasajı veya şiir veya diğer edebî birim), tek kitap (örneğin, Matta veya İşaya) ve bir bütün olarak Kitab-ı Mukaddes.<sup>52</sup> Her seviyede bağlam farklıdır ve bu bağlam anlamı etkileyecektir.<sup>53</sup> Özellikle Kitab-ı Mukaddes'i bütün olarak okumak anlamı etkiler, çünkü bu, nihaî yazarı, her bir kitabın insan yazarı olmaktan çıkarır ve Tanrı haline getirir.<sup>54</sup>

Bir kimse Kitab-ı Mukaddes'i, Tanrı'yı nihaî yazar olarak kabul ederek, bir bütün halinde okuduğunda, kitaplar arasında çelişki gibi görünen şeyleri, bir insan yazar tarafından yazılmış herhangi tek bir kitaptakiler nasıl ele alınıyorsa öyle ele alacaktır yani, çelişkili pasajlardan birini veya diğerini metaforik olarak okumak zorunluysa iki okumayı uyumlu hale getirmeye teşebbüs ederek.<sup>55</sup> Bununla birlikte, metnin kendi bağlamı tarafından metaforik bir okuma zorlanmadıkça yapılacak en doğru iş, metni en doğal ve en lafzî tarzda okumaktır.<sup>56</sup>

Kilise, kutsal kitabı yorumlarken, kendisini tümdengelimsel olanla sınırlamak durumunda değildir, fakat kendi anlayışını, metinde sadece zımnî olarak bulunan şeyi tümevarımsal olarak açık hale getirerek geliştirebilir.<sup>57</sup> Örneğin, Kitab-ı Mukaddes'e ait metinlerden bir teslis doktrini çıkarsamak oldukça uygundur.<sup>58</sup>

Swinburne'e göre, tarihsel-eleştirel bakış açısından düşünüldüğünde, yazara ait niyet olarak değerlendirilebilecek şey, bir metni anlamada yardımcı olabilir fakat bu, metnin anlamını belirlemez. Bu, iki nedenden dolayı böyledir. Birincisi, anlam, konuşanın veya yazarın niyetleri tarafından değil, toplum tarafından belirlenir. Örneğin, Yahudilerin birinci yüzyıldaki sözleşmelerini okumak, Eski Ahit'teki bir pasajın *Mesihî* olup olmadığını ve İsa'nın bu kehaneti yerine getirip getirmediğini belirler; metnin orijinal yazarının niyetleri, metnin anlamının nihaî sınırları değildir.<sup>59</sup> Bu, bir kimse kutsal kitabın nihaî yazarı olarak insan yazarı değil de Tanrı'yı düşündüğünde çok daha doğrudur.<sup>60</sup> Swinburne, Romalılar 1:4'ü örnek olarak kullanır: İsa, "kutsallığın ruhuna uygun olan güçle ölüleri diriltirerek Tanrı'nın oğlu olduğunu ilan etmiş"ti. Pavlus, içinde, İsa'nın Tanrı'dan daha az bir şey olduğu yetersiz bir İsa anlayışına sahip olmuş olabilir. O, İsa'nın, yeniden diriltmede Tanrı'nın oğlu *yapıldığına* inanmış olabilir. Bununla birlikte Pavlus, özel olarak ve sa-

52 Swinburne, 163.

53 Swinburne, 168, 175.

54 Swinburne, 175.

55 Swinburne, 184, krş. 196.

56 Swinburne, 136.

57 Swinburne, 135-136.

58 Swinburne, 137.

59 Swinburne, 114.

60 Swinburne, 114, 192, 194.

dece “yaptı” (made) anlamına gelen bir sözcüğü kullanmadı, daha ziyade, “yaptı” (made) veya “olarak kabul etti” (recognized as) anlamına gelebilen “ilan eder” (declare) sözcüğünü kullandı.

“Tanrı,” Pavlus’a, “anlamı, Pavlus’un kendisinin farz etmiş olduğu şeylerden çok az farklı olan şeyleri yazması için ilham etti.”<sup>61</sup> Yani, her ne kadar Pavlus’un İsa anlayışı dördüncü İncil’in yazarınınkinden farklı olmuş olabilirse de Tanrı, Pavlus’a, onun cümlesinin anlamıyla Yuhanna 1’in anlamının uyumlu olacağı bir tarzda yazmasını ilham etmiştir. Pavlus’un kendisinin düşündüğü şey, anlamın belirleyicisi değildir.

### Sonuç

Karşılaştırma için zemini hazırladıktan sonra, Kant ve Swinburne’ün vahiy konusundaki görüşlerinde, onların şöhretlerinin bir kimsede neden olacağı beklentiden daha çok ortaklığa sahip olduklarını anlıyoruz. Her ikisi de özel vahyin zorunluluğunu kabul eder. Swinburne, hayatta iyi seçimler yapabilmek için akıl sahasının ötesindeki şeyleri bilme gereğinde olduğumuz için vahye ihtiyaç duyduğumuzu kabul eder. Kant, insanların dilinde konuşmak için vahyin gücünü ve esîrvari (ince-ethearal) akılla bütünüyle tatmin olmayan insanların ihtiyaçlarına cevap veren bir kutsal kitabın elle tutulur (tangible) formunun güvenilirliğini kabul eder. Kant ve Swinburne, her ikisi de test edilmiş bir vahye inanmayı rasyonel bulur ve mucize ve ahlâkî akılla uygunluk gibi benzer testleri şart koşarlar. Bununla birlikte onlar bu testleri oldukça farklı biçimde değerlendirirler. Kant’a göre ahlâkî akılla uygunluk, nihâî testtir ve mucize bir kenara bırakılabilir. Swinburne’e göre vahyin gerçekliği mucizesiz kanıtlanamaz ve her ne kadar vahiy, kesinlikle gayri ahlâkî olana göz yumamaz ise de Swinburne bu konuya çok az değinir. Hem Kant hem Swinburne, gerçi Swinburne burada çift anlamlıdır (equivocal), kutsal kitabın hata içerebileceğini kabul eder. Her ikisi de yorumcunun, metin hakkında bir yorumu zorlamasına ve metni toplumun (meşru) ihtiyaçlarına uydurmak için mecbur bırakmasına izin verir. Kant’a göre yorumun amacı, insanları ahlâkî hayata sevk etme konusunda cesaretlendirmektir. Swinburne hem her nesil için uygun ve hem de dahilî olarak tutarlı dinamik, sistematik bir teoloji oluşturmaya çalışır. Her ikisi de bu yönde ortak bir görüşe sahip olmasına karşın hiçbirisi kutsal kitabın insan yazarlarının niyetleri konusunda ciddi biçimde meşgul olmaz. Onlar bunun yerine, metnin çağdaş toplumun ihtiyaçlarını etkili biçimde karşılamak için kullanılmasıyla meşgul olurlar. Her ikisi de oldukça kesin biçimde şunu kabul eder ki bu anlayış yeni bir şey değildir, zira kilise, kutsal kitaplara, başlangıçtan bu yana bu şekilde yaklaşmıştır. Bununla birlikte, onlar arasındaki eleştirel benzerlik, her ikisinin de, insanların sınırlılıklarından dolayı vahye ihtiyaç duyduklarını ve belli testleri geçmesi durumunda iddia edilen bir vahye inanmanın makûl olduğunu kabul etmeleridir. Ve Kant, Hristiyan vahyinin gerçekten (testleri) geçtiğini açık biçimde ileri sürme konusunda Swinburne’den daha ileriye gider.

61 Swinburne, 192-193.

Bununla birlikte onların ortak görüşleri, farklılıklarını ortadan kaldırmaz.- Tahmin edileceği üzere, onların farklılıkları, tek tek çok önemlidir. Swinburne, gelenek aracılığıyla orijinal vahyi muhafaza eden bir toplum olan kilise vasıtasıyla gerçekliği kanıtlanmış yorumla ilgilenir. Kant, bireysel otonomi ve her bireyin kendisi için neye inanacağı ve nasıl okuyacağı konusunda karar verme sorumluluğu ile ilgilenir. Kant, Swinburne'ün yorumlayıcı (interpretative) şemasında yer alan kiliseye dayalı güç (ecclesiastical power) anlayışına katı bir biçimde karşı çıkar.

Kant, Hristiyan kutsal metnine, esas olarak bu metnin evrensel akıl diniyle olan uyumu nedeniyle değer verir. Biz onun hakikatine, yardım görmemiş aklın sahasının ötesinde bulunan her şeyi ayıkladıkça daha fazla yaklaşıyoruz. Kant'a göre haricî vahiy, dahilî vahiy olan akıl vahyi için bir yardımcıdır. Onun iç içe girmiş daireler tasvirine geri dönersek, haricî vahyin dairesi gerçekten daha geniş dairedir, fakat o dairenin gerçekten önemli olan yegane parçası içerideki dairenin, yani, akıl vahyinin içindedir. Bu dairenin geri kalan kısmı sadece "araç"tır veya daha kötüsü gereksiz bir sıkıntıdır (dead weight). Swinburne, oldukça zıt bir çıkarımda bulunur. O, bize, vahyin akıl sahasının ötesinde olanı söylemeyi kastettiğini ve bunun, vahyin gayesi olduğunu söyler.

Onların buradaki görüş ayrılığı, onların olumsal ve kısmî (particular) olan konusundaki tutumlarının farkını yansıtır. Swinburne'e göre, Tanrı'nın insanlıkla ilişkisi tarihte yaşanmıştır. Tanrı, tarihte bir kültürde, bir asırda bizim kefaretimizi temin eder. Tanrı, zaman içerisinde belli bir toplum aracılığıyla, kendisi ve kendisiyle ilişkimiz hakkındaki anlayışımızı geliştirir. Swinburne'e göre tarih vasıtasıyla gerçekleştirilen bu olumsal kabul etmek, zaman ve kültürün dışında değil, aksine bunların içinde bulunan insanî durumu kabul etmektir. Kant için kısmî(lik), bir tehlikedir. Kısmi olan, tanımı gereği, sadece bazıları tarafından elde edilebilir. Eğer o, bizim kurtuluşumuz için gerekliyse, bu durumda bazı insanlar, gerekli olan şeyi elde edemeden dünyadan ayrılır. Adaletli bir Tanrı, birilerinin kurtuluşu için gerekli olan şeyi nasıl esirger? Kant, bir de, rasyonel varlıklardan, hangi tür inançların haklı olarak talep edilebileceği ile ilgilenir. Bir insan Tanrı'dan gelen bir vahyi işittiğinden asla emin olamaz. Hatta en olağanüstü mucize, vahyi teyid etse, veya Tanrı'ya öven şarkılar söyleyerek cennetin ev sahibi (host of heaven) ortaya çıksa bile, her zaman hata ihtimali ve şu veya başka tür bir hile olasılığı hep vardır. Kesin olmayan bir şeye inanmak gerekli olabilir mi? Kant kesin bir biçimde, hayır, diye cevap verir.

Bu özel durumda, her ikisi için de en iyi ve en kötü olan şeyin bir yönünü görüyoruz. Bir aydınlanma insanı olan Kant, insanların, rasyonel varlıklar olarak, evrensele ulaşmak için, kültürün ve kendi sınırlarının üstüne çıkacağına kesin olarak inanır. Bu türden bir iyimserlik bizim kendi zamanımızda kabul edilmez. Swinburne, bizim hepimizin içinde hareket etmek durumunda olduğu sınırları kabul eder. Biz, her zaman olumsala tâbiizdir. Aklın veya başka bir şeyin oldukça az evrenselleri vardır ve onlar hayatta sağlam tercihler yapmak için kesinlikle yeterli değildir. Swinburne, bizim her zaman, bi-

zım için büyük öneme sahip meseleleri öğrenmek için Tanrı'nın haricî yardımına ihtiyaç duyacağımızı kabul eder. Vahiy, bizim kendi başımıza çözebileceğimiz şeyi bize öğretmek için sadece bir yöntem değildir. Vahiy, bizim başka türlü kavramaya güç yetiremeyeceğimiz ve bilmeye çok ihtiyaç duyduğumuz şeyi bize öğretmenin bir yöntemidir.

Fakat Swinburne, vahyin önemi ve yararı konusundaki bütün coşkusuna rağmen, Kant'ın acımasızca sorduğu soruyu tamamen ihmal eder: Bu vahiy kabul etmeyenlerin durumu ne olacaktır? Vahiy kabul etmek, kurtuluş için zorunlu mudur? Swinburne, soruyu cevaplamaktan muaf tutulamaz. Bu soru, Kant'ın zamanındakinden daha çok, halen bizim kendi zamanımızın bir sorusudur. Benzer şekilde Hristiyanlar, Hristiyan olmayanlar ve resmî kilise toplulukları (bodies) bu soruyu sorarlar. Swinburne'ün cevaplamaması, çok göze çarpan bir ihmaldir. Onun Hristiyan felsefesi, bu meseleyi ele alınca kadar, makûl bir biçimde tam olarak adlandırılmaz.

Kant, kurtuluşu herkes için ulaşılabilir yapmakla ilgilenir. O, haklı olarak, insanların, bir şeylere dayalı olarak veya hiçbir biçimde kendilerinin hatasından kaynaklanmayan bir şeylerin yoksunluğundan dolayı ezelden beri lanetlenmesini, rezalet (scandal) olarak kabul eder. "Bu veya şu tarihsel doktrine, kutsal gerçek olarak inanmayan adam *lanetlenir*, demeye cüret edebilen bir insan, şunu da söyleyebilmelidir: Eğer şimdi sana söylediğim şey gerçek değilse, *hadî beni lanetle!*" (R 178). Kant, bizim en cesaretlimizin dahi böyle bir şeyi söylemeye çok zor cüret edebileceğini bilir. Fakat bu, Kant'ın, gerçek kilise, sadece, kendisini özel vahiydeki genel akıl vahiyine ait olmayan her şeyden kurtardığında muzaffer kilise olacaktır, çıkarımını zorunlu kılar mı? Bütün üyeleri, Tanrı'nın tarihte kendileri için yaptığı şeyleri bildiğinde, kabul ettiğinde ve yücelttiğinde (celebrate), kilisenin gerçekten muzaffer olacak olması mümkün değil midir? Kant'ın delilleri, "onun apodiktik olarak kesin olmadıkça, hiçbir şeye inanmakla yükümlü tutulamayız," açıklamasını destekler mi? Tanrı, şüphecilerin bütün ihtiyaçlarını karşılamakla yükümlü müdür? Yine bizim, Tanrı'nın, lütuf olarak sahip olmamıza izin verdiği her çeşit kanıt karşılık verme gibi bir yükümlülüğümüz yok mu?

Aslında, Kant'ın da işaret ettiği gibi, bizim, başkalarının veya kendimizin, belli tarihsel inançlara dayalı olarak lanetlenmesi gerektiğini dile getirme konusunda titrememiz gerekir. Fakat dahası, Tanrı'nın lütfekar biçimde kendini vahyetmesine (self-revelation) karşılık vermeme konusunda, daha fazla titrememiz gerekir. Tanrı'dan gelen bir şeyleri görmek ve bunları kabul etmemek, gerçekten ürkütücüdür (dreadful) ve kendimizi apodiktik kesinlik hakkındaki itirazlarla affettirmeyi umamayacağımız bir şeydir. Biz adaletten sadece şunu anlıyoruz ki, eğer Tanrı adil ise, bu durumda O, bütün insanlara, onların kurtuluşu için mutlak olarak zorunlu olan her türlü aracı temin etmelidir. Bununla birlikte (kurtuluş için ç.n.) gerekli olan şeyler bize haricî vahiy ve belli tarihsel inançlar formunda verilebilir. Dahası, asgarî ihtiyaçlardan daha fazlası, zaman içerisinde belli insanlar için elde edilebilir olabilir. Tanrı, birilerine, iyiliğin daha büyük bereketini, daha büyük bolluğu veya vasıtaların daha önceki bilgisini elde edilebilir kılabilir. Tanrı, böyle vasıtala-

rın olumlu (positif) kullanımını icbar etme konusunda tamamen adaletin sınırları içindedir, "kendilerine çok şey verilmiş olanlardan, çok şey istenilecektir; ve kendisine çok şey emanet edilmiş olandan daha da çok şey istenilecektir (Luka 12:48, NRSV).

Ancak, Kant'ın, başkalarının kutsal kitabı kabul etmelerinin gerekliliği konusundaki isteksizliğine rağmen, kendisinin kutsal kitabı kabul etmesi ve ona saygısı açıktır. Hare, Kant'ın aldığı sofü (pietistic) eğitiminin onun akıl dini paradigmasına çok büyük katkıda bulunduğuna dikkati çeker.<sup>62</sup> Kant, açık olarak Kutsal Kitap'taki İdeal İnsanı kabul eder.

Kant, ince istihza ile, Kutsal Kitabın, onu okumayanlar arasında en yüksek saygıyla muhafaza edildiğini söyler (R 98). Kant'ın Kutsal Kitap'tan yaptığı sık iktibasları, onun, bu insanlardan biri olmadığını gösterir. Onun saf akıl dini hakkındaki yorumları da, Tanrı veya ahlâkîlik konusunda kutsal kitabın bize öğretme gücü hakkındaki yorumlarına galebe çalmaz.

En azından şunu söyleyebiliriz ki Kant, pratik akulla ve ahlâkî eğilimle çelişmediği sürece, vahye inancı kabul edilebilir ve faydalı bulur:

Kurtuluşun vasıtası veya şartı olarak bilebildiğim her şeyi, kendi aklım aracılığıyla değil fakat sadece vahiy aracılığıyla bilebiliyorum ve sadece tarihsel bir iman vasıtasıyla kendi ikrarına uygun davranabiliyorum ve ayrıca (bu) saf ahlâkî ilkelerle çelişmez -aslında bunu, kesin olarak iddia edemem ve buna inanmam, fakat onu kesin olarak yanlış olduğu kadar az inkâr edebilirim; bununla birlikte bu konuda herhangi bir şey belirlemeksizin, iyi hayat tarzındaki ahlâkî eğilimin kusuru yüzünden kendimi ona liyakatsiz kılmadığım sürece, orada (vahiyde) bulunan faydalı her şeyin, beni işe yarar durumda tutacağını umabilirim. Bu maksimde, gerçek ahlâkî kesinlik vardır... (R 177)

Fakat bir kimse makûl biçimde daha fazlasını söyleyebilir. Belki de analogi, en iyi Kant'ın fiziko-teolojik kanıtla yönelik tutumundan elde edilir. O, bu delili, ne bir kanıt olarak kabul eder ne de reddeder. Çünkü bu delil, bütün sorulara cevap vermez:

Bu kanıt her zaman saygıyla açıklanmayı hak eder. O, insanlığın ortak aklıyla en uyumlu, en eski ve en açık olan kanıttır. O, tıpkı kendisi bu kaynaktan kendi varoluşunu elde ettiği ve her türlü yeni kuvveti kazandığı gibi, kendisi de doğa çalışmasını canlandırır: O, bizim gözlemimiz, kendi kendine onları ayırt edemediği yerde, gayeler ve teklifler önerir ve tabiat bilgimizi, özel bir birliğin yol gösterici kavramı aracılığıyla, yani, kendisi tabiatın dışında bulunan bir ilke aracılığıyla genişletir. Yine bu bilgi, kendi nedenine, yani ona yol açmış olan ideye karşılık verir ve böylece üstün bir otoriteye olan inancı kuvvetlendirir ve bu inanç, karşı konulmaz bir kanun gücünü elde eder. Bu nedenle, herhangi bir yolla bu delilin otoritesini reddetmeye girişmek, sadece uygunsuz değil, fakat aynı zamanda tamamen beyhude olacaktır.

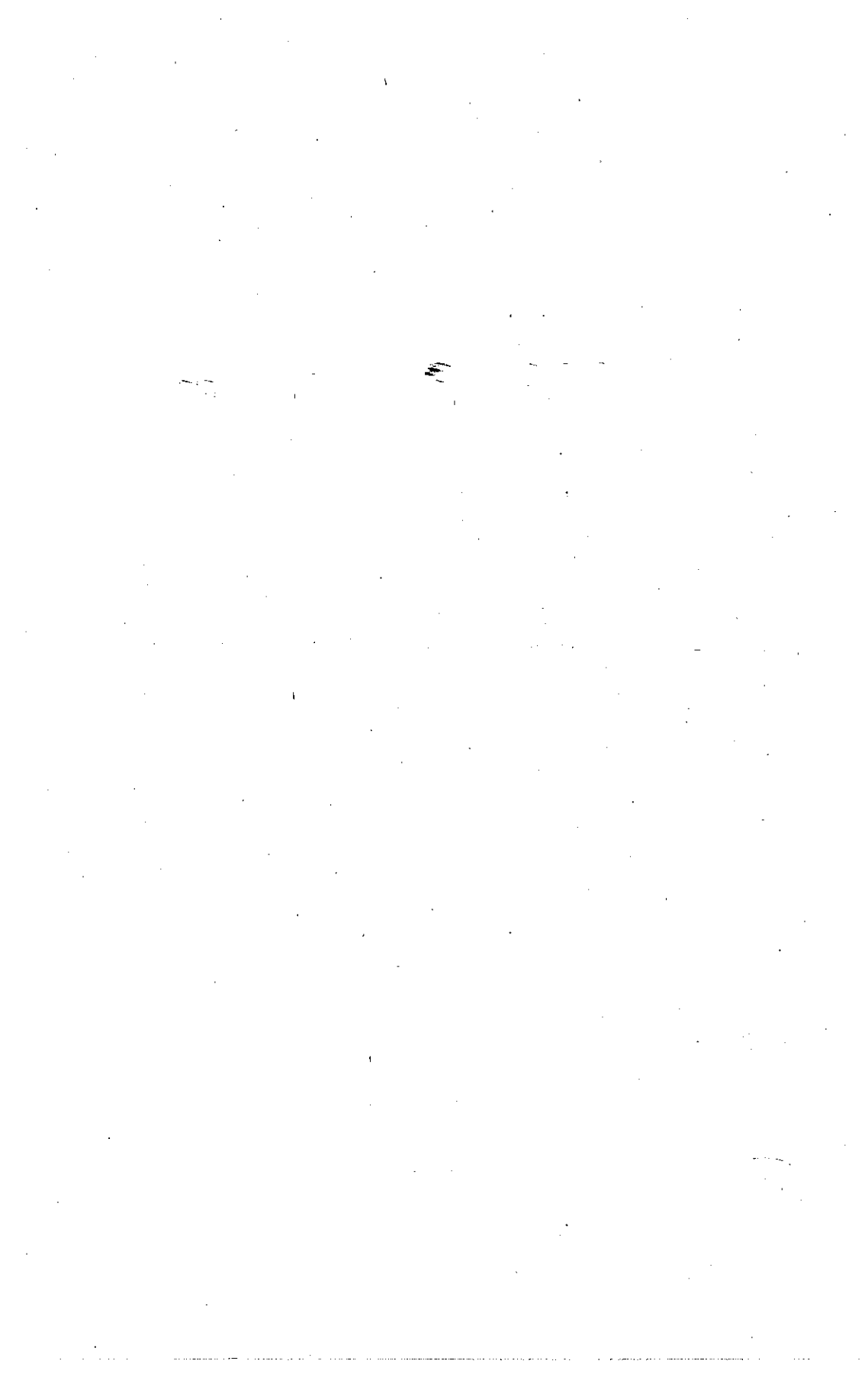
Empirik olmasına rağmen yine de çok güçlü olan ve hep yükselen bu kanıt tarafından sürekli olarak desteklenen akıl, ince ve karmaşık spekülasyon tarafından telkin edilen şüphelerden çok az etkilenir, yani o, tabiatın harikalarına ve evrenin ihtişamına bir göz atışla yüksekte yükseğe, en yükseğe, şartlı olandan onun şartlarına, yüceye ve şartsız otoriteye yükselemez; o, tıpkı bir rüyadan olduğu gibi, bütün kederli (melancholy) düşüncenin kararsızlığından, bir anda uyanamaz.

Yukarıdakiler, Kant'ın, bir kanıt olarak reddettiği bir delil hakkındaki görüşleridir. Onun, kutsal kitap hakkındaki görüşlerinin benzer olduğu sonucunu çıkarsamak makuldür. Kutsal Kitap bize öğretir ve akli canlandırır. Gerçi o empiriktir, ama o kadar güçlüdür ki akli teyit eder ve onu, yüce ve şartsız otoriteye yükseltir. Kant, açık biçimde, bir kimsenin özel vahiy aracılığıyla saf akıl dinine girebileceğini (introduce) kabul etti. Belki de John Hare, Kant'ın kendisini böyle birisi olarak kabul ettiğine inanma konusunda haklıdır.<sup>63</sup>

#### ALINTILAR İÇİN KISALTMALAR

- CF *The Conflicts of the Faculties*. in Marry J. Gregor and Robert Anchor, trans. *The Cambridge Edition of Works of Immanuel Kant: Religion and Rational Theology*. Allen Wood and George di Giovanni, eds. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- LPT *Lectures on Philosophical Theology*. Allen W. Wood and Gertrude M. Clar, trans. Ithaca: Cornell University Press, 1978.
- CR *Critique of Pure Reason*. Norman Kemp Smith, trans. New York: St. Martin's Press, 1965.
- PrR *Critique of Practical Reason*. Lewis White Beck, trans. Third edition, Upper Saddle River, New Jersey: Prentice-Hall, 1993.
- R *Religion Within the Limits of Reason Alone*. Theodore M. Grene and Hoyt H. Hudson, trans. New York: Harper & Row, 1960.

63 Hare, 48.





## İslam Mezhepleri Tarihinde Metodoloji Problemi Toplantısı Üzerine\*

**Sıddık KORKMAZ\*\***

### Giriş

İslam Mezhepleri Tarihi, İslâmî ilimler içerisinde en erken teşekkül etmiş bir disiplin olsa da çağdaş metotlarla ele alınmış ve sosyal bilimler içerisinde değerlendirilişi itibariyle genç bir bilim dalıdır. Bu bilim dalının kullandığı ya da kullanacağı metodoloji açık bir biçimde bilinmediği sürece, bu alanla ilgili yapılan çalışmaların öyle ya da böyle bir tarafı devamlı surette eksik kalacaktır.

İslam'ın tarihi boyunca ortaya çıkan bir çok dinî ve fikrî hareket üzerinde çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Bu eserlerden bazıları, söz konusu hareketlerin sahipleri tarafından yazılırken, bazıları da o hareketin karşıtları tarafından ortaya konulmuştur. Zamanla söz konusu hareketler tarihe mal olmuş ve artık anlaşılmayı hak eder duruma gelmiştir. Bu noktada geçmişi doğru olarak anlamak isteyen okuyucu ve araştırmacı, farkında olmadan kendisini bir problemin kucağında bulmuştur. Söz konusu problem şudur: Geçmişte ortaya çıkan bu dinî ve fikrî harekete ne ad verecektir? Doğru bilgiyi hangi kaynaktan edinecektir? Birbiriyle çelişen bilgiler karşısında ne türlü bir tavır sergileyecektir? Bu sorulara doğru cevaplar bulabilmek engin bir metot bilgisi gerektirmektedir. Özellikle söz konusu hareketlerin bu güne ulaşan bir takım uzantıları varsa, problem daha da karmaşık hale gelmektedir. Bu noktada araştırmacı ya da okuyucu, eserlerin verdiği bilgilerin doğruluğu ya da yanlışlığını ayırma-kabiliyetinin yanında, tarihi de doğru değerlendirme bilgisine sahip olmak durumundadır. İşte İslam Mezhepleri Tarihi, bütün bu ve bunların ötesinde anlama problemlerini çözme ihtiyacından kaynaklanan bir bilim dalı olma iddiasındadır.

Her şeyden önce bu tür dinî içerikli hareket ve oluşumların özelliği dikkate alınacak olursa, her birisinin dine yeniden bir yorum getirmeye çalıştığı görülecektir. Bu nokta, son derece önemlidir. Şayet bu tür oluşumlar tarihte kalmış ise, (Harcılık ve Mutezile gibi) onları doğru anlayabilmenin yolu, tarihin o kesitini doğru anlamaktan geçer. Bir zihniyet olarak bu tür oluşum-

\* **Düzenleyen:** İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) Tarih: 27-28 Eylül 2003 İstanbul.

\*\**Dr.*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi e-mail: [skorkmaztr@hotmail.com](mailto:skorkmaztr@hotmail.com)

ların sürekliliğini sürdürüp sürdürmediği bir yana, farkında olunsun ya da olunmasın, “tarih anlayışının”, toplumların bu gününü ve yarınını nasıl etkilediği göz önünde bulundurulacak olursa, geçmiş hakkındaki doğru bilginin ne derece öneme sahip olduğu, kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Bu oluşumlar günümüzde de sürekliliğini devam ettirdiği için, konunun önemi kat kat daha artmaktadır. Yaşayan toplumların geçmişle ilişkisini sürekli olarak canlı tuttuğunu izah etmek sanıyorum bilineni bildirmek olurdu. Öyleyse bu oluşumların tarihe verdiği “yeni form” anlaşılması gereken bir nokta olmalıdır. Öte yandan bu tür hareketlerin günümüzle de ilişkisi varsa, (Ehl-i Sünnet ve Şîa gibi) problem daha da büyük bir hal almakta ve önemini artırmaktadır. Değişim konusunda, eskiye oranla son derece yüksek bir hıza sahip olan günümüz dünyasında, geçmişle olan ilişki her gün yeni bir şekil almaktadır denilebilir. Bir bakıma geçmiş olduğu yerde öylece dururken, günümüz insanı ona her gün yeni bir şekil vermektedir. Özetle Sünnî geleneğe mensup bir ferdin mezhep anlayışı ile Şîî geleneğe mensup bir topluluğun mezhep anlayışı sürekli değişmekte, bu değişime oranla geçmiş anlayışı da yeniden oluşmaktadır. Bu yeni anlayış çoğu kere tarih algısının değiştirilmesiyle son bulmaktadır. Akıp giden değişim rüzgarı içerisinde tarihin gerçek formu kaybolup gitme tehlikesiyle yüz yüze kalmaktadır. İşte bu noktada, bilimsel temellere dayalı sağlam bir metot bilgisi, böyle bir erozyonun oluşumunu engelleyebilir.

### I. Oturum: İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu

Prof Dr. Ethem Ruhi Fıçlalı başkanlığında yapılan birinci oturumda Doç. Dr. Sönmez Kutlu, İslam Mezhepleri Tarihinde bir çalışmanın yapılabilmesi için hangi esaslar üzerine bina edilmesi gerektiği konularını üzerinde yoğunlaşmaya çalıştı. Tebliğini, kavramsal çerçevenin ortaya konulmasının önemi- ne değinerek başlatan Kutlu, “Usul, Fırka, Mezhep ve İslam Mezhepleri Tarihi”nin tanımını ortaya koymaya çalıştı. Bu bağlamda İslam Mezhepleri Tarihi- ne; “geçmişte ve günümüzde siyasî ve itikadî gayelerle vücut bulmuş “İslam Düşünce Ekolleri” diyebileceğimiz beşerî toplumsal oluşumların, doğdukları ortamı, doğuş sebeplerini, teşekkül süreçlerini, fikirlerini, mensuplarını, edebiyatını, yayıldığı bölgeleri, İslam düşüncesine katkılarını kendi eserlerinden hareketle zaman-mekan bağlamında ve fikir-hadise irtibatı çerçevesinde betimleyici metotla ve tarafsız bir gözle inceleyen bir bilim dalı” şeklinde bir tanım getirdi.

İslam Mezhepleri Tarihi'nin problematik alanı ve sınırları konusuna değinen Kutlu, bu alanın gerek kaynaklardan kaynaklanan ve gerekse okuyucudan kaynaklanan sorunlara değindi. Bu noktada, söz konusu alanın kaynaklarının geçirmiş olduğu tarihi sürece değinerek *Makâle*, *Makâlât*, *Fırak* ve *Milel-Nihal* gibi kavramlar ve bu kavramlarla ilişkili olarak oluşmuş olan edebiyat üzerinde durdu. Bu kaynakların barındırdığı problemleri ele almaya çalıştı. Tebliğinde, hangi mezhep ya da fırka tarafından ne tür eserlerin oluşturulduğunu, bunlardan hangilerinin günümüze ulaştığını ve hangilerinin de ulaşmadığını, örneklendirerek takdim etmeye çalıştı.

Klasik Mezhepler Tarihi yazıcılığı hakkında verdiği bilgilerden sonra konuyu günümüze taşıyarak, bu gün bu alanla ilgili yapılan çalışmalarda ne gibi metotların kullanıldığına değindi. Bu noktada; *Tarihi-Materyalist, Normatif-Teolojik, Sosyal-Pozitivist (içtimaiyatçı)* ve *Tarihsel-Sosyolojik* yaklaşımları inceledi. Bu alanla ilgili bir yenilik olması açısından *Zihniyet Çözümleyici, psiko-sosyal* yaklaşımı önerdi. Ele alınan mezheplerin anlayış biçimlerine göre tasnif edilmesi gerektiğini savunan Kutlu, genelde söz konusu hareketlerin *Tepkisel-Kabilevi, Akılcı-Hadâri, Gelenekselci- Muhafazakar, Siyasal-Karizmatik liderci* ve *Keşifçi-İnzivacı* anlayışlar etrafında kümelendiğini, mezhepleri doğru anlayabilmek için bu zihniyetlerin iyi tahlil edilmesi gerektiğini vurguladı.

İslam Mezhepleri Tarihi yazıcılığında karşılaşılan problemlerle ilgili olarak da şu noktaların üzerinde durulması gereken konular olduğunu belirtti. Bunlar: Kaynak kritiği ve eleştirel yaklaşım, tasvirî/betimleyicilik (deskriptiflik) ilkesi, fikir-hadise irtibatı prensibi, fikirler üzerinde derinleşme veya fikirlerin tarihlendirilmesi, şahıslar üzerinde derinleşme, tarafsızlık (mezhepler üstü tutum), ve disiplinler arası işbirliği. Ancak bu noktaları göz önünde bulunduran çalışmaların bir sonuca ulaşabileceği söylenebilir.

## II. Oturum: Bir Bilim Dalı Olarak İslam Mezhepleri Tarihiyle ilgili Metodolojik Problemler

Prof. Dr. Hasan Onat başkanlığında yapılan II. Oturumda Doç. Dr. Mehmet Ali Büyükkara, İslam Mezhepleri Tarihi alanında yapılan çalışmalarda, araştırmacıların karşılaşılabileceği problemlere ve bunların örneklerine genişçe yer vererek, bu sorunların nasıl aşılabilceği konusuna yoğunlaştı.

Özellikle klasik kaynakların içerdiği sorunlara yer veren Büyükkara, bu kaynakların hangi metotlarla okunursa daha çok fayda elde edilebileceğini örneklendirmeye çalıştı. Ona göre bu kaynakların içerdiği problemlerden birisi isimlendirme ve sınıflandırma ile ilgili problemdir. Zira kaynaklarda bir mezhebe ait olarak zikredilen ismin kim tarafından verildiği bazen karışabilmektedir. Bu isimler; yapay olarak mı üretilmiş?, muhalifler tarafından karalamak ve küçümsemek için mi verilmiş?, uydurulan bir hikâyeye nispetle mi ortaya konulmuş?, ya da bir ayet veya bir hadise nispetle monte mi edilmiş? Bu soruların net olarak cevaplanması gerekmektedir.

Tasnif sorunlarını en aza indirmek için baş vurulacak yollardan birisi, bir gurubu, kendisinden çıktığı veya klasik kaynakların isnat ettiği ana bünye ekseninde ya da bu ana bünyenin taşıdığı fikirler zemininde değil, tarihî dönemler esas alınmak şartıyla o gurubun sahip olduğu fikir ve patrikler temelinde sınıflamaktır.

Diğer taraftan tasniflerde, söylem, akım, dinî gurup, dinî cemaat, tarikat, fırka, mezhep gibi terimlerin doğru ve yerinde kullanılması gerekmektedir. Bu terimlerden bazıları diğerlerine göre daha kapsayıcıdır. Bazıları organik bir yapıyı, bazıları ise sadece fikir birlikteliğini ifade etmektedir. Bu kavram kargaşası denilebilecek sorunların üstesinden gelebilmek ve neyin mezhep, neyin fırka, neyin tarikat vb. olduğuna karar verebilmek için, Din Sosyolog-

ları, Kelâmcılar, ve İslam Mezhepleri Tarihi uzmanlarının işbirliğiyle, en azından asgarî standartlara kavuşmuş orijinal bir İslam Mezhepleri Tarihi terminolojisinin gerçekleştirilmesi gerekmektedir.

İsimplendirme ve sınıflandırma problemlerinden sonra, Tarihi okuma ve olayları anlamlandırma problemlerine gelince bu noktada; araştıran özne ile araştırılan nesnenin münasebeti üzerinde durmak gerekmektedir. Hangi tarihçi olursa olsun ele aldığı konularda sübjektiflikten uzak kalamayacak, kendi görüş ve kanaatlerini ele aldığı konuya yansıtacaktır. Araştırmacı bu noktada hermenötik, semantik ve linguistik gibi dil bilim metotlarından yararlanmalı, olayları yazarın ön kabullerinden uzak bir biçimde doğru olarak yorumlayabilmelidir.

İslam Mezhepleri Tarihi alanında yapılan çalışmalarda görülmesi gereken özelliklerden bazıları şunlardır: Bir mezhep ortaya konulurken onun hangi sebeplerden ötürü oluşmuş olduğu, bu sebepler de açıklarınken bir tek sebeple açıklanmayıp, arkasında ne gibi başka saiklerin bulunduğu ortaya konulması, bu tasvirin, ele alınan mezhebin yaşadığı çağa göre belirlenmesi, o günün şartlarının esas alınması, kaynaklarda bulunabilecek tarafgirlik ve çarpıtma gibi yönlendirmelere karşı tedbirli olunması, mezheplere, kurucularına ya da mensuplarına karşı oluşturulmuş olabilecek gerçek dışı kurgulamalardan kaçınılması, zamana bağlı fikir değişiklikleri ve kavram kaymalarına karşı dikkatli olunması gerekmektedir. Günümüzde yaşayan mezheplerle ilgili çalışmalar yapılırken de daha çok müşahedeyi esas alan bilim dallarının metotlarından yararlanılmalıdır.

Büyükkara tebliğinin son bölümünde, “dinî ana bünye”den “mezhepleşmiş ana bünye”ye geçişin nasıl olduğuna dair bir deneme şeması sunmuştur. Bu denemesiyle “fırka/cemaat/dinî gurup ile mezhep” arasındaki ayrımın nasıl geliştiğini açıklayabilmeyi dendiğini belirtmiştir.

### **Genel Değerlendirme Oturumu ve Bazı Düşünceler**

Başkanlığını Prof. Dr. Mustafa Öz'ün yaptığı değerlendirme oturumunda, İslam Mezhepleri Tarihçiliği'nin genel sorunları ile sunulan bildirilerin genel bir değerlendirilmesini içeren müzakereler yapıldı. Sonuç itibariyle şu noktalar ön palana çıktı:

a. İslam'ın Mezheplerinin Tarih'deki tezahürlerini anlamadan, İslam kültürünü anlamak mümkün değildir. Aksi taktirde her konuya “doğru-yanlış” ikilemiyle bakmak gibi bir yanılgıya düşme ihtimali vardır. Böyle bir bakış açısıyla da insanlar, “bu kafir-bu mü'min” gibi, yanlış bir bakış açısıyla değerlendirilebilir. İslam Mezhepleri Tarihçisi'nin görevi olayların “fotoğrafını çekmek”ten ibarettir.

b. “Karşılaştırmalı Mezhepler Tarihçiliği” teklifine, yeni bir mezhepleşme sonucuna götürebileceğinden sıcak bakılmamalıdır. Bunun yerine “fikrilerin tarihlendirilmesi” daha sağlıklı olacaktır. Öte yandan bu konuda yapılacak çalışmaların “ilk el kaynaklara” dayalı olmalıdır. Bilimsel bir kaynak olarak İnternet ise sakıncalı sonuçlar doğurabilir.

c. Mezhepleri anlamada en büyük engellerden bazısı, “fikir-zaman ve mekan” kaymasından kaynaklanmaktadır. Bu kayma, özellikle şifahî kültürle beslenen toplumlarda göze çarpmaktadır. Bu durumun da “tarih bilincinin” oluşmamasına sebep olmakta ve anakronizme götürmektedir.

d. Mezhepleri doğru anlayabilmek için, doğuş dönemindeki şartları bilmek yeterli değildir. Bir mezhebin doğuşundan önceki şartları da ortaya koymak gerekmektedir. Mezheplere olumsuz bir bakış açısıyla da yaklaşılması gerekmektedir. Zira İslam düşüncesinin en yükselişte olduğu dönem, mezheplerin mantar gibi çoğaldığı dönemdir.

e. Hangi hareketin İslam Mezhepleri Tarihi'nin ilgi alanına girdiği konusu ise; Kur'an ve Sünnet'e referans veren her sosyal oluşumun bu bilim dalının konusu olacağı şeklinde anlaşılmalıdır. Bu tür oluşumları incelerken önemli olan, bilimsellikten taviz vermemektir. Ancak özellikle çağdaş oluşumları incelerken onlarla beraber oturup kalkmalı, o hareketleri içinden bir gözle inceleyebilmelidir.

f. Mezhepler Tarihçisi, mezhepler üstü bir bakışa sahip olmalıdır. Her ne kadar sübjektiflikten kurtulmаса da, büyük ölçüde objektifliği esas almalıdır.

Bu konularla birlikte aşağıda üzerinde durmaya çalışacağımız bazı noktaların daha geniş olarak ele alınması, sanıyoruz bu tür toplantılara daha da çok zenginlik katacaktır. Her şeyden önce üzerinde durulmasını umduğumuz konulardan bazıları; “mezhep”, “firka”, “cemaat”, “hizip”, “sosyal grup” ya da “sosyal hareket” ve bunlar gibi İslam Mezhepleri Tarihi ile ilgili temel kavramlardır. Bu toplantıda bu kavramların sınırlarının ve anlamlarının net olarak çizilmesi çok yerinde olurdu.

Bunların ötesinde biz İslam Mezhepleri Tarihi'nin sınırlarının ne olduğu, diğer disiplinler arasındaki yeri, İlahiyat Fakültelerinde okutulan bu ve bunun gibi diğer disiplinlerin sosyal bilimlerle ilişkisi konusunda durmak istiyoruz.

Her şeyden önce İslam Mezhepleri Tarihi bilim dalının bir sınırı olmalı mıdır? Böyle bir sınır söz konusuysa, bu sınırın çerçevesi ne olmalıdır? Böyle bir sınırdan söz edemeyeceksek bunun sebepleri nelerdir?

Aslında bu alanda yapılan çalışmaları göz önünde bulundurduğumuzda, böyle bir sınırın çerçevesinin ne olduğu da bir bakıma kendiliğinden cevabını bulmaktadır. Bu alanda yapılan çalışmaların birer Tefsir, Hadis, Tasavvuf veya Kelâm çalışması olmadığı ortadadır. Öte yandan bu alanda yapılmış olan çalışmaların İslam Tarihi, Dinler Tarihi ya da Sanat Tarihi çalışmaları olmadığı da ortadadır. Oysaki İslam Mezhepleri Tarihi alanında yapılan çalışmalarda söz konusu bilim dallarının kaynakları fazlasıyla kullanılmaktadır. Öyleyse bu bilim dalını diğerlerinden ayıran unsur nedir?, sorusunu cevaplamamız gerekmektedir. Durumun böyle olması bir bakıma aramakta olduğumuz cevabın “ne olduğu”dan ziyade “ne olmadığı”nda gizli görüntüsünü vermektedir. Bunun anlamı İslam Mezhepler Tarihi bu ve bunun gibi önceki bilim dallarının kaynaklarını elbette kullanır ama ele alış biçimi ve ulaştığı sonuçlar itibarıyla onlardan farklıdır olmaktadır. Bu durumu adını andığımız

bilim dalları ile örneklendirecek olursak, belki şunları söyleyebiliriz. Özellikle Tefsir, Hadis gibi temel kaynaklar ve onların anlaşılması üzerine yoğunlaşan bilim dallarından, ele aldıkları malzemelerin “sahih olan ya da olmayan”larıyla uğraşmaz. İslam Mezhepleri Tarihi bu tür malzemelerin hangi gerekçelerle ve ne amaçla kullanıldığı tespit eder. Tasavvuf ya da Kelâm gibi bilim dallarına değinecek olursak, bu bilim dalları ele aldıkları görüşleri daha çok doktrin bazında ve teorik olarak incelerken, İslam Mezhepleri Tarihi bu görüşlerin tarihî süreçlerini ele alır. Böyle yapmakla da bu gibi bilim dallarına fikirlerin hangi zaman dilimi içerisinde oluştuğu gerçeğini temin eder. Böylelikle anakronizme gidilmesi önlenmiş olur. Zira fikirler konusunda zaman kaymaları büyük yanlışları beraberinde getirebilmektedir. İslam Tarihi, Dinler Tarihi ya da Sanat Tarihi gibi bilim dalları ile arasındaki ayrıma gelince, İslam Mezhepleri Tarihi’nin, İslam Tarihi gibi olayların siyasi, coğrafi ya da kültürel yönüyle ilgilenmekten ziyade, “dinin algılanış” biçimi olan “Mezhepler”in tarihiyle ilgilenir. Böyle yapmakla siyasi tarihin oluşumdaki dinî faktörleri ortaya koyar. “İslam” Tarihi’nin zaferler ve yenilgiler silsilesi olarak algılanmasından öte bütün bu siyasi olaylara yön veren “dinin anlayış biçimlerini” de ilave eder. Dinler Tarihi ile kesiştiği noktaların, söz konusu mezheplerin, öteki dinlerden etkileniş biçimlerinin olduğu söylenebilir. Ancak İslam Mezhepleri Tarihi kendisini İslam Dini ile ilişkilendiren oluşumlarla sınırlı kalır. Özetle belirtecek olursak, İslam’la uğraşan her bilim dalı ile İslam Mezhepleri Tarihi’nin bir ilişkisi vardır. Ancak İslam Mezhepleri Tarihi öteki bilim dallarından her hangi birisinin alt ya da üst kolu değil, kendine özgü alanı ve sınırları olan bir disiplindir.

Bütün bu ifadelerden şöyle bir sonuca ulaşabiliriz: İslam Mezhepleri Tarihi; hem geçmişteki hem de günümüzdeki toplumların, kendilerini İslam Dini ile özdeşleştirip Kur’an ve Sünnet’e atıfta bulunarak, “biz ve ötekiler” diye tanımlayan, bütün dinî politik sosyal kesim ve guruplarını, inanç, yaşantı ve toplumsal tezahürlerini, hem tarihi hem de güncel olarak inceleyen bir bilim dalıdır. Bu ifadelerimizin genişleyebilme ihtimali olmakla birlikte, İslam Mezhepleri Tarihi bilim dalına yeni bir çerçeve çizdiğini söyleyebiliriz.

Öte yandan bu bilim dalı olmamış olsaydı, İslam Kültür Tarihi’nin bir çok alanı ve o kesitinin anlaşılması eksik kalacak, insanların kendi dinî anlayışlarını bir dinmiş gibi nasıl takdim ettikleri ortaya konulamayacaktı.

İslam Mezhepleri Tarihi’nin sınırlarına değindikten sonra, bu ve bunun gibi İlahiyat Fakültelerinde okutulan diğer bilim dallarının Sosyal Bilimlerle ilişkisine değinmenin yerine olacağını düşünüyoruz. Bu konuya “Din”in menşei ve “Din anlayışının” menşei konusundan başlamak sanıyoruz faydalı olacaktır. Burada söz konusu ettiğimiz İslam Dini olduğunu ayrıca belirtmeye sanıyoruz gerek yoktur. İslam Dini’nin kaynağı ise şüphesiz ilahîdir. Ancak onun anlaşılma biçimi ise beşer mahsulüdür. Bunun anlamı; Dinle uğraşan her kim ya da hangi bilim dalı olursa olsun, kendisini bağlayan ferdi-beşerî dinî tecrübesinin dışında, teknik olarak, doğrudan doğruya ne Allah’la ne de Peygamberle bir haberleşmesi söz konusudur. Din konusunda söylediği ya da yazdığı beşer mahsulüdür. Hal böyle olunca da, şayet iddialarının bilimsel

bir özellik taşıdığı iddia ediyorsa bu iddialarının sorgulanabilir ve doğrulanabilir olması gerekmektedir. Ancak bu noktadan sonra bilimin konusu olabilir ve bir İlahiyatçının gündemine girebilir. Bu aşamadan sonra söylenen veya yazılan şeylerin bilimsellik değeri üzerinde durabiliriz.

Sosyal bilimlerin bir bilim dalı olup olmadığı, bu alanda yapılan çalışmaların bilimsel bir değer taşıyıp taşımadığı tartışması Dilthey ve Rickert'in çabalarıyla manevî bilimlerin de bilimin konusu olarak kabul edilmesiyle neticelenmiştir. Daha sonra manevî bilim denilen alan "İnsan bilimleri/Sosyal bilimler" şeklinde genelleştirilmiştir. Bu alanı "Tabiat bilimleri" dengelemiş, ancak yöntem ve metot olarak insan bilimlerinden ayrılmıştır. Tabiat bilimlerindeki sonuçlar, incelediği değişkenlerinin sayısının az olması sebebiyle, pek farklılık arz etmemektedir (Matematik, Fizik, Kimya gibi). Oysa aynı durum insan bilimlerinde söz konusu değildir. Değişkenlerinin sayısının çokluğu ve farklılığı, zaman zaman varılan sonuçları farklı kılabilir. Bu bilim dallarının metotları ve sonuçları bir yana bizi ilgilendiren yönü, genelde İlahiyat Fakültelerinde okutulan derslerin, özeldede İslam Mezhepleri Tarihi'nin bu bilim dalları arasındaki yerini tespit etmektir. Genel anlamda İlahiyat Fakültelerinde okutulan derslerin, özel anlamda da İslam Mezhepleri Tarihi'nin, İnsan bilimleri içerisinde ele alınabileceğini söyleyebiliriz. Bu, gerek tarihteki oluşan Mezheplerin, gerekse günümüzdeki mezhep iddiasında olan hareketlerin İslam Mezhepleri Tarihçileri tarafından sosyal bilimlerin metotlarıyla ele alınacağı, inceleneceği ve ulaşılan sonuçların bilim dünyasının tartışmasına sunulacağı anlamına gelmektedir.

Sonuç olarak, ele aldığımız toplantıda sunulan tebliğlerin bir an önce yayınlanmasının gerekliliği, mezheplerle ilgili yapılan çalışmalarda da kaynakların ve verilerin labirentlerinde kaybolmamak için, sağlam bir metodoloji bilgisinin rehberliğine ihtiyaç olduğu ortaya çıkmaktadır.





## Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi ve Öğretiminin Sorunları ve Geleceği Sempozyumu

**Safnaz ASRİ\***

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından 16-17 Ekim 2003 tarihlerinde *"Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi ve Öğretiminin Sorunları ve Geleceği"* isimli bir sempozyum düzenlemiştir. Eğirdir Mavigöl Uygulama Otelinde gerçekleştirilen sempozyuma hemen hemen her İlahiyat Fakültesinden ve farklı anabilim dallarından 40'ın üzerinde akademisyen ile Diyanet İşleri Başkanlığı'nın merkez ve taşra teşkilatından tebliğci ve müzakereciler iştirak etmiştir.

İlahiyat Fakültelerinin sorunları ve yeniden yapılandırılması konularının ele alındığı sempozyum iki gün sürmüştür. İlk gün *"İlahiyat Fakültelerinin Sorunları ve Çözüm Önerileri ile İlahiyat Fakültelerinin İstihdam Sorunları"* konuları ele alınmıştır. Birinci günkü oturumlarda on bir bildiri sunulmuş ve müzakereleri yapılmıştır. İkinci gün *"Din Hizmetleriyle İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri ile İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılandırılması"* konuları ele alınmıştır. İkinci gün oturumlarında ise on iki tebliğ sunulmuş ve müzakereleri yapılmıştır.

Açış konuşmasında Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Ekrem Sarıkçoğlu, Darulfünun İlahiyat Fakültesinden itibaren yüksek din eğitimi veren kurumlara ve bu kurumlardaki branşlaşma çalışmalarına dikkat çekerek, yapılan çalışmaların bekleneni veremediğini ifade etmiştir. 1997 yılından itibaren yapılan ilmi çalışmaların da etki ve katkılarıyla Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Programında önemli gelişmeler olduğunu belirten Sarıkçoğlu, son zamanlardaki meslekî hizmet alanı ayırımının din hizmetlerinde formasyon bilgisi ihtiyacı düşünceğini filizlediğini belirterek, diyanet hizmetlerini esas alan bir program veya bölüm ihtiyacından hareketle bu sempozyumu düzenlediklerini dile getirmiştir.

*"İlahiyat Fakültelerinin Sorunları ve Çözüm Önerileri"* konulu I. oturumda ilk konuşmacı olan Prof. Dr. M. Şevki Aydın, *"İlahiyat Lisans Programının Amaç Sorunu"* başlıklı tebliğinde; İlahiyat Lisans Programı ile hangi mesleğin bilgi ve becerilerinin öğrencilere kazandırılmasının amaçlandığı konusu üzerinde durmuştur. Aydın, 1924, 1949'da açılan İlahiyat Fakültelerinde ve 1982'de İlahiyat Fakültelerinin yeniden yapılandırılmasında amaç konusuna

\* Arş. Gör., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

hiç yer verilmediğine dikkat çekerek, 1998-1999 öğretim yılında hazırlanan programda da amaçların yeterince açık olmadığını belirtmiştir. M. Şevki Aydın, "ilahiyatçı" kavramına yüklenen anlamların belirsizliğini vurgulayarak, Uzmanlık alanlarının iyice daraldığı günümüzde "İlahiyat Lisans Program"larının amaçlarının açıkça ortaya konulması gerektiğini ifade etmiştir. Aydın, amaçların toplumun ihtiyaçları da göz önüne alınarak, mezunların istihdam alanlarına göre belirlenmesinin zorunluluğuna da dikkat çekmiştir.

Bu oturuma "*Çağdaş Bir Eğitim Yaklaşımı Olarak Aktif Eğitim Modeli (İlahiyat Fakültesi Örneği)*" başlıklı bildirisıyla katılan Doç. Dr. Mustafa Köylü, İlahiyat Fakültelerindeki eğitimin niteliğini belirleyen temel faktörün metod olduğunu belirterek, İlahiyat Fakültelerinde uygulanan eğitim-öğretim metodlarını değerlendirmiş, kaliteli bir öğretim için nasıl bir metod izlenmesi gerektiğini ortaya koymaya çalışmıştır İlahiyat fakültelerinde uygulanmasını teklif ettiği "Aktif Metodu"; hoca-öğrenci ilişkisi, materyal sorunu, devam konusu, ödev hazırlama, sınav sistemi, ders konularının özelliği, sınıfın fiziki yapısı ve değerlendirme unsur ve aşamaları çerçevesinde ele alan Köylü, sözlerini yeni metodun eğitimi daha faydalı hale getireceğini vurgulayarak tamamlamıştır.

I. Oturumun üçüncü konuşmacısı Yrd. Doç. Dr. İ. Latif Hacınebioğlu, "*Batıdaki İlahiyat ve Felsefe Eğitiminin Türkiye'ye Dönük Uygulanabilirliği ile İlgili Bir Değerlendirme (İngiltere Tecrübesi)*" başlıklı sunumunda; İngiltere'de genel olarak uygulanan ilahiyat ve felsefe eğitimini, eğitimin yönü ve gayesi, programları, ders anlatımı, ölçme değerlendirme teknikleri, hoca-öğrenci ilişkileri, kaynaklara bakış, eğitim sonrası karşılaşılan problemlerin eğitime etkisi çerçevesinde ele aldığını belirtmiştir. Hacınebioğlu, tebliğinin gayesini, Türkiye için faydalı ve gerekli gördüğü bazı temel anlayış ve uygulamaların altını çizmek ve düşüncelerini tartışmaya açmak şeklinde ifade etmiştir İngiltere-Türkiye eğitim sistemi ve yaklaşımlarını karşılaştıran Hacınebioğlu, eğitimin bir bütün olarak ele alınmasını, eğitimin öğrenciye göre yönlendirilmesini ve branşlaşmanın gerekliliğini vurgulayarak, İlahiyat Fakültelerinin sorunlarının Türkiye'deki genel eğitim sorunlarından ayrı düşünülmemeye dikkat çekmiştir.

"*İlahiyat Fakültesi Müfredatında İslam Düşüncesinin Bütünlüğü Sorunu ve Çözüm Arayışı*" başlıklı sunumuyla bu oturumda dördüncü konuşmacı olarak söz alan Yrd. Doç. Dr. Zafer Erginli; İlahiyat Fakültelerinin müfredatında İslam düşüncesinin bir bütün olarak ele alınması konusu üzerinde durmuş, ve bu konuda organize bir çalışmanın projelendirilmesi ihtiyacına temas etmiştir. Erginli, bu organize çalışmanın "tüm okul hocaları ve öğrencilerinin katılımıyla haftada yarım veya bir günü alacak, 'Yüzyıllara Göre Siyasî, Sosyo-Ekonomik, Sosyo-Kültürel ve Fikrî Boyutlarıyla İslam Tarihi' gibi bir başlık altındaki panel türü derslerin İlahiyat Fakültesi müfredatına girmesi ve her branşın tarihî sürecinin bu derslerle bütünleştirilmeye çalışılması" ile mümkün olacağını dile getirmiştir.

Bu oturumun beşinci konuşmacısı olan Yrd. Doç. Dr. M. Doğan Karacoşkun, "*Din Hizmetlerinde Psikolojik Formasyon Yeterliliğinin Önemi*" başlıklı tebliğinde Sivas İl Müftülüğü'ne yöneltilen 373 soru üzerine yaptığı çalışma-

sından hareketle, din hizmetlerindeki psikolojik formasyon yeterliliğinin din hizmetlerini yürütecek kişiler için önemine ve İlahiyat Fakültelerinde bu amaçla verilecek derslerin işlenişinde uyulması gereken ilkelere dikkat çekmiştir. Karacoşkun, Müftülüğe yöneltilen soru örneklerinden hareketle toplumun güvenine layık olmak ve yöneltilen sorulara yeterli cevap verebilmek için salt dinî bilgilerin yeterli olmadığını belirtmiştir. Konuşmacı İlahiyat Fakültelerinde, özellikle İlahiyat Lisans Bölümü öğrencilerine gerekli psikolojik formasyonun verilmesinin gereğine vurgu yapmıştır.

Bu oturumun son konuşmacısı Yrd. Doç. Dr. Veli Öztürk *“İlahiyat Fakülteleri ile Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı'nın İlişkilerinin Tarihi Gelişimi Bağlamında Bazı Çözüm Önerileri”* başlıklı tebliğinde amacının, “İlahiyat Fakülteleri, Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı'nın tarihi gelişimlerinden çok, merkeze İlahiyat Fakültelerini koyarak üç kurum arasındaki ilişkilerin, toplumun din eğitim ihtiyacına cevap verecek bir kalitede olup olmadığını sorgulamaya zemin hazırlamak olduğunu” belirtmiştir. 1924 Tarih'li Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile Diyanet İşleri Başkanlığı kuruluş Kanunu'nun örgün din eğitimi veren kurumlarla din hizmetlerini yürüten kurumlar arasında ilk ayrılığı başlattığını belirterek, İmam-Hatip Liselerinin ve Darülfünun İlahiyat Fakültesi'nin açılmasından sonra örgün din eğitimi, dini hizmetlerdeki aksamalar ve din eğitimcisi yetiştirilmesi konularıyla ilgili olarak mecliste yapılan tartışmalara değinmiştir. Daha sonra uygulanan politikaların din eğitimine ve din eğitimi yapan kurumlara etkilerine dikkat çeken ve din eğitimcisi yetiştirmenin tarihi seyrinden bahseden Öztürk, örgün ve yaygın din eğitiminde zamana uygun değişimlerin gerçekleştirilebilmesi için İlahiyat Fakülteleri, Diyanet İşleri Başkanlığı ve Din Öğretimi Genel Müdürlüğü'nün yeniden yapılandırılarak kurumlararası işbirliğinin dinamik hale getirilmesinin gereğini vurgulamıştır. Veli Öztürk, İlahiyat Fakültelerindeki eğitimin verimliliği için Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü, Ortaöğretim ve İmam-Hatip Liseleri Meslek Dersleri Öğretmenliği Tezsiz Yüksek Lisans Programı ile Din Eğitimi Yöneticiliği ve Dinî Danışmanlık Yüksek Lisans Programının alt yapısı müsait İlahiyat Fakültelerinde açılması ve İlahiyat Lisans Programına din görevlisi yetiştirilmesine yönelik dersler konulması önerisinde bulunmuştur.

Bu oturumda sunulan tebliğleri Prof. Dr. Suat Cebeci, Prof. Dr. Talat Sakallı, Prof. Dr. M. Faruk Bayraktar, Dr. Ahmet Onay ve Denizli Müftüsü Halil Elitok değerlendirmişlerdir. Müzakereciler ayrıca konularla ilgili kendi görüşlerini de belirtmişlerdir.

*“İlahiyat Fakültesi Mezunlarının İstihdam Sorunları”* konulu ikinci oturumun ilk tebliğini *“Avrupa Birliğine Giriş Sürecinde İlahiyat Fakültesi Mezunlarının Çalışma Alanları ve Bu Alanlara Eleman Yetiştirmek Üzere İlahiyat Programında Yapılması Gerekli Düzenlemeler”* başlığıyla Doç. Dr. Şuayip Özdemir sunmuştur. Özdemir, tebliğinde ilk olarak İlahiyat Fakültesi mezunlarının Diyanet İşleri Başkanlığı'nda çalışabilecekleri hizmet alanlarını belirtmiştir. İlahiyat Fakültelerinde 1998 yılından itibaren Diyanet İşleri Başkanlığı'na eleman yetiştirmek üzere uygulanan İlahiyat Lisans Programının genel ilahiyat formasyonu kazandırıcı bir içeriğe sahip olduğunu, özel hizmet

alanlarına yönelik formasyon kazandırıcı bir içeriğinin bulunmadığını söyleyen Özdemir, bu durumun Diyanet İşleri Başkanlığı'nda görev alacak mezunların büyük zorluklarla karşılaşmalarına neden olduğunu, hizmette istenilen başarıya ulaşmalarını engellediğini söylemiştir. Özdemir, tüm bu olumsuzlukların önüne geçmek için İlahiyat Fakültelerinde "Din Hizmetleri Bölümü"nü oluşturulması ve oluşturulan yeni bölüm bünyesinde hizmet alanlarına yönelik formasyon kazandırıcı derslerin okutulması önerisinde bulunmuştur.

Bu oturumun ikinci konuşmacısı Doç. Dr. Mevlüt Kaya, "*İlahiyat Fakültelerinin İstihdam Alanlarına Uygun Eleman Yetiştirme Sorunu*" başlıklı sunumunda; yüksek din eğitimi kurumlarının tarihi gelişimi ve programları hakkında bilgi verdikten sonra bu kurumlarda istihdam alanlarına yönelik eleman yetiştirilemediğini dile getirmiştir. 1998'de gerçekleştirilen branşlaşmanın öğretmen yetiştirme adına önemli bir adım kabul edilebileceğini söyleyen Kaya, Diyanet İşleri Başkanlığı'na yönelik olarak da aynı şeyin yapılması gerektiğini vurgulamıştır. Kaya, 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde otuz kredilik seçmeli derslerin "alan seçmeli dersleri" haline dönüştürüldüğünü belirtmiş ve uygulamaları hakkında bilgi vermiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı'na nitelikli personelin yetiştirilmesi için İlahiyat Fakültelerinde "Din Hizmetleri Bölümünün" açılmasını gerekli gören Kaya, bölüme öğrenci alımının hafızlık, ses ve sözlü ifade yeteneğinin kriter olarak kabul edildiği "özel yetenek sınavı" ile yapılmasını teklif etmiştir. Kaya, eğitim süresini dört yıl olarak belirlediği bölüm mezunlarının aldıkları uygulamalı eğitimle Diyanet İşleri Başkanlığı'nın istihdam alanlarına uygun elemanlar olarak yetiştirebileceklerini ifade etmiştir.

"*İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İstihdam Alanları ve Bu Bağlamda Ders Programları Üzerine Bazı Öneriler*" isimli bildirisini ile bu oturumun üçüncü konuşmacısı olarak söz alan Dr. Muammer Cengil; İlahiyat Fakültesi mezunlarının Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı dışında; hastahaneler, cezaevleri, yetiştirme yurtları ve huzur evlerinde de görev alması gerektiğini vurgulamıştır. Cengil bu hizmet alanlarda görevlendirilecek mezunları yetiştirmek üzere İlahiyat Fakültelerinde 'İlahiyat Sosyal Hizmetler Alanı' adlı yeni bir bölümün açılması önerisinde bulunmuştur.

Bu oturumda dördüncü tebliğci olan Yrd. Doç. Dr. Ahmet Koç "*İlahiyat Lisans Programı Mezunlarının İstihdam Sorunları Üzerine Bir Değerlendirme ve Konuyla İlgili Teklifler*" başlıklı sunumunda; 1998-1999 öğretim yılından itibaren İlahiyat Fakültelerinde gerçekleştirilen düzenlemelerden bahsederek, İlahiyat Fakültelerinin sorunlarını bütüncül bir perspektifle ele almak istediğini, ancak İlköğretim Din kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü istikrarlı bir bölüm olduğu için tebliğinde "İlahiyat Lisans Programı" üzerinde duracağını ifade etmiştir. Koç, İlahiyat Lisans Programına gelen öğrencilerin kendilerini nasıl bir geleceğin beklediğini bilmeden eğitim aldıkları için dört yıllık süreyi emek ve zaman israfı olarak gördüklerini belirterek, mevcut durumun motivasyonu sağlamada oluşturduğu problemlere değinmiştir. İlahiyat Lisans Programı mezunlarının Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı'ndaki istihdam alanları ve derslerle ilgili problemlerini dile getiren Koç, üniversite giriş sistemindeki sınırlamalar nedeniyle

fakülteye istemeyerek gelinmesini, amaçları bilinmeyen bir eğitim yapılmasını ve çok çeşitli donanım isteyen alanlar için tek tip program uygulanmasını öğrencilerin karşılaştıkları sorunlar olarak göstermiş ve bu hususların çözümüne yönelik olarak üniversiteye girişte eşitliğin sağlanması, öğrencilerin İlahiyat Fakültelerini tercih ederken ileride görev alacakları alanlara göre eğitim yapmaları için İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümüne ek olarak Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü, İmam-Hatip Liseleri Meslek Dersleri Öğretmenliği Bölümü ile Din Hizmetleri Bölümünün açılmasını teklif etmiştir.

Dr. Mustafa Arslan, *“Diyanet Hizmetlerinde Görev Alacak Elemanların Yetiştirilmesi İçin Hazırlanacak Programın Hizmet Alacak Hedef Kitleye Göre Yeniden Yapılandırılması”* başlıklı bildirisini ile oturumun son konuşmacısı olmuştur. Arslan, din hizmetlerinde görev alacakların yetiştirilmesine hedef kitle açısından da yaklaşılmasının zorunlu olduğunu belirtmiştir. Arslan, diyanet hizmetlerinde görev alacaklara verilecek programların sahih rivayetlere dayalı din anlayışı ve değişen toplumsal koşulları ihtiva etmesi yanında, hizmet verilecek hedef kitlenin dinî, psikolojik, ve sosyo-kültürel niteliğini tanıtacak ve bu husustaki bilgi ve becerileri içerecek tarzda olmasının gerektiğini söylemiştir. Arslan, programların din bilimleri derslerinin teorik konuları yanında, toplumun dinî kültürünü anlamaya yönelik pratik hususları da içermesi teklifinde bulunmuştur.

II. Oturumda sunulan bildirisini, Prof. Dr. İsmail Yaktı, Prof. Dr. Abdullah Özbek, Şükrü Öztürk, Isparta Müftüsü Namık Hisar ve Burdur Müftüsü Mehmet Köse değerlendirmişlerdir. Müzakereciler problem alanlarıyla ilgili kendi düşüncelerini de açıklamışlardır.

*“Din Hizmetleriyle İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri”* konulu üçüncü oturumun ilk bildirisini *“Nitelikli Din Görevlisi Yetiştirilmesine Dair Bazı Teklifler”* başlığıyla Prof. Dr. Mustafa Baktır sunmuştur. Tebliğine, Osmanlı Döneminden günümüze imamların tayini ve statüsü hakkında bilgiler vererek başlayan Baktır, iki yıl süreli İlahiyat Meslek Yüksek Okullarının öğrencisiz olmalarına rağmen, resmen devam etmelerinin bazı problemlere sebep olabileceği belirterek, bu kurumların İlahiyat Fakültelerinin bir bölümü haline getirilmelerinin uygun olacağını söylemiştir. Baktır, 11.07.1997 tarihinde YÖK tarafından gerçekleştirilen yeni düzenlemede, Diyanet İşleri Başkanlığı ile İlahiyat Fakülteleri arasındaki koordinasyon eksikliği sebebiyle Diyanet İşleri Başkanlığı'nda istihdam edilecekler için bir düzenlemenin yapılmadığını, ancak bölümleşmenin zaruret haline geldiğini belirtmiştir. İlahiyat Fakültelerinde; İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü'ne ek olarak, Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü, İmam Hatip Liseleri Meslek Dersi Öğretmenliği Bölümü, şeklinde bir yapılandırmaya gidilmesini teklif eden Baktır, daha sonra da teklif ettiği Din Hizmetleri Bölümüne öğrenci alımı, programda dikkat edilmesi gereken hususlar gibi konular üzerinde durmuştur.

*“Diyanet Hizmetlerinde İmam-Hatip Olarak Görev Alacakların Sorunları”* başlıklı tebliğe ikinci konuşmacı olarak söz alan Prof. Dr. Cihat Tunç, konuşmasında son yıllarda Diyanet İşleri Başkanlığı kadrolarına atanan gö-

revlilerin karşılaştıkları problemlerin önüne geçmek amacıyla İlahiyat Fakültelerindeki “İlahiyat Lisans Programı”nda yapılabilecek değişiklikler üzerinde durmuştur. Bu konuda iki ayrı öneri sunan Tunç, I. önerisinde, Diyanet İşleri Başkanlığı’nda imam-hatip ve vaiz olarak çalışmak isteyenler için “İmam-Hatip ve Vaizlik” bölümünün açılabilceğini; II. önerisinde ise Diyanet İşleri Başkanlığı’nda görev alacaklar için 6. yarıyıldan sonra eğitim programlarına gerekli derslerin yerleştirilebileceğini ve seçmeli derslerin uygun şekilde değiştirilebileceğini söylemiştir. Tunç, İlköğretimde ve İmam-Hatip Liselerinde temel dini konularla ilgili yeterli bilgilendirme yapılamadığını belirterek, İlahiyat Fakültelerinde “Temel Dinî Bilgiler” dersine programda yer verilmesinin zorunluluğunu vurgulamıştır.

Bu oturumun üçüncü konuşmacısı Doç. Dr. Ahmet Saim Arıtan, “*Din Adamları (ve Din Eğitirmcileri)nin Yetişmesinde Kültür ve Sanat Eğitiminin Önemi*” adlı sunumunda ilk olarak sanatın öneminden, sanatın insana kazandırdıklarından ve İslamın sanata verdiği değerden bahsetmiş, Selçuklulardan günümüze kadar sanatla ilgili derslerin öğretim programlarında yer alışlarına değinmiştir. İlahiyatçıyı insan yetiştiren, onu şekillendiren, dinini öğreten bir sanatkar olarak tanımlayan Arıtan, bu vasıfların ancak kişilik gelişimini tamamlamış bir bireyde bulunabileceğini vurguladıktan sonra kişilik gelişimi için sanat eğitiminin önemi üzerinde durmuştur. İyi bir sanat eğitimi almanın ilahiyatçıya kendini yetiştirme, irşat ve eğitim hizmetlerinde insanları etkileme gücü kazandıracağını belirten Arıtan, bu amaçla Dinî Musiki derslerinin programda zorunlu olarak bulunması yanında, bilgisayar, tiyatro-sinema dersleri ile genel kültür, adab-ı muâşeret konularına da yer verilmesi önerisinde bulunmuştur.

Bu oturumun dördüncü tebliğini “*İlahiyat Fakültelerinde ‘Din Hizmetleri Bölümü’ Oluşturulmasına Duyulan İhtiyaç (Din Hizmetleri Program Taslağı)*” başlığıyla Yrd.Doç. Dr. M. Akif Kılavuz sunmuştur. Bildirisinde yetişkin din eğitiminin öneminden, onların buldukları dönem içindeki ihtiyaçlarından bahseden Kılavuz, din eğitiminin geliştirilmesinin ve yetişkin din eğitimi konusundaki gereksinimlerin karşılanması, yetişkinlerin ihtiyaçlarını tanıyarak bu doğrultuda eğitim verebilecek kişilerle mümkün olabileceğini söylemiştir. Milli Eğitim Bakanlığı’nın ihtiyaç duyduğu eleman nasıl onların istekleri doğrultusunda yetiştiriliyorsa, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın farklı birimlerinde çalışacak bireylerin, de bu amaçla oluşturulacak “Din Hizmetleri Bölümü” ile yetiştirilebileceğini vurgulayan Kılavuz, oluşturulmasını istediği bölüm için sekiz yarıyılık bir program taslağı sunmuştur.

Oturumun beşinci konuşmacısı Dr. Ahmet Onay, “*İlahiyat Fakültesi Mezunlarının Cami Eksenli Din Hizmetlerinde Karşılaştıkları Sorunlar ve Bu Alandaki Formasyon İhtiyaçları*” adlı bildirisinde; önce cami eksenli din hizmetlerinin neler olduğunu ortaya koymuş ve bunları, cami içi din hizmetleri, cami ile bağlantılı din hizmetleri ve cami dışında yürütülen sosyo-kültürel ve sosyo-psikolojik yardım hizmetleri şeklinde üç kısımda ele almıştır. Sonra, İlahiyat Fakültesi mezunlarının cami eksenli din hizmetlerinde karşılaştıkları sorunları dile getiren Onay, yaptıkları araştırmalarda ilahiyat mezunlarının; cami içi din hizmetlerinde kendilerini bilgi ve beceri açısından yeterli

bulurken, cami ile bağlantılı din hizmetlerinde ve cami dışında yürütülen sosyo-kültürel, sosyo-psikolojik yardım hizmetlerinde yeterli bulmadıklarını ve istenilen özgüvene sahip olmadıklarını tespit ettiklerini söylemiştir. Onay, bu hususta diyanet hizmetlerinde çalışan farklı kişilerle ilgili verdiği örneklerden sonra, özellikle cami eksenli din hizmetlerinde görev alacaklara formasyon kazandırmak amacıyla, dinî ve ahlakî soruları cevaplandırma, mutlu günlerde yapılan kutlamalara din görevlisi olarak katılma, kederli ve problemlü kişilere yardım konularında alan derslerinin konulmasının yerinde olacağını, teori ile pratiğin uyuşması için derslerin uygulamalarla desteklenmesi gerektiğini belirtmiştir.

Dr. Hasan Dam, *"Yaygın Din Eğitime İlişkin Bazı Sorunlar ve Çözüm Önerileri"* başlıklı sunumuyla bu oturumun son tebliğcisiydi. Dam, cami merkezli yaygın din eğitimi kapsamında, din görevlilerinin mesleki yeterlilikleriyle vaaz ve hutbelerin etkinliği hususlarına değinmiştir. Din görevlilerinin mesleki yetersizliklerini bilgi eksikliği, formasyon eksikliği, söz-davranış uyumsuzluğu, olumsuz meslek algısı, sosyal ilişki yetersizliği, kısıtlanma ve sorunlara günün şartlarına göre çözüm getirememe şeklinde kategorize eden Dam, bu özelliklerin bir din eğitimcisinde ve din hizmetlisinde bulunması gereken hususların hemen hemen hepsini kapsadığı için yaygın din eğitimi faaliyetinin önemli ölçüde olumsuz etkileneceğini belirtmiştir. Dr. Hasan Dam, din görevlilerinin vaaz ve hutbelerindeki eksikliklerini dile getirdikten sonra, bu olumsuzlukların sebebi olarak yaygın din eğitiminde görülen plan-program, nitelikli eleman, yöntem, araç-gereç, değerlendirme ve alan araştırmaları eksikliklerini göstermiş, yaygın din eğitiminde görülen bu yetersizliklerin çözümü için DİB ile Din Eğitimi Anabilim Dalı elemanlarının birlikte yeni bir program hazırlamasının gerekliliğine dikkat çekmiştir.

III. oturumda sunulan bu tebliğleri Doç. Dr. Mehmet Görmez, Prof. Dr. Fahri Kayadibi, Yrd. Doç. Dr. Şükrü Keyifli, Bursa Müftüsü Zeki Elturan, Uşak Müftüsü Osman Akdemir ve Antalya Müftüsü Kadir Çetin, değerlendirmişlerdir. Bu oturumda da müzakereciler konularla ilgili görüşlerini açıklama imkanı ve fırsatını bulmuşlardır.

Sempozyumun *"İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılandırılması"* konulu son oturumunda altı tebliğ sunulmuştur. Bu tebliğlerden ilkinin *"Tezsiz Yüksek Lisans Eğitimi ve Programı"* başlığıyla sunan Prof. Dr. Ekrem Sarıkçıoğlu bildirisinde; Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde bu yıl uygulamaya konulan tezsiz yüksek lisans programı da dahil olmak üzere mevcut yüksek lisans programlarının, lisans programlarında olduğu gibi Diyanet İşleri Başkanlığı'na ve alana yönelik yeterli eğitim veremediğini belirtmiştir. Sarıkçıoğlu, ihtiyaçlar doğrultusunda kurumların yapılandırılmasının zorunlu olduğunu dile getirmiş ve İlahiyat Fakültelerinin İlahiyat Lisans Bölümü mezunları için Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hizmet alanlarına yönelik olarak teklif ettiği dört yarıyıllık *"Tezsiz Yüksek Lisans Programı"* üzerinde durmuştur. Sarıkçıoğlu, önerdiği programa öğrenci alımında LES, yabancı dil Arapça puanı, yüz üzerinden 70 puan transkrip ortalaması ile bunlardan sonra yapılacak sözlü sınavda ses ve temsil yeteneğinin dikkate alınmasını önermiştir. Sarıkçıoğlu, öğretim programlarının, kaynak metinlere rahatça inebi-

len, çağın inanç, ibadet ve ahlak sorunlarına çözüm arayabilen, örnek kişiliği ile halkımıza lider olabilen elemanlar yetiştirmeyi hedeflemesi gerektiğini belirtmiştir.

*“İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılandırılması Üzerine”* başlıklı sunumlarıyla bu oturumun ikinci tebliğcileri Prof. Dr. Cemal Tosun ve Doç. Dr. Recai Doğan’dı. Bildiri de eğitim ve yüksek din eğitimindeki değişimi gerekli kılan sebepler ile Türkiye’deki yüksek din eğitiminde görülen yeniden yapılandırma hareketlerine değinilmiş, yeniden yapılanmanın kavramsal çözümlemesi ve teorik alt yapısı üzerinde durulmuştur. İlahiyat Fakültelerinde yeniden yapılanmanın, teorik temellere dayanması ve belirli felsefi sistem içerisinde yapılması gerektiği belirtilmiştir. İlahiyat Fakültelerinin yeniden yapılandırılması sürecinde dikkate alınması gereken şartlar; ilahiyat eğitiminin amacı, kapsamı vb. hususlarının belirlenmesi, temel ilahiyat eğitimi ve istihdam şartlarına yönelik eğitim verecek bir yapılanmanın gerçekleştirilmesi, anabilim ve bilim dallarının yeni bölümlenmeye göre işlemlere tabi tutulması, ders türleri ve saatleri belirlenirken akreditasyon sistemine uygun yapılması, proje derslerinin aktif öğrenme ilkesine göre düşünülmesi gibi hususların göz önünde bulundurulması, temel ilahiyat üzerindeki derslerde özel alan bilgisini kazandıracak derslere yer verilmesi, temel ilahiyat üzerinde kurulan bölümlerin süreleri, kredi saatleri ve alanın gerektirdiği niteliklere göre oluşturulması şeklinde belirlenmiştir. Son olarak İlahiyat Fakültelerinde yeniden yapılandırmaya yönelik hazırlanan üç farklı program önerileri sunulmuştur.

Bu oturumun üçüncü konuşmacısı olarak söz alan Doç. Dr. Ramazan Buyrukçu *“İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılandırılması Problemi”* başlıklı bildirisinde İlahiyat Fakültelerinde yeniden yapılanmaya ihtiyaç olup olmadığı, ihtiyaçsa bunun nedeni ve nasıl yapılması gerektiği hususları üzerinde duran ve bu amaçla yüksek din eğitiminin tarihi seyri hakkında kısa bilgi veren Buyrukçu, İlahiyat Fakültelerinin yeniden yapılandırılması ile ilgili teklif ettiği “İlahiyat Fakülteleri Model Örneği”nde; fakültelerin kuruluş amacı ve istihdam alanlarını dikkate alarak uzun vadeli, daha aktif ve üretken bir eğitim modeli ortaya koymaya çalıştığını belirtmiştir. Buyrukçu, teklif ettiği modelde, Dinî Araştırmalar Bölümü, Meslek Dersleri ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü, Din Hizmetleri Bölümü şeklinde üç bölüm önermiştir. Bölümlerin Anabilim Dalı ve Programlarını da Dinî Araştırmalar Bölümü içinde; Dinî Bilimler, Sosyal ve Din Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalları ve alt programlarını, Meslek Dersleri ve Din Kültürü Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümünde; İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri; İlköğretim-Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve Kur’an Kursu Öğretmenliği Programlarını, Din Hizmetleri Bölümünde; Din Hizmetleri, İdarî Hizmetler, Sosyal ve İrşat Hizmetleri Anabilim Dalı şeklinde oluşturan Buyrukçu, önerdiği her bölümün gerekçeleri, amacı, öğrenci kaynağı, öğrenci seçimi, öğrenim süresi, öğretim programı, öğretim ortamları, istihdam alanları, öğretim elemanı ve öğretim metodları hakkında bilgi vermiştir. Buyrukçu, Din Hizmetleri Bölümünün açılmasının gerekliliğini ısrarla vurguladıktan sonra, bölümün açılışında “bir şeyin değerinin o değeri takdir edecek



varlığın ilgisine ve ihtiyacını karşılmasına göre değişir” ilkesinin esas alınmasının gereğine dikkat çekmiştir.

Oturumun dördüncü konuşmacısı, “*Dünya Dinleri Bölümü ve Çok Kültürlü Din Eğitimi Anabilim Dalı*” başlıklı tebliği ile Doç. Dr. Yurdağül Mehmedoğlu idi. Mehmedoğlu, tebliğinde İlahiyat Fakültelerinin yenilenme çabaları içinde dünya dinleri öğretiminin program haline getirilmesi konusunu ele almış, bu amaçla İlahiyat Fakülteleri ve yeniden yapılanma çalışmaları, değişen dünyada İlahiyat Fakültelerinden “Dünya Dinleri ve Çok Kültürlü Anabilim Dalı” konusundaki beklentilerle dünya dinleri bölümü için yapılan girişimler üzerinde durmuştur. İlahiyat Fakültelerinin yenilenmesi için önerilecek projelerin, her kademedeki din eğitiminin ihtiyaçlarını karşılayan, gerçek, doğru ve uygulanabilir olmak gibi ilkeleri bulundurması gerektiğini söyleyen Mehmedoğlu, önerdiği yeni bölümün açılma gerekçeleri olarak dünyadaki İlahiyat Fakültelerinin din öğretimi konusundaki yaklaşımlarını, yurt dışındaki Türk topluluklarının öğretmen ihtiyacını, ders kitaplarındaki başka dinlere önyargılı bakış açılarını ve dinler arasındaki diyalogu göstermiştir. Mehmedoğlu, oluşturulacak dünya dinleri bölümünün özgün din anlayışımızla batı dünyasına katılmamıza ve doğu dünyası ile ilişkilerimizi bilgi temeline oturtmamıza yardım edeceğini belirtmiştir.

“*İstihdam Alanlarına Göre İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılandırılması (Din Hizmetleri Bölümü Önerisi)*” başlıklı bildirişiyle oturumun beşinci konuşmacısı olarak söz alan Yrd. Doç. Dr. Saadettin ÖZDEMİR, İlahiyat Fakültelerinde bugün mevcut olan iki bölümden biri olan “İlahiyat Programı” mezunlarından tezsiz yüksek lisans programını bitirenler dışındaki mezunların tek istihdam alanları Diyanet İşleri Başkanlığı olmasına rağmen bu yönde yeterli eğitimi çalışmasının yapılmadığını vurgulamış ve ardından din hizmetlerinde görev yapacak kişileri yetiştirecek “Din Hizmetleri Programı”nın, Diyanet İşleri Başkanlığı ve İlahiyat Fakültelerinin ortak çalışmaları ile hazırlanmasının kaçınılmaz olduğunu ifade etmiştir. Özdemir, bölümün açılış amacını ve istihdam alanlarını beklenen hizmetler doğrultusunda belirtmiş, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kanunla belirtilen görevlerini tam anlamıyla yerine getirebilmesi, Diyanet İşleri Başkanlığı dışındaki farklı hizmet kurumlarındaki dinî soru ve sorunların giderilmesine yardımcı olacak elemanların yetiştirilmesi, öğrenim görececek öğrencilerin istihdam edilecekleri alanlarda bilgilendirilmeleriyle mevcut motivasyon eksikliğinin giderilmesi, müftülük ve vaizlik eğitimi için harcanan zaman kaybının önlenmesi ve hepsinden önemlisi yaygın din eğitimi görevinin başarıyla yürütülüp halkın dinî ihtiyaçlarının karşılanması için Din Hizmetleri Bölümünün açılmasının gerekli olduğunu ifade ederek, bölüm için önerdiği derslerle, hazırladığı iki ayrı program önerisini sunmuştur.

*Oturumun son bildirisini sunan Yrd. Doç. Dr. Şakir Gözütok, “İlahiyat Fakülteleri İçin Alternatif Program” isimli tebliğinde İlahiyat Fakültelerinin günün şartlarına göre kendisini yenilemesinin gereği olarak İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Bölümünden sonra Diyanet İşleri Başkanlığı’na yönelik yeni “Din Hizmetleri Bölümü”nün açılmasının gerekli olduğunu dile getirmiş ve bu bölüm için oluşturduğu program taslağını sunmuştur. Progra-*

*mın hedeflerini genel kültür, mesleki alan bilgisi ve iletişim için gerekli formasyonu sağlamak şeklinde özetleyen Gözütok, programda yer verdiği dersleri de bu hedefler doğrultusunda seçtiğini belirtmiş ve ardından sekiz yıllık program önerisini sunmuştur.*

IV. oturumda sunulan tebliğlerin müzakerelerini Prof. Dr. Nevzat Yaşar Aşıkoğlu, Prof. Dr. Cihat Tunç, Prof. Dr. M. Şevki Aydın, Prof. Dr. Zeki Arslan-türk, Yrd. Doç. Dr. Salih Zeki Zengin ve Edirne Müftüsü İsa Saim yapmışlardır. Müzakereciler tebliğlerin değerlendirilmesi dışında problem alanlarıyla ilgili görüş ve düşüncelerini de ifade etmişlerdir.

IV. oturumun müzakerelerinden sonra sempozyuma davetli olarak katılan Uludağ Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dekanı Prof. Dr. İzzet Er, sempozyumda ele alınan konularla ilgili olarak memnuniyetini dile getirmiş ardından da İlahiyat Fakültelerinin yeniden yapılandırılması bağlamında akrediyasyon sistemi içerisinde kendi fakültelerinde yaptıkları ve yapmayı düşündükleri çalışmalardan bahsetmiştir.

Sempozyumun kapanış konferansını Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Emekli Öğretim Üyesi Prof. Dr. Beyza Bilgin vermiştir. Bilgin, konuşmasında Din Eğitimi Anabilim Dalındaki gelişmelere dikkat çekerek dinin anlatılması noktasında daha çok çalışılmasının gerekliliğini vurgulamıştır. Ülkemizde 28 yıl sonra din dersleri okullara tekrar konulduğu zaman, ilmihal bilgileri dışındaki konuların çok ihmal edildiğini belirten Bilgin, konuşmasına tüm din mensuplarının ortak bir noktada birleşmesi gerektiğini vurgulayarak devam etmiştir. Bütün dinlerin birleşebilecekleri ortak nokta olarak "ahlâki" gösteren Bilgin, dünya barışına katkı sağlayabilmek için tüm dinlerin de katkılarıyla yeni bir "Dünya Ahlâki Projesi"nin geliştirilmesinin gerektiğini söylemiştir. Bunun için yapılması gerekenin de, Peygamber Efendimiz dönemindeki gibi, işe yetişkinlerin eğitiminden başlamak olduğunu belirtmiştir. Beyza Bilgin, mevcut dini bilgilerimizi, özellikle kadımlarla ilgili konuları ve hadis külliyatını yeniden ele almamız gerektiğini vurgulayarak, devletin yanlış din eğitimi politikalarının ürünü yanlış dinî arayışlar konusunda mücadele etmemizin zorunluluğu üzerinde durmuş ve her doğanın Allah'a inanmaya müsait doğduğu için işimizin çok da zor olmadığını vurgulayarak konferansını tamamlamıştır.

Bu sempozyum vesilesiyle, İlahiyat Fakültelerinin ihtiyaçlar doğrultusunda yeniden yapılandırılması konusunda teorik ve uygulamalı çalışmalar yapan bilim adamları düşüncelerini paylaşma imkanı bulmuşlardır. Yükseköğretimde yeniden yapılandırma çalışmalarının hız kazandığı şu günlerde, yüksek din eğitimi veren kurumların geliştirilmesi ve yeniden yapılandırılması adına böyle bir sempozyumun gerçekleştirilmesinin önemli bir çalışma olduğunu düşünüyoruz. Sempozyuma hemen hemen her İlahiyat Fakültesinden katılan akademisyenler yanında, Diyanet İşleri Başkanlığı merkez ve taşra çalışanlarının da davet edilmesi ve katılımları, kurumlararası koordinasyonun geliştirilmesi ve nitelikli eleman yetiştirilmesi konusunda birlikte hareket edilmesi adına yeni ve önemli bir gelişme olduğu kanaatindeyiz.

## KİTAP TANITIMI -1-

**Türkiye'nin Maarif Davası**, Nurettin Topçu, Dergah Yayınları, İstanbul, 1998.

Nurettin Topçu'nun "Türkiye'nin Maarif Davası" adı altında yayımlanmış bu eseri, son üç asır çerçevesinde, Türkiye'nin maarif meselelerini çok boyutlu bir bakış açısıyla değerlendirdiği makale ve konferanslarından oluşmuştur.

Kitabın ilk bölümünde Gençlik ve Maarif konularıyla ilgili yazıları, ikinci bölümünde Mektep, Muallim, Muallimin sorumluluklarını ele alan yazıları, üçüncü bölümde ise, ilköğretimden üniversiteye kadar maarif davası olarak nitelendirdiği hususları ve ayrıca din eğitimi ve ahlak terbiyesi ile ilgili yazıları yer almıştır.

Cumhuriyet devri Türk düşüncesinin en önemli şahsiyetlerinden biri olan Nurettin Topçu'nun bu eseri derlenirken, O'nun fikri mücadelesinin, siyasi duruşunun, farklı bakış açısının ortaya çıktığı önemli bir kronolojik yapılanmaya özen gösterildiğine de şahitlik etmek mümkündür. Zira, yazıların ve konferansların tarihleri dikkate alındığında, o dönemlerde Türkiye'nin maarif meselelerini üst bir bakış ile geçmiş ve gelecek köprüsünü kurarak değerlendirmesi, şu içinde bulunduğumuz günlerde bu değerlendirmelerin bizim bu meselelere bakışımız ile ilgili oluşturduğu fark dikkate değerdir. Ele aldığı meseleler, bunları değerlendirirken serdettiği bakış açısı, tarihi arka planı geniş bir perspektif ile değerlendirme gücü ve gayreti, ayrıca çözüm önerileri; O'nun devrine ve geleceğe ışık tutan uzak görüşlülüğünü anlamamıza yardımcı olacaktır.

Kitaba Önsöz olarak dahil edilmiş kısımda, bu meselelere nasıl baktığını özetle şu şekilde ortaya koymak mümkündür:

Her şeyden önemlisi, Nurettin Topçu, geçtiğimiz üç asır değerlendirirken, bu asırlarda milletin geçirmekte olduğu buhranların sebebinin ve kaynağının, kültür ve maarif sahasında aranması gerektiğini işaret etmektedir. XVII. asırda, şiddet rejiminin kullanıldığını, XVII asırda hükümet müesseselerinde bazı ıslahatlar yapıldığını, XIX. asırda halka inilerek ıslahatlarda bazı şekli değişmelere başvurulduğunu, XX. asırda ise bunların tekrarlandığını ifade etmektedir.

Ancak yapılan iyileştirmelerin, şeklen oluşmasının, taktiçilikten öte bir şey getirmediğini, mekteplerde yeni ilimlerin okutulmasının, ilim sevgisinin, alimin üstünlüğü aşılacak neticeler ortaya çıkarmadığını, bilakis, ilme araçsal bir yaklaşımla menfaat için şekil olarak yaklaşıldığını, dolayısıyla istis-

mar edildiğini ve tekniğin her şeyin önüne geçerek putlaştırıldığını vurgulamaktadır. Bu noktada maarif davası ortaya atılmış olsa da, ferdi olarak çıkışlar yaşansa da taklit cereyanının olanca hızıyla devam ettiğini ifade etmektedir.

Yürütücülerin güttüğü maarif davasının sadece teknik-davasına dönüştüğünü, Fen mektepleri ve yabancı dilde öğretim yapan mekteplerin revaçta olmasının bunun göstergesi olduğunu belirtmektedir.

Oysa, Millet bünyesinde inkılapların mektepte başladığını ve her milletin, kendine özel olan mektebinin olması gerektiğini söylemektedir. Milli mektebin her şeyiyle kendini diğer milletlerden ayırması gerektiğini, vaktiyle, medresenin milli mektep durumunda iken, milletin ruhu ve içtimai inkişafını takip edememiş ve cihanın fikir ve irfan hayatıyla bağlarını çoktan koparmış olduğundan çöktüğünü, bunun en önemli sebebinin, Batıda devam eden insan düşüncesinin tekamülünün seyrinin bizde devam ettirilememiş olduğunu ifade etmektedir. Oysa, O'na göre, parça parça bilme hevesi, evrensel ilahi hakikat aşkının yerini tutamaz. Hakikat aşkının ise temeli dindir. Müslümanların bu aşktan uzak, sevgiden mahrum bir biçimde, milli mektebi oluşturacak ve davaya sahip çıkacak bir ruha ulaşamayacaklarını ifade etmektedir. Kuvvetini hakikat aşkından alan bir gelişim sağlanmak isteniyorsa, öncelikle buna uygun sistemin esaslarını hazırlayacak felsefi görüşün doğması gerekir. Zira felsefi kültür, mektebin temel taşıdır. Şu var ki, bugüne kadar İslam'ın ve Kuran'ın felsefesi yapılamamıştır.

Müslüman Türkün mektebinin, maarif, metafizik ve ahlak prensiplerini Kurandan alarak Anadolu insanının ruh yapısına serpen ve orada besleyen, insanlığın üç bin yıllık kültür ağacının asrımızdaki yemişlerini toplayacak evrensel bir ruh ve ahlak cihazı olması gerektiğini vurgulamaktadır. Nurettin Topçu'nun üzerinde durduğu en önemli meselelerden biri milletin gençleri meselesidir. O'na göre gençlik, geleceğin tohumudur. Bu tohumun özüne bakarak yarınları keşfetmek mümkündür. Her devrin gençliği başka bir gurur ile yaşanmıştır. Gurur, yani içten gelen büyüklenme, devrin değer hükümlerinden gıdalanarak şekil kazanır, konusunu cemiyette bulur, genç ruhlarda bu konuya bağlı ateşli bir inanç halini alır. Bu inanç hayati enerji ile yüklü gencin hareketlerinin kaynağı olur. İmanın içselliği ve derinliği nispetinde gençlik değerlidir, verimlidir, takdirlere layıktır. Her cemiyet kendi gençliğinin çehresinde değer kazanır. Milletın hayatı içinde bütün gençliğinin varlığı barınmaktadır. Tarihin satırları altında her devrin gençliğinin çehresi sezilmektedir.

Gençliğin, kendi benliğinden kaçarak, Batının taklitçiliğine sığınmasıyla birlikte, derin yıkımlar yaşaması kaçınılmaz olmuştur. Oysa, İstiklal savaşından sonra cesur ve taşkın, yeni ümitlerle canlanmış bir gençliğin doğuşu gözlenmişti. Lakin yeni doğuş imanın değil sadece kaba kuvvetin canlanması şeklinde gerçekleşti. Zira iman üç yüz yıldan beri gücünü kaybetmişti. Öte yandan sadece kaidelerin katılığı içinde yaşayanların, artık samimi bir ideal peşinde olmadıklarını, bu yaşayışın onlarda ruh kuvvetini artırmadığını fark eden gençlik, kendisine ağır yük olan bütün kaideleri de varlığından söküp

atma davranışı içerisine girmiştir. Kendilerinde ne gerçek bir din anlayışı, ne felsefe, ne ilim, ne de sevgi oluşmuştur.

Gençliğin bu derece muvaffakiyetsiz oluşunun temelinde yatan en önemli faktörler, amacının dışında siyasetin içine girmiş olmaları, yaratıcılığın yerine taklitçiliği koymaları, iman ve ümidin kuvvetinden yoksun bir şekilde kendi zaaflarını yüceltmeleri, düşmanlarına karşı düşmanlarının silahlarını kullanmaları, kendilerini gerçekleştirme iradesinin önüne kendilerini sürükleyecek bir şef e sahip olma düşüncelerini geçirmeleri, eskilerin yaptıklarını veya yapmadıklarını bir sığınma yeri olarak gördükleri ve bu suretle mesuliyetten kaçtıkları, hürriyetin ne ifade ettiğini tam olarak kavrayamamış olmalarından dolayı özellikle vazifeye karşı hürriyetlerini ilan etmeleri ve dolayısıyla kutsal görevleri birer birer çiğnemeleri olarak sayılabilir. İşte bu durumda olan gençliğin kurtuluşu bir maarif işidir ve ancak maarifin yükselmesiyle mümkündür.

Nurettin Topçu'nun maarife niçin bu kadar vurgu yaptığı bu şekilde açıklığa kavuşmaktadır. Millet ruhunu maarifin yaptığını, maarifin düşmesiyle millet ruhunun da düşeceği, yükselmesiyle millet ruhunun da yükseleceği fikrini savunur. Maarif hangi yönde yürürse, millet ruhunun da o yönde yürüyeceğine işaret eder. Son asırda millet ruhundaki gerilemenin en önemli sebepleri olarak ta, maarif sisteminin ruhsuz ve hayatla alakası kesilmiş bir hale gelmesine, maarifin fen ve tekniğe irca edilmesine dolayısıyla ahlaki kültürün gerilemesine ve belki de en önemlisi olarak dildeki ve dil konusundaki değişime atıfta bulunmaktadır. Hikmet aşkının öldürülmüş olması da önemli bir gerileme sebebi olarak sayılabilir. Bunlardan kurtulmak için vaktiyle vatan toprakları uğruna yapılan mücadele artık maarif cephesinde verilmeğe başlanmalıdır.

Nurettin Topçu'ya göre gerilemenin en önemli yönlerinden birisi, mekteplerden din kültürünün kovulması olmuştur. Oysa gerçek anlamda bir Kur'an ve İslam felsefesi yapılarak temellendirilecek bir din kültüründen yoksunluğun esas irticayı ve yobazlığı besleyeceğini savunmaktadır. Bizi biz yapan, kendi ruhumuza kavuşturan, her hareketimizin ahlaki değeri olduğunu tanıtan, hayaya hayran gönüller, insanlığı seven temiz yürekler yetiştiren ve her şeyden önemlisi, vicdanlarımıza her an Allah'ın huzurunda yaşamayı öğreten mekteplerimizin olmasını arzu etmektedir.

Nurettin Topçu'nun bu eserinde yer alan yazılarda, günümüz modern eğitiminin getirmiş olduğu bir takım yeni yaklaşımlar diyebileceğimiz yönlerle ilgili de atıflar bulmak mümkündür. Özellikle, eğitim ve öğretim paradigmalarındaki değişime dayalı olarak ortaya çıkan "öğreniciye görelilik" ilkesinin çok boyutlu bir şekilde değerlendirdiğini görmekteyiz. Ayrıca öğrenmenin doğası, neyin öğrenilip öğrenilmeyeceği, yöntemleri, öğrencileri değerlendirmenin ilkelerini, belli alanlarda ihtisasın önemini ve gerekliliğini vurgulamıştır.

Nurettin Topçu, günümüz maarif sisteminin de en önemli problem alanlarından birisini, Muallimlik müessesesini de çok boyutlu bir biçimde incelemiştir. O'na göre muallim, gençlere bilmediklerini öğreten bir nakledici de-

ğildir. Bir tüccar da değildir. Sadece bir memur da değildir. Muallim, ilk tahsil çağlarından başlayarak, bilhassa edebiyat, felsefe, tarih gibi kültür derslerinin, dünya hayatında rol yapmaya namzet olan genci kainat karşısında kendine mahsus görüşlere sahip, bizzat kendisi için hayat kaideleri yaratabilen bir bütün insan olarak yetiştiren kişidir. Muallim, insanı, beşikten alarak mezara kadar götürüp teslim eden, dünyanın en büyük mesuliyetine sahip insandır. Fertler, nesiller, medeniyetler O'nun eseridir. Muallimlik, sabır işidir, sevgi işidir, herşeyden önce sanatkarlık ister. Kısacası, maarif demek muallim demektir. Günümüz de öğretmen yetiştirme politikalarına bakıldığında, Nurettin Topçu'nun da işaret ettiği bazı problemlerin aşılmasına çalışıldığı fark edilmektedir. Özellikle de böylesine önemli bir mesleği icra edecek insanların mesleklerinin gerektirdiği yeterlik alanlarına göre bir eğitim ve formasyona tabi tutulduklarını bilmek memnuniyet vericidir. Ancak, böyle bir mesleğin maksimum seviyede gönüllülük gerektirdiğini bilmek ve fakat bununla ilgili gerçek iyileştirmeler sağlayamamak, bazen mesleğe sadece bir memuriyet gözüyle bakılmasını ve bu şekilde icra edilmesini netice vermektedir ki bu da üzücü bir durumdur.

Nurettin Topçu'nun maarif davasında özellikle üzerinde durduğu mevzulardan birisi de, kadınlık terbiyesinin ihmal edilmiş olmasıdır. O'na göre kadınları eğitilmemiş cemiyetlerin sağlam karakterli gençlere sahip olamamaları anlaşılır bir durumdur.

Nurettin Topçu'nun ilk, orta, lise ve yüksek öğretim ile ilgili tespit ve değerlendirmeleri de günümüze ışık tutmaktadır. O'nun tüm bu süreçlerde özellikle vurguladığı hususların başında, fertlerin kendi ilgi ve istidatlarına yönelik ihtisaslaşmanın zaruret kazanmış olmasıdır. Mecburi eğitim denen şey, asgari olarak ferdin hayata ve kendisine dair çıkarımlar yapabileceği temelleri oluşturacak tarzda olmalıdır.

Nurettin Topçu, zekanın yanında duyguların da eğitimini önemsemekle, ruhun bütün melekelerini birbiriyle düzenli olarak inkişaf ettirmenin gerekliliğini vurgulamaktadır ki, bu bize günümüz modern eğitim anlayışının temelinde bireylerin bütünsel bir biçimde eğitiminin gerekliliği olduğu düşüncesini çağrıştırmaktadır.

Nurettin Topçu'nun din öğretimiyle ilgili olarak ta önemli değerlendirmeleri vardır: Din kültürünün, hurafelerden arınmış, ilme, akla, felsefeye dayalı bir biçimde ihya edilmesi gereklidir. Din, her şeyden önce, insan ruhu için bir idealdir. İdeal diye, hem zekaya, hem de duyguya tatmin verebilen tasavvurlara denir. İdealler hakikat, sanat, ahlak ve din idealleri olmak üzere gruplanırlar. Hepsinde de müşterek olan vasıflar, akla bağlı olmaları, hiçbir menfaat gözetmeyişleri ve sonsuzluğa çevrilmiş bulunmalarıdır. Bunlardan din ideali diğerlerini kucaklamaktadır. Bu sebepten din öğretimi, insan ruhunun ulaşmak istediği bütün ideal sahalarında, hakikat, sanat ve ahlak sahalarında yapmak zarureti vardır. Ayrıca ders olarak ele alındığında, ilkokulun her sınıfında dini menkıbeler ve ahlak aşısı halinde, orta okulda geniş ve tam İslam Medeniyeti tarihi olarak, lisede ise, Kurandan parçalar izah edilerek ve İslam Felsefesi sunularak okutulmalıdır.

Nurettin Topçu'nun tanıtmaya çalıştığımız bu eseri, özellikle öğretmen adaylarının ve bizzat öğretmenlik mesleğini icra edenlerin, ayrıca idareci sıfatıyla maarif alanında hizmet verenlerin istifade etmesi gerekli olan bir eserdir. O'nun geçmiş, yaşadığı dönem ve gelecek ile ilgili verdiği sağlam ipuçları ve yapmış olduğu değerlendirmeler, çağlar üstü ilkeler ve temel gerçekler olarak günümüzde karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla, tarihi okumak ve inşa etmek adına bu tür eserlerin önemli katkıları olduğu düşünülmektedir.

Remziye Yılmaz\*

\* *Dr.*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü Öğretim Görevlisi.





## KİTAP TANITIMI -2-

**Ekonomi Ahlakı ve İnsan Kaynağı**, Niyazi Usta\*  
Aktif Yay.,Erzurum 2001, 100 s. (ISBN 975-6755-45-8)

Erzurum, zengin kültür mirası ve bir çok ekonomik potansiyele karşın bu gün ekonomik açıdan yeterli bir gelişmişlik düzeyi yakalayabilmiş değildir.Yine, bölgenin sosyal dokusunda varolan biz duygusuna işaret edilmektedir.Sosyal ve ekonomik yaşam içerisinde 'güven' duygusu önemli bir yere sahiptir. Bu bağlamda, sosyal güven olgusuyla bireysel özgüven arasında sıkı bir ilişki vardır. Güven sorununun aşılmasında veya sosyal güvenin oluşturulmasında ve sürdürülmesinde din de etken bir konumdadır(s.7-10).

Sosyal yaşam içerisinde zengin bir amaç-eylem birlikteliğine yol veren güven duygusunun ekonomik alanda hissedilmemesi ilgi çekici bir içeriğe sahiptir(s.11). Bu çerçevede bireysel ve sosyal erdemlerin önemli bir yeri vardır. Aile dışı şirket ortaklıklarının gerçekleştirilmesinde sosyo-kültürel dokunun önemini belirtmek gerekir.Kent değerlerinden çok birincil ilişkiler sonucu elde edilen deneyimlerin esas alındığı göreceli toplumlarda aile dışı ekonomik örgütlenmeler daha zor gerçekleşmektedir(s.12-13).

Ekonomik gelişme açısından din olgusu önemli bir yere sahiptir. Din ve zihniyet ilişkisi çerçevesinde zihniyetin toplumsallığı ve zihniyet oluşumunda etken unsurlardan biri olarak din olgusunun yerine işaret etmek gerekir.Hemen burada, dinin edilgen durumunun da var olduğu belirtilmelidir. Aynı şekilde, mevcut iktisadi kıymetlerin bir araya getirilemeyişi sorunsalını yalnızca din-zihniyet ekseninde değerlendirmenin yetersizliği de vurgulanmalıdır(s.15-16).

Ekonomik alışkanlıkların, sosyo-kültürel ve psiko-sosyal yapıyla yakın bir ilişkisi vardır. Dolayısıyla, zihniyetin değişmesi ve gelişmesi için eğitim, araştırma ve geliştirme etkinlikleri oldukça önemlidir.Bilgi ve görgü birikiminden yararlanma anlayışını da bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Abdülmecit döneminde girilen başarısız gelişme/sanayileşme denemelerinin sonuçları örneklik oluşturabilecek içeriklere sahiptir(s.18-19).

Ekonomik açıdan gerekli olan ahlakilik, hak ve hukuka saygı, doğruluk, di-yergamlık gibi erdemler aynı zamanda toplumsallık içerir. Din ise bu erdemleri dünyevilikten başka ahiret inancına dayalı ikazlarla da pekiştirmektedir. Bu erdemler, Kur'an ve hadislerde birer dini görev olarak ifade edilmektedir(s.20-21). Seküler içeriği oldukça belirgin olan İslamiyetin ekonomik potansiyelinin gerçekliğe denk düşmediği dikkat çekici bir durumdadır.Halbuki İslam'da ekonomik etkinliklerin oldukça önemsendiğini görmek mümkündür. Bununla birlikte, dünyadan sakınılmasının istendiğini; bir başka ifadeyle, maddenin kullanılış biçimine övgü veya çekincenin varolduğu da görülebilir(ş.22-25).

Dinin ahlak prensiplerinin sosyal katmanlarda, bireyin sosyalleşmesinde yer alması ile sekülerizmin ya da laik sosyal felsefenin ilintisizliğine dikkat çekmek gerekir. Zira, dinsel değerlerin seküler işleyiş ve örgütlenmelere sirayet ettirilmeleri çok farklı bir durumdur(s.25). Sosyal yaşam açısından doğru ve yararlı davranışlar dinen başarılı olmada içi doldurulacak unsurlar arasında yer almaktadır. O halde dinsel saikler, sosyal düzen içerisinde her bir durumun yasal ifadesinin mümkün olmadığı durumlarda önemli işlev görebilecek bir içeriğe sahiptir. Bir çok durumda dini güdüler sosyal normlardan daha kuşatıcı bir içerik zenginliğine sahiptir(s.26-27).

Burada, insanın ekonomik varlık yönüne işaret edilerek, üretmenin ve kazanmanın insani değerleri ihlal etmemek kaydıyla insancıl boyutu ve toplumsal önemi vurgulanmalıdır. Bu, din (İslam) tarafından da övülen bir durumdur(s.28-30).Ekonomik faaliyet ve ekonomi ahlakından başka din ile iktisat arasındaki ilişki irdelenmeye değerdir. İnanan açısından ekonomik etkinliklerin dünya ve ahiret boyutu önemlidir. Din ve iktisat arasındaki ilişki çerçevesinde değerlerin toplumsal yönünü Max Weber'e de değinerek ele almak mümkündür(s.33-35).

İslam ve Müslüman arasındaki fark; din ve kültür, kutsal olanla sosyalin etkileşimi ve dini olanın sosyal tarafından yeniden inşası bağlamında değerlendirilebilir. Din, toplumla ilişki kurmaya başladığı andan itibaren etkileşmeye başlar. Bu süreçte toplumsal fark ve katmanlara dayalı olarak bir çok din anlayışları belirir. Bu çerçevede, din, öz safiyetinden farklılaşabileceği gibi çeşitli yanılsamalar da ortaya çıkabilir. Zira, Kur'anın toplumsal söylemleri son derece yorum açığı bir karaktere sahiptir. Konuyla bağlantılı olarak İslam dünyasının kalkınamamışlığının din ilişkisi sorgulanarak, sorunun yanıtı sosyal olana hamledilebilir(s.35-409).

Din –kültür etkileşiminde öncelikli unsurun belirlenmesi kolay olmamakla birlikte halk(folk) İslamının resmi(kitabi) İslam olduğunu ifade etmek mümkün değildir. Din anlayışının toplum içerisinde şekillenmesinde bir çok etmenle birlikte yerel din önderlerinin de önemli bir yeri vardır. Her ne kadar, nispeten teslimiyetçi, dünyaya karşı temkinli bir tutum Erzurum'da görülüyorsa da; aslında bu durum Anadolu'nun genel havasına aykırı değildir(s.40-46).Kur'anın kesin emredilmiş mesajı bir çok dönem toplumlarda hareket etkisi yapmış ise de; zamanla bu durumun bizzat durağanlık unsurları arasında yer aldığını ifade edenler de vardır.Kader konusunun kapalı bir içeriğe sahip olması dindar insanın özgürlük ve sorumluluk karşısında pasif kalmasına yol açmıştır. Sosyal ve ekonomik yaşamda 'orta yolu' benimseyen geniş Müslüman kitleler, ekonomik etkinliklerde pek orta yolu yakalayabilmiş değildir(s.46-47).

Erzurum'da 'cemaatçi' yapı unsurlarının derin izlerini görmek mümkündür. Orta Asya-Azeri kültürel doku özelliklerinin izlerini taşır. 'Dadaşlık' karakterini bu yapı-kültür özelliğinin bir ifadesi olarak kabul etmek mümkündür. Bir aksiyon insanını ifade eden 'dadaşlık' karakterinin bu güne taşınabilirliği ve fonksiyonel kabiliyeti tartışılabilir bir içeriğe sahiptir. Bununla birlikte 'kök paradigma' olarak kullanılabilir bir niteliğinin var olduğunu da belirtmek gerekir(s.49-53).Kalkınmada öncelikli olan ana unsur insan etmenidir. Doğa, insan karşısında edilgen konumdadır. İnsan kalitesini tayin eden unsurların başında sosyo-kültürel doku gelmekle birlikte eğitim ve ekonomik düzey genel kuşatıcı dokunun dışına çıkarabilecek önemli etkenlerden bazılarıdır(s.54-57).

Türk toplumunun genel dini karakteristiğini kendi muhafazakar tutumuyla sergileyen Erzurum'da, dini hassasiyet ekonomik motivasyona dönüşmemektedir ki; bu durum aslında İslam dünyasının yaygın bir sorunsal niteliğindedir (s.57-59). İktisadi zihniyet açısından ele alındığında Erzurum'da yatırıma dönüşebilecek küçük birikimlerin önemli bir bölümünün 'görüntüye' dayalı tüketim alışkanlığına sarfedilmesinden söz etmek mümkündür. Ayrıca, bölgeye yönelik projelerin pek çoğu uygulanabilir bir içeriğe sahip değildir. Kalkınma modellerinin büyük çoğunluğunun kamu kaynaklarından yararlanma esasına dayanıyor olması dikkat çekici bir niteliktedir. Aynı şekilde yöredeki yüksek siyasal ilginin arka planında kamu olanaklarından yararlanma düşüncesinin de var olduğunu belirtmek gerekir. Ancak, bu sağlıksız tutumun bilincinde olan yatırımcılar da yok değildir (s.59-69).

Bölgedeki düşük girişimci profilini öncelikle özgüven olgusunun zayıf kaldığı korumacı-kuşatıcı aile dokusunda aramak gerekir. Dolayısıyla, riske açık girişimci ruhun oluşması kolay olmamaktadır (s.68-69). Bölgenin fiziksel konumu, sermaye yetersizliği, bilgi ve deneyime olan ilgi ve önemin azlığı, geleneksel dokuda saklı olan bencillik, kıskançlık, özgüven eksikliği ve atalet özel girişimin önemli sorunlarından bazılarıdır. Bu sosyal gerçeklik, öne çıkan bireysel veya grup başarılarına karşı psiko-sosyal bir baskı içeriğine de sahiptir. Burada, düşük eğitim düzeyinin ve sosyal güvensizliğin yerini de belirtmek gerekir. Geleneksel dokuda var olan bilgi ve teknoloji yabancılığı rekabet edebilir üretime yol vermemektedir. Yine, bölge hammadde ve tüketim potansiyelleri gözetilmeksizin yetersiz sermaye ve zayıf pazarlama ağ ve birikimiyle yapılan başarısız yatırım girişimleri özel sektör girişimci ruh üzerinde olumsuz etkide bulunmaktadır (74-76).

Doğudan Batıya doğru olan tek yönlü yatay hareketlilik yörede nitelikli nüfus ve sermaye kaybına neden olmaktadır. Bu nedenle kentli/yenilikçi nüfusun yerini kırsaldan gelen nispeten niteliksiz muhafazakar nüfus almaktadır (s.77-78).

Sonuç ve öneriler bölümünde, bölgenin iklim ve coğrafik konumuyla düşük sermaye pozisyonuna vurgu yapılarak kolektif hareket niteliğinin gelişmeme nedenleri tartışma konusu yapılmaktadır. Aynı şekilde bölgenin öne çıkan avantajlarına dikkat çekilmektedir (s.79-81). Çalışmanın sonunda, 'Göç ve Din'-Toplumsal Değişme Sürecinde Yeni Dini Yönelişler- makalesi ek olarak sunulmaktadır (s.83-95).

Şahin GÜRSOY\*\*

\* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

\*\*Arş. Gör., Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı

