

# **DİNİ ARAŞTIRMALAR**

**Religious Studies, Vol.:14 Num.: 38 January – July 2011**

## DİNİ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 14 Sayı: 38  
Ocak – Haziran 2011  
ALTI AYDA BİR ÇIKAR  
Fiyatı: 25 TL

### Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi  
Alınteri Bulvarı 1256 Sokak No:11 Yenimahalle / ANKARA  
Tel: 0312. 354 91 31 (pbx) Faks: 354 91 32

### Basım Tarihi

Temmuz 2011  
ANKARA

### Yazışma Adresi

Arş. Gör. Fatma Kenevir  
A.Ü. İlahiyat Fakültesi  
Bahçelievler/ Ankara

### İrtibat Telefonu

Arş. Gör. Şahin Kızılabdullah  
O 505 250 77 42

e-posta: diniarastirmalar98@yahoo.com

web: diniarastirmalar.net

info@diniarastirmalar.com

### Posta Çeki Hesabı

Şahin Kızılabdullah adına 5791754  
Bahçelievler/ANKARA

### Abone Bedelleri

Yurt içi: Normal: 40 TL, Öğrenci: 30 TL (Yıllık)  
Yurt dışı: 30 Euro (Yıllık)

### Yurtiçi Temsilciliklerimiz

- Adana ..... Hakan Coşar ..... Tel: (O 322) 338 69 72
- Çanakkale ..... Özcan Taşçı ..... Tel: (O. 286) 212 20 33
- Çorum ..... Adem Korukcu ..... Tel: (O. 364) 234 63 58-59
- Diyarbakır ..... Davut Işıkdöğün ..... Tel: (O. 412) 248 80 22
- Elazığ ..... Erdoğan Sarıtepe ..... Tel: (O 424) 237 00 00
- Erzurum ..... Kemal Polat ..... Tel: (O. 442) 231 16 96
- Isparta ..... Kamile Ünlüsoy ..... Tel: (O. 246) 237 04 28
- İstanbul ..... Halil Aydınalp ..... Tel: (O. 216) 310 53 11
- İzmir ..... Hammet Aslan ..... Tel: (0.232) 285 29 32
- Kahramanmaraş ..... Mehmet Ali Kirman ..... Tel: (O. 344) 236 00 49
- Kayseri ..... Ömer Özbek ..... Tel: (O 352) 437 49 37 (31063)
- Konya ..... Mehmet Akgül ..... Tel: (O. 332) 323 82 50
- Malatya ..... İbrahim Kaplan ..... Tel: (O. 422) 211 11 37
- Rize ..... İsmail Hacıahmetoğlu ..... Tel: (O 464) 21111 20
- Sakarya ..... Mesut İnan ..... Tel: (0.264) 277 40 02 / 245
- Sivas ..... Ali Osman Kurt ..... Tel: (0.346) 226 10 10
- Şanlıurfa ..... Salih Aydemir ..... Tel: (0.414) 312 84 56
- Van ..... Burhanettin Kıyıcı ..... Tel: (0.432) 225 10 82 / 1497

### Yurtdışı Temsilciliklerimiz

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

• Osman Sarıyusuf Tel: 0033 01 398 66 334

• Belçika - Mehmet Demirci Tel: 00 32 64 22 75 95

### Abone şartları :

Yurt içinden abone olmak için belirtilen abone bedelini Şahin Kızılabdullah 5791754 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  
Altı ayda bir çıkar.

### Yayın Türü

Yaygın ve Süreli

### İmtiyaz Sahibi

Motif Yayıncılık Rek. Paz. ve Tic. Ltd. Şti. adına  
Mahmut TÜLEK

### Yönetim Yeri

Cihan Sk. No: 37/1 Sıhhiye/ANKARA  
Yazı İşleri Müdürü  
Kaya KUZUCU

### Editörler Kurulu

Prof. Dr. Recep Kılıç (Başkan)  
Prof. Dr. Cemal Tosun, Prof. Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu, Doç. Dr. Abdulkadir Dündar,  
Arş. Gör. Şahin Kızılabdullah

### Redaksiyon

Arş. Gör. Şahin Kızılabdullah

### Yayın Kurulu

Doç. Dr. Ali İsra Güngör, Doç. Dr. Durmuş Arık, Yrd. Doç. Dr. İhsan Çapcıoğlu, Yrd. Doç. Dr. Yıldız Kızılabdullah, Dr. Tuğrul Yürük, Arş. Gör. Armağan Atar, Arş. Gör. Emine Göçer, Arş. Gör. Fatma Kenevir,

### Damşmanlar Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ahmet İnam (ODTÜ), Prof. Dr. Ali Rafet Özkan (Atatürk Üniv.), Prof. Dr. Bahaeddin Yediyıldız (Hacettepe Üniv.), Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Bülent Baloğlu (Dokuz Eylül Üniv.), Prof. Dr. Harun Güngör (Erciyes Üniv.), Prof. Dr. Hayrani Altıntaş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur (Sütçü İmam Üniv.), Prof. Dr. Johannes Laehne- mann (Nürnberg-Erlangen Üniv.), Prof. Dr. Kamil Çakın (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Kazım Sarıkavak (Gazi Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Katar (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Özdemir (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Mustafa Erdem (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Münir Koştaş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Niyazi Usta (19 Mayıs Üniv.), Prof. Dr. Ömer Faruk Harman (Marmara Üniv.), Prof. Dr. Ramazan Buyrukçu (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Sönmez Kutlu (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Talat Sakallı (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Yunus Apaydın (Erciyes Üniv.), Doç. Dr. Asum YAPICI (Çukurova Üniv.), Doç. Dr. Hilmi Demir (Hitit Üniv.), Doç. Dr. İbrahim Maraş (Ankara Üniv.), Doç. Dr. Kemal Polat (Atatürk Üniv.), Doç. Dr. Ramazan Uçar (Süleyman Demirel Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Cengiz Çuhadar (Fırat Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Hakan Coşar (Çukurova Üniv.), Yrd. Doç. Dr. İbrahim Kaplan (İnönü Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Murat Gökalg (Fırat Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Önder Bilgin (Akdeniz Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Yusuf Gökalg (Çukurova Üniv.)

### Dini Araştırmalar Dergisi Yayın İlkeleri

1. Dini Araştırmalar Dergisi, yılda iki 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) hac- minde 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 verirse, yazının yayımlanıp yayımlanmamasına yayın kurulu karar verir.
  - b. Hakemlerden biri veya her ikisi, "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" raporu ve- rirse, yazı, gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri verilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle, tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne arz edilir.
9. Herhangi bir yerde yayımlanmış yazılar yayımlanmaz. Yayımlanan yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.
10. Makalelerin dipnot gösteriminde eser isimleri italik olarak yazılmalıdır.

## İÇİNDEKİLER

### 5 • REMZİYE EGE

Gönüllülük, Din ve Din Eğitimi

### 17 • TUNCAY AKGÜN

Gazali'ye Göre Yaratma

### 41 • MUSTAFA BAŞ

İslam Tarihinde ve Tarihimizde Farklı Kültürlerle Birlikte Yaşama Tecrübesi

### 59 • EYÜP ÖZTÜRK

Anadolu'nun İslâmlaşma Sürecinde  
Taceddin B. Er-Rifâî

### 75 • ENES ERDİM

Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Me'ânî İlminin Yeri

### 95 • KADİR DEMİRCİ

“İman da Hikmet de Yemendedir” Hadisine Dair Bir İnceleme

### 123 • ALLAN ROSENFİELD - SARA IDEN

#### ÇEVİRİ: KAMURAN TIBIK

Kürtaj: Tıbbi Perspektifler

### 135 • ASİFE ÜNAL

Kuruluşundan Günümüze Türkiye Dinler Tarihi Derneği  
ve Dinler Tarihi Bilimine Katkıları

## GÖNÜLLÜLÜK, DİN VE DİN EĞİTİMİ

Remziye EGE\*

### Özet

Bu makalede “gönüllülük” kavramı din eğitimi ve din hizmetleri çerçevesinde ele alınmıştır. Gönüllülüğün tanımı, uygulama alanları ve gönüllü olmanın sebepleri üzerine odaklanarak, gönüllülüğün din, din eğitimi ve din hizmetleri ile ilişkilendirilip ilişkilendirilemeyeceği araştırılmıştır. Bazı çalışmalar, dinin, gönüllü davranışı olumlu etkilediğini ve dindar insanların dindar olmayanlara nazaran gönüllü olmaya daha eğilimli olduklarını ortaya koymuştur. Bu makale aynı zamanda gönüllülük ve din eğitiminin uygulama yönü arasındaki ilişkilere dair örnekler ve bazı öneriler sunmaktadır.

*Anahtar Kavramlar: Gönüllülük, Din, Din Eğitimi ve Din Hizmetleri*

### Abstract

#### Volunteerism, Religion And Religious Education

This article aims to argue volunteerism in the framework of religious education and religious services. Focusing primarily on volunteerism in the context of its definition, its fields of applications, and the reasons for becoming a volunteer, this article analyzes the question as to whether volunteerism can be correlated to religion, religious education and religious services. Some research have determined that the religion effects volunteeristic behavior positively and religious people more likely to volunteer than others. The article also presents some examples about the relations between volunteerism and religious education from practical aspect and introduces proposals.

*Keywords: Volunteerism, Religion, Religious Education and Religious Services*

*“Gönüllülük bir seçim değildir, bir sorumluluktur.”  
Ashley E. Hyder*

### Giriş

İnsan kendi hayatını inşa etme ve kendini geliştirme sorumluluğu olan bir varlıktır. Hayatın çeşitli alanlarında, benimsediği çeşitli din ve/veya ideolojilerin

---

\* Öğr.Gör.Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.  
remziyece@gmail.com

belirlediği ilkelere ve öğütlere uygun bir biçimde oluşturduğu dünya görüşüne göre bu sorumluluğunu yerine getirmektedir. İslam dini'nin en önemli öğütlerinden biri "yardımlaşma ve dayanışma" üzerinedir. Bu yüzden kendini Müslüman ve hatta "dindar Müslüman" olarak tanımlayan bireyler, yardımlaşmanın ve dayanışmanın türlü yollarıyla bu öğüdü yerine getirmeye istekli davranmaktadırlar. Kuranikerim'de yer alan pek çok öğüt ve İslam'ın esaslarından sayılan çeşitli ibadetler –zekât gibi-, bu bireylere yol göstermektedir. Maddi yardımlaşma ve dayanışmanın bireyleri her anlamda birbirine yakınlaştıran mucizevî bir etkisi vardır. Huzurlu, mutlu ve müreffeh bir toplum arzusu ve bilinciyle yaşayan bireylerin birbirlerine yardım etme ve kendilerinde olanı gönülden verme sorumlulukları vardır. Bu sorumluluk Hz. Muhammed'in "Müminleri, birbirlerini sevmeye, birbirlerine merhamet etmeye, birbirlerine şefkat göstermeye tıpkı yek bir vücut gibi görürsün; onun bir uzvu rahatsızlansa, diğer uzuvlar uykusuzluk ve hararetle onun rahatsızlığına ortak olurlar."<sup>1</sup> sözüyle pekiştirilmiştir. Yardımlaşmanın yelpazesini çok geniş tutan İslam anlayışı şu hadis ile şekillenmiştir: "Her Müslüman'ın sadaka vermesi gerekir" buyuran Hz. Muhammed'e: "Ya bulamayan olursa?" diye sorulduğunda "Eliyle, çalışır, hem şahsı için harcar, hem de tasadduk eder" cevabını verdi. "Ya çalışacak gücü yoksa?" diye sorulduğunda "Bu durumda, sıkışmış bir ihtiyaç sahibine yardım eder" dedi. "Buna da gücü yetmezse?" dendiğinde "Marufu veya hayrı emreder" dedi. "Bunu da yapmazsa?" diye tekrar sorulunca: "Kendini başkasına kötülük yapmaktan alıkoymaz. Zira bu da bir sadakadır".<sup>2</sup>

"Müslüman Müslüman'ın kardeşidir. Ona zulmetmez, onu tehlikede yalnız bırakmaz. Kim, kardeşinin ihtiyacını görürse Allah da onun ihtiyacını görür. Kim bir Müslüman'ı bir sıkıntıdan kurtarırsa, Allah da o sebeple onu Kıyamet gününün sıkıntısından kurtarır. Kim bir Müslüman'ın ayıbını örterse, Allah da kıyamet günü onun ayıbını örter."<sup>3</sup> hadisiyle de, insanlar arası ilişkilerin, insan-Allah ilişkisinin yönünü belirleyeceğine işaret etmiştir. İnsanlar arası ilişkilerde din kardeşliğinin ön plana çıkarıldığı bu hadislerle birlikte, diğer dinlere mensup insanlar ile ilişkilerin belirlenmesinde de Hz. Muhammed'in örnek kişiliğine başvurulabilir. O, Medine'de çok dinli ve çok kültürlü bir ortamda yaşarken de kimşenin zarara uğramayacağını teminat altına almıştı. Bu şekilde hangi dine mensup olursa olsun, bir arada yaşayan insanların, bir arada yaşama kültürünü geliştirmelerine örnek olmuştu. Onun şahsında tüm inananlara Kuranikerim'in öğüdü şöyle olmuştu: "Ey inananlar, sizi Mescid-i Haram'dan alıkoydukları için bir topluluğa karşı beslediğiniz kin, aşırı gitmenize neden olmasın; iyilik ve takvada birbirinizle yardımlaşın, günah ve aşırı gitmede yardımlaşmayın."<sup>4</sup> Esasen İslam'ın yardımlaşma ve dayanışma anlayışını oluşturan en temel ilkelerden biri:

1 Buhârî, "Edeb", 27; Müslim, "Birr", 66.

2 Buhârî, "Zekât", 30, (2, 121); "Edeb", 33 (7, 78); Müslim, "Zekat", 55 (Hd.1008) 1, 699.

3 Ebû Dâvûd, "Edeb", 46; Tirmizi, "Hudud" 3; Buhârî, "Mezâlim", 3; "İkrah", 7; Müslim, "Birr", 58.

4 Maide, 5/2.

“Sevdiğiniz şeylerden Allah için harcamadıkça tam hayra erişemezsiniz”<sup>5</sup> ayetiyle belirlenmiştir. Buradaki “harcamak” ifadesini malını, zamanını, enerjisini vs. harcamak gibi bütün çağrışımlarıyla birlikte düşünmek gerekir.

Bu makalenin konusu, çok çeşitli yollarla gerçekleştirilebilecek bir niyetler ve eylemler dizisi olan yardımlaşmanın ve dayanışmanın “gönüllülük” çerçevesinde tartışılması üzerinedir. Teorik olarak ele alınacak konuya esas teşkil eden kavram “gönüllülük” kavramıdır. “gönüllülük” kavramı gönüllü organizasyonlar içerisinde, bireylerin bilinçli tercihleriyle ortaya çıkan ve daha çok Amerika’da yaygın bir kullanım alanına sahip olan bir kavram olarak ele alınmıştır. Bu kavram incelendikten sonra din eğitiminin gönüllülük bilinci oluşturmada etkisi olabilir mi, sorusu üzerinde durulmuştur ve bazı öneriler getirilmiştir.

### **Gönüllülük nedir?**

Gönüllülük, bireylerin çıkar gözetmeksizin, zamanlarını, enerjilerini, bilgi ve becerilerini, kaynaklarını ve birikimlerini, kendi özgür iradeleriyle “öteki”lerin yararına kullanma eğilimi olarak belirlenebilir.<sup>6</sup>

Gönüllülük bir organizasyon işidir. Devlet yönetimi ve yerel yönetimlerin kendi içlerinde oluşturdukları birimler yoluyla veya sivil toplum kuruluşları aracılığıyla gönüllü hizmetler yürütülmektedir. Doğal afetlerde, danışmanlık ve eğitim hizmetlerinde, kütüphanelerde, parklarda ve dinlenme alanlarında, itfaiye hizmetlerinde, yardımlaşma kurumlarında ve insani ihtiyaçların belirdiği diğer tüm alanlarda gönüllülükten söz etmek mümkündür.

Gönüllülük bir boş zamanları değerlendirme faaliyeti olarak algılanmamalıdır. Gönüllü işlerde görev almayı taahhüt eden bireyler organizasyonun belirlediği çerçevede belli bir sistem içerisinde faaliyetlerini sürdürmeye söz vermişler demektir.

Gönüllülük ile kendiliğinden bir yardımlaşma davranışı arasında bir farklılık olmalıdır. Gönüllülük bu yardımı karşılıksızlaştıran ve iş edinen bir durumu çağırır. Uzun süreli bir doğası olan gönüllülük bir yaşam tarzı ve bilincidir.

### **Gönüllü kimdir?**

Gönüllü kavramına dair pek çok tanımın ortak yanları bir araya getirildiğinde, yukarıda ele alınan gönüllülük tanımı içerisinde yer bulan bireylerden söz edildiği ortaya çıkmaktadır. Herhangi bir beklenti ve kâr amacı gözetmeksizin, çıkarsız bir şekilde, herhangi bir organizasyon çerçevesinde, zamanını, donanımını ve enerjisini kullanan bireylere gönüllü denir.

5 Al-i İmran, 3/92.

6 <http://www.answers.com/topic/volunteerism>;  
<http://www.ipsr.sc.edu/publication/Volunteerism%20FINAL.pdf> (07.07.2011).

Gönüllü bireyler, bireysel ve sosyal yönden gelişime açık bireylerdir. Bireysel ve ekip olarak çalışmanın sorumluluğunu alabilirler. Gönüllülüğün tam bir adanmışlık gerektirdiğini ve problem değil çözüm üretme odaklı olmak gerektiğini bilirler.

Gönüllü, diğerlerine ışık tutan, onların ihtiyaçları hakkında bilinçli olan ve bunun için bir şeyler yapmaya istekli olan insandır.

Gönüllü, ötekilerin mutluluğu için bir şeyler yapan insandır. Yapmakla yükümlü olduğundan fazlasını isteyerek ve sevinçle yapabilen insandır.

### **Gönüllülüğün faydaları nelerdir?**

Gönüllülük önemli ölçüde ekonomik tasarruf sağlar. Esasen devletin bireylerden belli karşılıklarla aldığı hizmetlerin, karşılıksız bir şekilde gerçekleştirilmesi mali bakımdan önemli bir rahatlık demektir. Diğer yandan gönüllü faaliyetler yoluyla bireyler karar alma mekanizmasına doğrudan dâhil olurlar. Çünkü onlar gerçekleştirdikleri gönüllü faaliyetler yoluyla gündelik hayatın içerisinde ne olup bittiğine, ihtiyaçlara ve problemlere ilk elden tanıklık ederler. Bu, onların çözüm arayışları ve karar alma sürecinde söz sahibi olmalarına giden yolu açar. Gönüllülüğün zorlama olmaksızın ve kapasiteye dayalı bir faaliyet alanı olmasından dolayı, zorunlu profesyonel işlerden daha kaliteli sonuçlar elde edilebileceğini de eklemek gerekir.<sup>7</sup>

Gönüllülüğün gönüllü bireyin bizatihi kendisi için de faydalarından söz etmek mümkündür. Gönüllü çalışmalar bireyin motivasyonunu olumlu yönde etkiler. Kendi motivasyonunu elde etmenin yanı sıra başkalarını motive etmekte de belirli bir beceri kazanır. İnsanlara ve çevresine karşı daha hassas olur. Kendi kapasitesinin farkına varır ve onu kullanma konusunda istekli olur. İletişime, gelişime ve değişime açık olur. Yeni şeyler öğrenme, yeni insanlarla karşılaşma, yaptığı çalışmalardan memnuniyet duyma ve mutlu olma gibi kazanımları olur.<sup>8</sup>

### **Gönüllü çalışma alanları ve faaliyetleri nelerdir?**

Eğitim veya eğitmenlik, bağış toplama, hizmet materyallerini biriktirme, bir araya getirme ve dağıtma, bakım ve taşıma hizmeti sağlama, danışmanlık veya idari işler gönüllü çalışma alanları arasında yer alır.<sup>9</sup>

### **Gönüllü işlerin yapısı nasıldır?**

Gönüllü işler de idari işler gibi çoğunlukla yapılandırılmış ve formel bir işleyişe sahiptirler. Ama yapılandırılmamış ve informel olanları da vardır. Bu ça-

7 <http://www.ipspr.sc.edu/publication/Volunteerism%20FINAL.pdf> (07.07.2011).

8 [http://www.bedd.org.tr/?p\\_id=44](http://www.bedd.org.tr/?p_id=44) (07.07.2011).

9 <http://www.csv.org.uk/volunteering/mentoring-befriending> (07.07.2011).



İşmalar bazı farklı modellerle sınıflandırılmıştır: plansız, doğaçlama gönüllülük, dışarıdan takviye veya dahili yönetim modeli, merkezileştirilmiş ve merkezileştirilmemiş model bunlardan bazılarıdır.

Planlanmamış, doğaçlama gönüllü işler, bir probleme veya bir ihtiyaca hemen cevap verebilecek şekilde gerçekleşir. Bu hem en hızlı hem de en ekonomik bir şekilde işleyen süreçleri kapsar. Hem kalıcı çözümler için oluşturulacak mekanizmalara yardımcı olur, hem de o andaki ihtiyaca cevap verir.

Dışarıdan takviye veya dahili yönetim modeli bir ortaklığı ortaya koyar. Bu ortaklık gönüllü bir organizasyon ile devlet kurumları arasında gerçekleşen bir ortaklıktır. Bu da profesyonellik ile gönüllülük arasında bir durumdur. Türkiye için Kızılay buna iyi bir örnektir.

Merkezileştirilmiş model aslında gönüllüler için etkili bir çalışma planı sunan ve belli bir merkezden yönetilen gönüllü işlerden söz eden modeldir. Kaynakların daha iyi kullanılması, bilgi oluşturma ve paylaşmanın daha sistemli ve düzenli yürütülmesi bakımından bu model gönüllüler için pek çok fayda sağlar.

Merkezileştirilmemiş model ise daha çok herhangi bir birimin kendi içinde oluşturabileceği kendi belirlediği programlarla yürüttüğü gönüllü işleri çağrıştırılmaktadır. Burada ilgili birim kendi programını belirlemede kontrol sahibidir ve esnek davranabilir.<sup>10</sup>

### **Gönüllülüğün nedenleri nelerdir?**

Yapılmış bazı araştırmalara göre insanların önemli bir çoğunluğu gönüllülüğün kendi toplumları için çok önemli olduğuna inandıklarını beyan etmişlerdir. Yine önemli bir çoğunluğu da, gönüllü işlerin gönüllülerin kendilerini iyi hissetmelerine yol açtığını düşündüklerini ortaya koymuştur. Muhtaç insanlara acımak, gönüllü çalışılacak işlere ilgi duymak, varlık hakkında yeni bir bakış açısı kazanmak gibi nedenler de gönüllülerin ortak ifadelerini ortaya koymaktadır. Gönüllülük faaliyetleri yoluyla bireyler kendilerine yeni bir sosyal çevre edinebilirler. Bu gönüllü faaliyetlerin sosyalleşme ihtiyacına da cevap verdiğini gösterir. Gönüllü bireyler kendi bilgi ve becerilerini işe koşmakla beraber, yeni bilgi ve beceriler edinmek ve bunları paylaşmak da istiyor olabilirler. Bu da gönüllülüğün nedenlerinden biri olarak sayılabilir.

Gönüllü olarak çalışmak, kendi hediyesini kendi içinde taşıyan bir durumdur.<sup>11</sup> Karşılıklı iş yapmak, yaptığının karşılığını almak, zamanını ve enerjisini

10 *Volunteerism: Benefits, Incidence, Organizational Models, and Participation in the Public Sector* Richard D. Young <http://www.ipspr.sc.edu/publication/Volunteerism%20FINAL.pdf> (07.07.2011).

11 Stephan Meier and Alois Stutzer, *Is Volunteering Rewarding in Itself?*, September 6, 2006 [http://www.wvz.unibas.ch/fileadmin/wvz/redaktion/wipo/Alois\\_Stutzer/Volunteering\\_Economica.pdf](http://www.wvz.unibas.ch/fileadmin/wvz/redaktion/wipo/Alois_Stutzer/Volunteering_Economica.pdf) (07.07.2011).

“boşuna” harcamamak için mutlaka “maddi” bir karşılık peşine düşmek, bu hediyeyle mahrum olmayı netice verir. Birey bir kez bu “iyi olma hali”ni yaşarsa, daha sonraki karşılaşmalarında da bu duygunun motivasyonu ile hareket etmeyi alışkanlık haline getirir. Yapılan araştırmalar gönüllü çalışanların çalışmayanlara oranla hayatlarından daha memnun olduklarını ortaya koymuşlardır. Bu memnuniyeti maddi karşılıktan çok daha ötelere taşıyan şey, iyi olma halini içinde barındıran hediyedir.<sup>12</sup>

Ötekilere yardım etmek bizatihi insanların hoşuna giden bir eylemdir. Aynı zamanda gönüllü işler yapmaktan hoşlanabilir, örneğin itfaiyede gönüllü olarak çalışanlar, itfaiye işlerinden bizzat hoşlanıyor olabilirler. Bu da onları yaptıkları şeyden memnuniyet konusunda bir doyum sağlar. İnsanlar aynı zamanda gönüllü çalışmalardan yararlananlar için işe yarar olmayı umursamaktadırlar.

İnsan zengin bir iç dünyasına sahip olan bir varlıktır. Kendi varlığındaki zenginlikleri ortaya çıkarmaya ve onları hayatın gerçekliği içerisinde canlandırmaya eğilimlidir. Bu zenginliğin dışarıya yansımaları için fırsatlar yaratılmıştır. Gönüllü çalışmalar bu eğilimlerin gerçekleştiği fırsatları sunar.

### **Gönüllülük nasıl davranışa dönüşebilir?**

Gönüllülük bir anlayış işidir. Bu anlayışa sahip olmak için toplumun her birinde bu anlayışı doğru bir biçimde anlatacak, öğretecek ve teşvik edecek unsurların var olması gerekir. Ailede başlayan bu süreç, eğitim kurumları ve ilgili bütün kurumların sorumluluğunu gerektirir. Çocuk hayat için ilkelerini ve değerlerini geliştirirken ailesinden ve toplumdaki edineceği sağlıklı bilginin yanı sıra doğru rol modelleri ile de gönüllü çalışmaların değerini kavrar. Bilinç oluşturmada ve davranış geliştirmede bireylerin olumlu duygularının olumlu faaliyetler yoluyla kanalize edilmesi için gerçekleştirilen her çaba değerlidir.

Gönüllü çalışmalar için duyguların dilinden yararlanmak gerekir. Mutluluk insanların hayat amacını da belirleyen en önemli duygulardan biridir. İnsan mutluluk arayışıyla hayatını yaşar. Çeşitli dünya görüşleri mutluluğa ulaşma yolları oluşturmuşlardır. Bu yolları doğru ya da yanlış olarak değerlendirmeden, bireyin anlık elde ettiği hazlardan, kişiliğine yansıyan ve onu tanımlayan süreçlere kadar her şey olarak belirlemek mümkündür. Bu durumda bireyin mutlu olmak için ne yaptığı, nasıl yaptığı ve niçin yaptığını araştırılırsa herkesin kendi dünya görüşüne göre mutluluk anlayışının farklılaştığını görmek mümkündür. Yeryüzündeki insan sayısı kadar mutluluk anlayışı vardır. Mutluluk anlayışı ve arayışı aynı zamanda bireylerin hayat anlayışını ve anlam arayışını da belirler. Bütün farklılıklarıyla birlikte, genel olarak bu anlayışlara göre, mutlu insan, daha çok başkalarının mutluluğu için çabalar. Başkalarının mutluluğu için çabalayan insan da daha mutlu olur. Bu iki durum birbirini besler. Dolayısıyla mutluluk arayışı çabalarını da, gönüllülüğü ortaya çıkaran ve besleyen süreçlerden biri olarak görmek mümkündür.

İnsan yaptığı şeylerin sonuçlarını görmeye başladığında özellikle toplumda nasıl bir dönüşüme yol açtığını fark etmeye başladığında daha istekli hale gelebilir. İnsanların sosyal sorumluluk alabilmeleri bunun sonuçlarını görmeye doğru orantılıdır. Sonuçlar bireylerin özgüvenlerine katkıda bulunduğu gibi yapılan çalışmaların devam ettirilmesindeki motivasyonu da sağlar. O halde gönüllü çalışmaların sonuçlarını almak da olumlu duyguların pekişmesi ve davranışa dönüşmesinde rol oynamaktadır.

İnsan bencilce duygularından arındığı sürece kendi varlığını diğer varlıklar arasında ve onlarla birlikte anlamlandırabilir. Özgecil duygularını beslemeye ve çoğaltmaya yönelik davranışlar İslam geleneğinin “gönülden verme”, “karşılıksız verme” gibi formülleriyle kayıt altına alınmıştır. Bu davranışların altında yatan duyguyu çocukluk çağlarından itibaren canlı tutan, bu duyguların eylemlerine yol vererek onların oluşturduğu hazzı yaşayan bireylerde özgecil davranmak her zaman ağır basar. Böyle insanlar sanki yaratılıştan böyledir. Hep böyle olmuşlardır, böyle olmaya da devam edeceklerdir. Bu onların normal haline geldiği için, bu davranışları öyle içtenlikle ve öyle karşılıksız yapma eğilimindedirler ki, dışarıdan gözüken de bunun yaratılışla verili bir özellik gibi algılanmasına yol açmaktadır. Oysaki yaratılış bakımından herkes aynı verilere sahiptir. “Her insan fitrat üzere doğar” ifadesinden bu anlaşılır. O halde bu insanları bu hale getiren, bu hallerini artıran ve onları “böyle” yapan şey daha çok dışarıdan etkilenmelerdir, eğitimidir, terbiyedir. Başta aile terbiyesi olmak üzere, çevre ve okul bu yönleri desteklemiş ve desteklemeye de devam ediyorsa, bu davranışlar çok kolay bir şekilde yerleşir ve öyle devam eder.

Bir başka ön plana çıkan şey de bazen insanların rutin bir şekilde hayatlarını yaşayıp giderken birden bire bir felaket ile veya bir kayıp ile varlıklarını sorgulamaya başlamaları olur. Artık hiçbir şey onlar için eskisi gibi değildir. Hayat değişmiştir. Güne farklı başlarlar. Eksenleri kaymıştır. Hayatın merkezine aldıkları şeyleri yeniden sorgulamaya başlarlar. Neyin değerli olduğunu, bazen kayıplarından sonra öğrenirler. Yaşadıkları felaketten öğrendikleri şey, neye yatırım yapmaları gerektiğini belirlemeye başlar. İşte bu durumlar da insana özgecil olmayı ve “gönülden vermeyi” öğretebilir.

İnsan tecrübe ettiği şeyi kendine mal eder. Gönüllük çalışmaları da insanların hayatına tecrübe ettikleri şeyler yoluyla girebilir. Bunu sağlamanın çok çeşitli yolları olabilir. Örneğin, çocuklarda ve gençlerde bu bilinci ve dolayısıyla bu davranışı geliştirmek için alternatif yaz tatilleri içinde belirlenmiş bir takım gönüllü faaliyetler oluşturulmuştur.<sup>13</sup> Bu faaliyetler uluslararası bir kamp programı çerçevesinde yapılandırılmıştır. Buna göre, deneyim gerektirmeyen, herkesin yapabileceği türden basit onarım ve yardım işleri olduğu gibi, bazı özel ilgi alanlarına yönelik işler de projelendirilebilmektedir. Türkiye’den öğrenciler çok çe-

13 [http://www.experiment.org.tr/docs/uluslararası%C4%B1\\_gonullu\\_pr.htm](http://www.experiment.org.tr/docs/uluslararası%C4%B1_gonullu_pr.htm); [www.unitedplanet.org/lang/turkey](http://www.unitedplanet.org/lang/turkey); <http://www.bizuniversitelyiz.com/default.aspx?Load=6&PID=92> (07.07.2011).

şitli ülkelerde bu deneyimi yaşarken, diğer ülkelerden de çeşitli organizasyonlarla Türkiye’de bu deneyimi yaşayan öğrenciler bulunmaktadır. Bu deneyimi yaşayan bireyler, bir işi başarmanın ve ötekilerin yararına çalışmanın manevi hazzını alarak yaptıkları şeylerin değeri hakkında bir bilince ve kalıcı davranış değişikliğine ulaşabilirler. Bildikleri şeyleri yapabilir hale geldiklerini görmek onlarda özgüven geliştirici bir motivasyon haline gelebilir. Bu çalışmalarda insanlar arası dolayısıyla uluslararası ilişkilere olumlu katkı sağlayacak temel bir durum tanışmadır. Bir araya gelen bireyler, bir araya getirdikleri kültürleri yoluyla, tanışma, anlama, birlikte hareket etme gibi pek çok değeri üreteceklerdir. Bu deneyimlerden bir örnek Estonya’dan Sara Albino’ya aittir. Toplum Gönüllüleri Kuruluşunun Türkiye faaliyetleri çerçevesinde Türkiye’de bulunmuş ve gençlik çalışmalarında dinler arası diyalog ile ilgili deneyimlerini paylaşmıştır. Türkiye’de bulunduğu süre içerisinde en azından karşılaştığı ve tanışma imkânı bulduğu insanlara ilk elden kendi inançlarıyla ilgili bilgi vermenin ne kadar önemli bir şey olduğunu ifade etmiştir. Bu tecrübesinden hareketle dünyanın neresinde olursa olsun insanların birbirlerini tanıma ve anlama çabasına katkı sağlayacak gönüllü çalışmaların önemine dikkat çekmiştir.<sup>14</sup>

### **Gönüllülük ile din ve din eğitimi arasında bir ilişki kurulabilir mi?**

Bu soru gönüllü faaliyetlerin aynı zamanda dini faaliyetler olarak görülüp görülemeyeceği veya kendini din ile ilişkilendiren insanların gönüllü faaliyetlere daha kolay ve aktif bir destek verip vermedikleri şeklinde de sorulabilirdi. Bununla ilgili olarak bazı araştırmalar incelendiğinde, bireylerin dini inançlarının onların gönüllü çalışmalara katılmalarında önemli bir rolü olduğu ortaya çıkmıştır.<sup>15</sup> Bu durum hiç de şaşırtıcı değildir. Çünkü din, insanlar arası ilişkilerin düzenlenmesinde söz sahibi bir kurum olarak, yardımlaşmayı ve dayanışmayı öğütlemekte ve teşvik etmektedir.<sup>16</sup>

İslam’ın insanlar arası ilişkileri düzenlerken kullandığı kodlar, onları doğrudan davranışa götüren kodlar olmuştur. “Kendi için istediğini başkası için de istemek” veya tersi “Kendi için istemediğini başkası için de istememek” bir dünya görüşü oluşturmak açısından “altın kural (the golden rule)” olarak geçmek-

14 Sara Albino, *Community Volunteers Foundation, Turkey My experiences with inter-religious dialogue in youth work*, <http://www.docstoc.com/docs/49717200/Youth-Work-Magazine---Estonia> (07.07.2011).

15 Faith&philanthropy, *the connection between charitable behavior and giving to religion*, a special report, giving&volunteering in the United States, 2002, Independent Sector, [www.IndependentSector.org](http://www.IndependentSector.org) (07.07.2011); H. Murat SOYTÜRK, *Sivil Toplum Kuruluşlarında Gönüllülük: Deniz Feneri Derneği Ankara Şubesi Örneği*, s.86; 125, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Hizmet Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2008.

16 *Study finds religious people more likely to volunteer*, <http://www.gainesville.com/article/20090620/ARTICLES/906201000?p=2&tc=pg> (07.07.2011).

tedir. Bilindiği gibi Müslümanlar bu kuralı Hz. Muhammed'in bir öğüdü olarak yaygınlaştırmışlardır. O halde hiçbir maddi karşılık beklemeden, "öteki" için bir şey yapma fikri, dini öğretinin insan davranışının gelişmesine sağladığı katkılardan biridir. Ancak bu kadar hayati olan bir davranışın gelişmesi için nasıl bir eğitim-öğretim süreci gerekmektedir? Teorik olarak örgün ve yaygın din eğitimi ve öğretimi süreçleri düşünüldüğünde, gerek hazırlanan programlar, gerek yazılan kitaplar, gerekse gerçekleştirilen dersler, vaazlar vs. konusunda bir problem olmadığı gözlenmektedir. Yukarıdaki altın kural, söz konusu tüm etkinliklerde muhakkak yer almış ve almaya da devam etmektedir. O halde sosyal hayatta karşılaşılan olumsuz durumlar neden daha çok görünür olmuştur? Sevgi yerine sevgisizliğin, barış yerine kavganın, huzur yerine gerilimin tırmanması ve bunların medya aracılığıyla çoğu zaman olumsuz örnek teşkil ederek beslenmesi ve devam etmesi nedendir? Şüphesiz bunları çok yönlü düşünmek gerekir. Yıllar içerisinde karşılaştığı öğrencilere "sen bu konuda ne yaptın?" sorusunun karşılığını, "bu konuda ... yapılmalıdır" şeklinde alan bir hocanın kişisel merakı olarak da olsa, bu makale eğer din gerçekten insanlar üzerinde olumlu etkilere sahipse, bunca eğitim daha olumlu sonuçlara yol açmalı değil mi, sorusunu sormaya kendinde hak görmektedir.

### **Din eğitimi alanından pratik örnekler ve öneriler**

Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenliği bölümü öğrencilerinin okuduğu "Çocuk Edebiyatı" dersinde, öğrencilere ödev olarak Milli Kütüphaneye gitmeleri ve orada çocuklar için yazılmış eserleri incelemeleri söylenmiştir. Bu onların ödevlerinin esas kısmıdır. Ancak "gönüllülük" konusunda deneme amaçlı olarak aynı öğrencilere Milli Kütüphane'nin "konuşan kitaplık" bölümünü de incelemeleri önerilmiştir. Öğrencilerin büyük çoğunluğu esas ödevlerine yoğunlaşarak çocuk edebiyatı taraması yapmışlar, ancak bir kısmı büyük bir heyecanla "konuşan kitaplık" tecrübelerini aktarmışlardır. Milli kütüphanenin görme engelli bireyler için oluşturmuş olduğu bu bölümde çeşitli alanlardan eserler seslendirilerek bir sesli kütüphane oluşturulmaya çalışılmaktadır. Bu hizmet için herhangi bir profesyonellik aranmamakta, maddi bir karşılığı olmayan bu hizmete katkı sağlamak isteyen "gönüllüler" ile yola devam edilmektedir. Bunu öğrenen öğrencilerden birkaçı "gönüllü" olma konusunda ne yapılması gerektiğini sorduklarında, sadece bir deneme kaydına ihtiyaç duyulduğunu, bunun da çok fazla bir zaman almayaacağını öğrenince, denemeye karar vermişlerdir. Sesleri ve okumaları ile ilgili gerekli analizin yapılmasından sonra kendilerine haber verileceğini, bu durumda eğer uygun görülürlerse seçecekleri kitapları seslendirebilecekleri söylenen öğrenciler ilk defa böyle bir şeyle karşılaşmış olmanın şaşkınlığı ve işe yaramanın ve öteki için bir şey yapmanın maddi değil manevi karşılığını yüreklerinde hissederek bu yaşadıklarını sınıfta paylaşmışlardır. Buradan çıkan sonuç, yukarıdaki altın kuralın teorik zeminden pratik zemine çıkışının birey üzerinde olumlu etkiyi gerçekleştirmede en önemli unsur olduğudur. Kurallar, uygulama zemini bulama-

dıkça soğuk yüzlü olmaya devam ederler. Uygulama zemini buldurmak ve uygulamanın bireye kattıklarının değerini fark ettirmek, davranış gelişimine giden yolu açacaktır. Hayatın çeşitli alanlarında gerçekleştirilebilecek gönüllü etkinlikler bu davranışın bir yaşam tarzı haline gelmesine katkıda bulunabilir. İnsanlar nasıl ki hayatlarını devam ettirmek için bir takım maddi ihtiyaçlara sahipler ve bu yüzden çalışıyorlarsa, insan olmalarını ve insan kalmalarını sağlayacak manevi ihtiyaçlarını da bu tarz etkinlikler yoluyla karşılayabilirler. Böylece “gönüllülük” yukarıda konusu geçen çift taraflı faydası da gerçekleşmiş olur.

Eğitim sisteminde özellikle uygulamaya yönelik derslerin geliştirilmesi gönüllülük bilincinin oluşması ve gelişmesi üzerinde etkili olabilir. 2006 yılından itibaren tüm eğitim fakültelerinde zorunlu olarak okutulan “Topluma Hizmet Uygulamaları”<sup>17</sup> dersi buna iyi bir örnektir. Topluma hizmet uygulamaları dersi, projelerle yürütülen bir derstir. Topluma hizmet uygulamaları ile ilgili çalışmalar bireyi sosyal alanda ortaya çıkan durumlara karşı hassasiyet geliştirme yönünde rehberlik edebilir. Öğretmen adayları bu dersle kendilerinden beklenen “toplum liderliği” rolüne uygun olarak okul dışındaki gerçek dünyanın içerisinde rol modelliği yapma bilgi ve becerisi kazanabilirler. Rol kimliği de gönüllülük için önemli bir motivasyon aracıdır. Bu dersin amaçları arasında öğretmen adaylarının bireysel gelişimlerini sosyal ortamlarda devam ettirmeleri ve problem çözme yeteneklerini geliştirerek özgüven kazanmaları da belirtilmiştir. Öğretmenlik uygulaması dersleriyle kendi alanlarında uygulama imkanı bulan öğretmen adaylarının bu dersle de toplumla karşılaşma konusunda deneyim kazanmaları mümkündür. Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenleri de sosyal alandaki gelişmeleri izlemek, ihtiyaçların tespiti ve çözüm üretme konusunda, kendi alan bilgilerini işe koşmakla fazladan bir avantaj sağlayabilirler. Çünkü eğitimini gerçekleştirdikleri alanın uygulama yeri olan toplum, öğrendikleri ve öğrettikleri bilgileri sınamak için bir fırsat alanıdır. Geliştirecekleri projelerle, kazanacakları gönüllülerle bir “iş”i başarmanın doyumuna ulaşmak için bir fırsattır. Gönüllülerle çalışabilmeleri için öncelikle projelerinin işlerliğinin inandırıcılığını sağlamak durumundadırlar. Bu noktada da yukarıda belirtildiği gibi kendi alan bilgileri onları desteklemek için hazırda beklemektedir. Makalede daha önce söz konusu edilen araştırmada dinin ve dolayısıyla dindar insanların gönüllü çalışmalara daha etkin bir katkı sağladıkları yönündeki bulgulara dayanarak bireylerin manevi gelişimlerine yönelik teşvik edici bir rehberlik gerçekleştirebilirler. Örneğin, tüketim alışkanlıkları ile ilgili bir proje geliştirilirken, din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenin diğer alan öğretmenlerine göre daha avantajlı olduğunu düşünmek gerekir. Tüketim konusunda insanları bilinçlendirmeye yönelik her türlü eylemin aynı zamanda manevi bir kazanıma da dönüşeceğine kendisi de inanan bir öğretmen, bu konuda rol modeli olmak ve projenin devamlılığını sağlamak konusunda zorlanmayacaktır. Müslüman bir toplumda yaşayan herkes israfın kötü olduğunu bilir. Ancak nasıl israf edilmeyeceğiyle ilgili somut ve inandırıcı eylemlere katılmak için bir ha-

17 Hasan Coşkun, *Topluma Hizmet Uygulamaları*, Anı Yayıncılık, Ankara 2009.

reket noktasına ihtiyaç duyulabilir. İşte bu ihtiyaca cevap üretmek öğretmenin sosyal görevlerinden biri olmalıdır.

Yaygın din öğretimi alanında da benzer durumlardan söz etmek mümkündür. Artık bilgiye ulaşmak kolaylaşmıştır. İnternet ve diğer medya alanları bilgiye ulaşma süreçlerinde imkânları artırmıştır. Ancak insanların öğrendikleri bilgilerle neler yapabilecekleri konusunda yönlendirilmeye ihtiyaçları devam etmektedir. Yaygın din öğretimi alanında görev yapan insanlardan da aynı öğretmenlerden olduğu toplumsal liderlik rolü beklenmektedir. Her mahallenin bir okulu olduğu gibi bir de camisi vardır. Çoğunlukla cami hizmetleri ve Kur'an Kurslarında insanlar Kur'an okumayı öğrenmenin yanı sıra dini bilgiler de edinmektedirler. Teorik olarak edinilen bu bilgilerin hayatiliğini ancak hayatta uygulama alanını gördüklerinde kavrayabilmekte ve davranışa dönüştürmektedirler. Yaygın din eğitimi yetişkin eğitimi olması dolayısıyla örgün eğitimden farklı olarak tecrübe paylaşımına daha çok dayalıdır. Bu eğitim kurumlarına veya camilere gelen insanlar zaten belli bir hayat anlayışına ve birikimine sahiplerdir. Neyi, ne kadar ve nasıl yapabileceklerine dair kendilerince tecrübeleri ve donanımları vardır. Bu insanların manevi hayatlarını canlandırmak ve zenginleştirmek için gönüllü işlere teşvik etme yönünde din hizmetlilerine önemli görevler düşmektedir.

### **Sonuç**

İnsanlar yaptıklarının karşılığını almak isterler. Bu onların doğasında vardır. Hayatı devam ettirmek için kendilerine uygun işlerde çalışmak ve emeklerinin karşılığıyla kendilerine ve bakmakla yükümlü oldukları insanlara geçim sağlamak zorundadırlar. Herkes kendi geçimini sağlamak için bir şeyler üretmek zorundadır. Hayatın devamlılığı için bu alış verişin sürmesi gerekir. Ancak insanın insanileşme serüveninde yaptıklarının "maddi" karşılığını almayı netice veren bu zorunluluklar dışında ve yanında kendi dışındaki varlıklar için gönüllü olarak ne ürettiğinin de önemi vardır. İnsanı insan yapan, zorunluluklarının dışında içinden gelerek can-ı gönülden gerçekleştirdiği, sevgi ile ürettiği işlerdir.

Toplumsal bir varlık olarak insan sevgi ile yaşar. İnsanın sevgi ile yaşaması, onun bireyselliğinin içinde yalnızlığa mahkûm olmasının kendine zarar bir durum olduğuna ve insanın sosyal bir varlık olarak bireyselliğini toplum içerisinde deneyimlemesi gerektiğine işaret eder. İnsanlar sevgiyle birbirleri için bir şeyler yapmanın ve böylece işe yarar olmanın hayatı anlamlandırmada nasıl bir rolü olduğunu fark ettiklerinde bundan vazgeçemezler. Bu fark ediş, onlarda kalıcı davranışların gelişmesine yol açabilir.

Toplumda bireyler birbirleriyle ne kadar sağlıklı ilişkiler kurarsa o kadar sağlam bir toplum oluşur. Bu ilişkiyi destekleyen bazı değerler vardır. Bu değerler hemen her toplum için geçerlidir. Kimi toplumlarda bu değerler dini yapıdan ileri gelir. Türk toplumu için de bu söylenebilir. Türk toplumu dini değerleri önemseyen bir toplumdur. Dini pratiklerden uzak bile olsalar kendilerini dini değerlerden

ayrı tutmazlar. Bu dini değerlerden olan yardımlaşma ve dayanışmayı “iş” haline getirerek “gönüllü” organizasyonlarda “gönüllü” olarak yer alırlarsa, sağlıklı ilişkiler yaşayabilen faydalı bireyler olarak sağlam bir toplum yapısı oluşturabilirler.

O halde iyiyi istemek ve iyiliği yaymak üzere her insan kendi kabiliyetlerine göre davranmak sorumluluğundadır. Bu sorumluluğu bir bilinç, anlayış ve nihayet davranış düzeyinde gerçekleştirmeyi hedefleyen dinin, uygun yollarla insan hayatına katkıda bulunması hususunda her kademedeki din eğitimcilerinin ve din görevlilerinin sorumluluk alması gerekir.

### Kaynakça

- <http://www.answers.com/topic/volunteerism>(07.07.2011).
- <http://www.ipspr.sc.edu/publication/Volunteerism%20FINAL.pdf> (07.07.2011).
- <http://www.ipspr.sc.edu/publication/Volunteerism%20FINAL.pdf> (07.07.2011).
- [http://www.bedd.org.tr/?p\\_id=44](http://www.bedd.org.tr/?p_id=44) (07.07.2011).
- <http://www.csv.org.uk/volunteering/mentoring-befriending> (07.07.2011).
- <http://www.ipspr.sc.edu/publication/Volunteerism%20FINAL.pdf> (07.07.2011).”Volunteerism: Benefits, Incidence, Organizational Models, and Participation in the Public Sector”, Richard D. Young.
- [http://www.wwz.unibas.ch/fileadmin/wwz/redaktion/wipo/Alois\\_Stutzer/Volunteering\\_Economica.pdf](http://www.wwz.unibas.ch/fileadmin/wwz/redaktion/wipo/Alois_Stutzer/Volunteering_Economica.pdf) (07.07.2011). Stephan Meier and Alois Stutzer, “Is Volunteering Rewarding in Itself?”, September 6, 2006.
- [http://www.experiment.org.tr/docs/uluslararası%C4%B1\\_gonullu\\_pr.htm](http://www.experiment.org.tr/docs/uluslararası%C4%B1_gonullu_pr.htm). (07.07.2011).
- <http://www.unitedplanet.org/lang/turkey> (07.07.2011).
- <http://www.bizuniversiteliyiz.com/default.aspx?Load=6&PID=92> (07.07.2011).
- <http://www.docstoc.com/docs/49717200/Youth-Work-Magazine---Estonia> (07.07.2011). Sara Albino, Community Volunteers Foundation, “Turkey My experiences with inter-religious dialogue in youth work”
- <http://www.IndependentSector.org> (07.07.2011). “Faith&philanthropy, the connection between charitable behavior and giving to religion, a special report, giving&volunteering in the United States”, 2002.
- H. Murat SOYTÜRK, “Sivil Toplum Kuruluşlarında Gönüllülük: Deniz Feneri Derneği Ankara Şubesi Örneği”, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Hizmet Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2008.
- <http://www.gainesville.com/article/20090620/ARTICLES/906201000?p=2&tc=pg> (07.07.2011). “Study finds religious people more likely to volunteer”
- Hasan COŞKUN, Toplum Hizmet Uygulamaları, Anı Yayıncılık, Ankara 2009.



## GAZALİ'YE GÖRE YARATMA\*

**Tuncay AKGÜN\*\***

### Özet

Yaratma kavramı, Tanrının diğler sıfatlarının ve Tanrı ile evren arasındaki ilişkinin anlaşılmasında anahtar kavramlardan biridir. Çünkü bu konu, Tanrı'nın ilmi, iradesi, yarattıklarına benzememesi, imkân, nedensellik, varlık – mahiyet ilişkisi, ezeli yaratma, yoktan yaratma ve sudûr konusu gibi daha birçok önemli problemi içinde barındırmaktadır. Yaratma konusunda gerek felsefe gerekse teolojik düşünce geleneğinde iki temel bulunmaktadır. Bunlardan birisi genelde kelamcılar tarafından temsil edilen 'zamansal (sonradan) yaratma' iken, diğeri genelde filozofların temsil ettiğı 'ezeli yaratma' anlayışıdır.

***Anahtar Kelimeler:** Gazali, Yaratma, Tanrı, Yoktan Yaratma, Ezeli Yaratma, Zamansal Yaratma.*

### Abstract

#### Creation In Algazel

The concept of creation is one of the key concepts in understanding the divine attributes and God's relation to the universe. Since this issue is also related with the problems such as divine knowledge, divine will, divine uniqueness, contingency, causality, the relation of essence and existence, eternal creation, creation out of nothing, it has a great importance in the philosophy of religion. There are two main lines about creation in the tradition of philosophy and theology. One of them is 'the temporal creation, which is generally held by Islamic theologians, and the second one is 'the eternal creation, which is generally accepted by the philosophers.

***Key Words:** Al-Ghazali, creation, God, creation out of nothing, eternal creation, temporal creation.*

\* Bu makale "Gazali ve İbn Rüşd'e Göre Yaratma" başlıklı doktora tezinden türetilmiştir.

\*\* Dr., MEB, "Din Felsefesi", akguntuncay75@hotmail.com

## Giriş

Teistik dinler, Tanrı'nın âlemi yarattığı öğretisini ortaya koyar ve bu dinlere mensup olan hiçbir filozofun ya da teoloğun bunu inkâr etmesi beklenemez. Fakat bahsedilen yaratmanın ne anlama geldiği, filozoflar ve teologlar arasında hararetli tartışmaların doğmasına sebep olmuştur.<sup>1</sup> Bu tartışmaların bazıları:

1. Tanrı'nın yaratma fiili, tabîî varlıkların fiillerine mi, yoksa iradeli varlıkların fiillerine mi benzetilmelidir?<sup>2</sup>

2. Âlem hep var olmuş mudur (ezeli) , yoksa âlemin bir başlangıcı var mıdır, yani âlem sonradan mı meydana gelmiştir?<sup>3</sup>

3. Tanrı evreni var olan bir şeyden mi yoksa yoktan mı yarattı? Eğer yoktan yarattı ise bu yokluk tam olarak nedir? Bir şeyden yarattı ise o ilk madde nedir?

Tanrı- âlem ilişkisinde biri zorunlu (vacibu'l vücûd) diğeri mümkün (mümkünü'l-vücûd) olmak üzere iki varlık olduğu için sorular genellikle bu iki varlığın mahiyeti, fiilleri ve birbirleriyle olan ilişkileri üzerinde yoğunlaşmıştır.<sup>4</sup> İslam kelamında âlem; Allah'tan başka olanların genel adı olarak anlaşılmıştır.<sup>5</sup> Yani âlem dediğimiz şey Tanrı'nın dışında var olan her şeydir.<sup>6</sup> Yaratma ile ilgili sorular şu şekilde sıralanabilir: Yaratana nasıl bir varlıktır? Yaratma fiilinden önce –eğer varsa- ne vardı? Yaratmanın –eğer varsa- planı (tasarımı) nedir? Yaratılan varlıklar nelerdir? Tanrı âlemi niçin yarattı? Yaratma ne zaman oldu?<sup>7</sup>

Yaratma konusunda İslam dünyasında ortaya çıkan görüş ayrılıkları şu iki temele oturtulabilir: Kozmolojik argüman ile ilgili olarak evrenin zamanla birlikte ortaya çıktığına inanan ve bununla ilgili değişik düşünceler geliştiren “Kelamcılar” ve yine evrenin ortaya çıkışını zorunlu ve mümkün varlık eksenine oturarak açıklamaya çalışan, kontenjanlık (imkân) delilini geliştiren “Filozoflar”.<sup>8</sup>

1 Rahim Acar, “Yaratma: İbn Sînâ ve St. Thomas’ın Görüşlerinin Karşılaştırılması”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 2003/2, c. VIII, sayı: 15, s. 205.

2 Acar, “Yaratma: İbn Sînâ ve St. Thomas’ın Görüşlerinin Karşılaştırılması”, s. 205.

3 Engin Erdem, *İlâhî Ezelilik ve Yaratma Sorunu*, Ankara: A.Ü.S.B.E., 2006, (Basılmamış Doktora Tezi), s. 6.

4 Halife Keskin, *“İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi”*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1996, s. 278.

5 Nûreddin Es-Sâbüni, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev: Bekir Topaloğlu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2005, s. 61.

6 Süleyman Hayri Bolay, “Âlem”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.II, İstanbul, 1989, s.357. Gazali de âlem ile; Allah'tan başka var olan diğer bütün varlıkları kastettiğini söyler. Bkz. Gazali, *İtikatta Ölçülü Olmak*, s. 59.

7 Anthony Kenny, “Seven Concepts of Creation”, *Aristotelian Society Supplementary Volume*, Volume 78, Issue 1, July 2004, s. 85.

8 William Lane Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, London: The Macmillan Co., 1980, s. 49.

Bu makalenin yazılış amacı olan Gazali'nin yaratma anlayışına geçmeden önce, onun kelamcı yönünü de dikkate alarak, kelâmi düşüncede yaratmanın nasıl anlaşıldığını genel hatlarıyla incelemek istiyoruz. Kelamcılar da İslam filozofları da Allah'ın yaratıcı olduğu konusunda hemfikirdirler. Fakat problem esas olarak yaratılışın ne zaman başladığında ve nasıl olduğunda ortaya çıkmaktadır. Kelamcılar yaratma karşılığı olarak 'Tekvin' kavramını kullanmışlardır. Ne var ki onların bu kavrama yüklediği anlamlar birbirinin aynı değildir. Bu ayrılık tekvinin bir sıfat olup olmadığı; ezeli mi yoksa sonradan mı olduğuyla ilgilidir. Örneğin Maturidi'ye göre tekvin sıfatı, Allah'ın ilim, kudret sıfatları gibi bir sıfattır ve ezelidir. Tekvin (yaratma) sıfatı ezelidir fakat mükevven (yaratılan) sonradan olmalıdır.<sup>9</sup> Bu düşünce daha sonra İslam filozofları tarafından en çok eleştirilen düşüncelerden biri olacaktır. Yaratma sıfatının ezeli, yaratma fiilinin sonra olduğu düşüncesi İslam filozoflarınca kabul edilemez bir düşüncedir. Kelamcılara göre Allah, irade, ihtiyar ve meşiet sahibi bir varlık olarak fiillerini işler ki bu da O'nun "Fâil-i Muhtar" olduğu anlamına gelir.<sup>10</sup>

Kelamcıların âlemin ezeli olmasına karşı çıkıp sonradan yaratılmış olduğunu düşünmelerinin sebebine gelince, eğer âlemin ezeli olduğu kabul edilirse, onların Allah'ın varlığını delillendirmede kullandıkları en temel delil olan "hudûs delili"nin hiçbir anlamının kalmayacağı endişesidir. Hudus delili'ni şöyle formüle edebiliriz:

I. Her hadisin bir muhdisi vardır. II. Âlem hadistir. III. O halde âlemin de bir muhdisi vardır.

Kelamcılara göre varlık, var oluşu bakımından ikiye ayrılır: Kadîm (ezeli) ve muhdes (sonradan var olan) varlık. Kadîm varlık varlığa gelmek için bir şeye ihtiyacı olmayan varlıktır. Yani kadîm, hâdisin varlığından önce varlığı olandır. Kadîm varlık Allah'tır. Bu onun zâtî sıfatıdır. Muhdes varlıklar ise yokluktan meydana gelmişlerdir.<sup>11</sup>

Gazali'ye göre, filozoflarla âlem hakkındaki yapılan tartışma, iki temel üzerinde; âlemin (sonradan) yaratılmışlığı veya ezeli oluşu üzerinde yürümektedir.<sup>12</sup> Buna bağlı olarak Gazali'nin *Tehafüt*'ünde Allah-âlem ilişkisi ile ilgili ortaya koymak istediği iki temel iddia vardır, diyebiliriz. Bunlardan birincisi, "Âlemin Allah'ın iradeli fiili olduğu", ikincisi de "Âlemini ezeli olmayıp sonradan yaratıldığı" dır.<sup>13</sup> Gazali'nin *İslam filozoflarına olan nihai eleştirisi*, onların Tanrı

9 Ebu'l Muîn Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Din*, Hazırlayan: Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Bşk.Yay., 1993, ss. 28-29.

10 Nesefî a.g.e., ss. 492-493.

11 Bâkîllânî, *et-Temhid fi'r-Red ale'l-Mülhideti'l-Muattala*, thk: Mahmûd Muhammed Hudaîri, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1947, s. 41.

12 Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yay., 2005, s. 8.

13 Gazali, a.g.e., s. 8.

ve âlem hakkındaki görüşlerinin İslam'ın öngördüğü yaratma tasavvuru ile bağdaştırmanın ne kadar güç olduğunu ortaya koymak olmuştur.<sup>14</sup>

## Gazali'ye Göre Yaratma

### 1. İmkân Meselesi

Filozofların âlemin ezeliğine dair ileri sürdükleri üçüncü delilleri olan imkân<sup>15</sup>, bir varlığın imkânı ya da imkânsızlığı olduğuna göre yaratma ile ilişkili bir kavram olarak önümüze çıkmaktadır. Filozofların ve Gazali'nin imkân konusunda farklı görüşler ileri sürmelerinin temelinde yatan düşünce, imkânın dışarda bir dayanağı gerektirip gerektirmediğidir ki bu da maddenin, dolaylı bir biçimde de âlemin ve zamanın da ezeliğini beraberinde getirecektir.<sup>16</sup> Filozoflar âlemin varlığının öncesinde yokluğun olmadığını varlığın imkânı olduğunu ve bu imkânın da ezeli olduğunu savunurlar.<sup>17</sup> Gazali'ye göre Allah'ın ilim, irade ve kudretiyle güç yetirebileceği her şey imkân sahasındadır.<sup>18</sup> Gazali'nin imkân kavramına yüklediği bu anlam yoktan yaratma konusundaki düşüncesinden kaynaklanır.<sup>19</sup>

Filozoflara göre fiilin, fâille ya fiilin fâille varlığı yönünden veya geçmişteki yokluğu yönünden bir ilişkisi vardır ya da her iki yönden de, fiilin fâille ilişkisi vardır. Fiilin, fâille yokluğu yönünden bir ilişkisinin olması filozoflara göre mümkün değildir. Çünkü fiilin geçmişteki yokluğunun fâille herhangi bir ilişkisi yoktur, onda herhangi bir etkisi de yoktur. Fiilin fâille hem varlık hem de yokluk yönünden bir ilişkisinin olması da geçersizdir. Çünkü yokluğun fâille ilişkisi olmadığına göre, ikisinden olması da doğru değildir. Bu durumda filozoflara göre geriye fiilin varlığı kalmaktadır. Öyleyse fâile bağlı olan, fiilin yokluğu değil, varlığıdır. Sonradan var olanın fâile ihtiyacı var olma yönündendir ve sadece bu yönüyle mümkün varlıktır ve bunda da hiçbir fâile ihtiyaç duymaz. Her ne kadar fiilin fâile bağlılığı var olma yönünden ise de, fiil var olduğu sürece fâilden bağımsız kalmaz. Bunu filozoflar ışık-güneş örneği ile açıklarlar. Örneğin ışık her durumda güneşe bağlı olduğu gibi, fiilin de varlığı her durumda fâile bağlıdır ki, Allah âlem ilişkisi açısından düşünürsek bu âlemin hep Allah ile birlikte, yani ezeli olduğu sonucuna götürür. Çünkü nedenli, nedenden müstağni kalmaz. Neden ve fâil yok olursa, nedenli ve fiil de yok olur. Fâil öncesiz ise fiil de öncesiz-

14 Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev: Turan Koç, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000, s. 78.

15 Gazali, a.g.e., s. 40.

16 Ömer Bozkurt, "Problem ve Tartışmalarıyla Gazali ve İbn Rüşd'e Göre İmkân Meselesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, C 13, sayı 1, ss. 140-141.

17 Engin Erdem, *İlâhi Ezeliyet ve Yaratma Sorunu*, s. 67.

18 Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, ss. 169-170.

19 Bozkurt, a.g.m., s. 149.

dir. Çünkü fiilin fâile bağıllığı yukarda geçtiği gibi, yok iken var olan anlamındaki meydana gelme değil, yalnızca varlığı yönündendir.<sup>20</sup> Demek ki filozoflara göre âlem, her zaman mümkün olduğuna göre, onun daima var olmuş olması gerekir. Bunun anlamı âlemin ezeli olmasıdır.

Örneğin bu konuda İbn Sina şöyle der:

Her hâdis, hâdis olmadan önce kendinde ya var olması mümkündür veya imkânsızdır. Varlığı imkânsız olan, var olamaz. Varlığı mümkün olan ise, varlığının imkânınca öncelenmiştir ve o varlığı mümkün olandır. Bu durumda onun varlığının imkânı ya madum (yok olan) bir anlam veya mevcut bir anlam olmalıdır. Madum bir anlam olması imkânsızdır, aksi halde varlığının imkânı onu önceleyemezdi.<sup>21</sup>

Gazali'ye göre de varlık genel bir kavram olup “zorunlu” ve “mümkün” diye ikiye ayrılır.<sup>22</sup> Bir şeyin yok iken var oluşu, ya muhaldir ya da mümkündür. Muhal olması imkânsızdır. Çünkü muhal asla var olamaz. Eğer yoktan var oluşu mümkün ise, bu mümkünle, var olabilen şey kastedilir. Fakat varlığı kendi zatının gereği olmadığı için henüz mevcut değildir. Eğer varlığı zatının gereği olsa idi bu varlık mümkün değil zorunlu olurdu. Bilakis varlığını yokluğa tercih edecek birine muhtaçtır. Bu suretle de yokluk varlıkla yer değiştirir.<sup>23</sup>

Filozofların eğer âlem sonradan yaratılsaydı ezeli olan (Tanrı) acizken (âlemi yaratmakla) güce kavuşmuş olur ifadesine karşı Gazali, “varlık bu manada mümkün değildir ki güç yetirilebilir olsun” diye cevap verir. Yani mümkün olmayan bir şeyin meydana gelmesinin imkânsız oluşu, Gazali'ye göre Allah'ın acizliğini göstermez. Varlık bir durumda mümkün bir durumda ise imkânsızdır. Nitekim Gazali'ye göre bir şeyin iki zıttan biriyle birlikteliği dikkate alındığında onun diğeriyle nitelenmesi imkânsız, birlikte bulunmadığı dikkate alındığında ise mümkündür. Gazali'ye göre filozofların anladığı manada “imkân”ın hiçbir anlamı yoktur. Ona göre Allah ezeli ve kâdirdir, dolayısıyla dilediği hiçbir fiil O'nun için imkânsız değildir.<sup>24</sup>

Yine Gazali'ye göre filozofların imkân konusunda söylediklerinin yanlış olduğunun bir delili de aklımızın siyah ya da beyaz var olmadan önce onların mümkün olduklarına hükmetmesidir. Eğer bu imkân siyah ve beyaz taşıyan cisme ilişkin olup “Bu cismin siyah ve beyaz olması mümkündür” denilebiliyorsa bu takdirde, özü itibariyle beyaz, ne imkân niteliğine sahiptir ne de mümkündür.

20 Gazali, *Felsefenin Temel İlkeleri*, çev: Cemaleddin Erdemci, Ankara: Vadi Yay., 2001, ss. 161-162.

21 İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifa Metafizik II*, çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay., 2005, s. 163.

22 Gazali, *Filozofların Tutarlılığı*, ss. 70-71.

23 Gazali, *İtikad'da Orta Yol*, s. 23.

24 Gazali, *Filozofların Tutarlılığı*, ss. 39-40.

Çünkü mümkün olan sadece cisimdir, imkân ise ona ilişkin bir kavramdır ki burası çok önemli bir noktadır. Bu durumda siyahın kendisi nedir? Mümkün mü? Zorunlu mu, yoksa imkânsız mı? Tabî ki onun mümkün olduğu söylenecektir. O takdirde Gazali'ye göre bu da aklın imkân konusunda dayandığı var olan bir özü kabul etmesine ihtiyaç duymadığını göstermektedir.<sup>25</sup> Gazali'ye göre yaratılanın imkânı, sadece onu yaratmanın güç yetirenin için mümkün olması anlamındadır.<sup>26</sup>

Gazali'ye göre mümkün varlık var olabilmesi imkân halinde olan varlıktır ki kaynağını zorunlu varlıktan alır ve ondan sonra gelir.<sup>27</sup> Zaten “mümkün” ve “zorunlu” kavramları açık olmayan kavramlardır. Filozofların iddia ettiği gibi “zorunlu” derken varlığı için neden bulunmayan, “mümkün” derken varlığı için kendi dışında bir neden bulunan şey kastediliyorsa o zaman Gazali'ye göre, her bir varlık özüne eklenmiş (yani kendi dışında) bir nedeni bulunması anlamında mümkündür. Kendi dışında özüne eklenmiş bir neden bulunmaması anlamında mümkün değildir. Bunun dışında kastedilen manalar ise Gazali için anlaşılmayan türden manalardır.<sup>28</sup>

Öyle anlaşılıyor ki, Gazali'ye göre bu tartışmanın bizi götüreceği en önemli nokta, “maddenin ezeliyeti”dir. Filozoflara göre her yaratılanın sahip olduğu madde yaratılandan öncedir. Çünkü var olan ancak maddenin taşıdığı sûretler, arazlar ve niteliklerdir. Yani her yaratılanın varlığı, yaratılmadan önce ya mümkün, ya imkânsız (mümteni'), ya da zorunlu (vâcib) dur. Özü itibariyle imkânsız asla bulunamayacağına göre imkânsız olma durumu muhaldir. Özü itibariyle zorunlu olan hiçbir şekilde yok sayılamayacağına göre, yaratılanın zorunlu olması da imkânsızdır. Bu da yaratılanın özü itibariyle mümkün olduğunu gösteriyor. Öyle ise filozoflara göre bu tür varlık için var olmadan önce var oluş imkânı mevcuttur. Varoluş imkânı da izafi bir nitelik olup kendi başına var olamayacağına göre bu varlığın dayanacağı bir yer (mahal) gereklidir. İşte bu yer maddedir. Nitekim filozoflara göre sıcağı, soğuğu, siyahlığı, beyazlığı ya da hareket ve sükûnu kabul eden hep bu maddedir. Bu akıl yürütmenin götüreceği nokta ise imkânın maddenin bir niteliği olduğudur. Maddenin ise bir maddesi bulunmadığından maddenin yaratılmış olması imkânsız hale gelir. Sonuç olarak her yaratılandan önce bir madde vardır ve ilk madde hiçbir şekilde yaratılmış (hâdis) değildir.<sup>29</sup>

Filozoflara göre imkân varlıksal (vücûdî) iken, Gazali'ye göre mümkün, zorunlu ya da imkânsız gibi nitelendirmelerin hepsi de akli (zihinsel) yargılardır. Ona göre “Şayet imkân kendisinin dayandığı bir var olanı gerekli kılıp buna ‘Bu

25 Gazali, a.g.e., s. 43.

26 A.g.e., s. 46.

27 Gazali, *El-Maznûnu Bihî Alâ Gayri Ehlihi*, çev: Muammer Esen, Ankara: Araştırma Yayınları, 2005, s. 65.

28 Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 82.

29 Gazali, a.g.e., ss. 41-42.; İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifa Metafizik I*, çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay., 2004, s. 35.

onun imkânıdır' denilecek olsa idi, o takdirde, imkânsızlık da dayanacağı ve 'Bu onun imkânsızlığıdır' denilecek bir var olanı gerekli kılardı. Oysa özü itibariyle imkânsızlığın varlığı yoktur. Dolayısıyla imkânsızlığın üzerinde gerçekleştiği bir madde de yoktur ki imkânsızlık ona dayanmış olsun"<sup>30</sup>

Sonuç olarak, filozofların âlemin imkânından bahsetmeleri onun kendi başına var olduğu anlamına gelmez. İbn Sina'ya göre imkân, başkası nedeniyle zorunlu olan varlığın özü itibariyle taşıdığı niteliklerdir.<sup>31</sup> İbn Sina'nın öz olarak zorunlu ile başkası dolayısıyla zorunlu şeklindeki ayrımı<sup>32</sup> bir anlamda ezeli-sebepsiz ile ezeli-sebepli arasında yapılmış bir ayrım olarak anlaşılmalıdır.<sup>33</sup> Gazali'nin yapmak istediği şey temelde imkân kavramının fiililik ile bağlantısını keserek, onun sadece zihni bir kavram olduğunu ortaya koymaktır. Gazali'nin imkân kavramına yüklediği anlam onu, âlemin ezeliğini redde, yani yoktan yaratma fikrine götürmüştür. Gazali'ye göre yüce Allah'ın ezeli ve kâdir olduğu, dilediği hiçbir fiilin imkânsız olmadığıdır.<sup>34</sup> Gazali'ye göre âlemin yaratılmışlık imkânı süreklidir. Şüphesiz, âlemin yaratılmasının düşünülemediği hiçbir vakit yoktur. Sürekli var olduğu kabul edildiğinde ise o zaten yaratılmış olmaz. Oysa gerçekleşmiş olan durum, imkân haline değil, tam tersine uygun düşmektedir.<sup>35</sup>

## 2. İlahi Bilgi ve Yaratma

Sıfatlar konusu Tanrı'nın varlığı konusundan daha karmaşık bir konudur.<sup>36</sup> Allah'ın sıfatlarını anlama biçimi onun fiillerini anlama biçimini belirlediğine göre,<sup>37</sup> sıfatlar konusu Tanrı-âlem ilişkisinde önemli bir yer işgal eder. Bilindiği gibi kelam ve din felsefesinin en önemli konularından birisi de Tanrı'nın ezeli, değişmez sıfatlarının, değişen ve sonradan olan varlıklarla olan ilişkisi olmuştur. Tanrı'nın ilmi konusunun, Gazali'nin filozofları tekfirle suçladığı konulardan biri olması da bu konudaki anlayış farklarının ne kadar büyük olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

İslam düşünce tarihinde Yaratıcı ile yaratılmış âlem arasında nasıl bir ilişki vardır? sorusunun cevabı ile ilgili değişik ekollerin görüşlerini tayin eden ve en çok üzerinde tartışılan husus ilahi bilgidir.<sup>38</sup> Çünkü ilim sıfatı öteki bütün sıfatların

30 Gazali, a.g.e., s. 42.

31 M.Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, İstanbul: Klasik Yay., 2011, s. 198.

32 İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifa Metafizik II*, s. 42.

33 Kaya, a.g.e., s. 198.

34 Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 40.

35 Gazali, a.g.e., s. 41.

36 Temel Yeşilyurt, "Gazali'ye Göre Allah'ın İradesi", *Harran Üniversitesi İ. F.D.* sayı IV, 1998, s. 187.

37 Sinan Öge, *Allah'tan Âleme İlahi Fiiller*, Ankara: Araştırma Yay., 2009, s. 11.

38 Halife Keskin, "Eş'ari'nin Allah'ın Varlığı ve Sıfatları Hakkında Kullandığı Bazı Argü-

şu veya bu şekilde dayandığı temel bir sıfat konumundadır.<sup>39</sup> Yaratma fiili ilim sıfatıyla doğrudan ilişkili bir sıfattır. Çünkü bilgisiz bir Tanrı'nın yaratması mümkün olmadığı gibi, bilen bir Tanrı'nın bilgisinin yarattığı varlıklarla ilişkisi önem arz etmektedir. Gazali öncesi İslâm düşüncesinde sıfatlar problemi, dil, düşünce ve varlık ilişkileri açısından değil, daha çok Allah-âlem ilişkileri açısından ele alınmıştır. Özellikle de kelim ilmi açısından bu sıfatlar konusunun önemli olmasının sebebi sıfatların Allah-âlem ilişkisi ile doğrudan ilişkili olmasıdır.<sup>40</sup>

Filozoflar Tanrı'nın bilgi sıfatını ön plana çıkarırlar. Çünkü onlara göre irade, yaratma açısından söylersek bir şeyin varlığını yokluğuna tercih etmek olacaktır ki bu da irade edende bir değişiklik ya da bir acizlik olduğunu gösterir.<sup>41</sup> Onlara göre “ezelden ebede kadar meydana gelecek bütün varlıklar düzeninin Tanrı'nın ilminde, birbiri ardından gelen sonsuz zamanlarla birlikte tasavvur edilmesi, O'nun özünde vardır. O'ndan geri kalması düşünülemez ve bu tasavvur, bu düzenin, bu tertip ve tafsil üzere meydana gelmesini gerektirir, öyle ki bu varlık verişin olmaması düşünülemez.”<sup>42</sup> Dolayısıyla onun ilminde olan şeyleri yaratmak için bekletmesi düşünülemez. O zatını bildiği için ve bu ideal varlıkta iyilik düzeninin ilkesi O olduğu için eşya O'ndan zuhur etmiştir. Bu durumda bildiği şeylerin var olmasının sebebi O'nun bu bilgisidir.<sup>43</sup>

Gazali'ye göre filozoflar, *İlk İlke* adını verdikleri Allah'a, ilim, kudret ve irade isnat etmenin imkânsız olduğu konusunda hemfikirdirler. Çünkü onlara göre sıfatları kabul etmek çokluğu gerektirir.<sup>44</sup> Onlara göre, İlk İlke'nin sıfatları olduğunu düşünmek, O'nun bu sıfatlara muhtaç olduğu anlamına gelir ki bu takdirde O, mutlak anlamda kendi kendine yeterli olamaz. Çünkü kendi kendisine mutlak anlamda yeten varlık, kendisinden başkasına muhtaç değildir. Gazali'ye göre bu görüş son derece tutarsız ve yüzeyseldir. Çünkü mutlak anlamda kendi kendisine yetene ilişkin olan bu sıfatlar mutlak anlamda kendi kendine yetenin özünden ayrı değildir ki O'nun başkasına muhtaç olduğu söylenebilir.<sup>45</sup>

Filozofların aksine Gazali, Allah'ın zatı ile birlikte sıfatlarının da ezeli olduğu görüşünü kabul eder.<sup>46</sup> Ona göre, Allah'ın sıfatları zatının kendisi olmayıp,

---

manların Değerlendirilmesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, C III, sayı 2, s. 12.

39 Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir: D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1999, s. 144.

40 Zeynep Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum – Gazali ve İbn Rüşd'de Te'vil*, İstanbul: İz Yay., 2010, ss. 119-120.

41 Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, ss.59-60.

42 Kemal Paşazâde, *Tehâfût Haşiyesi*, çev: Ahmet Arslan, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1987, s. 37.

43 Farabi, *Uyûnü 'l-Mesâil* (el – Mecmû içinde), Mısır: 1907, s. 67.

44 Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 97.

45 Gazali, a.g.e., s. 101.

46 Gazali, a.g.e., ss. 99, 102.



zata zait şeylerdir.<sup>47</sup> Filozoflara göre sıfatlar her ne kadar Tanrı'ya ait olsalar da O'nun özüne nispetle hâdis sayılırlar.<sup>48</sup> Gazali'ye göre eğer bu sıfatlar hâdis olsaydı, ezeli olan Allah değişime mahal olurdu.<sup>49</sup> Filozoflar Allah'ın ilim sıfatının zâtından ayrılmayacağını, yani zatından ayrı olarak ilim sıfatının bulunmadığını söylerler.<sup>50</sup> Gazali'ye göre filozoflar Allah'ın âlim olma durumunun, zat ile ilgili bir durum olup sıfat olmadığını iddia ederler.<sup>51</sup>

İlk Varlık'ın bilmesi, nasıl bir nesnenin varlığının başlangıcı olmaktadır? Filozoflara göre, dal üzerinde yürürken düşmeyi düşünmek, nasıl düşmenin başlangıcı oluşturuyorsa, İlk Varlık'ın diğer varlıkları düşünmesi de onları var olmalarının başlangıcı olmaktadır.<sup>52</sup> Gazali'ye göre Allah kendi zatını bilir dolayısıyla kendi zatını bilen kendisinden sudûr edeni de başkasını da bilir. Gazali'ye göre kendi zatını bilmeyen her şey ölü sayılır, buna göre İlk (Allah) de filozofların teorisine göre ölü sayılır. Çünkü irade, kudret ve seçme gücüyle iş yapmayan, işitmeyen ve görmeyen her şey ölü sayılır; dolayısıyla kendinden başkasını bilmeyen de ölü demektir.<sup>53</sup>

Gazali'ye göre Yüce Allah, ezelde âlemin varlığını, var olduğu anda bildi. Bu bilme, tek bir sıfattır. Bunun gerekliliği de, daha sonra âlemin var olacağını ezelde bilmedir. Var olduğu zaman, onun halen var olduğunu ve varlığını bildikten sonra da, daha önce var olduğunu bilmektir. Bu haller, âlem ile ilgili olarak birbirinin peşi sıra devam eder gider. Böylece Allah ile ilgili olarak bu sıfat, netliğe kavuşmuş olur. Bu sıfat, asla değişmez. Değişen şey, Allah için açıkça bir sıfat değil, sadece âlemin durumu ile ilgilidir.<sup>54</sup>

Gazali, “bilmek demek yaratmak demektir” görüşünü savunmamıştır, ama “Yaratmak demek, kudret ve irade aracılığıyla bilgiyi tahakkuk ettirmek demektir” diyerek bilgiyi ilâhî fiilin sebebi yapmıştır.<sup>55</sup> İlahi bilgi konusu da âlemin ezeliyeti tartışmasına dayanmaktadır. Filozoflara göre, ezeli olan Tanrı'nın bildiği şeyi ertelemesi mümkün değildir. Yani Tanrı'nın âlemi yaratmadan çok önce bu bilgiye sahip olması ama bunu ertelemesi mümkün değildir. Onlara göre bu konu-

47 Turan Koç, “Gazali'ye Göre Allah'ın Bilgisi”, *Erciyes Üniversitesi İ.F.D.*, sayı 8, 1992, s. 123.

48 Gazali, a.g.e., s. 100.

49 Koç, a.g.m., s. 124.

50 Gazali, *El-Munkızu Mine'd-Dalâl -Delâletten Hidayete*, çev: Yahya Pakış, İstanbul: Umrân Yay., 1996, s. 56.

51 Gazali, *İtikatta Ölçülü Olmak*, çev: Hanifi Akın, İstanbul: Ahsen Yay., 2005, s. 165.

52 Gazali, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 196.

53 Gazali, *Filozofların Tutarlılığı*, s. 131.

54 Gazali, *İtikatta Ölçülü Olmak*, s. 184.

55 Ömer Türker, “İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2007, sayı: 17, s. 21. ; Gazali, *İtikatta Ölçülü Olmak*, ss. 135-136.

da kelamcıların en büyük hatası Tanrı'nın bilgisi ile insanın bilgisini kıyaslayarak hüküm vermeleri idi. Gazali, Tanrı'nın bilgi sahibi bir varlık oluşunun asla filozoflardaki gibi, yaratması anlamına gelmeyeceğini düşünür. Ona göre Tanrı'nın yaratması sadece bilgi ile değil, bilgi sıfatı ile beraber kudret ve irade sıfatıyladır. Gazali'ye göre, Allah ezeli bilgisi ile ezelde âlemi yaratacağını bildi fakat daha sonra, yaratmak istediğinde onu iradesiyle yarattı.

### 3. İlahi İrade ve Yaratma

Tanrı'nın yaratma eyleminde özgür mü yoksa mecbur mu olduğunu İslam filozofları da tartışmıştır.<sup>56</sup> Filozoflar Allah'ın bir iradeye sahip olduğunu kabul ederler. Ancak kelamcılarda bu irade, varlık ile Allah arasında bir zamanın girmesi olarak algılanırken, filozoflarda böyle bir kabulün imkânsızlığı savunulur.<sup>57</sup> Gazali'ye göre filozoflarda irade, etkin bir fonksiyona sahip bir sıfat olarak değil, daha çok sembolik anlamda kullanılmıştır.

Her ne kadar İslam filozofları sudûr fikrini benimseseler de Tanrı'nın irade sahibi olduğunu inkâr etmezler. Çünkü filozoflar yaratılan insanın bile iradeli bir varlık olduğunu, eğer Tanrı'nın iradesiz bir varlık olduğu iddia edilirse, bunun O'nda bir eksiklik meydana getireceğinin farkındadırlar. Problem bu iradenin âlem ile ilgili ilişkisinde ortaya çıkmaktadır. Filozoflar Tanrı'nın iradesinin zaman içinde tecelli etmediğini savunurlar. Onlara göre Tanrı ezelden beri bu fiile zaten sahiptir.<sup>58</sup> Onlara göre zaman içinde yaratılan bir âlem fikri, herhangi bir engel veya gecikme için bir sebep yokken, zorunlu kılan nedenin (Tanrı'nın) etkisinin gecikmesi anlamına gelecektir.

Buna karşın Gazali, âlemin ezeli nitelikteki ilahi irade tarafından yaratılmasına karar verildiği anda yaratıldığını düşünür. Ona göre bu, filozofların aksini ispat edemeyecekleri bir husustur.<sup>59</sup> Gazali'nin hedefi dünyanın başlangıcının zamanda olduğunun mümkün olduğunu göstermektir.<sup>60</sup> Gazali ilahi fiillerin ihtiyarî olduğu ve asla zorunluluk esasına dayanmadığı üzerine vurgu yapar. Bunun ispat etmek için başvurduğu en büyük sıfat da irade sıfatıdır. Zıtlar (varlık ve yokluk) arasında bir seçim yapabilmeyi sağlayan sıfat ona göre irade sıfatıdır.<sup>61</sup>

56 Peter Adamson, *The Arabic Plotinus: a Philosophical Study of the Theology of Aristotle*, London: Duckworth, 2002, s. 145.

57 Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, Ankara: Akçağ Yay., 1998, s. 202.

58 Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 127.

59 Peter Adamson-Richard C.Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, çev: M.Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yay., 2007, s. 160.

60 George F. Hourani, "The Dialogue Between Al-Ghazali and the Philosophers on the Origin of the World – 1", *Muslim World* 48, Issue 3, The Hartford Seminary, 1958, s. 185.

61 Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism: and its Critique by Averroes and Aquinas*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1958, s. 117.

İrade konusunda Gazali'nin filozoflara itirazının temelinde yatan husus "ancak irade sahibi bir varlığın gerçek bir fâil olacağı" dır. Dolayısıyla yaratma eyleminde Gazali, irade sıfatının olmazsa olmaz bir sıfat olduğu üzerinde durur.<sup>62</sup>

Gazali'ye göre, âlem ezeli bir irade ile yaratılmıştır; o irade âlem meydana geldiği anda onun var olmasını, yokluğun varabileceği sınıra kadar varmasını, ondan itibaren varlığın başlamasını gerektirmiş, ondan önce varoluş irade edilmediğinden meydana gelmeyip var olduğu anda ezeli iradeyle murad edildiği için meydana gelmiştir. Gazali'ye göre böyle bir düşüncenin benimsenmesine engel olan ve onu imkânsız kılan hiçbir şey yoktur.<sup>63</sup> Filozofların kelamcılara irade konusundaki en büyük eleştirisi, ezeli bir iradenin sonradan olanlara taalluk etmesi halinde ezeli varlığın iradesinde değişme olacağıdır. Gazali, bir şeyin ihdasına ilişkin ezeli bir iradenin varlığını aklen imkânsız görmez; ona göre, ezeli irade âlemin hudûsuna taalluk ettiği zaman, ezeli varlığın sıfatı değişmeksizin ve irade sıfatı hâdis olmaksızın âlem varlığa gelir. Her ne kadar Gazali'ye göre varlıklar Allah'ın kudret sıfatıyla yaratılmış olsalar da irade, benzer şeylerden birini seçme fonksiyonuna sahip bir sıfat olduğu için, bu sıfat Gazali için diğer sıfatların önüne geçmiş olmaktadır.<sup>64</sup> Eğer irade sıfatı, âlemin, belirli bir zamanda meydana gelmesini gerektiriyorsa, ilim, âlemin o belirli zamanda meydana gelmesinin tayinine taalluk eder. O halde ilmin taalluku, iradenin taalluku sebebiyledir.<sup>65</sup>

Görüldüğü üzere Gazali'nin, çabasının temelinde yatan, filozofların Allah'ın ilim sıfatını ön plana çıkararak, "Allah'ın bilmesi yaratması demektir" anlayışlarının yanlış olduğunu göstermektir. İradesiz bir varlığın Gazali nazarında ölüden bir farkı yoktur. Çünkü Gazali'ye göre gerçek fâil hem iradeli ve hem de bilgili olandır. Eğer iradeli ve bilgili değilse o "mecazen fâildir."<sup>66</sup> Gazali'nin gerçek fâilin sadece bilgi sahibi olmasını yeterli görmeyişindeki diğer bir etken de, eğer irade ortadan kaldırılsa varlıkların Allah'tan onun bir etkisi olmadan sudûr edeceği sonucunun doğacağı ve filozofların haklı gözükeceği endişesidir. Yaratma fiilinde zaman ve mekân vs. açısından tahsis gerektiren sıfat Allah'ın bilgisi değil, iradesidir. Gazali'ye göre irade sıfatı bütün sonradan meydana gelen varlıklara taalluk eden bir sıfattır. Çünkü bütün sonradan meydana gelen varlıkların, Yüce Allah'ın kudretiyle yaratılmış oldukları Gazali'ye göre tartışma götürmeyen bir bilgidir.<sup>67</sup>

Dolayısıyla Gazali'nin düşünce sistemine göre iradenin ezeli, irade edilenin sonradan meydana gelmesi zorunludur. Eğer iradenin taalluku ezeli olsaydı, irade olunanın da ezeli olması gerekirdi. Çünkü kudret ve irade tamamlandığı ve en-

62 Gazali, a.g.e., s. 25.

63 Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 17.

64 Muhittin Macit, "İmkân Metafizigi Üzerine- Gazali'nin Felsefi Determinizmi Eleştirisi", *Divân İlmî Araştırmalar*, yıl 2, sayı 3, 1997/1, ss. 107-108.

65 Gazali, *İtikatta Ölçülü Olmak*, ss. 135-136.

66 Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 59.

67 Gazali, *İtikatta Ölçülü Olmak*, s. 142.

geller ortadan kalktığı zaman, istenilen şeyin meydana gelmesi zorunludur. Buna göre irade olunan şeyin, herhangi bir engel olmaksızın, irade ve kudretten geri kalması düşünülemez.<sup>68</sup> Ezeli bir iradeyle mevcudatın meydana gelip yaratılması için bir Allah zaman yaratmış ve ondan sonra kâinatı bizzat kendi iradesiyle dileyerek kudretiyle yaratmıştır.<sup>69</sup> Gazali'nin temel sorunu dini akideyi korumak ve savunmaktır ve görüldüğü üzere bu akidenin temelinde de ona göre Ehl-i Sünnet inancının (Eşarilik) Allah'a yüklemiş olduğu mutlak irade vardır.<sup>70</sup>

İrade sıfatına verilen anlam ile âlemin ezeli olup olmadığına dair fikirler arasında paralellik bulunmaktadır. Tanrı'nın bilmesini yaratması olarak gören filozoflara göre, irade iki şeyden birini seçmek için ya da bir amacı gerçekleştirmek için lazım gelen bir sıfattır. Oysa Tanrı için âlemin yaratılması konusunda ne seçilecek iki şey, ne de bir amaç söz konusudur. Âlemin ezeli olarak değil de sonradan meydana geldiği kabul edilecek olursa, o zaman tercih eden iradenin ya yenilenmesi ya da yenilenmemesi söz konusu olacaktır. Şayet tercih eden irade yenilenmemişse, önceden olduğu gibi âlem sırf imkân halinde kalır. Eğer tercih eden irade yenilenmişse, tercih eden iradeyi bu yenilenmeye mecbur kılan nedir? Ayrıca âlem niçin önce değil de şimdi meydana gelmiştir? soruları ortaya çıkacaktır. Aynı sorular tercih edici için de geçerlidir. Filozoflara göre Tanrı'nın istediği bir şeyi ertelemesi mümkün değildir. Çünkü bu ertelemeyi gerektirecek bir sebep yoktur. Tanrı bu âlemi yaratma işini ne zamana ertelemiş olabilir? Ya da onun iradesini şekillendirecek ne gibi şartlar olabilir? Onlara göre âlemin varlığından önce irade eden (Tanrı) vardı, irade vardı; irade eden yenilenmediğine, irade yenilenmediğine, iradenin olmayan âlemle ilişkisi de yenilenmediğine göre (ki bunların hepsi bir değişmeyi gerektirir) o halde irade edilen (âlem) nasıl ortaya çıkmıştır? İşte bütün bunlardan dolayı onlara göre âlemin sonradan yaratılması imkânsızdır.<sup>71</sup>

Gazali bütün bu iddialara âlemin, şu anda var olduğu şekilde, var olduğu nitelikte ve var olduğu mekânda irade ile var olduğunu söyleyerek cevap verir.<sup>72</sup> Ona göre Allah'ın iradesi ezeli fakat varlıklara bu iradenin taalluku hâdistir. Gazali'nin iradeye yüklediği anlamların hedefi İslam filozoflarının hem ezeli âlem görüşünü hem de sudûr fikrini anlamsız kılmaya yöneliktir. Gazali'ye göre yaratmak Allah'a zorunlu değildir. O istediği her şeyi istediği zamanda, özgür iradesi ile yerine getiren fail-i muhtardır. Dolayısıyla âlem de Allah'ın iradesi ile onun istediği bir zamanda sonradan yaratılmıştır.<sup>73</sup>

68 Gazali, *İtikatta Ölçülü Olmak*, s. 183.

69 Gazali, *Esmâ-i Hüsnâ*, çev: M.Ferhat, İstanbul: Ferhat Yayınevi, 1972, ss. 241-242.

70 Yaşar Aydın, *Gazali Muhafazakar ve Modern*, Bursa: Arasta Yay., 2002, s. 28.

71 Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 17.

72 Gazali, a.g.e., s. 23.

73 Aydın, *Gazali Muhafazakâr ve Modern*, s. 28.

İlahi irade konusuyla doğrudan alakalı olduğu için burada Gazali, İbn Rüşd ve Ali Tûsi gibi *Tehâfüt* yazarlarından farklı olarak ilk defa Hocazâde'nin *Tehâfüt*'ünde âlemin kıdemi meselesinde tartıştığı “Mucibun bi'z-Zât”<sup>74</sup> (Özü gereği gerektirici) konusuna da kısaca değinmek istiyoruz. Hocazâde'ye göre âlemin kıdemi meselesinin özünü aslında bu konu oluşturmaktadır. O bu konuda şöyle der:

Müslüman olsun olmasın, din ve şeriat ehli Tanrı'nın kadir, muhtar (dilediğini yapan) olduğu görüşündedir. Şu anlamdaki: Âlemi varlığa getirmek veya getirmemek O'nun elindedir (Fâilun bi'l-İhtiyâr) ve bu ikisinden hiçbirini O'ndan ayrılması imkânsız olacak tarzda, özü gereği ona lazım değildir. Filozoflar bu görüşe karşı çıkarlar ve Tanrı'nın özü gereği mûcib olduğunu, ancak fâil oluşunun cismani tabiata sahip mecbur varlıkların fâil oluşu gibi olmadığını (mesela Güneşin aydınlatması, ateşin yakması vb.) tersine O'nun fâilliğinde tam olduğunu, dolayısıyla varlığa istidadı tam olan şeyin, O'ndan, O'nun bakımından herhangi bir maksat veya istek söz konusu olmaksızın, bununla beraber eserini ve onun kendinden çıkışını (sudûr) bilerek çıkması lâzım geldiğini söylerler. Çünkü Tanrı mutlak Cevâd (Cömert) dir.<sup>75</sup>

Hocazâde'ye göre, gerek “Mucibun bi'z-Zât” gerekse “Fâilun bi'l-İhtiyâr” anlayışını benimseyenler Tanrı'nın “Kadir-Muhtar” olduğu konusunda hemfikirlerdir.<sup>76</sup> Tanrı eğer Mucib ise âlem onunla beraber var demektir yani kadimdir.<sup>77</sup> Sanki Hocazâde yukarıda geçen “ancak fâil oluşunun cismani tabiata sahip mecbur varlıkların fâil oluşu gibi olmadığını” söyleyerek, “ateşten sıcaklığın, güneşten ışığın çıkması olayında nasıl ki ateş ve güneş kendisini bilmiyorsa, filozoflara göre Allah da ne başkasını ne de kendi zatını bilir.”<sup>78</sup> diyen Gazali'ye göndermede bulunuyor gibidir. Zaten İbn Sina'nın şu söyledikleri de Hocazâde'yi doğrular niteliktedir:

Allah Mûriddir.<sup>79</sup> Onun dışındaki her şey onun fiilidir. O, bu varlıkların fâili ve var edicisidir. Fâil ise ya bilinçli ya da bilinçsiz olarak bir şeyi yapar. Allah'ın fiillerin de bilgisizlik ve değişme olmaz. Varlıkların düzenini ve mükemmelliklerini en güzel şekilde bilmekten doğan her fiil irade ile edilir. O halde O, kendisinden sâdır olacak varlıkların varlığını en üstün düzen ve mükemmellikte zatı ile bilir. İlk, varlıkların eksiksiz ve tam bir bütün ha-

74 Gürbüz Deniz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları (Tehâfütler Örneği)*, Ankara: Fecr Yay., 2009, s. 55.

75 Kemal Paşazâde, *Tehâfüt Haşiyesi*, s. 33.

76 Engin Erdem, “Hocazâde ve ‘Mucibun Bi'z-zât’ Düşüncesi”, *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2007, s. 149.

77 Abdurrahim Güzel, *Karabağî ve Tehâfüt'ü*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1991, s. 129.

78 Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 131.

79 İbn Sina, “Er-Risâletü'l-Arşıyye”, *Risaleler*, çev: Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara: Kitabiyat, 2004, s. 51.

linde, sağlamlık, kusursuzluk ve devamlılık açısından en güzel şekilde var olmasının sebebi olan bilgisi ile varlıklardan ayrılırsa, işte bu özelliğe ‘irade’ denir. Bu fiillerin ondan çıkması, onun varlığının mükemmelliğinin eseridir. O halde O’nun bu fiilleri istemesi (irade) zorunludur.<sup>80</sup>

#### 4. Ezeli Yaratma

Bazı teistler Tanrı’nın âleme önceliğinin zâtî (varlıksal/vücûdî) olduğunu savunurken bazı teistler ise bu önceliğin zamani (zamansal) bir öncelik olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>81</sup> Ezeli yaratmayı (zâtî) savunanlara göre “âlemin Allah’tan sonra, Allah’ın ise âlemden önce olması zaman bakımından değil, zât bakımından bir önceliktir. Bu tıpkı, zaman bakımından birlikte var olmaları mümkün iken, tabiatı gereği birin ikiden önce gelişine; şahsın hareketinin kendisini izleyen gölgenin hareketinden; elin hareketinin parmaktaki yüzüğün hareketinden, suyun içindeki elin hareketinin suyun hareketinden önce gelişinde olduğu gibi, nedenin nedenliden önce gelmesine benzer.”<sup>82</sup> Zamansal yaratmada ise sadece Tanrı vardır ve başka hiçbir şey yoktur. Zamansal yaratmayı savunanlara göre zaman, yaratma ile beraber ortaya çıkmıştır.

Ali Tûsi’ye göre, âlemin kıdemi hakkında filozofların biri ilzâmî olan, diğeri tahkiki olan iki delilleri vardır. Tahkiki olanlara bakarsak burada “öncelik” kavramının ön plana çıktığını görmekteyiz. Filozoflar “önce oluşu” beş çeşit öncelikle sınırlarlar.

- a. İlliyet bakımından öncelik: Tam illetin malulünden önce gelişidir. Ateşin sıcaklıktan önce gelişi gibi.
- b. Tabiat bakımından öncelik: Bir şeyin var olmak için, başka bir şeye ihtiyaç duyması. Birin ikiden önce gelişi gibi. Fakat bu tür öncelikte, ister önce gelen sonra gelenin özüne dâhil olsun ister olmasın bu tür öncelikle önce gelen sonra gelen şeyin varlığı için yeterli değildir.
- c. Zamanca önce geliş: Nuh (a.s)’ın Muhammed (a.s)’dan önce oluşu gibi.
- d. Şerefçe önce geliş: Bilgili olanın bilgisize olan önceliği gibi.
- e. Sıraca önce geliş: Bir şeyin belirli bir ilkeye ötekinden daha yakın olmasıdır.<sup>83</sup>

Tûsi’ye göre filozoflar âlemin kadim olduğuna dair ikinci delillerini iki yönde kurmuşlardır. Birincisi: Zaman kadimdir, bundan da âlemin kadim olması ge-

80 İbn Sina, “Er-Risâletü’l-Arşîyye”, *Risaleler*, ss. 53-55.

81 Erdem, İlahî *Ezelilik ve Yaratma Sorunu*, s. 72.

82 İbn Sina, *İşaretler ve Tenbihler*, çev: Ekrem Demirli, Ali Durusoy, Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yay., 2005, s. 138.

83 Alâaddin Ali Tûsî, *Tehâfütü’l-Felâsîfe (Kitâbu’z-Zuhr)*, çev: Recep Duran, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1990, ss. 38-39.

rekir. Hareketin miktarı olan zaman, âlemden bir varlık olması itibarıyla, âlem de kadimdir. Eğer zaman hâdis olsaydı yokluğu varoluşundan önce olurdu, bu öncelik de zamansız olmaz. Zaman konusundaki önce geliş zamanla olsaydı zamanın yok olduğu farz edildiği durumda var olması gerekirdi. O halde eğer zamanın hâdis olması muhal bir şeyi gerektiriyorsa zamanın kadim olduğu ortaya çıkar.<sup>84</sup>

İkincisi: Âlem eğer hâdis olsaydı yaratıcısı ondan önce olurdu. Bu öncelik ya sonlu bir miktardır, ya da yaratıcının sonlu olmasını gerektirir. Veya bu önce oluş sonsuz bir miktardır. Bu da zamanın kadim olmasını gerektirir.<sup>85</sup>

Gazali yaratma meselesini temelde iki başlık altında değerlendirir. Birincisi ezeli yaratmadır ki o, sudûr teorisini savunanları da ezeli yaratmayı (zâtî ezeliklik) savunanlar kategorisinde değerlendirmiştir. Gazali'ye göre filozofların delillerinden en kafa karıştırıcı olanı âlemin ezeliyeti meselesidir. Çünkü onlar, başka meselelerde sergileyemedikleri çeşitli zekâ oyunlarını bu meselede ortaya koyabilmektedirler.<sup>86</sup> Onun temel endişesi şudur: Eğer Aristo'nun kabul ettiği şekliyle âlemin ezeli olduğu kabul edilirse, bu hipotezin sonunda, âlemin varoluşu zorunlu hale gelecek, kendi kendine var olduğu düşünülecek ve en sonunda da Tanrı'ya gerek olmadığı sonucuna varılacaktır.<sup>87</sup> O, bu konuda filozofların hem âlemin ezeliyeti ile ilgili zorunluluğuna dair görüşlerini ve hem de ezelden hâdisin zuhur etmeyeceğine dair fikirlerini eleştirmektedir.<sup>88</sup>

Gazali'ye göre âlem hakkında yukarıda da belirttiğimiz temel iki görüş tamamen birbirine zıt olan görüşlerdir. Bunlardan birinci grup Gazali'nin 'ehlül-hakk' dediği ve hakikati savunanlar olarak nitelediği gruptur ki bunlara göre âlem sonradan (yoktan) yaratılmıştır. Bunlar, sonradan yaratılanın kendiliğinden olmadığını, zorunlu olarak bir yaratıcıya muhtaç olduğunu kabul ederler. Diğer grup ise Gazali'nin Dehriyeler (Ateistler) dediği gruptur ki onlar âlemin bu haliyle ezeli olduğunu ve bir yaratıcısının bulunmadığını söylerler. Bu iki grubun ortasında ise Gazali'ye göre filozoflar yer alır. Onlar, hem âlemin bir yaratıcısının bulunduğu kabul ederler hem de âlemin ezeli olduğunu söylerler ve çelişkiye düşerler.<sup>89</sup> Filozoflar bir yandan Müslümanlara şirin gözükmek için Allah'ın var olduğunu ve âlemi yarattığını söylerler, bir yandan da onun ezeli olduğunu söyleyerek İslam'ın temel inanç esaslarını yıkmak isterler. İşte bu yüzden Gazali'ye göre en tehlikeli grup bu gruptur.<sup>90</sup>

84 Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife (Kitâbu'z-Zuhr)*, s. 40.

85 Tûsî, a.g.e., s. 40.

86 Gazali, *Filozofların Tutarlılığı*, s. 16.

87 Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, s. 98.

88 Hüseyin Zerrinkub, *Medreseden Kaçış-İmam Gazali'nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri*, çev: Hikmet Soylu, İstanbul: Anka Yay., 2001, ss. 162-163.

89 Gazali, *Filozofların Tutarlılığı*, s. 79.

90 Gazali, a.g.e., s. 61.

Gazali varlığına yokluk arız olmayan şeye ezeli der. Bu kelime iki anlama delalet eder: Birincisi, bu şeyin varlığını kabul etmek, diğeri ise geçmişte o şeyin varlığından önce yokluğunun bulunmadığını ortaya koymaktır.<sup>91</sup>

Eğer Allah hâdis olsaydı, başka bir sebebe muhtaç olurdu ve bu zincir sonsuza varırdı. Onun için tek ezeli varlık vardır ki o da varlığına yokluk arız olmayan Allah'tır. Gazali "âlem hâdistir" dediğinde, hali hazırda mevcut olan âlemlerle, sadece cisim ve cevherleri kastettiğini söyler. Hiçbir cisim değişimlerden hâli değildir. Hâlbuki hareket ve sükûn hâdistir. Gazali'ye göre hiç kimse, kendisinde üzüntü, hastalık, açlık, susuzluk gibi arazların bulunduğu şüphe edemez. Bunun gibi âlemdaki cisimlere bakacak olursak, bunlara âriz olan değişikliklerden de şüphe edemez. Bu değişikliklerin hepsi sonradan değildir. Bütün bunlar âlemin hâdis olduğunu gösteren delillerdir.<sup>92</sup>

Ezeli yaratmayı savunanların birinci delili, ezeli olan (Allah)' dan sonradan olanın sudûrunun mümkün olmamasıdır. Gerçekten bu içinden çıkılması zor bir problemdir. Buradaki endişe, her şeyi ile yarattıklarından farklı (Muhalefetü'n li'l-havadis) olan Allah, onları yaratırken ya o varlıklara ezeli ile ilişecek ya da kendisine hâdislik ilişecektir. Bu durumda filozoflar ikinci durumu kesinlikle kabul etmediler. Çünkü o zaman Tanrı diye bir varlıktan söz edilmesi imkânsız olacaktır. Onlar birinci hali tercih ettiler ve varlıkların ezeli ile Tanrı gibi olamayacağını (Tanrı'nın zât olarak onlardan önce gelmesi) söyleyerek bir çıkış yolu bulmaya çalıştılar.<sup>93</sup> Allah'ın daha önceden âlemin varlığını dilemediği söylenebilir. Bu da "Allah önceden irade sahibi değilken, âlemin var olmasıyla iradeye kavuşmuş ve âlem meydana gelmiştir." şeklinde bir sonuca götürür. Allah yarattıkları gibi olmadığı için, iradenin O'nun zatında meydana gelmesi mümkün değildir. Zatinin dışında meydana geldiğini iddia etmek de Onu irade sahibi kılmaz. Zaten bu durumda ilk irade gibi bu irade de başka bir iradeyi gerekli kılar ve bu, sonsuza dek sürüp gider.<sup>94</sup> Filozoflar açısından şu sonuç kaçınılmaz oluyor; hem neden hem de gerektirici hep var olduğuna göre âlemin yaratılmasının ertelenmesi imkânsızdır.<sup>95</sup>

Filozoflara göre eğer ezeli irade ile bizim irademiz arasındaki ilişki, bizim bir şeyi amaçladığımızda onu gerçekleştirmemiz gibi ise, bizim irademizle ilgili olarak, bir engel bulunmadıkça amaçladığımız şeyin gerçekleşmemesi ya da amacın öne alınması söz konusu olamaz. Bu ancak kesin karar verme ile olur. İşte bunun gibi ezeli irade de kesin karar verme konumunda ise, âlemin yaratılması gerekir. Yok, eğer Tanrı bunu erteliyorsa, bu durumda Tanrı için yeni bir yönelimin ortaya çıkması gerekir ki bu durumda da ezeli olan Tanrının değişmesi söz konusu

91 Gazali, İtikatta Ölçülü Olmak, s. 70.

92 Gazali, İtikad'da Orta Yol, s. 24.

93 Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 15.

94 Gazali, a.g.e., ss. 15-16.

95 Gazali, a.g.e., s. 17.



olur.<sup>96</sup> İşte bütün bunlardan dolayı filozoflara göre âlemin sonradan yaratılması imkânsızdır.<sup>97</sup> Filozoflara göre Tanrı için bütün zamanlar eşittir. İradenin kendilerine yönelmesi bakımından iki mümkünden birini ayırt edenin ne olduğu sorusu, burada önem kazanıyor. Çünkü filozoflara göre bir şey kendi benzerinden ancak belirleyici bir özelliikle ayırt edilebilir.

Gazali, filozofların bütün bu felsefî ve mantıkî delillerine rağmen, âlemin Allah tarafından ezeli bir irade ile sonradan yaratıldığında ısrarlıdır. Ona göre bu konu, filozofların insanların kafalarını karıştırmaya çalıştıkları kadar karmaşık bir mesele değildir. Allah'ın iradesi âlem meydana geldiği anda onun var olmasını irade etmiş, bundan önce var oluş irade edilmediği için meydana gelmemiştir. Âlem var olduğu anda ezeli iradeyle irade edilerek meydana getirilmiştir.<sup>98</sup>

Filozoflara göre “âlemin Allah'tan sonra, Allah'ın ise âlemden önce olması zaman bakımından değil, zât bakımından bir öncelikti. Bunun tıpkı, zaman bakımından birlikte var olmaları mümkün iken, tabiatı gereği birin ikiden önce gelişi vb. olduğunu yukarıda belirtmiştik.<sup>99</sup> Oysa bunlar zaman bakımından eşit olup, bir kısmı neden bir kısmı da nedenlidir. Çünkü her ne kadar zaman bakımından eşitlerse de gölgenin hareketinin şahsın hareketine, yüzüğün hareketinin elin hareketine bağlı olduğu söylendiği halde, şahsın hareketinin gölgenin hareketine, elin hareketinin yüzüğün hareketine bağlı olduğu söylenemez.

Gazali yüzüğün hareketi örneğinde olduğu gibi, fiil sonradan olunca onun fâille birlikte olmasını imkânsız saymaz. Çünkü bu hareket yokken sonradan var olmuştur. Dolayısıyla fiil ister fâilden sonra gelsin, ister onunla birlikte bulunsun, fiil olması mümkündür. Gazali'nin imkânsız gördüğü sadece ezeli fiildir.<sup>100</sup>

Gazali'ye göre zaman (Allah'tan) sonradandır ve yaratılmıştır. Ona göre bu zamandan önce herhangi bir zaman da yoktur. “Allah, âlem ve zamandan öncedir” sözünün anlamı sadece zâtî öncelik değildir. Bunun anlamı “Şanı yüce olan Allah var (dı) ve âlem yoktu, sonra Allah yine var (dı) ve O'nunla birlikte âlem de var oldu”; “O var (dı) ve âlem yoktu” sözünün anlamı ise Gazali'ye göre “Yaratıcının zâtı var (dı) ve sadece âlemin zâtı yoktu; “O var (dı), Onunla birlikte âlemde vardı” sözünün anlamı ise “sadece iki zâtın var olması”dır. Bu durumda Gazali “öncelik” kelimesiyle sadece Allah'ın var olmada tekliğini kasteder. Burada her ne kadar hayal gücü (vehim) üçüncü bir şeyi yani zamanı çağrıştırmadan tatmin olmasa da, Gazali'ye göre hayal gücünün yanılgılarına değer vermeye gerek yoktur.<sup>101</sup>

96 Gazali, *Filozofların Tutarlılığı*, s. 18.

97 Gazali, a.g.e., s. 17.

98 Gazali, a.g.e., s. 17.

99 İbn Sina, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 138.

100 Gazali, a.g.e., ss. 64-65.

101 Gazali, *Filozofların Tutarlılığı*, s. 32.

Gazali'ye göre bütün bunlar hayal gücümüzün “önce”siz bir başlangıcın varlığını anlamlandıramamasından kaynaklanmaktadır. Hayal gücümüzün kendisinden ayrılamadığı bu “önce”siz de zamandır. Bu tıpkı hayal gücümüzün âlemin ötesinde dolu ya da boş bir mekânın varlığını tasarlaması gibidir. Böyle düşünen bir kişiye “âlemin yüzeyinin ötesinde ne bir üst ne de ondan uzak bir boyut vardır” denilse hayal gücü bunu kabule yanaşmaz. İşte Gazali'ye göre tıpkı bunun gibi insan “âlemin var olmasından önce herhangi bir ‘önce’ yoktur gerçek varlık odur” denildiğinde hayal gücü bunu da kabule yanaşmaz. Bundan dolayı izâfi olarak “önce” ve “sonra” ya bölünen zamana ilişkin boyut ile yine izâfi olarak “alt” ve “üst”e bölünen mekâna ilişkin boyut arasında bir fark yoktur.<sup>102</sup> Sonuç olarak Gazali'ye göre fiilin ezeli olması imkânsız olduğu için âlemin de ezeli olması imkânsızdır. Âlemin, fiil oluşunun anlamı, onun, yokken sonradan var olmasıdır. Eğer âlem, ezelde, Allah ile beraber var ise, o zaman âlem, Gazali'ye göre zaten bir fiil olamaz.<sup>103</sup>

Kelâmcılara göre Allah sıfatları ile bilinen bir varlıktır. Bu sıfatlardan biri de Allah'ın yarattıklarına benzememesi (muhalefetü'n li'l-havâdis) dir. Ezelilik Gazali'ye göre Allah'taki bir sıfatın aynı şekilde başka bir varlığa verilmesi anlamına gelmektedir. Allah'ın görmesi, ya da duyması gibi sıfatların insanlara da verilmesi söz konusu iken bu sıfatın Allah'ın yarattıklarına verilmesi niçin problem çıkarıyor? diye sorulabilir. Fakat kelâmcılar sıfatlar meselesini “Allah insandaki gibi bir görme ile görmez” ya da “Allah insandaki gibi bir duyma ile duymaz” gibi yorumlarla aşmışlardır. Yani insanın görmesi ve duyması sınırlı iken, Allah'ın görmesi ve duyması sınırsız olmaktadır. Fakat aynı şeyi ezelilik konusunda yapabilir miyiz? Onlara göre burada Allah ile yarattıkları arasında bir nispet ya da kıyaslama yoluyla fark olduğunu söylememiz mümkün değildir. “Allah da ezelidir insan da fakat Allah daha ezelidir.” dediğimizde ezelilik kavramı anlam kaybına uğramış gibi gözüküyor.

Fakat filozofların da vacib'ul-vücut bi-zatihi ve vacib'ul-vücut bi-gayrihi ayırımı,<sup>104</sup> illet ve malül arasında yaptıkları ayırım da Tanrı'nın ezeliliğinin anlamını korumayı amaçlıyor. Yani bu tanımlama tam illet ile malulü arasında gördükleri zorunluluk ilişkisini kavramsal olarak ortaya koymaktadır. Malulün ezelde değil de sonradan ortaya çıktığı düşüncesi filozoflarca, İlk İlet'in her anlamda tam ve mükemmel olmaması veya kendinden başka bir illete muhtaç olması gibi bir sonucu doğuracağından mümkün görülmemiştir.<sup>105</sup>

İbn Sina'nın çıkış (sudûr) ve oluşmanın (hudus), İbda' (yoktan yaratma) olduğunu ve bunu da, mutlak yoktan sonra nesne için gerekli eksiksiz, tam bir varlık vermek olarak ileri sürmesi, çıkışı (sudur) yaratma olarak açıklamada bir delil ka-

102 Gazali, a.g.e., ss. 33-34.

103 Gazali, İtikatta Ölçülü Olmak, s. 138.

104 İbn Sina, *Kitâbu Ş-Şifa Metafizik II*, s. 42.

105 Engin Erdem, “Hocazâde ve ‘Mucibun Bi’z-zât’ Düşüncesi”, s. 145.

bul edilebilir.<sup>106</sup> İbn Sina yoktan yaratmayı (la min şey) kabul etmektedir. Ancak bu, ezelde bir yoktan yaratmadır, zaman içinde değil.<sup>107</sup> Görüldüğü üzere, İslam filozofları yaratma kavramı için ibda' (yoktan yaratma) kavramını kullanırlar ki bu "yoktan yaratma (el-ibdâ'), bir şeyden onunla ilgili başka bir şeyin madde, alet veya zaman gibi araçlar olmadan oluşması" anlamına gelir. İbn Sina yoktan yaratmanın daha üstün olduğunu söylüyor. Onların kabul etmedikleri şey yoktan yaratma değil sonradan-zamansal yaratmadır ki burası çok önemli bir noktadır. Onlara göre âlem ezeli olarak fakat yoktan yaratılmıştır. Âlemin yoktan yaratılması demek, Tanrı'nın kendi dışında hiçbir madde veya sebebe başvurmadan onu var kılması (ibdâ') demektir.<sup>108</sup> Allah âlemden zaman itibariyle değil; fakat tıpkı sebebin sonucundan önce olması gibi, zat ve sıra önceliği itibariyle öncedir.<sup>109</sup>

### 5. Yoktan Yaratma

Âlemin hiçbir şeyden mi yoksa mevcut ezeli maddeden mi yaratıldığı sorunu, kelâmda "madum" un bir şey olup olmadığı sorunu olarak ortaya çıktı.<sup>110</sup> Bu 'yok' denen şeyin niteliği ve hatta onun 'şey' olarak adlandırılıp adlandırılmayacağı konusunda da tartışmalar olmuştur. Allah kâinatı yoktan mı yarattı? Yok iken mi yarattı? Birinci soru 'Ma'dum' meselesini gündeme getirmektedir. Zira bu soruda yok'un bir şey olup olmadığı tartışılmaktadır.<sup>111</sup> Bu durumda "yokluk/ma'dum" kavramı yoktan yaratma ile ilgili en önemli kavram haline geliyor. Ancak yokluk "kendi başına düşünülemeyen, sadece varlığın olumsuzlanması/nefyedilmesi ile anlaşılabilen bir içeriğe sahip olduğu için, yokluğun neliği, var olan somut veya soyut nesnelere var oluş özelliklerine bakılarak anlaşılmaya çalışılmıştır."<sup>112</sup> Âlemin yoktan yaratıldığını iddia eden kelamcılara göre:

- a) Allah, tek ezeli varlıktır; âlem, zaman içinde yoktan yaratılmıştır.
- b) Allah, mutlak irade sahibidir, O ne dilerse o olur.
- c) Allah ve O'nun yarattığı diğer varlıklar arasında mutlak farklılıklar vardır. Allah âlemi ezeli maddeden ya da sudûr şeklinde değil, mutlak yokluktan yaratmıştır.<sup>113</sup>

106 Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina 'ya Göre Yaratma*, Ankara: A.Ü.İ.F. Yay., 1974, s. 123.

107 Düzgün, *Neseî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, ss. 229-230.

108 Ferit Uslu, *Tanrı ve Fizik*, Ankara: Nobel Yay., 2007, s. 133.

109 Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1997, s. 82.

110 H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev: Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi Yay., 2001, s. 274.

111 Düzgün, a.g.e., ss. 156-157.

112 Erdem, *İlâhî Ezelilik ve Yaratma Sorunu*, s. 62.

113 Hisam M, Âloûsi, *The Problem of Creation In Islamic Thought*, Cambridge: The National Printing and Publishing Co., 1965, ss. 188-189.

Filozoflara göre fiilin fâille ilişkisine baktığımızda; fiilin fâille ya varlığı yönünden veya geçmişteki yokluğu yönünden bir ilişkisi vardır. Gazali'nin yorumuna göre, filozoflar fiilin, fâille yokluğu yönünden bir ilişkisinin olmasının doğru olmadığını düşünürler. Çünkü fiilin geçmişteki yokluğunun fâille herhangi bir ilişkisi yoktur, onda herhangi bir etkisi de yoktur. Fiilin fâille hem varlık hem de yokluk yönünden bir ilişkisinin olması da geçersizdir. Çünkü yokluğun fâille ilişkisi olmadığına göre, ikisinden de olması doğru değildir. Bu durumda geriye fiilin varlığı kalmaktadır. Öyleyse fâile bağlı olan fiilin yokluğu değil, varlığıdır.<sup>114</sup> Gazali'ye göre:

“Âlem, ya sonradan meydana gelme (hâdis) dir ya da ezeli (kadîm) dir.

Âlemin, ezeli olması imkânsızdır.

O halde âlem, sonradan meydana gelmiştir.”<sup>115</sup> Ya da

“Meydana gelen olaylardan uzak olmayan her şey, sonradan meydana gelmiştir.

Âlem, meydana gelen olaylardan uzak değildir.” Bu iki asıl önermeden zorunlu olarak Gazali'ye göre şu sonuç ortaya çıkar:

“O halde âlem, sonradan meydana gelmiştir.”<sup>116</sup> Bir başka çıkarım da şu şekilde formüle edilmiştir:

“Varlığı, olayların varlığından önce olmayan her şey, sonradan meydana gelmiştir. Âlem ise olaylardan önce mevcut değildi.

O halde âlem de sonradan meydana gelmiştir.”<sup>117</sup>

Çünkü varlığı olaylardan önce olmayan şey, ya olaylarla beraberdir veya olaylardan sonra meydana gelmiştir. Bu meselede üçüncü bir olasılık imkânsızdır.<sup>118</sup> Gazali'nin burada âlem ile Allah'tan başka var olan diğer bütün varlıkları kastettiğini belirtmemizde yarar vardır.<sup>119</sup>

Gazali'ye göre âlem cisim ve cevherden oluşur. Ona göre her cisim, değişebilir. Değişebilen her şey ise, “sonradan meydana gelmiştir.” Bundan da her cismin, “sonradan meydana geldiği” sonucu ortaya çıkar.<sup>120</sup>

Görüldüğü üzere, Gazali'ye göre fiilin anlamı var etmek suretiyle bir şeyin yokluktan varlığa çıkarılmasıdır. Ezeli olanda ise böyle bir şey düşünülemez. Zira

114 Gazali, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 161.

115 Gazali, *İtikatta Ölçülü Olmak*, s. 49.

116 Gazali, a.g.e., s. 50.

117 Gazali, a.g.e., s. 54.

118 Gazali, a.g.e., s. 55.

119 Gazali, *İtikatta Ölçülü Olmak*, s. 59.

120 Gazali, a.g.e., s. 62.

var olanın var edilmesi mümkün değildir. Demek oluyor ki fiilin şartı, Gazali'ye göre o fiilin sonradan var olmasıdır.<sup>121</sup> Var etme fâilin yapan, mefulün de yapılan olmasıyla ilişkilidir. Çünkü var etme var edenle var edilen arasındaki bir ilişkiden ibarettir. Bütün bunlar var olmadan önce değil, varlıkla birlikte bulunmaktadır. O halde var etmekten amaç, failin var eden ve yapılanında var olan olmasını sağlamaksa, var etme ancak var olan şeyler için söz konusudur. Fiilin fâille ilişkisi onun önceden yok olması ve sadece var olması bakımından olmayıp sonradan var olması bakımındandır. Fiilden “sonradan var olma” anlamı kaldırılırsa, Gazali'ye göre onun fiil olduğu düşünülemez ve fâille olan ilişkisi kurulamaz.<sup>122</sup>

### Sonuç

Yaratma konusunda felsefe ve kelim geleneğinde iki temel yaklaşımın savunulduğunu gördük. Bunlardan biri, genelde kelamcılar tarafından temsil edilen ‘zamansal (sonradan) yaratma’ iken, diğeri genelde filozofların temsil ettiği ‘ezeli yaratma’ anlayışıdır. Bu iki farklı yaratma anlayışını savunan her iki grubun da temel endişesi, Tanrı'nın yüceliğini, biricikliğini, kudretini, yarattıklarından farklı bir varlık olduğunu ortaya koyma ve bu durumu koruma endişesidir. Tabi her iki grubun da argümanlarını ortaya koyarken, onları en çok belirleyen husus sahip oldukları Tanrı anlayışları olmuştur. Gazali'nin de dâhil olduğu kelamcılar Tanrı'nın hiçbir şeye benzemeyen varlık olduğunu özellikle vurgulamışlardır. Onların yaratma konusundaki en temel argümanı “her hâdisin (sonradan olanın) bir muhdisi (yaratana) vardır” öncülüne dayanmaktadır. Onlar âlemin ezeli olmadığını apriori bir bilgimiş gibi önceden kabul ederek yola çıkmışlardır. Filozofların en çok itiraz ettikleri husus da bu bilginin neye dayanarak doğrulandığıdır.

Yaratmanın bir fiil olduğunu düşünen Gazali gibi kelamcılar, yaratmanın bir oluşu ifade ettiğini düşündüler. Mademki her oluş sonradan meydana gelir. Öyleyse âlemin de sonradan yaratılmış olması gerekir sonucunu çıkardılar. Bunun tersini düşünmek onlara göre mümkün değildi. Yani ezeli olan, hep var olan bir âlem zaten oluşu da ifade etmeyeceğinden buna yaratma denmesi de doğru değildir. Kelamcılara göre (özellikle ilk dönem) âlemin ezeli olduğunu iddia etmek onun bir var ediciye de ihtiyacı olmadığı şeklinde algılanmış ve bu düşünce kesinlikle reddedilmiştir.

Gazali Allah'ı gerçek varlık diğeri varlıkları ise varlıkları Allah'ın sayesinde vücut bulmuş varlıklar olarak görür. Ezeliliği ve sudûru reddeder. Onun vazgeçemeyeceği birinci öncülü zamansal yaratmadır. Filozofların bilgi sıfatını ön plana çıkarmalarına karşılık Gazali irade sıfatını ön plana çıkarır. Çünkü ona göre iradesiz bir varlığın ölüden bir farkı yoktur. Fakat filozoflar Tanrı'nın iradesiz bir varlık olduğunu asla iddia etmediler. Filozoflar, Tanrı'nın bilmesi aynı zamanda yaratmasıdır diyerek problemi çözmeye çalıştılar. Tanrı'nın iyyinin ta kendisi

121 Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 62.

122 Gazali, a.g.e., ss. 63-64.

olduğunu yani, mahzâ iyi olduğunu iddia ederek, onun yaratmasının varlıklara bir ihsanı olduğunu, bu iyiliğin kendisinden taşıdığını iddia ettiler. Yani Tanrı'nın Mucibun bi'z-Zât olması iyi olması ile bağlantılı olarak düşünülmüş ve esas olanın varlık olduğu söylenmiştir. Yani var etmek iyidir. Öyleyse “Cevâd” (Cömert) olan Tanrı'nın varlıkları var etmesi O'nun özünün bir gereğidir. İyi olan Tanrı var ederek varlıklara bir iyilikte bulunmuş olmaktadır. Yoksa Gazali'nin filozoflar adına iddia ettiği gibi varlıklar ondan şuarsuzca ve zorla ortaya çıkmış değildir.

Gazali'nin genel olarak İslam filozoflarının fikirlerini tehlikeli bulması sebebiyle, yaratma konusunda da onların düşüncelerine bu refleksiyle yaklaştığını gördük. Gazali'nin ezeli yaratmayı savunan İslam filozoflarını kötü niyetli olmakla suçlaması objektif bir eleştiri değildir. Onlar ezeli yaratmayı yoktan yaratmanın karşısı olarak görmemektedirler. Yukarıda izah etmeye çalıştığımız gibi filozofların savunduğu zamansal yoktan yaratmanın imkânsızlığıdır. Onlar ezelde bir yoktan yaratmaya karşı çıkmış değillerdir. Gazali'nin hatası, ezeli yaratmayı savunan filozofları yoktan yaratmanın da karşısında gibi göstermesi olmuştur. O ısrarla zamansal yaratma ile yoktan yaratma anlayışını aynı görüp filozofları zor duruma düşürmeye çalışmıştır. Maalesef şu ana kadar bu konularda fikir ortaya koyanların birçoğu da bu şabloncu bakış açısını devam ettirmişlerdir. Şimdi ihtiyaç olan şey bütün bu felsefi geleneğin objektif bir şekilde değerlendirilmesi ve sistematik olarak her filozofun ne düşündüğünün ayrı ayrı çalışmalarla ortaya konulmasıdır. Belki o zaman Gazali'nin penceresinden baktığımız filozofları ve yaratma konusunu daha iyi anlama ve anlatma imkânına sahip olacağız.

### Kaynakça

- ACAR, Rahim, “Yaratma: İbn Sînâ ve St. Thomas'ın Görüşlerinin Karşılaştırılması”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 2003/2, C VIII, sayı 15.
- ADAMSON, Peter, *The Arabic Plotinus: a Philosophical Study of the Theology of Aristotle*, London: Duckworth, 2002.
- \_\_\_\_\_, Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, çev: M.Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2007.
- AL-ALOUSÎ, Husâm Muhiddin, *The Problem of Creation In Islamic Thought*, Cambridge: The National Printing and Publishing Co., 1965.
- ALTINTAŞ, Hayrani, *İbn Sina Metafizigi*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1997.
- ATAY, Hüseyin, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara: A.Ü.İ.F. Yay., 1974.
- AYDIN, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1999.
- AYDINLI, Yaşar, *Gazali Muhafazakar ve Modern*, Bursa: Arasta Yay., 2002.
- BAKILLÂNÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri, *et-Temhid fi'r-Red ale'l-Mülhideti'l-Muattıla*, thk: Mahmûd Muhammed Hudayri, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1947.
- BOLAY, Süleyman Hayri, “Âlem”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C II, İstanbul, 1989.

- BOZKURT, Ömer, “Problem ve Tartışmalarıyla Gazali ve **İbn Rüşd**’e **Göre İmkân Meselesi**”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, C 13, sayı 1.
- CRAIG, William Lane, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, London: The Macmillan Co., 1980.
- DENİZ, Gürbüz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları (Tehâfütler Örneği)*, Ankara: Fecr Yay., 2009.
- DÜZGÜN, Şaban Ali, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem ilişkisi*, Ankara: Akçağ Yay., 1998.
- ERDEM, Engin, *İlâhî Ezelilik ve Yaratma Sorunu*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, (Basılmamış Doktora Tezi).
- \_\_\_\_\_, “Hocazâde ve ‘Mucibun Bi’z-zât’ Düşüncesi”, *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2007.
- ES-SÂBÛNÎ, Nûreddin, *Mâtürîdiyye Akâidi*, çev: Bekir Topaloğlu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2005.
- FAKHRY, Majid, *Islamic Occasionalism: and its Critique by Averroes and Aquinas*, London: George Allen & Unwin Ltd, 1958.
- FARABÎ, *Uyûnü’l-Mesâil* (el – Mecmû içinde), Mısır: 1907.
- GAZALÎ, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yay., 2005.
- \_\_\_\_\_, *El-Maznûnu Bihî Alâ Gayri Ehlihi*, çev: Muammer Esen, Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.
- \_\_\_\_\_, *İtikad’da Orta Yol*, çev: Kemal Işık, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.
- \_\_\_\_\_, *Felsefenin Temel İlkeleri, (Makâsıdu’l – Felâsife)*, çev: Cemaleddin Erdemci, Ankara: Vadi Yay., 2001.
- \_\_\_\_\_, *El-Munkızu Mine’ d-Dalâl-Delâletten Hidayete*, çev: Yahya Pakiş, İstanbul: Umran Yay., 1996.
- \_\_\_\_\_, *İtikatta Ölçülü Olmak*, çev: Hanifi Akın, İstanbul: Ahsen Yay., 2005.
- \_\_\_\_\_, *Esmâ-i Hüsnâ*, çev: M.Ferhat, İstanbul: Ferhat Yayınevi, 1972.
- GEMUHLUOĞLU, Zeynep, *Teoloji Olarak Yorum – Gazali ve İbn Rüşd’de Te’vil*, İstanbul: İz Yay., 2010.
- GÜZEL, Abdurrahim, *Karabağî ve Tehâfüt’ü*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1991.
- HOURANI, George F., “The Dialogue Between Al-Ghazali and the Philosophers on the Origin of the World – 1”, *Muslim World* 48, Issue 3, The Hartford Seminary, 1958.
- İBN SİNA, *Kitâbu’ş-Şifa Metafizik I*, çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay., 2004.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbu’ş-Şifa Metafizik II*, çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay., 2005.

- \_\_\_\_\_, “Er-Risâletü’l-Arşıyye”, *Risaleler*, çev: Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara: Kitabiyat, 2004.
- \_\_\_\_\_, *İşaretler ve Tenbihler*, çev: Ekrem Demirli, Ali Durusoy, Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yay., 2005.
- KAYA, M. Cüneyt, *Varlık ve İmkân*, İstanbul: Klasik Yay., 2011.
- KENNY, Anthony, “Seven Concepts of Creation”, *Proceedings of Aristotelian Society Supplementary Volume*, Volume 78, Issue 1, July 2004.
- KESKİN, Halife, *İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- \_\_\_\_\_, “Eş’ari’nin Allah’ın Varlığı ve Sıfatları Hakkında Kullandığı Bazı Argümanların Değerlendirilmesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, C III, sayı 2.
- KOÇ, Turan, “Gazali’ye Göre Allah’ın Bilgisi”, *Erciyes Üniversitesi İ.F.D.*, sayı 8, 1992.
- LEAMAN, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev: Turan Koç, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- MACİT, Muhittin, “İmkân Metafiziği Üzerine - Gazali’nin Felsefi Determinizmi Eleştirisi”, *Divân İlmi Araştırmalar*, yıl 2, sayı 3, 1997/1.
- NESEFÎ, Ebu’l Muîn Meymun b. Muhammed, *Tabsiratü’l-Edille fî Usûli’-d-Dîn*, Tenkitli Neşir ile Yayına Hazırlayan: Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Bşk.Yay., 1993.
- ÖGE, Sinan, *Allah’tan Âleme İlahi Fiiller*, Ankara: Araştırma Yay., 2009.
- PAŞAZÂDE, Kemal, *Tehâfüt Haşiyesi*, çev: Ahmet Arslan, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1987.
- TÛSÎ, Alâaddin Ali, *Tehâfütü’l-Felâsife (Kitâbu’z-Zuhr)*, çev: Recep Duran, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1990.
- TÜRKER, Ömer, “İlahî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî’nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2007, sayı 17.
- USLU, Ferit, *Tanrı ve Fizik*, Ankara: Nobel Yay., 2007.
- WOLFSON, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri*, çev: Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi Yay., 2001.
- YEŞİLYURT, Temel, “Gazali’ye Göre Allah’ın İradesi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı IV, 1998.
- ZERRİNKUB, Hüseyin, *Medreseden Kaçış-İmam Gazali’nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri*, çev: Hikmet Soylu, İstanbul: Anka Yay., 2001.



## İSLAM TARİHİNDE VE TARİHİMİZDE FARKLI KÜLTÜRLERLE BİRLİKTE YAŞAMA TECRÜBESİ

**Mustafa BAŞ\***

### Özet

İslam, ilk döneminden itibaren farklı dini inanışlarla bir arada yaşamış, bunu kültürel zenginlik olarak nesiller boyu sürdürmüştür. Hz. Peygamber döneminden başlayarak “zimmi” statüsü verilen Gayri Müslimler kendi inançlarının gereğini serbestçe yaşamışlar, sosyal ve kültürel değerlerini korumuşlardır. İslam’ın geniş hoşgörüsü sayesinde yetenekli Gayri Müslimler saraylarda ve tercüme merkezlerinde etkin roller üstlenmişlerdir. Gerek Emevi ve Abbasi devletleri, gerekse daha sonraki dönemlerde Hıristiyan ve Yahudi din adamları ile Müslüman din adamları arasında dini tartışmalar yaşanmış, bu tartışmalar bazen devlet erkânının huzurunda bazen halka açık olarak günlerce devam etmiştir. Bu tartışmalarda taraflar kendi dinlerinin hak ve gerçek olduğunu savunmaya çalışmışlardır. İslam bu hoşgörünün en güzel örnekleri Endülüs’te asırlar boyunca sergilenmiştir. Türklerin İslam’ı kabul etmeleri ve Anadolu’ya yerleşmeleri Bizans baskısı altında bulunan Doğu Kiliselerine rahat nefes alma imkânı sağlamıştır. Özellikle Osmanlı İmparatorluğu döneminde bu müsamaha en üst seviyeye çıkmış, cemaatler kendi hukuki kurallarını uygulamışlar, devlet içinde devlet olarak varlıklarını devam ettirmişlerdir. Fethedilen bölgelerde inançlara baskı yapılmaması, farklı inanışların varlıklarını devam ettirmelerini sağlamış, bu da İslam’a girişi ve bölgelerin İslamlaşmasını kolaylaştırmıştır. Farklı inanışta da olsa insanlar arasında komşuluk ilişkileri ve ortak değerleri paylaşma olgusu yaşanan toprakların savunulmasında da bir birliktelik doğurmuştur. Sonuç olarak İslam, Devlet olduğu dönemden günümüze kadar farklı kültürleri bir arada tutan ve onları kendi değerleri içinde yaşatan bir sistem olarak varlığını devam ettirmiştir.

*Anahtar Kelimeler: İslam, Hıristiyan, Yahudi, Bağdat, Endülüs, Yahya ed Dimeşki, Ermeni, Rum Ortodoks, Selçuklu, Osmanlı, Fatih Sultan Mehmet, Tanzimat, Patrik*

\* Dr., DİB Başmüfettişi, mbas28@hotmail.com

**Abstract**  
**The Experience Of Living With Different Cultures**  
**In The History Of Islam And In Our History.**

Islam continued its existence with the other religions from the first ages and accepted the situation as the cultural diversity moving the peace on the following generation. Non-Muslim population among the Muslims got “zimmi” status from the age of Mohammed (P.B.U.H) and they protected their social and cultural values as they lived their religion freely. As a result of wide tolerance in Islam, Non-Muslims were assigned to important positions within government and translation centers. Religious discussions were made between Christian, Jewish and Muslim scholars in public or in government around the ages of Abbasid, Andalus and the following ages. These discussions were made to prove that their religion were the real and divine one. Islam presented the best examples of tolerance in Andalusia for ages. Conversion of Turks to Islam and their settlement in Anatolia gave chance to Eastern Churches to stand against the pressures of Byzantium Empire. Especially during the Ottoman ages the tolerance was on the highest level possible as religious groups were allowed to enforce their own laws. Around the conquered areas there was a religious freedom which allowed local religions to survive and made it easy for others to choose Islam. No matter what religion they believe in the common values and good relations among neighbors created unity on defending the land. In conclusion, Islam from the age that it became state, it also became a system that holds the diverse values and cultures inside it.

*Key Words: Islam, Christian, Jew, Baghdad, Al Andalus, John Damascus, Armenian, Greek Orthodox, Seljuk, Ottoman, Fatih the Conquerer, Patriarch*

İslam, tebliğ edilmeye başladığı günden itibaren farklı dini inanışlarla bir arada yaşama tecrübesini açık olarak ortaya koymuş olan bir inanıştır. Aynı inanca sahip olmalarına rağmen aralarındaki düşünce ayrılıklarından dolayı bir birini dinsizlikle suçlayan ve yaşadığı toplumda farklı inanışların yaşamasına göz yummayan bir dünyada bir arada yaşama tecrübesini yaşayarak insanlara göstermiştir. Birlikte yaşama tecrübesinin en güzel örneği Hz. Peygamber döneminde sergilenmiş, daha sonraki dönemlerde bu dönem esas alınarak uygulamalar devam ettirilmiştir. Kur'an, İnsanların din tercihini ve tercih ettiği dinin mesajını hayata aktarmadaki farklılıkları da göz önünde bulundurarak, bunları insanların birbirlerini anlama ve tanımları için bir fırsat olarak değerlendirir. “Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkek ve dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi kabilelere ve kavimlere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanınız Ondan en çok korkanınızdır...”<sup>1</sup> ayetiyle bu olguya vurgu yapar. Din ve inanç seçiminin Allah ile kul arasındaki kişisel bir tercih olduğunu, dolayısıyla dinde zorlamanın

olamayacağını belirtir. Kur'an'da Allah'ın dilemesi halinde yeryüzündeki bütün insanların iman etmiş olacağını bildirmesi,<sup>2</sup> insanlara geniş bir irade ve din özgürlüğü verildiğinin vurgulanmasıdır.

İslam, yapılan iyiliklerin ve iyi davranışların karşılığının kime olursa olsun Allah'tan alınacağına inanan ve bunu hayat felsefesi yapan bir dindir. Farklı kültürlerle olan hoşgörüsüne yüzlerce örnek sunabileceğimiz Hz. Peygamber, imanın gerçek anlamda olgunluğunu vurgularken; “Bir kimse kendisi için istediğini kardeşi için de istemedikçe gerçek bir inanan yani mü'min olamaz.”<sup>3</sup> buyurmaktadır. Bu anlamda Kur'an; “Onlar, Rablerinin rızasını dileyerek sabrederler, namazı kırlarlar; kendilerine verdiğimiz rızıktan, gizlice ve açıkça sarfederler; iyilik yaparak kötülüğü ortadan kaldırırlar”<sup>4</sup>; “İyilik ederseniz kendinize iyilik etmiş olursunuz. Kötülük ederseniz o da kendinizdir.”<sup>5</sup> ayetleriyle Müslümanlara davranış ölçüsü koyar. Hz. Peygamber ve onun Raşid Halifeleri Ordu gönderirken, uyulması gereken kuralları sıralamışlar, çocuk, yaşlı, kadınlara dokunulmamasını, zulüm yapılmamasını, canlı hiçbir varlığın telef edilmemesini, özellikle dini mekanlara ve din adamlarına hassas davranılmasını öğütlemiştir.<sup>6</sup>

İslam, farklı kültür ve inanışlarla bir arada yaşama tecrübesini Hz. Peygamber döneminden itibaren hayata geçirmiş, geniş bir hoşgörü sınırı çizmiş, Batı Dünyasında farklı inanışları veya sapmaları sebebiyle insanların engizisyon mahkemelerince diri diri yakıldığı dönemlerde Müslüman olmayanlara geniş özgürlükler vermiştir. Bu yazımızda Hz. Peygamber döneminden başlayarak İslam'ın sağladığı birlikte yaşama tecrübesini ele almaya çalışacağız.

Hz. Peygamber döneminde Arap Yarımadasında müşrik Araplarla birlikte Yahudi ve Hıristiyanlar da dini gruplar olarak varlıklarını devam ettirmişlerdir. Putperest Araplarla mücadele eden İslam, aynı Allah'a inanan ve Kitap Ehli olarak isimlendirdiği bu din mensupları ile ilişkilerini farklı oluşturmuştur. Mekke döneminin bir davet ve mücadele dönemi olması, ayrıca burada nüfus olarak yoğun olmamaları sebebiyle Yahudiler ve Hıristiyanlar ile bire bir ilişkiler çok fazla görülmemektedir. Bu dönem daha çok Müşrik Araplarla devam eden ilişkiler yumağıdır. Kitap ehli olan bu gruplar Müslümanlara müşriklerden daha yakın kimseler olarak algılanmıştır. Hz. Peygamber burada bazı Hıristiyan kişi ve gruplarla bir araya gelmiş, onlarla İslam üzerine görüşmeleri olmuştur. Rivayetler bunların birçoğunun İslam'ı kabul ettiğini bildirmiştir.<sup>7</sup> Her iki din mensupları ile ciddi ilişkiler ağının başlaması ise Medine' dedir.

2 Bkz. Maide, 5/48

3 Buhari, İman, 1. Bölüm, II. Kitap, Had. 12

4 Rad, 13/22

5 İsrâ, 17/7

6 Bkz. Nihal Şahin Utku, “Nebî'nin Nefesi Olmak” [www.sonpeygamber.info/tr/content/view/719/1/lang,tr/](http://www.sonpeygamber.info/tr/content/view/719/1/lang,tr/); Ayrıca Gen. Bil. İç. Bkz. İbn-i Esir, El Kamil Fi't-Tarih, II/334-335

7 Bkz. Muhammed b. Yeshar b. İshak, Sireti-i İbn-i İshak, Konya, 1981, 200; İbn-i Hişam, Es-Siret En Nebeviyye, Kahire, 1955, I/391; Muhammed Hamidullah, İslâm Peygamberi, Çev. Salih Tuğ., İstanbul, 1980, I/666

Medine’de bir site devleti olarak şekillenmeye başlayan İslam, devlet anlayışının çekirdek örneklerini burada uygulamaya başlamıştır. Bu site devleti oluşturulduğunda Yahudilerden Benî Kaynuka, Benî Nadir ve Benî Kurayza olarak anılan üç büyük Yahudi kabilesi ile birlikte, küçük aile birliklerinden oluşan diğer Yahudi kabileleri şehrin neredeyse yarı nüfusunu oluşturmaktaydı.<sup>8</sup> Bunların dışında müşrik gruplar ve parmakla sayılacak kadar az sayıda Hıristiyan Medine’de yaşamaktaydı. Bütün bu grupların haklarının güvence altına alınması, yaşanan site devletinin huzur ve güven içinde yaşanan bir bölge olarak varlığının devamının sağlanması ve dış düşmanlara karşı beraberlik oluşturulması amacını hedefleyen bir anlaşma metni hazırlanmıştır. Medine Sözleşmesi olarak bilinen bu anlaşma metni, grup temsilcileri tarafından Enes b.Malik’in evinde imzalanmıştır.<sup>9</sup>

Hız. Peygamber, yapılan anlaşma kurallarını ihlal etmedikleri sürece Yahudilere daima iyi davranmış, kendisi ile sert dini tartışmalara girmelerine rağmen onlara düşmanca bir tavır içine girmemiş, onlarla olan ikili ve din dışı ilişkilerini normal şartlarda devam ettirmiştir. Bu ilişkilere örnek olması açısından Hayber Savaşından sonra payına düşen Fedek Arazisinin sahipleri olan Yahudilerle olan bağlantısı, vefatının öncesinde maddi sıkıntı içine girerek Medine’de yaşamaya devam eden Yahudilerden birinden borç alarak zırhını rehin vermesi zikredilebilir.<sup>10</sup> O, diğer din mensupları ile ilgili yapmış olduğu anlaşma kurallarına hep sadık kalmıştır. Hıristiyanlar ile olan ilişkileri de aynı bağlamda devam etmiştir. Hicretin 9. senesinde Medine’ye kendisi ile görüşmeye gelen Necran Hıristiyanlarına ibadetlerini yapmaları için Mescid-i Nebiyi tahsis etmiştir. Necran Heyeti ile arasında Hız. İsa ve kendisinin Peygamberliği konusunda sert tartışmalar yaşanmasına rağmen, tartışmalarını ikili ilişkiler içinde devam ettirmiştir.<sup>11</sup> Tebük seferinde Eyle halkı ve onların yetkilisi Mar Yuhanna ile görüşerek anlaşma yapmış,<sup>12</sup> ona sahil boyundaki köylerin halkı hakkında bir güvence yazısı vermiştir.<sup>13</sup> Tağlip Kabilesi ile yapılan anlaşmada da onların inanç ve yaşantılarına saygı duyarak din değiştirmeye zorlamamıştır.<sup>14</sup> Onun hayatında uygulayarak gösterdiği bu örnekler, İslam Tarihi boyunca Müslümanlar ve diğer din mensupları arasında ilişkilere temel oluşturmuştur.

8 Bkz.İbn-i Hişam, I/503; Caetani Leone, İslâm Tarihi, Çev. Hüseyin Cahid, , İstanbul, 1925, II/135-143; Hamidullah, II/224-229

9 Bkz.Doç.Dr.Salih Tuğ, Bir Şehir Devletinin Yeniden Teşkili, Diyanet Dergisi, X/108-109, 1971, 141

10 İbni Mace, Sünen, II/815, H. No:2437

11 Bkz.Gen.Bil. İbni Hişam, I/575-585; Hamidullah, I/670-671; Mustafa Fayda, Hız.Muhammed’in Necranlı Hıristiyanlarla Görüşmesi ve Mübahale A.Ü.İ.İ.E.D. 1975, ANKARA, II/144-149

12 Bkz.İbn-i Hişam, II/525; Hamidullah, I/368-370

13 Bkz. Buhari Huri’l-Iyn Babı Had. No: 1308

14 Bkz.İbn-i Sa’d, I/55; Caetani, VII/224; Hamidullah, I/443

İslam, Müslüman olmayan diğer din mensuplarını Zimmî olarak nitelemiş, onları devletle yaptıkları anlaşma üzerine ödedikleri cizye olarak anılan vergi yükümlülüğü ile korunan ve hakları güvence altına alınan kimseler olarak kabul etmiştir. Müslüman bir ülkede yaşamak zorunda olan bu kişiler, Müslümanlar gibi devletin vatandaşı olarak bütün temel hak ve sorumluluklar bakımından onlarla eşit kabul edilmiştir. Bu gruplar, dinlerinde, dinlerinin gereği olan ibadetleri yerine getirmede, hatta kendi aralarındaki yargılanmada ve diğer bütün temel insan hak ve hürriyetlerini kullanmada serbest olmuşlardır. Nitekim Hz. Peygamber, zimmîye zulüm ve haksızlık yapmayı, gücünün üstünde vergi yüklemeyi, arzusu dışında bir şeyini almayı yasaklamış; haksız yere bir zimmîyi öldürenin cennetin kokusunu bile duyamayacağını bildirmiştir<sup>15</sup>

Hz. Peygamber sonrasında İslam Fetihleri genişlemiş, Şam, Mısır, Irak, Kudüs gibi Hıristiyan nüfusun yoğun olduğu bölgeler Müslümanların kontrolü altına girmiştir. Hülefa-i Raşidin dönemi olarak bilinen bu dönem de Müslümanlar, diğer din mensupları ile olan ilişkilerinde de Hz. Peygamberin uygulamalarını örnek alarak Kur'an hükmü gereğince cizye<sup>16</sup> ödemek şartıyla haklarını güvence altına almışlardır. Hz. Ebu Bekir, Yahudi ve Hıristiyanların Hz. Peygamberden aldıkları güvence belgelerine sadık kalmıştır.<sup>17</sup> Hz. Ömer döneminde ise, Hz. Peygamberin Arap yarımadasında artık iki dinin bir arada olamayacağı hadisi üzerine, Yahudi ve Hıristiyan gruplar bütün hakları korunarak yarımada dışında kendi seçtikleri bölgelere iskân edilmişlerdir. Yahudiler genel olarak Şam ve Eriha bölgelerine, Hıristiyanlar da Şam ve Irak dolaylarına yerleşmişlerdir.<sup>18</sup>

Bu dönem de Şam, Ebu Ubeyde b. Cerrah komutasındaki ordu tarafından fethedildiğinde, şehrin yerlisi olan Hıristiyanlarla yapılan anlaşmalarda da Hz. Peygamberin uygulaması devam ettirilmiş, cizye ödeme yükümlüğü getirilirken, kiliselerin yıkılmaması, korunması, can ve mal emniyetlerinin sağlanması gibi hususlar garanti altına alınmıştır.<sup>19</sup> Halit b. Velit tarafından Kudüs fethedildiğinde, şehrin ileri gelenleri anahtarları ancak halifeye vereceklerini belirtmişler, bunun üzerine Kudüs'e gelerek şehri teslim alan Hz. Ömer, ödenecek vergi karşılığında can ve mal güvenliğinin garanti altında olduğunu belirtmiştir. Hz. Ömer'in Kudüs'e girişini Karen Armstrong, Holy War (Kutsal Savaş) isimli eserinde şöyle nakletmektedir; "Halife Ömer Kudüs'e beyaz bir devenin üzerinde girdi, yanında ise kentın Yunan yöneticisi Başrahıp Sophronius vardı. Halife kendisinin öncelik-

15 Bkz. Komisyon, Dini Kavramlar Sözlüğü, 2006, Ankara, 716

16 Bkz. Tevbe Suresi,

17 Bkz. Muhammed Hamidullah, Vesâiku's-Siyâsiyye, Kahire, 1956, 157-158

18 Geniş bilgi için Bkz. İbn-i İshak, II/656-657; Taberi, Milletler ve Hükümdarlar Tarihi, Çev:Zakir Kadiri Ugan-Ahmet Temir, İstanbul, 1992, V/620, Hamidullah, I/674, J.Spencar Trimmingham, Christianity Among The Arap's in Pre-Islamic Times, London, 1979, 307, Mustafa Baş, İslamın Doğu Döneminde Hicaz Bölgesinde Yahudi ve Hıristiyanlar, 1998, Ankara,

19 Bkz. *Vesâik*, s 374-375

le Tapınak Tepesine (yıkık olan Hz. Süleyman mabedinin yerine) götürülmesini rica etti ve Hz. Muhammed'in Gece Yolculuğu'nu (Mirac) yaptığı bu noktada eğildi ve dua etti. Başrahip bu sahneyi korku içinde izliyordu... "Son Günler" in artık yaklaştığını sanmıştı. Daha sonra Halife Ömer Hıristiyan tapınaklarını görmek istedi ve tam Kutsal Mezar (Holy Sepulchre) Kilisesi'ne gittiğinde, namaz vakti geldi. Başrahip kendisini kibarca namazını bu kilisede kılmaya davet etti, ama Halife Ömer bu teklifi kibarca reddetti. Eğer bu kilisede namaz kılsa, sonra bazı Müslümanların bu olayı anıtlılaştırmak amacıyla buraya bir cami inşa etmek isteyebileceklerini, bunun ise Kutsal Mezar Kilisesi'nin yıkılması anlamına geleceğini izah etti. Bu nedenle Halife kiliseden çıkıp biraz daha ilerdeki bir noktada namazını kıldı; nitekim bugün tam bu noktada, Kutsal Mezar Kilisesi'nin tam karşısında Halife Ömer'in adına inşa edilmiş küçük bir cami bulunmaktadır."<sup>20</sup>

Mehmet Akif Ersoy'un "Dicle'nin kenarında bir kurt kapsa koyunu- Gelir Adl-i İlahi Ömer'den sorar onu" mısralarıyla dile getirdiği Hz. Ömer'in adil uygulamaları diğer din mensupları için de geçerli olmuştur. Nitekim o, bu dünyaya veda etmek üzere olduğu anda bile, kendi emanetleri altında yaşayan gayrimüslimlerin haklarının korunması noktasına hassasiyetini şu sözleriyle dikkat çekmiştir: "Yerime gelecek olan halifeye, yapılan anlaşmalar ve konulan şartlar gereğince, Hz. Peygamber'in emrettiği üzere zimmîlerin bütün insani haklarının verilmesini, can ve mallarının güvenceleri için gerekirse savaşın bile göze alınmasını, kendilerine güçlerinin üzerinde sorumluluklar yüklenilmemesini vasiyet ediyorum."<sup>21</sup>

Emevi Döneminden itibaren İslam Tarihini incelediğimizde, İslam'ın diğer dinlere ve din mensuplarına çok geniş müsamaha tanıdığı, İslam'la ilgili en sert eleştirileri yapanlara bile ancak yazılı olarak cevap vermeye çalıştığı görülmektedir. Tarihi dönemi içinde Müslümanların bu uygulamaları dikkate alındığında, bugün bile insan haklarına saygılı olduğunu söyleyen çoğu devletin daha ilerisinde bir din ve fikir hürriyetini insanlara sağladığı görülür. Hıristiyan din adamları ve bilginler Müslümanlarca el üzerinde tutulmuş, bunlara saraylarda görevler verilmiş, İslam kültür ve medeniyetinin gelişmesinde bu bilim adamlarından istifade edilmiştir. Almış oldukları eğitim ile kendilerini yetiştirmiş olan İslam alimleri, zaman zaman da halifeler ile bu bilim adamları arasında dini nitelikli tartışmalar yaşanmış, daha sonra bu tartışmalar kitap haline getirilmiştir. Verilen bu geniş müsamaha ile birlikte halktan gelen şikayetler üzerine kıyafet ve bazı kuralların hayata geçirilmesinde kısıtlamalara gidildiği de olmuştur. Bu kısıtlamalar beyaz elbise giymeleri ve zünnar bağlamaları, Müslümanlardan daha büyük binalar yapmamaları, çanlarının sesini ve kendi kitaplarının okunuşunu daha sessiz yapmaları, haç, putlar, domuzlar ve içki içişlerini Müslümanlara göstermemeleri gibi

20 Karen Armstrong, Holy War, London,1988, 30-31

21 T.W. Arnold, İntişâr-ı İslâm Tarihi,( çev. Hasan Gündüzler), Ankara, 1982, 70

konularda getirilmiştir.<sup>22</sup> Bu dini müsamahayı gözler önüne sermesi açısından bu tartışma ve tartışmacılara kısaca değinmekte yarar vardır.

İslâm'a en ciddi reddiye yazan ilk Hıristiyan ilâhiyatçısı olarak bilinen Yuhanna ed-Dımeşkî (John of Damascus), uzun yıllar Emevî sarayında maliye görevlerini yürüten babasının ölümünden sonra, Halife Abdülmelik b. Mervan (684-705) ve oğlu Velid b. Abdülmelik (705-715) dönemlerinde babasının görevini üstlenmiştir. Saraydaki görevine son verilmesi üzerine Kudüs yakınındaki Saint Sabas Manastırı'na çekilmiştir. Yapmış olduğu görevi sebebiyle İslâm'ı ve Müslümanları iyi tanıyan Dımeşkî, bu dönemden sonra İslâm'a oldukça saldırgan tavırlar içine girmiştir. Yuhanna'nın Hıristiyan doktrinine ait hazırlanmış olduğu Bilginin Kaynağı (The Found of Knowledge) adlı eserinin bir bölümünü "Sapıklara Dair" (De Hearesibus) olarak isimlendirmiş ve bu bölümde İslam ve Müslümanlar hakkındaki mesnetsiz iddialarını dile getirmiştir.

Bu kitabında Dımeşkî; İslam'ı "İsmailî Sapıklık" olarak isimlendirerek Hıristiyanlığın sapık bir kolu kabul etmiştir. Hz. Peygamberi deccal olarak isimlendirmiş, onu Arius'çu bir rahiple dostluk kurarak Eski ve Yeni Ahit'ten aldığı yarım bilgilerle kendi mezhebini kurmuş olan yalancı bir peygamber olarak nitelemiştir. Hz. İsa ile ilgili Kur'an'da bilgi verilmesine rağmen, İslam ve Müslümanların onu kabul etmediklerini iddia etmiştir. Kur'an'ın verdiği bilgilerin doğru olmadığını, Hz. Peygamberin şahsi hayatıyla ilgili ayetlerin, onun yanlışlarını kapamak için uydurulduğu gibi birçok temelsiz iddialarda bulunmuştur.<sup>23</sup> Dımeşkî'nin bu eseri Hıristiyan aleminin İslam hakkında yazdıkları iddialara yıllarca kaynak oluşturmuştur. İslam Alimleri, Dımeşkî'nin yazmış olduğu iddialara cevaplar yazmışlar, onu bir Hıristiyan olarak kendi dinin savunduğu için suçlayarak cezalandırmışlardır.

Yine karşılıklı ilişki ve birbirini dinleme noktasında Halife Mehdi ile Nesturi Patriği Timothy arasında geçen tartışmalar da dikkat çekicidir. Halife Mehdi ile Patrik Timothy zaman zaman sarayda Hıristiyan ilahiyatı hakkında çeşitli konuları tartışmışlardır. Halife Mehdi'nin teslis anlayışı ile sorduğu bir soruyu, güneşi örnek vererek; 'Nasıl güneşten bahsedildiğinde onun ısısı ve ışığını ayrı bir varlık saymıyorsak teslis de böyledir, Tanrı, onun kelamı ve ruhu bir varlıktır' şeklinde açıklamıştır.<sup>24</sup> Hz Peygamberle ilgili görüşlerini sorması üzerine de, onun peygamberlerin yolundan yürüdüğünü, putperestlikle ve çok tanrıcılıkla mücadele ettiğini, insanları iyiye ve doğruya yönelttiğini ifade etmiştir.<sup>25</sup> Halife ile Patrik

22 Bkz. İbrahim Kaplan, Müslüman-Hıristiyan Teolojik İlişkileri (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2006, 90

23 Bkz. Kaplan, 113-114

24 <http://www.ctlibrary.com/ch/2007/issue94/14.32.html>

25 <http://www.bismikaallahuma.org/archives/2005/a-medieval-christian-patriarch-on-prophet-muhammad/>

arasında iki oturum olarak devam eden bu tartışmada, Allah kavramı, Allah'ın oğul edinip edinmediği, Mesih'in ilahlığı, İsa'nın doğumu, İsa'nın bazı sözlerinin açıklığa kavuşturulması, teslis, paraklit, tahrif ve tebdil, Hıristiyanların nazarında Kur'an, haç önünde ibadet, İsa'nın öldürülmesi, asılması ve göğe yükselmesi gibi konular dile getirilmiştir.<sup>26</sup>

Bu dönemlerde geçen önemli bir tartışma da Hıristiyan Alimlerinden Theodora Ebû Kurrâ ile dönemin ileri gelen Müslüman âlimleri arasında Bağdat'ta Abbasi Halifesi Me'mun'un huzurunda, muhtemelen 824 yılında yapılan tartışmadır. Halife Me'mun'un huzurunda oldukça özgür bir ortamda gerçekleşen ve birkaç gün sürdüğü anlaşılan bu tartışmada Ebû Kurrâ'nın Müslüman Alimlerin sorularını cevaplandırırken bazen kolayca cevap bulduğu, cevap vermekte zorlandığı rivayet edilmiştir. Yapılan bu tartışmalar diğer tartışmalarda olduğu gibi teslis, Hz. İsa, sünnet, çarımh gibi konular etrafında dönmüştür. Ebû Kurrâ, çok zorlandığı tartışmalar esnasında Kur'an'dan yanlış alıntılar yaptığı ve ayetleri yanlış yorumladığı gerekçesiyle sert tepkilere de maruz kalmış, bu sert tepkilerden Halife'nin müdahalesiyle kurtulabilmiştir.<sup>27</sup>

Tartışma geleneği ile söze girmişken 12 Eylül 2006 yılında Papa XVI. Benedikt'in Almanya'da öğretim üyesi olarak görev yaptığı Regensburg Üniversitesinde "İman, Akıl ve Üniversite" konulu konuşmasının kaynağı da, Müslümanların dinlerini ciddi bir hoşgörü içinde tartışabildiklerinin en güzel örneğidir. Papa, bu konuşmasında Bizans İmparatoru Manuel II. Palaiologos'un, muhtemelen 1391 yılında kültürlü bir Acem Bilgin ile Ankara'daki bir kış kampında Hristiyanlık, İslâm ve her ikisinin gerçekliği üzerine yaptığı tartışmalardan alıntı yaparak, İmparatorun tartışma esnasında karşısındaki bilgine; 'Muhammed'in getirdiği yeni şeyleri bana göster bakalım! Bunu yaptığında, va'z ettiği inancı kılıçla yaymayı buyurması gibi yalnızca kötü ve insanlık dışı şeyler göreceksin.' sözünü dile getirmişti.<sup>28</sup>

Tartışmanın yapıldığı dönem Yıldırım Beyazid Dönemidir. Kayseri ve Sivas bölgesinde egemen olan Kadı Burhaneddin Ahmed Devletine açılan savaşa Bizans'la yapılan anlaşma üzerine destek vermek üzere II. Manuel Palaiologos askerleri ile katılmıştır. Askerin kışı Ankara'da geçirmek üzere bekledikleri dönemde İmparator, misafiri olarak kaldığı evin sahibi Acem Bilgin dediği, tarihçilerin Hacı Bayram Veli olduğunu ileri sürdükleri kişi ile halkın önünde yedi gün yedi gece devam eden bir tartışma yapmıştır. Hararetli geçen bu oturumların son gününde tartışmalar daha da sertleşmiş, imparator yukarıda Papa'nın da alıntı yaptığı soruyu sormuştur. İyiye bakıldığında İmparator, 1391 yılında Osmanlı Devletinin idaresi altında yasal bir asker olduğu hâlde, Ankara'da Müslüman bir topluluğun huzurunda Hacı Bay-

26 Kaplan, 100

27 Bkz. Kaplan, 102

28 Bkz. 13 Eylül 2006 tarihi ve sonrası gazete haberleri.



ram Veli gibi bir zatla tartışabilmiş, olumsuz hiçbir tepki almadan sorularına ilmî cevaplar alabilmişse bu Papa'nın kendi kendini yalanlaması demek olur. Aslında Papa farkında olmadan yaptığı alıntı ile o çağda Anadolu'da İslâm hoşgörüsü ve inanç özgürlüğünün bir altın sayfasını bugün bir kez daha gözler önüne sermiştir.

29

Birlikte yaşama kültürünün en önemli göstergelerinden biri de bu günkü İspanya'da 700 yıldan fazla hüküm sürmüş, daha sonra önce iç çekişmeler, sonrada birleşik İspanya Krallıkları saldırıları karşılığında tarihe gömülmüş olan Endülüs Emevi Devletidir. Bilindiği gibi Hıristiyan topraklarındaki Yahudiler, Hz. İsa'nın katili olarak görüldüklerinden Ortaçağ Avrupa'sında hiçbir zaman rahat yüzü görememişlerdir. İspanya'da Vizigotlar Dönemi sonlarına doğru dinî hakları ve malları ellerinden alınarak köle durumuna düşmüşlerdir. İslam Ordularının Endülüs'e girmelerinden sonra hayatlarını rahatça yaşama imkanı bulmuşlardır. Endülüs'te Yahudilerin, Hıristiyanlar gibi kendilerine ait bazı köy veya kasabaları bulunmaktaydı. Bazı şehirlerde nüfusça kalabalık grubu oluşturmuşlardır. İspanyanın Müslümanların idaresine girmesinden sonra dinî hayatları konusunda tamamen özgür bırakılmışlar, havrâlarına dokunulmamıştır. Kendi iç problemleri cemaat liderleri tarafından halledilmekteydi. Kendi haklarının takibi için devlet nezdinde temsilci bulundurma imtiyazı tanınan Yahudilerin çoğunlukta bulunduğu kasabalarda Müslümanlar idarî işlere karışmamışlar, onlara özerk bir yönetim hakkı tanımışlardır. Onlar kendilerine tanınan imtiyazlarla devletin çeşitli kademelerinde ve oluşturulan medreselerde görev almışlar, Endülüste oluşturulan kültürel gelişmenin zirveye taşınmasında önemli bir rol oynamışlardır. Yahudilerden olduğu gibi Hıristiyanlardan da çok kimse devlet kademesinde ve yönetimde görev almışlar, vezirlik rütbesinde görev yapmışlardır. İnsanlara verilen değer, dinlerine göre değil, becerilerine göre olmuştur.

Hız. Muhammed'in öğretileriyle şekillenmiş olan İslam-Gayrimüslimler Hukuku, Endülüs tarihi boyunca da hoşgörü ruhunun benimsenmesiyle olumlu bir tarzda sürmüştür. Endülüs'te Müslümanların hâkimiyeti altındaki topraklarda yaşayan Hıristiyan ve Yahudilerin ibâdethâneleri açık kalmış, insanlara zorlama yapılmamıştır. Kiliselerde güzel yiyecek ve içecekler ikram edildiği için Müslümanlardan oralarda geceleyenler olmuştur. Karşılaşılan sıkıntılar üzerine ilâhî yardıma ulaşabilmek için Müslümanlardan kiliseleri, Hıristiyanlardan da câmi ve evliya türbelerini ziyaret edenler olmuştur. Hıristiyan ve Yahudiler, Müslüman âdetlerine saygı davranmışlar, domuz eti yememişler, bazen çocuklarını sünnet ettirmişler, onlara Müslüman isimleri vermişlerdir. Bazen de Müslümanlar, Hıristiyanların kullandığı lakapları kullanabilmişlerdir.

29 Gen. Bil. İç. Bkz. Mehmet Görmez, Hacı Bayram Veli, II.. Manuel Palaiologos Ve Papa XVI. Benedikt'in Konuşmasının Tarihi Ve İlmî Değeri Üzerine, Diyanet Aylık Dergi, Ekim 2006, 5-8

Karşılıklı tolerans ve insan haklarının zirvede olduğu Endülüs uygulamaları döneminde bazı Hıristiyan devletleri tarafından da örnek alınmıştır. Tulaytula'yı Müslümanlardan geri alan VI.Alfonso, şehirde yaşamakta olan Müslümanların dinî hayat ve değerlerine dokunmamıştır. Bundan memnun olmayan Katolik Kilisesinin din adamları, kralın şehirden ayrıldığı bir dönemde kraliçeyi de ikna ederek şehrin ulu camisini kiliseye çevirmişlerdir. Kral Alfonso, şehre döndüğünde durumu öğrenip bu suçu işleyenleri yakarak cezalandırmaya karar vermiş, ancak şehir Müslümanları araya girerek onu bu tutumundan vazgeçirmişlerdir.<sup>30</sup>

26 Ağustos 1071 tarihinde Malazgirt Meydan Savaşı ile Anadolu'nun kapılarının Türklere açılması, milletimize 1000 yıldan daha fazla bir süre farklı din, dil, inanış ve kültürle bir arada yaşama imkanını sağlamıştır. Daha önce yaşadığı ve devlet kurduğu bölgelerde bütün inançlara baskı uygulamaksızın saygı gösteren atalarımız, baskı altında olan dini grupları da korumaları altına almışlardır. Farklı inançlara sağlanan bu adil yönetim anlayışı sebebiyle Anadolu topraklarına ilk girildiği dönemlerde Bizanslıların baskı ve zulümlerine maruz kalan Ermeni ve Süryanilerin, Türk hakimiyetini arzuladıklarını kaynaklar bildirmiştir.<sup>31</sup> Nitekim Batılı kaynaklarda da Anadolu Hıristiyanlarının Türkiye Selçukluları devrinde Bizans dönemine göre daha mutlu bir yaşayışa, daha geniş bir din özgürlüğüne sahip oldukları belirtilmektedir.

Bizans İmparatorluğunun sıkı bir şekilde takip ettiği Ortodoks Hıristiyanlığı kabul ettirerek, yönetimi altındakileri Rumlaştırma siyaseti ve İmparator Heraklius'un bütün inanç esaslarını "Monotheisme" adı ile yeni bir mezhepte birleştirme teşebbüsü sebebiyle bütün yakın-doğu Hıristiyanları Müslüman ordularını neredeyse, bir kurtarıcı olarak karşılamışlardır. Bizans'ın zulüm ve baskı politikasından şikâyetçi olan Hıristiyan gruplar, aynı şekilde Selçuklu Türklerini de bir kurtarıcı gibi algılamışlardır.<sup>32</sup> Süryani tarihçisi Patrik Mihael'in; "Hıristiyanlara ait memleketlerin çoğunu alan Türkler, mukaddes sınırlar(teslis)a dair bir fikre sahip olmadıkları ve Hıristiyanlığı bir hata saydıkları için dini akideler (Hıristiyanlık) hakkında bilgi edinmek lüzumunu duymuyor; şerir ve sapık Rumların yaptığının aksine kimsenin dinine ve inancına karışmıyor; hiç bir baskı ve zulüm düşünmüyorlardı"<sup>33</sup> ifadesiyle bu olguyu dile getirmiştir. Bir başka Hıristiyan Bizans Tarihçisi Türklerin uygulamaları ile ilgili mukayese yaparken 1204 yılındaki Haçlı Seferinde İstanbul'da yapılanları anlattıktan sonra: "Müslüman Türkler hiç olmazsa kadınlara tecâvüz etmiyorlardı... Ahâliyi sefalete uğratmıyorlardı. Onları sokak ortasında anadan doğma soymuyorlar, açlık ve ateşle yok etmiyorlardı... Buna rağmen Tanrı'nın adını duyunca istavroz çıkaran ve dinimizi paylaşan Hı-

30 Gen. Bil. İç. Bkz.<http://www.endulus.net/enduluskultur/sosyalhayat.htm>

31 Abdurrahman KÜÇÜK, Ermeni Kilisesi ve Türkler, Ankara, 1997, 81.

32 Mehmet Şeker, Anadolu'da Bir arada Yaşama Tecrübesi, WebKütüphanesi, 4 <http://www.diyaret.gov.tr/turkish/default.asp>

33 Osman TURAN, Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi, İstanbul 2005, 359

ristiyan uluslar, işte bize bu muâmeleyi yaptılar!” diyerek savaş esnasında yapılan uygulamayı itiraf etmektedir.<sup>34</sup>

Selçuklular döneminden başlayarak Anadolu Selçukluları döneminde de devam eden devlet-gayrimüslim ilişkilerinde İslam’ın çizdiği adalet ilkesi ana esas olmuştur. Melikşah döneminde gayrimüslimlere verilen imtiyazlar onu Hıristiyanları gözünde farklı bir yere taşımıştır. Ermeni Tarihçilerinden Urfalı Mateos, kendi dindaşı Urfa Hâkimi Filaritos’u zulüm ve baskıları ile anarken Selçuklu Sultanı Melik Şah’ı şu satırlarla anlatır; “Dünyanın Hakimi Melik Şah sayısız askerlerden oluşan ordusuyla Romalıların memleketini (Anadolu’yu) fethe girişti. Kalbi, Hıristiyanlara karşı şefkâtle dolu idi. O, geçtiği memleketin halkına bir baba gözü ile bakıyordu. O, böylelikle hiç bir muharebe yapmadan birçok eyâlet ve şehirlere hâkim oldu.”<sup>35</sup> Önce Bizanslılardan, sonra da Filaritos’un zulümlerinden şikayetçi olan Antakya Ermeni ve Süryânî halkının şehri fetheden Kutalmışoğlu Süleyman Şah ile ilgili; “Askerlerine ve tebâsına çok iyi muâmele eder ve bu sebeple de halkı kendisine bağlardı. Antakya Hıristiyanlarının diğer komşu hükümdarları değil de onu davet etmeleri, adaletin çok yaygın oluşunun sonucuydu.” sözlerini Hıristiyan tarihçiler kaydetmiştir.<sup>36</sup>

Sağlanan bu adil anlayış ile birlikte, insanlar arasında din ayırımı olmaksızın sevinç gösterileri ve duyguların paylaşımında da birçok ortak şeyler yaşanmaya başlamıştır. Alâeddin Keykûbâd Harzemşah Devleti ile olan Yass-ı Çimen (1230) zaferinden dönüşünde; Kayseri’ye yaklaşınca Müslümanlar âlim ve şeyhleri, Hıristiyanlar da papazları ile kendisini karşılamaya çıkmışlardır. Müslümanların kutlamalarına katılmayıp geri duran ve bir tepe üzerine çıkıp karşılamayı seyreden Hıristiyanları gören hükümdar, onların arasına girmiş, törenlerinde çan çalmalarına ve ilâhilerle şarkılar söylemelerine izin vermiştir.<sup>37</sup> Antakya Fethinden sonra Süryanilerin Kutalmışoğlu Süleyman’dan bir ferman alarak Antakya’da Meryem ve Saint George kilisesini inşa ettiklerini Süryani Tarihçileri bildirmektedir.<sup>38</sup>

Selçuklu Türklerinin Anadolu’da Hıristiyan olan halk ile ortak özelliklerinden biri de ziyaret yerleri olmuştur. Anadolu’daki ziyaret yerlerinden bazıları Hıristiyanlarca da, Müslümanlarca da kutsal sayılan ve her iki toplumun birlikte gidip ziyaret ettikleri yerler olmuştur. Bu durum iki ayrı dine bağlı insanların birbirleri ile ilişkilerinin gelişmesine ve aralarında da dostluklar oluşmasına yol açmıştır. Anadolu’ya gelerek önceden yerleşmiş ve Hıristiyanlar ile de çok iyi ilişkiler kurmuş birçok Türkmen şeyhinin mezar ve türbeleri birer ziyaret yeri olmuştur. Devletin gösterdiği müsamaha ve hoşgörü sayesinde bazen Hıristiyan halk da, bu türbeleri ziyaret ederek onun maneviyatından istifade etmeye çalış-

34 Anadolu’da Bir arada Yaşama Tecrübesi, 4

35 Türk cihan Hakimiyeti, 361

36 Anadolu’da Bir arada Yaşama Tecrübesi, 4

37 Türk Cihan Hakimiyeti, 372

38 Anadolu’da Bir arada Yaşama Tecrübesi, 4

mıştır. Bunun aksi olarak Müslümanların da Hıristiyan azizlerine ait kilise ve manastırları ziyaret ettikleri, buralarla ilgili İslami motifler ürettikleri görülmüştür.

Örnek olarak, Aksaray yakınlarındaki Obruk'da bulunan mağaralarda bir takım heykeller ve mumyalanmış cesetlerle birlikte bir kilise, bir de cami bulunan yer, müslim-gayrimüslim pek çok kimse tarafından ziyaret edilmiştir. Müslümanlar bu cesetleri Hz. Ömer devrinde şehit olan mücâhitler olarak görmüşler, ziyaret ederek camide namaz kılmışlardır. Hıristiyanlar da kendi azizleri olarak kabul ettikleri bu cesetleri görmeye gelerek kilisede ayinler ve dualar yapmışlardır. Kayseri'de Muhammed el-Hanefî (81/700)'ye nisbet edilen bir hâpishane ile Battal Gâzî Câmii ve Hakim Balınas Hamamı Selçuklu devrinde herkesin müşterek ziyaret ettiği yerlerdendi. Sivrihisar'da Comnenus Kilise'si halk tarafından hayvan hastalıklarının iyileşmesine faydası olduğu inancı ile müştereken ziyaret edilen bir yer haline gelmişti.<sup>39</sup> Bugün de Anadolu'da ortak ziyaret edilen bir çok mekan bulunmaktadır. İstanbul Büyükkada'daki Aya Yorgi tepesi, Hıristiyanlarca da Müslümanlarca da Hıristiyan geleneğine göre ziyaret edilmektedir.<sup>40</sup> Konya'nın Sille nahiyesinde bulunan hem Müslümanlar, hem de Hıristiyanlar tarafından ortak ziyaret edilmiş olan manastır ile ilgili "Mevlânâ Celalettin Rumi'nin bir gün buraya gelerek manastırın suyunun çıktığı mağara (Ayazma)nın dibine indiği, burada soğuk su içinde yedi gün yedi gece kalarak keramet gösterdiği rivayeti dikkat çekicidir.<sup>41</sup> Osmanlılardan önce müritleri ile Rumeli'ye geçerek orada oralarda İslam'ı yaymış olan Sarı Saltuk, Hıristiyanlar ve Müslümanlar tarafından ortak kabul edilip sevilen bir şahsiyettir. Osmanlı devrinde de kerametleri anlatılan ve evliyadan sayılan Sarı Saltuk hakkında sorulan fetva üzerine Ebu's Suud Efendi, "riyazette merteye almış bir keşiş" olduğunu söylemiştir.<sup>42</sup>

Selçukluların devamı olan Osmanlılar döneminde de gayrimüslimlere olan hoşgörü ve tolerans devam etmiştir. Kuruluş devresinden itibaren Osmanlı Beylerinin sergilediği adalet ve dini müsamaha Rumlar ve yavaş yavaş topraklarına hakim olan Türkler arasında dostluk oluşturmuş, iyi ilişkiler geliştirmeye başlatmıştır. Hıristiyan Asıllı Köse Mihâl, Osmanlılarla dostluğunu geliştirmiş, İslam'ı kabul ederek Gazi Mihâl olmuştur. Bursa Fethinde şehrin teslim sebebini soran Orhan Gazi, yöneticilerden; "Sizin devletinizin günden güne yükseldiğini ve bizim devrimizin geçtiğini anladık; Babanızın idaresine geçen köylülerin memnun kalıp bir daha bizi anmadıklarını gördük ve biz bu rahatlığa heves ettik" cevabını almıştır. Yine Göynük ve Taraklı Yenicesi fethedildiğinde ahali Orhan Gazi'nin oğlu Süleyman Bey'in adaletinden övgüyle bahsederek, keşke bize eski zamanlarda bey olaydı diye iç geçirmişler, bu adalet sebebiyle birçok köyün Müslüman

39 Gen. Bil. İç. Bkz. Anadolu'da Bir arada Yaşama Tecrübesi, 4

40 <http://www.istanbul.edu.tr/iletim/76/haberler/yasam5.htm>

41 Ahmed Eflâkî, Menâkibu'l-Ârifîn (Çev. Tahsin Yazıcı), 1988, Ankara, I/308

42 Bkz. Türk Cihan Hakimiyeti, 411-412

olduğunu zikretmişlerdir.<sup>43</sup> Böyle toplu Müslüman olmaya bir örnekte Selçuklu tarihinden aktarılmaktadır. II. Haçlı Seferi sırasında Selçuklu Sultanı Mes'ud, Bizans, Alman ve Fransa İmparatorları idaresindeki orduları yenmiş, kaçanların Antalya bölgesinde takibi sırasında Rumların Fransa askerlerine hile ile ihanetlerini görmüştür. Rumlar, bir kısmı yaralı, açlık, hastalık ve yoksulluk içindeki bu askerlerden ellerindeki paraları tehdit ve hile ile almışlar, bir kısmını öldürmüşler, bir kısmını da hasta ve aç olarak ölüme terk etmişlerdir. Bunu gören Selçuklu Türkleri birkaç gün önce savaştıkları bu askerleri himayelerine almışlar, açları doyurmuşlar ve hastaları tedavi etmişlerdir. Rumların onlardan zorla aldıkları gümüşleri geri satın alarak fakir haçlılara dağıtmışlardır. Sefere katılarak bu olayı anlatan Fransız tarihçi Odon de Deuil; “Dindaşları Rumların zulmünden kaçarak Müslümanların nezdinde emniyet, himaye ve merhamet arayan Haçlılardan üç binden fazla gencin Türklere katıldığı söyleniyor. Ah merhamet!.. Sen her türlü ihanetten daha zalimsin!.. Müslümanlar onlara ekmek verdiler; fakat dinlerini satın aldılar. Bununla birlikte Türkler, bu iyiliklerine karşılık hiç birini din değiştirmeye zorlamadılar” sözleri ile ifade etmektedir.<sup>44</sup> Haçlı seferlerinde yaşadıkları acı tecrübeler sebebiyle, İstanbul Sultan Mehmet tarafından kuşatıldığında Ortodoks din adamları ve halk Vatikan tarafından gönderilen desteği istememiş, “İstanbul’da kardinal külâhı görmektense, Osmanlı sarığı görmeyi yeğleriz” diyerek Osmanlı’nın kendilerine zarar vermeyeceğini ima etmişlerdir.

Osmanlı Devleti’nin, kuruluşundan itibaren gayri Müslimlere olan bu hoşgörüsü İstanbul’un fethi ile zirve noktaya çıkmıştır. Fatih Sultan Mehmet şehri fethettikten sonra Ayasofya’ya gelerek şükür secdesi yapmış, secdeden doğrulunca kilisede korku ile bekleyen ve sonlarının ne olacağını düşünen yeli halkın evlerine dönmesini istemiştir. Yayınladığı bir duyuru ile savaşın bittiğini, herkesin can, mal ve namusunun emniyet altına alındığını bildirerek normal hayatın devam ettiğini, iş sahiplerinin iş ve sanatlarının başına dönmelerini emretmiştir.<sup>45</sup>

Fatih gayrimüslimlere geniş imtiyazlar tanımış, Bursa’da varlığını devam ettiren Ermeni Kilisesi ile Yahudi Hahambaşılığı İstanbul’da Rumlarla birlikte yeniden teşkilatlandırmıştır. Ortodoks Rumların II. Anastasios’un istifası ile boşalan Patriklik seçimlerini yapmalarını ve teşkilatlanmalarını istemiş, Patrik olarak seçilen Gennadios’u kabul etmiştir.<sup>46</sup> Patrik’e Millet başı unvanı vererek patrikhaneyi Bizans dönemindeki gücünün üzerine çıkarmıştır.<sup>47</sup> Ayasofya’nın fetih alameti olarak camiye çevrilmesinin üzerine patrikhaneye bugünkü Fatih

43 Gen.Bil. İç. Bkz. Türk Cihan Hakimiyeti, 407

44 Bkz. Anadoluda Bir arada Yaşama Tecrübesi, 4

45 Bkz. M. Süreyya ŞAHİN, Fener Patrikhanesi ve Türkiye, İstanbul, 1996, 50.

46 ŞAHİN, 52; Adnan SOFUOĞLU, Fener Rum Patrikhanesi ve Siyasal Faaliyetleri, İst. 1996, 14.

47 Bkz. ŞAHİN, 59, 60.

Camii'nin bulunduğu yerdeki Havâriyyûn Kilisesi'ni tahsis etmiştir.<sup>48</sup> Patrik ve Patrikhanenin konumunu da yayınladığı bir fermanla desteklemiştir. “Kimse Patrik'e tahakküm etmesin, kim olursa olsun hiçbir kimse kendisine ilişmesin, kendisi ve maiyetinde bulunan papazlar her türlü hizmetlerden müebbeden muaf olsun, kiliseleri, camiye tahvil edilmeyecektir. İzdivaç ve defin işleri sair adet işleri Rum kilise ve âdetlerine göre eskisi gibi yapılacaktır.” ibarelerini içeren bu ferman, patriğin dini hizmetlerini yerine getirmesi şartıyla tahta çıkan her yeni padişah tarafından da yenilenmiştir.<sup>49</sup> Fatih Sultan Mehmet tarafından verilen bu imtiyazlara diğer sultanlar döneminde de kısıtlama getirilmemiş, 1839 yılında yayınlanan Tanzimat Fermanı ile daha da genişletilmiştir.<sup>50</sup>

Selçuklu ve daha önceki dönemlerde olduğu gibi Osmanlı Devleti de Yahudilere yakınlık göstermiştir. Yahudilerle yakın temas Bursa fethinden sonra başlamıştır. Bağlı buldukları Hıristiyan idaresinde zulüm ve korku altında yaşayan bu insanlar, fetihten sonra Bursa'yı terk etmişler, daha sonra Türkler'in adalet ve hoşgörüsünü görünce geri dönmüşlerdir. Asıl Yahudi topluluğu ile tanışma ise Edirne'nin fethi gerçekleşmiş, Osmanlıların Balkanlarda genişlemesi ile birlikte Edirne, Trakya Yahudilerinin; Selanik ise Makedonya Yahudilerinin dini ve ticari merkezi durumuna gelmiştir.<sup>51</sup> Fatih döneminden itibaren Yahudilerin hayatında yeni bir dönem başlatılmış ve dini hayatta düzenlemeler yapılmıştır. Bizans döneminde Hahambaşı olan Moşe Kapsali Yahudilerin dini ve sosyal işlerinde yetkili kılınarak cemaatin tek elden yönetimi sağlanmıştır.<sup>52</sup> Dini inançlarını yaşama konusunda her türlü kolaylık sağlanmış, yöneticilerini kendileri seçmişler, dini gün ve ayinlerini eksiksiz olarak icra etmişlerdir.

Osmanlı Devletinde Yahudilerle ilgili en önemli dönemlerden biri Endülüs'ün son şehri olan Granada'nın düşmesinden sonra başlamıştır. İspanya Kralı Ferdinand ve Katolik Engizisyon baskısından kaçan 200.000 Yahudi İspanya'yı terk etmiştir. İspanya'dan sürgün edilen bu Yahudilere Osmanlı kucak açmış ve İstanbul, Edirne ve özellikle de Selanik'e yerleştirilmiştir. Aynı sonuçla karşı karşıya kalan Sicilya Yahudileri de yaşadıkları topraklarından sürülmüş, bunlar da Osmanlı Devleti tarafından kabul edilmiştir.<sup>53</sup> Yahudilerin Osmanlı idaresinde gördükleri yakın ilgi ve samimiyeti Yahudi tarihçisi Avram Galanti şu şekilde dile getirmiştir; “Türklerin gelişi bir sülalenin değişmesi değil, Yahudiler için bir durum değişmesiydi. Yahudiler, zulmetten nura, esaretten hürriyete kavuşmuşlardır. Yahudiler, Türklere yalnız galip ve toprağın efendisi nazarıyla

48 Bkz. ŞAHİN, 57-59.

49 A. SOFUOĞLU, 15.

50 Bkz. ŞAHİN, 76.

51 Bkz. Abdurrahman KÜÇÜK, Dönmeler Tarihi, Ankara, 1992, 70-71

52 A. Hikmet EROĞLU, Osmanlı Devleti'nde Yahudiler, Ankara, 1997, 108

53 Bkz. EROĞLU, 118-119.

değil, kendi dinleriyle yakınlığı olan kardeş nazarıyla bakmışlardır.<sup>54</sup> Yahudiler, Osmanlı Devleti içinde her sahada aktif faaliyet içinde olmuşlardır. Sarayda doktor, sermayedâr ve bankacı gibi özelliklerle nüfuz elde etmişlerdir.<sup>55</sup>

Osmanlı Devleti'nde belki de dini müsamaha ve hoşgörüden en fazla pay alan grup Ermeniler olmuşlardır. Bizans tarafından yıllarca heretic kabul edildikleri için baskı altında tutulan Ermeniler, Türklerin hakimiyeti ile rahat bir ortama kavuşmuşlardır. Bursa Fethi Ermeniler içinde bir dönüm noktası olmuştur. Orhan Gazi fetihten sonra Kütahya'da yerleşmiş olan Ermenileri dini liderleri ile Bursa'ya getirmiştir. İstanbul'un Fethinden sonra Fatih Sultan Mehmet Bursa Metropolitisi Piskopos Hovakim'i İstanbul'a getirerek burada bir Ermeni Patrikliği kurmuştur. Kurulan bu patrikliğe Süryanileri, Kıptileri, Gürcüleri, Kaldelileri ve Habeşlileri liderleriyle birlikte bağlayarak nüfuzunu da artırmıştır.<sup>56</sup> Bu dönemden itibaren Ermeniler rahat ve sakin bir hayat sürmüşler, artık dini ve sosyal durumlarına müdahale edilmemiştir. Kendi mahkemelerini ve hapisanelerini kurmuşlar, askerlikten de muaf tutulmuşlardır. Ticaret ve sanayi ile meşgul olmuşlar, eğitim ve öğretime ağırlık vermişler, bu sayede sarayda önemli görevler üstlenmişlerdir.

Osmanlı Devleti bu grupların dışında kalan ve cemaat teşkil eden diğer mezhep ve din mensuplarına da aynı hakları tanımıştır. Galata'da yerleşmiş bulunan Katolik Cenevizlilere de bir ahitname verilmiş, bu ahitname ile din ve vicdan özgürlüğü ile dini inançlarının gereklerini yerine getirme hakkına sahip oldukları, dini ve sosyal işlerine bakacak bir teşkilat kurmaları ve kendilerine "cemaat vekili" seçme hakkı tanınmıştır.<sup>57</sup>

Osmanlı Devletinin sağladığı imtiyazlar sayesinde, Süryaniler, Nesturiler, Keldaniler, Sabiler, Yezidiler günümüze kadar varlıklarını devam ettirebilmişlerdir. Azınlıklara tanınmış olan haklar, 1839 tarihinde ilan edilen Tanzimat Fermanı ile daha ileri derecelere taşınmış, Osmanlı Millet Sistemi içinde 'zımmi' statüsünde varlıklarını sürdüren gayrimüslimler, bu fermanla kişilik hakları, vergi ve ceza gibi konularda Müslüman Osmanlı vatandaşlarıyla eşit duruma gelmişlerdir. Daha sonra Batılı Devletlerin Hıristiyanlara yeni haklar tanınması, kilise onarım ve yapımına izin verilmesi, mezhep değiştirme yasağının kaldırılması talepleri üzerine, 1856 tarihinde Islahat Fermanı yayınlanmıştır. Islahat Fermanı Müslümanlarla gayrimüslimler arasında hemen her konuda eşitlik vermiş, gayrimüslimlerin dini olmayan konularının karma, ya da sivil meclisler tarafından yürütülmesine imkân sağlamıştır. Osmanlı Devleti, Rum Ortodoks, Ermeni ve Süryani Patrikhaneleri ile Musevi Hahambaşılığı'na birer talimatname göndererek Tanzimat ve Islahat

54 Bkz.Dönmeler Tarihi, 71.

55 Bkz.Osman TURAN, 534.

56 Ermeni Kilisesi, 86.

57 İlnur Polat HAYDAROĞLU, Osmanlı İmparatorluğu'nda Yabancı Okullar, Ankara, 1990, 5.

Fermanları'nın getirdiği düzenlemeleri yapacak komisyonlar kurmalarını istemiş, bu talep üzerine 19. yüzyılın ortalarından Cumhuriyet dönemine kadar uzanan azınlık cemaatlerinin nasıl yönetileceğini belirleyen nizamnameler hazırlanmıştır.<sup>58</sup>

Bu dönemden itibaren oluşturulan Meclislerde gayrimüslim vekiller görev almıştır. Türk-Rus savaşı sürerken dış politikanın tartışıldığı meclisin üçte birini, II Abdulhamit tarafından dağıtılmadan önce gayrimüslim üyeler oluşturmuştur. 19'uncu yüzyıl için bakıldığında bu çok ileri bir uygulamadır. Bu dönemde hiçbir ülkede hakim dinin dışındakilere bu kadar yüksek bir temsil hakkı verilmemiştir. Savaş zamanındaki olumsuz rolleri sebebiyle dağıtılan bu meclise rağmen Ayan Meclisi, yani Senato varlığını devam ettirmiştir. Burada da meclisteki sayıya yakın olarak temsil edilen gayrimüslim üyeler ölünceye kadar görevlerine devam etmişlerdir.<sup>59</sup>

Devletine bağlı ve sadık gayrimüslimler, yıllarca bir arada yaşadıkları insanların en zor zamanlarında, onlarla birlikte üzerinde yaşadıkları vatanın savunmasına da koşmuşlardır. Hahambaşı Moşe Levi, Nisan 1893'te ruhani meclis üyelerine gönderdiği mektubunda İspanya'dan beri Osmanlıların Yahudilere sağladığı haklara değinerek; "Bizim vatan hizmetlerimizin, hakiki Türkler gibi aziz vatanımızın ordusunda hizmet demek olduğunu düşünüyorum. Bunu yapmakla sadakatimizin hislerini gösterebiliriz." demiştir. 3 Temmuz 1909'da Meclis-i Mebusan'da da bazı gayrimüslim vekiller askerlik konusunu gündeme getirerek; "Biz de Osmanlı isek, o halde neden bu vatan için ölmüyoruz, neden bu ulvi şereften mahrum kalalım" şeklinde hissiyatlarını ortaya koymuşlardır. 93 Osmanlı-Rus Savaşı olarak bilinen savaştaki gönüllü 12 taburdan bir tanesini gayrimüslimler oluşturmuştur. Bu tabur, bir yüzü Osmanlı bayrağı diğer yüzü de, haçlı olan bayrakla bando eşliğinde İstanbul sokaklarında gezmiş, daha sonra da çıkan isyanı bastırmak için Sırbistan'a gönderilmişlerdir.<sup>60</sup>

Birinci Dünya Savaşı esnasında 3 Nisan 1914 ile 3 Nisan 1917 tarihleri arasında cephede vatani görevini yaparken 'şehit' düşen tıbbiye mensuplarının listesinde, Müslümanların yanında Ermeni, Yahudi, Rum isimleri de yer almıştır. Şişli'deki Fransız Lape Hastanesi'nde Prof. Dr. Mahzar Osman tarafından okunan bu liste dikkat çekicidir; 'Aziz meslektaşlarım ve muhterem efendiler! ...Harbiye Nezareti Sıhhiye Dairesi İstatistik Şubesi'nin gönderdiği listeyi derin bir üzüntüyle tekrar okuyorum. Şehitlerin aziz hatıraları için ayağa kalmanızı rica ederim: Binbaşı Abdurrahman Efendi, Mükellef Yüzbaşı Abürrezak Efendi, Tabip Aron

58 <http://www.istanbulazinliklari.org/SAYFA.ASP?T=3>

59 Bkz. İlber Ortaylı, Anayasa tarihimizin iki dönüm noktası, <http://groups.yahoo.com/group/kirk-ambar/message/3304>

60 Bkz. Mehmet Gündem, İmparatorluğun Öteki Çocukları Gayrimüslim Vatan Şehitleri- 2 <http://www.milliyet.com.tr/2005/03/02/guncel/axgun02.html>



Efendi, Yüzbaşı Avram Efendi, Mükellef Yüzbaşı Anastas Efendi...'<sup>61</sup>. Genelkurmay Başkanlığı “Şehitlerimiz” isimli 6 ciltlik kitap yayınlarken bu isimleri tek tek saymıştır. Çanakkale’de de bu isimlerin bir kısmı yan yana yatmaktadır. Bunlardan en etkileyici olanı her halde Alay Tabibi olan Yüzbaşı Dimitroyati’nin, omuz omuza savaştığı Ali Çavuş’a söylediği sözlerdir. Savaşın ölüm-kalım günlerinde vurulan ve yarasının ölümcül olduğunu fark eden Yüzbaşı Dimitroyati yanındaki Ali Çavuş’a kendisi ile ilgili şu vasiyette bulunmuştur; “Bak Ali Çavuş, öldüğümde gâvur-mavur deyip başka yere gömmeye kalkmasınlar. Sakın, beni sizlerden ayırmalarına müsaade etmeyin.”<sup>62</sup>

Sonuç olarak insanlara yaptığı davette öğretilerini bütün açıklığı ile ortaya koyan İslam, muhatap aldığı dinler ile ilişkilerinde hep iyi muameleyi esas alan bir yaklaşım tarzı içerisinde olmuştur. İslam’ı din olarak benimsemiş olan devletler ve milletler de, özet olarak anlatıldığı gibi tarihleri boyunca diğer din mensuplarına, birer emanet ve güvence sağlanmış varlıklar olarak bakmışlardır. Onların haklarına yapılacak ihlali, hem dünyevi hem de uhrevi sorumluluk saymışlardır. Onlara baskı uygulamamışlar, asimile etmemişler, etnik ve kültürel soykırım uygulamamışlardır. Dünyanın en güçlü devleti oldukları dönemde, onların dinlerine, inançlarına, kimliklerine, dillerine ve kültürlerine en ufak bir müdahalede bulunmamışlardır. Yüzyıllarca sürdürülen bu beraberlikle, 1700’lü yıllardan itibaren Afrika ve Amerika kıtalarına giden sömürgeci ülkeler ile karşılaştırıldığında, bugün bile Batı Ülkelerinin ulaşamadığı bir hoş görü ve sevgi iklimini sağlamışlardır.

### Kaynakça

- Hürriyet, Milliyet, Yeni Şafak, Akşam, 13-15 Eylül 2006
- A. Hikmet EROĞLU, Osmanlı Devleti’nde Yahudiler, Ankara, 1997, 108
- Abdurrahman KÜÇÜK, Dönmeler Tarihi, Ankara, 1992, 70-71
- Abdurrahman KÜÇÜK, Ermeni Kilisesi ve Türkler, Ankara, 1997, 81.
- Adnan SOFUOĞLU, Fener Rum Patrikhanesi ve Siyasi Faaliyetleri, İst. 1996, 14.
- Ahmed Eflâkî, Menâkibu’l-Ârifîn (Çev. Tahsin Yazıcı), 1988, Ankara, I/308
- İlber Ortaylı, “Anayasa Tarihimizin İki Dönüm Noktası” <http://groups.yahoo.com/group/kirk-ambar/message/3304>
- Mehmet Görmez, “Hacı Bayram Velî, II. Manuel Palaiologos Ve Papa XVI. Benedikt’in Konuşmasının Tarihi Ve İlmî Değeri Üzerine” Diyanet Aylık Dergi, Ekim 2006, 5-8
- Doç.Dr.Salih Tuğ, “Bir Şehir Devletinin Yeniden Teşkili”, Diyanet Dergisi, X/108-109, 1971,
- Gayrimüslim Şehitlerimiz, <http://forum.memurlar.net/topic.aspx?id=384516>

61 Haşim Söylemez, “Tıbbiyeli Gayrimüslim Şehitler”, <http://www.aksiyon.com.tr/detay.php?id=26446>

62 Gayrimüslim Şehitlerimiz, <http://forum.memurlar.net/topic.aspx?id=384516>

- Haşim Söylemez, “Tıbbiyeli Gayrimüslim Şehitler”, <http://www.aksiyon.com.tr/detay.php?id=26446>
- <http://www.bismikaallahuma.org/archives/2005/a-medieval-christian-patriarch-on-prophet-muhammad/>
- <http://www.ctlibrary.com/ch/2007/issue94/14.32.html>
- <http://www.endulus.net/enduluskultur/sosyalhayat.htm>
- <http://www.istanbul.edu.tr/iletim/76/haberler/yasam5.htm>
- <http://www.istanbulazinliklari.org/SAYFA.ASP?T=3>
- İbn-i Esir, El Kamil Fi’t-Tarih, Beyrut, 1979, II
- İbn-i Hişam, Es-Siret En Nebeviyye, Kahire, 1955, I-II
- Muhammed bin Yezid el-Kazvini, İbni Mace, Sünen, Trsz. Kahire, I- II
- İbrahim Kaplan, Müslüman-Hıristiyan Teolojik İlişkileri (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2006,
- İlknur Polat HAYDAROĞLU, Osmanlı İmparatorluğunda Yabancı Okullar, Ankara, 1990, 5.
- J.Spencar Trimmingham, Christianity Among The Arap’s in Pre-Islamic Times, London, 1979
- Karen Armstrong, Holy War, London,1988,
- Komisyon, Dini Kavramlar Sözlüğü, 2006, Ankara,
- D.İ.B. Kur’an- Kerim Tercümesi, 2005, Ankara
- Leone Caetani, İslâm Tarihi, Çev. Hüseyin Cahid, İstanbul, 1925, I-X
- M. Süreyya ŞAHİN, Fener Patrikhanesi ve Türkiye, İstanbul, 1996, 50.
- Mehmet Gündem, İmparatorluğun Öteki Çocukları Gayrimüslim Vatan Şehitleri- 2 <http://www.milliyet.com.tr/2005/03/02/guncel/axgun02.html>
- Mehmet Şeker, Anadolu Bir arada Yaşama Tecrübesi, WebKütüphanesi, 4 <http://www.diyaret.gov.tr/turkish/default.asp>
- Muhammed b.Yeshar b. İshak, Sireti-i İbn-i İshak, Konya, 1981,
- Muhammed Hamidullah, İslâm Peygamberi, Çev. Salih Tuğ, İstanbul, 1980, I-II
- Muhammed Hamidullah, Vesâîku’s-Siyâsiyye, Kahire, 1956
- Mustafa Baş, İslâmın Doğuş Döneminde Hicaz Bölgesinde Yahudi ve Hıristiyanlar, 1998, Ankara,
- Mustafa Fayda, “Hz.Muhammed’in Necranlı Hıristiyanlarla Görüşmesi ve Mübahale” A.Ü.İ.E.D. 1975, ANKARA,
- Nihal Şahin Utku, “Nebî’nin Nefesi Olmak” [www.sonpeygamber.info/tr/content/view/719/1/lang,tr/](http://www.sonpeygamber.info/tr/content/view/719/1/lang,tr/) ;
- Osman TURAN, Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi, İstanbul 2005
- Muhammed b.İsmail el- Buhari, El Cami’us Sahih, Mısır, Trsz.
- T.W. Arnold, İntişâr-ı İslâm Tarihi,( çev. Hasan Gündüzler), Ankara, 1982
- Taberi, Milletler ve Hükümdarlar Tarihi, Çev:Zakir Kadiri Ugan-Ahmet Temir, İstanbul, 1992, V

## ANADOLU'NUN İSLÂMLAŞMA SÜRECİNDE TACEDDİN B. ER-RİFÂİ\*

Eyüp ÖZTÜRK\*\*

### Özet

Bu makalede, Rifâilik tarikatının Anadolu'daki ilk teşkilatlanma çabaları ele alınmıştır. Bu amaçla, tarikatın Anadolu'daki ilk öncülerinden olan Taceddin b. er-Rifâî'nin şahsiyeti üzerinde yoğunlaşmıştır. Anadolu'nun İslâmlaşma sürecini anlamak açısından çok önemli bir kişilik olan Taceddin b. er-Rifâî'nin hakkında kaynaklarda çok az bilgi bulunmaktadır. İbnü's-Serrâc ise "*Teşvîku'l-Ervâh ve'l-Kulûb ilâ Zikri Allâmi'l-Guyûb*" isimli eserinde onun tasavvufi kişiliğine ve faaliyetlerine dair ayrıntılı tasvirler yapmıştır. Bu çalışma, temelde İbnü's-Serrâc'ın Taceddin b. er-Rifâî hakkında verdiği bilgileri değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

*Anahtar Kavramlar:* Taceddin b. er-Rifâî, İbnü's-Serrâc, Rifâilik.

### Abstract

#### Tâj al-Din b. al-Rifâî in the process of Islamization of Anatolia

In this article, the first organizational efforts of Rifâiyya order in Anatolia are discussed. In this context, the personality of Tâj al-Din b. al-Rifâî, not only one of the earliest pioneers of the order, but also much important figure to understand the process of Islamization of Anatolia, has been focused on. Although there is much little information in the sources about the Tâj al-Din b. al-Rifâî, in his work entitled "*Tashwîq al-Arwâh wa al-Qulûb ilâ Zikri Allâm al-Ghuyûb*") Ibn al-Sarrâj makes a detailed description about his mystical personality and activities. Therefore, this study mainly aims to evaluate the information of Ibn al-Sarrâj about Tâj al-Din b. al-Rifâî.

*Key Words:* Tâj al-Din b. al-Rifâî, Ibn al-Sarrâj, Rifâiyya.

\*\* Bu çalışma "*İbnü's-Serrâc ve Müvelleh Dervişler (Teşvîku'l-Ervâh ve'l-Kulûb ilâ Zikri Allâmi'l-Guyûb İsimli Eseri Bağlamında)*" isimli doktora tezinden türetilmiştir. Danışman: Prof. Dr. Nesimi Yazıcı, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara-2011.

\* Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, eyupgiresun28@hotmail.com

## Giriş

VII. / XIII. yüzyıl Anadolu açısından oldukça önemli bir zaman dilimidir. Özellikle bu çağda vuku bulan Moğol istilası, Anadolu bölgesini istiladan kaçan Türkmen zümreleri için bir sığınak yapmıştır. Büyük kitleler halinde Anadolu bölgesine göç eden bu zümreler Anadolu'daki Türk nüfusunu artırarak bölgenin Türkleşmesini ve doğal olarak İslamlaşmasını sağlıyorlardı. Göç eden kitleler içerisinde bilgin, esnaf, tüccar ve zanaatkarların yanında, çok sayıda tasavvuf mensubu bulunmaktaydı. Anadolu'ya derviş göçleri sadece Orta Asya kaynaklı değildi. Şam bölgesinden de Anadolu'ya sufi göçleri görülmekteydi. Tasavvufi kişilikler kurdukları kurumlarla İslâm dini açısından bir dinamizme neden oluyorlar ve bu dinamizm vasıtasıyla Hristiyan nüfusun İslâmlaşmasına zemin hazırlıyorlardı.<sup>1</sup>

Taceddin Muhammed b. Ahmed er-Rifâî, bu dönem Anadolu'sunun tasaavvufî açıdan çok önemli bir ismidir. Zira VII. / XIII. yüzyılda Anadolu'da en etkili tarikatlardan birisi Rifâîlik tarikatıdır. Harîrîzâde, Rifâîlik'in yayılma alanları olarak Acem, Mağrib, Mısır, Hicaz ve Irak bölgelerine ek olarak Anadolu'yu da zikretmiş ve Anadolu için yüzbin halife rakamını vermiştir ki, bu sayı Anadolu'yu zikredilen bölgeler içerisinde en çok Rifâîlik tarikatı mensubunun bulunduğu bölge konumuna getirmektedir.<sup>2</sup> Anadolu'da bu derece etkin olan Rifâîlik tarikatının bölgede yayılması Taceddin b. er-Rifâî ve onun evlatları vasıtasıyla olmuştur.

Şeyh Taceddin, çok ünlü bir şeyh olmasına rağmen, tarihî kaynaklarda onun hakkında çok az bilgiye rastlanmaktadır. Birzâli, onun vefat tarihini zikrederken hakkında kısaca bilgi vermiştir. Bu kısa bilgide, onun 7 Cemaziyel Evvel 704 / 6 Aralık 1304 yılında Ümmi Abide'de vefat ettiğini ve orada defnedildiğini, uzun müddet Rifâîlerin şeyhliğini yaptığını, dervişlere verilen icazetlerde onun adının geçtiğini ve ölüm haberi Şam'a ulaştığında onun için namaz kılındığını ifade etmektedir.<sup>3</sup> Diğer tarihî kaynaklar, ölüm tarihini 704 / 1304 olarak verdikten sonra Ümmi Abide'de vefat ettiğini, oldukça yaşlı olduğunu ve çok büyük şöhreti bulunduğunu söylemekle yetinmişlerdir.<sup>4</sup> Kaynaklar onun hakkında genel

1 Bu konu hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Şeker, *Anadolu'nun Türkleşmesi ve Kültürel Hayatı*, İstanbul-2006, s. 83-89; Michel Balivet, *Şeyh Bedreddin - Tasavvuf ve İsyân*, çev. Ela Gültekin, İstanbul-2000, s. 1-32.

2 Muhammed Kemaleddin b. Abdurrahman Harîrîzâde, *Tibyânu Vesâilu'l-Hakk fi Beyâni Selasi't-Tarâik*, Süleymaniye Ktp. İbrahim Efendi: 431, c. II, Vr. 61a.

3 Ebû Muhammed Alemüddin Kâsım b. Muhammed b. Yusuf el-Birzâlî, *Tarih*, Topkapı Sarayı Ktp., III. Murad: 2951-2, c. II, Vr. 86b.

4 Afifüddin Abdullah b. Es'ad b. Ali el-Yemânî el-Yafî, *Mirâtü'l-Cenân ve İbretü'l-Yakzân fi Ma'rifeti Havâdisi'z-Zamân*, Beyrut-1980, c. IV, s. 239; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *el-İber fi Haberi men Gaber*, tah. Ebu Hacer Muhammed Zağlûl, Beyrut-1985, c. IV, s. 10; Ebû'l-Fida İmâdüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, tah. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bukâî, Beyrut-1996, c. IX, s. 280.

ve sınırlı bilgiler vermişler, Anadolu bölgesindeki faaliyetlerine değinmemişlerdir. Ancak VIII. / XIV. yüzyılın ortalarında vefat etmiş olan İbnü's-Serrâc yazmış olduğu “*Teşvîkû'l-Ervâh ve'l-Kulûb ilâ Zikri Allâmi'l-Guyûb*” isimli eserde Taceddin b. er-Rifâî'den geniş bir şekilde bahsetmektedir. Zira Şeyh Taceddin, İbnü's-Serrâc'ın hırka giydiği Rifâî kolunun şeyhi konumundadır.<sup>6</sup> Bu durum sebebiyle, eserinde diğer tasavvufî şahsiyetlere nazaran ona daha çok yer vermiştir. İbnü's-Serrâc'ın onu edinişi daha çok kerametleri vasıtasıylaadır. Ancak gerek kerametlerinden gerekse verdiği diğer bilgilerden onun ve ailesinin tasavvufî faaliyetlerine dair birtakım sonuçlar çıkarmak mümkündür. Biz bu çalışmamızda İbnü's-Serrâc'ın Taceddin b. er-Rifâî hakkında verdiği bilgilere işaret etmeye çalışacağız.

### Tasavvufî Meşrebi

Şeyh Taceddin Rifâîlik tarikatına mensuptur. VII. / XIII. yüzyılda Rifâîlik tarikatı birtakım etkilere maruz kalmıştır. Esasında zühd ve takva yolu da denilen esma yolunu tasavvufî karakteri olarak benimseyen Rifâîlik tarikatı, özellikle Moğol istilası ile göç eden derviş gruplarının içinde bulunan Kalenderî ve Haydarî tarikatlarına mensup dervişlerden etkilenmiş gözükmektedir. Bu tesir neticesinde Kalenderî ve Haydarî dervişlerinin benimsemiş olduğu Horasan ekolünün izleri Rifâîlik tarikatına mensup dervişlerde de tezahür etmeye başlamıştır.<sup>7</sup> Bu yüzyıl-

- 5 Muhammed b. Ali b. Abdurrahman b. Ömer b. Abdülvehhâb b. Muhammed b. Tahir el-Kâdî İzzeddin Ebu Abdullah b. Serrâc ed-Dımaşkî eş-Şafîî, *Teşvîkû'l-Ervâh ve'l-Kulûb ilâ Zikri Allâmi'l-Guyûb*, Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa. Nr.: 272.
- 6 İbnü's-Serrâc, tabi olduğu tarikat silsilesine eserinde yer vermiştir. Bu silsilede Şeyh Taceddin'in, tarikat hırkasını elinden giydiği Ali b. Muhammed er-Rifâî'nin babası olduğunu vurgulamaktadır. Silsile şu şekildedir: Ali b. Muhammed er-Rifâî - Necmeddin Abdürrahim Ahmed b. er-Rifâî - Taceddin Muhammed b. Ahmed er-Rifâî - Şemseddin Ahmed b. Muhammed er-Rifâî - Necmeddin Ahmed b. Muhammed er-Rifâî - Kutbuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Abdürrahim er-Rifâî - Şemseddin Muhammed b. Abdürrahim - Muhyiddin İbrahim el-A'zeb b. Ali - Mühezzebbüddeve ve'd-Dîn Abdürrahim - Seyfeddin Ali b. er-Rifâî - Ahmed b. Ebu'l-Hasan er-Rifâî (Ahmed er-Rifâî). bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbâh*, Princeton Üniversitesi Ktp., Robert Garret Bölümü, Nr.: 97. Vr. 145a-147a. (Bu eser esasında *Teşvîk*'in bir bölümüdür. Hacminden dolayı müellif ayrı bir ciltte yazma ihtiyacı hissetmiştir). Atâyî, Ali b. Muhammed'er-Rifâî'in kendi hattıyla yazdığını söylediği bir Rifâî silsilesi görmüş ve kaydetmiştir. Bu silsile ile İbnü's-Serrâc'ın verdiği silsile arasında çok az fark vardır. İbnü's-Serrâc'ın silsilesinde Ali b. Muhammed, Necmeddin Ahmed'den sonra hırkayı giymiş gözükürken, Atâyî'nin silsilesinde Taceddin Muhammed b. Ahmed er-Rifâî'den sonra hırka giymektedir. bkz. Nevîzâde Atâyî, *Şakâiku'n-Nu'mâniyye ve Zeyilleri: Hadâiku'l-Hakâyık fî Tekmilati's-Şakâik*, haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul-1989, c. II, s. 66.
- 7 Kalenderîlik ve Haydarîlik tarikatları hakkında geniş bilgi için bkz. Fuad Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, 1. Baskı, Ankara-2005; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderîler (XIV-XVII Yüzyıllar)*, Ankara-1999; Ahmed T. Karamustafa, *Tanrının Kural Tanımaz Kulları - İslâm Dünyasında Derviş*

da özellikle Şam bölgesindeki Rifâîlik tarikatı mensuplarında Horasan ekolünün izleri belirgin şekilde görülmeye başlanmıştır. Arap müellifler genelde bu ekole mensup dervişlerin tezahürlerini “veleh” kavramı, dervişleri de “müvelleh” tabiri ile tanımlamışlardır. İbnü’s-Serrâc da Arap bir müellif olarak bu tarz dervişleri müvelleh kavramı ile vasıflandırmaktadır.<sup>8</sup>

İbnü’s-Serrâc Şeyh Taceddin’i doğrudan müvelleh olarak nitelememiştir. Ancak onun çevresindeki dervişleri çoklukla müvelleh sıfatı ile vasıflandırmıştır. Şam bölgesinden Anadolu’ya yayılma amaçlı ziyaretler düzenleyen Şeyh Taceddin’e, bu gezilerinde müvelleh dervişler eşlik etmektedir. Esasen Şeyh Taceddin’in babası olan “Müsta’cel” lakaplı Şeyh Şemseddin de müvelleh dervişlerle içli dışlıdır. İbnü’s-Serrâc veleh isteyen kişilerin ona yöneldiğini, Şeyh Şemseddin’in de bu kişileri müvelleh yaptığını belirtmektedir.<sup>9</sup> Şüphesiz ki veleh isteyen insanların Şeyh Şemseddin’e yönelmeleri önemli bir işarettir. Bu yönelme muhtemelen onun yanında çok sayıda müvelleh derviş olduğu için yapılmış olmalıdır. Şeyh Taceddin de babası gibi müvelleh dervişlerle yakın ilişki içerisindeydi.

---

*Toplulukları (1200-1550)*, çev. Ruşen Sezer, İstanbul-2007. Rifâîlik’i çoğu araştırmacı Ehl-i Sünnet yolunu temele almış, zühd ve takva yolunu benimsemiş bir tarikat saymışlardır. Örnek için bkz. Mustafa Tahralı, “Rifâiyye”, *DİA*, İstanbul-2008, c. XXXV, s. 100; Resul Ay, *Anadolu’da Derviş ve Toplum (13-15. Yüzyıllar)*, İstanbul-2008, s. 27, 57; Rûya Kılıç, “Anadolu Selçukluları ve Beylikler Döneminde Sufi Çevreler: Toplu Bir Bakış Denemesi”, *Bilgi*, Ankara-2005, sayı: 33, s. 228. Rifâîlik tarikatını klasik sınıflandırmanın dışında konumlandıran araştırmacılar da vardır. Ahmet Karamustafa, Rifâî dervişlerini, Kalenderî ve Haydarî dervişleri ile beraber VII. / XIII. yüzyıldaki antinomian karakterli üç derviş grubundan birisi olarak zikrederek bu farklı konumlandırmayı en net ve bize göre en doğru şekilde ifade eden araştırmacı olmuştur. bkz. Ahmet T. Karamustafa, “The Antinomian Dervish as Model Saint”, *Modes of Transmission de la Culture Religieuse*, ed. Hassan Elboudrari, Kahire-1993, s. 240. Yine Gölpinarlı Rifâîlik’in esma yolunu benimsediğini belirtmekle birlikte, sonradan fütüvvet ehlinin etkisi altında kaldığını vurgulayarak, Rifâîlik’teki esma yoluyla bağdaşmayan uygulamaları açıklamaya çalışır. bkz. Abdülbaki Gölpinarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, 3. Baskı, İstanbul-t.y, s. 9. Hatta o, Anadolu’daki Rifâîlik’in fütüvvet yolu tesiri ile aşırı Alevî bir mahiyet aldığı söylemektedir. bkz. Abdülbaki Gölpinarlı, “İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, c. XI, sayı: 1-4, İstanbul-1949, s. 72. Ayrıca Gölpinarlı, Rifâîlik’in Rumeli’de Bektaşilik’in etkisinde kaldığını ve onlar gibi içkili sazlı muhabbet meclisleri kurduklarını belirtmektedir. bkz. Abdülbaki Gölpinarlı, *Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar*, İstanbul-t.y, s. 195. Gölpinarlı bu etkileşimlere değinmekte ancak tarikatın daha Anadolu topraklarına gelmeden önce böyle bir etki sürecinden geçtiğinden bahsetmemektedir. Bizce Gölpinarlı’nın bahsettiği bu etkileşimlerin vuku bulmasını açıklarken Anadolu’ya Şam üzerinden gelmiş olan ilk Rifâî şeyhlerinin zaten böyle bir zihin yapısına yakın oldukları gerçeğini gözden uzak tutmamak gerekir.

8 Müvelleh kavramı ve İbnü’s-Serrâc’ın kavramı kullanımı hakkında geniş bilgi için bkz. Eyüp Öztürk, *İbnü’s-Serrâc ve Müvelleh Dervişler (Teşvîkî’l-Ervâh ve’l-Kulûb ilâ Zikri Allâmi’l-Guyûb İsimli Eseri Bağlamında)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara-2011, s. 77-94.

9 İbnü’s-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 150b-151a.

İbnü's-Serrâc'ın bildirdiğine göre, o ve yanındaki grup, bir gün ünlü Vefâî şeyhi Şeyh Câkîr'in türbesinin yakınlarından geçerken, Şeyh Taceddin yiyecek almak üzere müvelleh dervişlerden iki tanesini türbede bulunanlara göndermiştir. Türbedekiler kendilerine gelen dervişleri doyurmakla birlikte, diğerleri için yiyecek vermemiştir. Buna kızan bazı müvelleh dervişler onları cezalandırmak için su kuyusuna tükürmüş ve kuyunun suyu o tarihten sonra tuzlu olmuştur.<sup>10</sup> Keramette tasvir edilen Şeyh Taceddin, tıpkı Kalenderî şeyhleri gibidir. Onlar gibi, dervişler grubu ile gezgin olarak dolaşmakta ve onlar gibi, cerr<sup>11</sup> yoluyla ihtiyaçlarını karşılamaktadır.

İbnü's-Serrâc'ın zikrettiği diğer bir menkıbede, Şeyh Taceddin, yanında yine müvelleh dervişler olduğu halde, Moğol Hükümdarı Hülagu'nun huzuruna çıkmaktadır. Keramette zikredildiğine göre, Şeyh Taceddin'in Moğol Hükümdarı Hülagu ile görüşmesinin sebebi, Hükümdar'ın Müslümanlara eziyette bulunmasıdır. Buna göre, Hülagu Hristiyanların tesiri ile mescidleri yıktırması, ezanları susturmuş, İslâm'ın şiarlarını ortadan kaldırmaya başlamıştır. Bu durum karşısında beşyüz kadar Müslüman âlim Şemseddin Müsta'cel'e sorunu çözmesi için başvurmuştur. Kendisine yönelen bu isteği kabul eden Şemseddin Müsta'cel, sorunu çözmek için Hülagu'nun yanına oğlu Şeyh Taceddin'i göndermiştir. İbnü's-Serrâc, Şeyh Taceddin'e müvelleh dervişlerden oluşan çok sayıdaki bir topluluğun eşlik ettiğini belirtmektedir. Bu büyük sayıdaki topluluk Hülagu'nun yanına gidip ona Hristiyanların etkisine girdiğini söyleyerek büyük bir ateş yakılıp içine girilmesi, kimin hak ehli olduğuna ona göre karar verilmesi teklifinde bulunmuşlardır. Teklif kabul görmüş, büyük bir ateş yakılıp Şeyh Taceddin ve müvelleh dervişler ateşin içine girip namaz kılmış ve salimen ateşin içinden çıkmışlardır. İbnü's-Serrâc, bu olay üzerine, Müslümanların hak yolu üzerinde olduklarının anlaşıldığını ve onların üzerindeki eziyetin kalktığını vurgulamıştır.<sup>12</sup> Rivayetin tarihsel olarak geçerliliğini değerlendirecek olursak, Rifâi dervişlerin Moğollarla

10 İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 214b-215a.

11 Cerr: Kalenderî dervişlerin nefislerini aşağılamak ve aynı zamanda geçimlerini temin etmek için dilenerek yiyecek ve para istemeleri hadisesine verilen isim. bkz. Ocak, *Kalenderîler*, s. 167-168.

12 İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 220a-222a. İbnü's-Serrâc olayın bir diğer rivayetinde, Şeyh Şemseddin'in Hülagu'nun yanında kardeşini de gönderdiğini kaydetmiştir. Böyle bir tedbir muhtemelen Şeyh Taceddin'in oldukça genç olması ile alakalı olmalıdır. Bu rivayette, ateşe girmenin yanında, Şeyh Taceddin'in çok kuvvetli bir zehir de içtiği, kuvvetine rağmen Şeyh'e hiçbir olumsuz tesirinin olmadığı da vurgulanmıştır. bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 222a-222b. Zamanın âlimlerinin huzursuz olup Şeyh Şemseddin'den yardım istemelerinin bir nedeni, devletin onlardan vergi alma çabası da olabilir. Zira İbnü's-Serrâc, bir başka yerde, devlet görevlilerinin vakıfların gelirlerinden vergi istediğini beyan etmektedir. Hangi hükümdar zamanında olduğunu net olarak vermeyen İbnü's-Serrâc, bu isteğin nedenini, devlet büyüklerinin kötü nasihatlarla bulunan kişilere kulak vermeleri olarak açıklamıştır. bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 147b-148b.

yakın ilişkide oldukları ve onlar nezdinde itibar gördükleri bilinen bir gerçektir.<sup>13</sup> Bundan dolayı, Moğollarla bir problem durumunda âlimlerin Şeyh Şemseddin'e başvurarak sorunu çözmek için aracılık ricasında bulunmaları oldukça mantıklıdır. Müslümanların Hülagu döneminde eziyet denebilecek bir problem yaşamış olmaları da mümkündür. Özellikle Hülagu'nun, Hristiyan olan eşi sebebiyle, Hristiyanlığa ve doğal olarak Hristiyanlara sempati duyduğu bilinmektedir.<sup>14</sup> Dolayısıyla rivayetin tarihsel anlamda bir gerçeklik zemininin olduğu söylenebilir. Hristiyanların, Hülagu'nun onlara olan meylini kullanarak, Müslümanlar için bazı sıkıntı verici durumların ortaya çıkmasına olanak sağladıkları anlaşılmaktadır. Bilindiği gibi, Rifâiler sıklıkla kendilerinin hak yolunda olduklarını ifade etmek için ateşe hâkimiyet figürünü kullanmışlardır. Söz konusu ateşe hâkimiyet gösterilerinin, kültürel anlamda benzer gösterilere Şamanları vasıtası ile zaten alışık olan Moğolları etkilemiş olması da mümkündür. Zira yapılan iş kendi dinsel geleneklerinden ötürü Moğolların aşına oldukları bir ayinin tekrarlanmasıdır.

İbnü's-Serrâc'ın bildirdiğine göre, Şeyh Taceddin'in Hülagu ile görüşmesi bir defaya mahsus olmamıştır. İkinci görüşmede de Şeyh Taceddin'e yine müvelleh dervişler eşlik etmektedir. Müvelleh dervişler aslanlara binmiş halde ve ellerinde yılanan kamçılarla Hülagu'nun bulunduğu yere gelmişlerdir. Onların gürültülerini duyan Hülagu dışarı çıkınca, Şeyh ona, ellerinde yılanan kamçılar bulunan aslanlara binmiş dervişlere işaret ederek "Müvellehleri gördün, şimdi sana bunun dışında başka bir keramet göstereceğiz." demiş ve dervişlerle beraber kuvvetli bir zehir içmişler ve akabinde sema yapmışlardır. İbnü's-Serrâc'ın anlatımına göre, Hülagu hem onların aslanlar üzerindeki hallerinden ve hem de zehrin onlara hiçbir tesir göstermemesinden etkilenmiş ve "Ne zaman bir ihtiyacınız olursa bana haber verin" diyerek onlara her türlü yardımda bulunacağını beyan etmiştir.<sup>15</sup>

Şeyh Taceddin'in Moğol hükümdarları ile olan bu yakın ilişkisi sadece Hülagu dönemi ile sınırlı değildir. İbnü's-Serrâc, Şeyh Taceddin'in Hülagu'nun oğlu olan ve Müslümanlığı kabul etmiş bulunan Ahmet Teküder ile de ikili ilişkilerde bulunduğu işaret etmektedir. Şeyh Taceddin'in Ahmed Teküder ile görüşmesi, yine bir aracılık görevini üstlenmesi sebebiyledir. Onun bu görevi yüklenmesine neden olan sorun, şeyh çocuklarının vakıf mallarından istifade etmesinin devlet tarafından önlenmiş olmasıdır. Devlet yöneticileri, şeyh çocuklarının tasavvufi bir hale sahip olmamalarına rağmen, dervişlere ayrılan vakıf mallarından işlerini temin ettikleri ve babalarının isimleri ile geçindikleri iddiasıyla onların bu durumunu engelleyecek tedbirler almışlardır. Bu tedbirler neticesinde, şeyh

13 Bu konuda bkz. Öztürk, , *İbnü's-Serrâc ve Müvelleh Dervişler*, s. 115-122.

14 Jean-Paul Roux, *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, çev. Aykut Kazancıgil - Ayşe Bereket, 1. Baskı, İstanbul-2001, s. 342-343.

15 İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 222b-223a.



çocuklarının buralardan istifade etmesi engellenmiştir. Bunun üzerine çocukları iâşeden mahrum kalan şeyhler toplanıp sorunu çözmesi için Şeyh Taceddin'e başvurmuşlardır. İbnü's-Serrâc, Şeyh Taceddin'in kendi çocuklarını da ilgilendiren bu sorunu çözmeyi kabul ederek Ahmed Teküder'in yanına gittiğini belirtmiştir. Onun anlatımına göre, Şeyh Taceddin, Ahmed Teküder'e tasavvuf ehline yaptığı bu kısıtlamanın doğru olmadığını anlatmış, onun huzurunda zehir içerek haklılığını kanıtlaması üzerine, Moğol hükümdarı nezdinde velîler tekrar itibarlı hale gelmiş ve çıkarılan bir fermanla şeyhlerin çocuklarına yönelik bu yasak ortadan kaldırılmıştır.<sup>16</sup> İbnü's-Serrâc, âdeti olduğu üzere, sorununun çözümünü kerametle bir başarısı olarak anlatmaktadır. Kerametlerin, özellikle ateş gösterilerinin Moğolları etkilediği muhakkaktır. Ancak sorunun çözümü kerametler vasıtasıyla değil, Rifâîlerin Moğollar nezdindeki temelleri önceden atılmış itibarları ile sağlanmış olmalıdır. Rivayetin tarihî değeri olup olmadığına baktığımızda, Ahmed Teküder döneminde devlet tarafından vakıf malları ile ilgili bazı düzenlemeler yapıldığı hususunu tarih kitaplarındaki kayıtların desteklediğini görmekteyiz. Dönemin tarihçilerinden Aksarayî'nin kaydettiği, Ahmet Teküder'e ait bir mektupta, bu durumu destekleyen ifadeler bulunmaktadır. Mektup Memlûk Sultanı'na gönderilmiştir ve içeriğinden İlhanlı Devleti sınırları içerisinde vakıf malları ile ilgili bir düzenlemenin yapıldığı anlaşılmaktadır. Mektupta Ahmet Teküder, Memlûk Sultanı'na şöyle demektedir: "Biz İslâm dinini seçtik. Beldelerin imarı ve Müslümanların korunması için çaba sarfediyoruz. Bütün ülkede vakıf ürünlerinin vakfedilenlere verilmesi ve vakıf gelirlerinin vakfedenlerin şartlarına uygun olarak hak sahiplerine ulaştırılmasını buyurduk ki bundan sonra mescidler, tekkeler, hayır kapıları ve sebiller tam bir gelişme gösterecek".<sup>17</sup> Buradan anlaşılacağı üzere, Ahmet Teküder hükümdar olduğunda gerçekten bu konuda bazı düzenlemeler yapmıştır. Bu düzenlemeler neticesinde vakıflardan haksız kazanç elde ettiği varsayılan şeyh çocuklarının iâşesi kesilmiş ve onlar da sorunu çözmesi için Moğollar nezdinde itibarlı olan Şeyh Taceddin'den yardım istemişlerdir. Şeyh Taceddin'den ricacı olan meşâyih büyük ihtimalle Anadolu bölgesindedir. Zira Ahmet Teküder 680 / 1282 yılında İlhanlı tahtına oturmuştu ve iki sene bu makamda kalabilmişti. Şam bölgesinde onun hükümlerinin zamanında Moğolların bir hâkimiyeti yoktu.<sup>18</sup>

İbnü's-Serrâc, Şeyh Taceddin'in Ahmed Teküder'le başka görüşmelerde bulunduğu dair bilgiler de beyan etmektedir. Görüşmelerin birinde vakti olmamasına rağmen elbisesinin yeninden karpuz çıkararak insanları şaşırtmıştır.<sup>19</sup> Bir diğer görüşmesinde, Rifâî dervişleri tarafından devlet erkânı huzurunda sema

16 İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 223b-224a.

17 Kerîmüddin Mahmud el-Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, çev. Mürsel Öztürk, Ankara-2000, s. 107.

18 Roux, a.g.e., s. 398-400.

19 İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 224a-224b.

yapılmış ancak devlet erkânı Şeyh Taceddin'den Hülagu zamanında yapılan ateş gösterisini tekrarlamasını istemişlerdir. Bunun üzerine büyük bir ateş yakılmış, o ve dervişleri ateşin içine girip iki saat kadar kaldıktan sonra ellerinde meyvelerle ateşten çıkmışlardır.<sup>20</sup>

Rifâî şeyhlerinin Moğollarla olan bu ilişkileri bir gelenek halinde sürmüştür. İbnü's-Serrâc, Şeyh Taceddin'in evladı Şeyh Ali'nin Moğol hükümdarı Olcaytu Hudâbende ile görüştüğünü, Olcaytu'nun onun bir kerametinden etkilendiğini, Şeyh vefat ettiğinde onun için bir türbe yaptırıp vakıflar bağışladığını ve ölünce Şeyh'in yanına defnedilmeyi vasiyet ettiğini belirtmektedir.<sup>21</sup>

İbnü's-Serrâc'ın bu beyanları, Rifâîlerin, özellikle Şeyh Taceddin'in Moğollar ile ne kadar içli dışlı olduğunu gözler önüne sermesi açısından önemlidir. İkinci olarak vurgulanması gereken nokta, bu görüşmelerde Şeyh Taceddin'in yanında oldukça çok sayıda müvelleh dervişin olmasıdır. Şeyh Taceddin'in yanındaki dervişleri tasvir eden, İbnü's-Serrâc dışında başka kaynaklar da vardır. Eflâkî, Konya'ya geldikleri zaman Şeyh Taceddin'in yanında bulunan derviş topluluğunu tanıtırken, onların kendini ateşe atmak, kızgın demiri ağızlarına sokmak, şeker yapmak, mumu laden haline getirmek, kamçıdan kan akıtmak gibi birtakım hileli oyunlar yaptığını söylemekte ve Konya halkının bu tarz garib ve tuhaf şeylere çok az şahit olduğu için dervişlere büyük bir ilgi gösterdiğini kaydetmektedir.<sup>22</sup> Şeyh Taceddin'e tabi olan dervişlerin müvelleh olduğu konusunda şüphe yoktur. Doğal olarak bu dervişler Rifâîlik tarikatına mensupturlar. Böyle büyük sayıdaki müvelleh bir derviş topluluğunun lideri konumunda bulunan şahsın kendisinin de müvelleh olması gerekmektedir.

Müvelleh olduğundan kuşku duymadığımız Şeyh Taceddin, sadece Moğollar nezdinde itibara mazhar değildir. İbnü's-Serrâc, onun Memluk Sultanı Melikü'z-Zâhir Rukneddin Baybars'ın yakın ilgisine mazhar olduğunu da kaydetmektedir. Baybars, Moğolları yendikleri bir savaşın akabinde, ona, kendisinin yanına niçin gelmediğini, gelirse memnun olacağını ifade etmiş, ancak Şeyh Taceddin, Sultan'a Ummi Abide'de kalmasının daha hayırlı olacağını söyleyerek teklifi reddetmiştir.<sup>23</sup> Moğollarla çok yakın ilişkiler kuran Şeyh Taceddin'in Baybars'ın bu teklifini reddetmesi oldukça anlamlıdır.

### Şeyh Taceddin ve Evlatlarının Anadolu'daki Faaliyetleri

Taceddin b. er-Rifâî Şam bölgesinde ikamet etmektedir. Ancak İbnü's-Serrâc'ın verdiği bilgilerden, onun sık sık Anadolu'ya yolculuk yaptığı anlaşıl-

20 İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 223a-224a.

21 İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 133b.

22 Ahmed Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifin*, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul-2006, s. 538-540.

23 İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 129a.

maktadır. Hatta bu yolculuklardan birinde âlimler ve eşraf tarafından şehrin girişinde kendisi ve müridleri bir imtihana tabi tutulmuşlardır. Buna göre, şehrin âlim ve fakihlerinin başını çektiği grupta bulunan Saltanat Naibi, Şeyh'e kibar bir dille, çok şöhretli ve ilim sahibi olduğunu bildiklerini ve kendilerinin de bu geniş ilimden istifade etmek istediklerini söyleyip cevaplaması isteğiyle ona sorular sormaya başlamışlardır. İbnü's-Serrâc'ın anlatımına göre, Şeyh onların sorularını içlerinde en küçük ve en bilgisiz dervişe cevaplatarak soru soranları mahcup etmiştir.<sup>24</sup> İbnü's-Serrâc'ın kaydettiği bu hadise önemlidir. Zira Anadolu bölgesi tasavvuf ehline çok müsamahakar olmasına rağmen, Şeyh'i ve etrafındakileri şehre almakta tereddüt etmişlerdir. Tereddüt ve imtihan etme gibi tepkiler, Kalenderî ve Haydarî dervişlerinin sıklıkla karşılaştıkları durumlardır. Aynı tereddütün Şeyh Taceddin ve dervişlerine gösterilmesi, onların görünüş itibarı ile söz konusu dervişlere olan benzerliği ile alakalı olsa gerektir. Eflâkî, Seyyid Taceddin ve dervişleri Konya'ya uğradığı zaman yöneticiler, şehrin ileri gelenleri, fütüvvet erbabı ve geniş bir halk kitlesinin onları karşıladığını ve Cemaleddin Karatâyî'nin medresesinde misafir ettiklerini belirtmektedir.<sup>25</sup> İbnü's-Serrâc'ın bahsettiği imtihan hadisesi Eflâkî'nin zikrettiği bu Konya ziyaretinde vuku bulmuş olabileceği gibi, Anadolu'daki başka bir bölgeyi ziyaretleri esnasında da söz konusu olmuş olabilir. Zira İbnü's-Serrâc'ın beyanlarından, Şeyh Taceddin'in Anadolu'da, Konya dışında başka şehirlere de yolculuk yaptığı ortaya çıkmaktadır. İbnü's-Serrâc, Şeyh Taceddin'in Tokat şehrini ziyaret ettiğini belirtmiştir. Ayrıca onun Tokat'tan sonra iki günlük mesafedeki Sûse'ye geçtiğini bildirmektedir.<sup>26</sup> İbnü's-Serrâc'ın Sûse diye bahsettiği, Anadolu'da Rifâîlerin ilk zaviye açtıkları yerlerden biri olan Sonusa yani Amasya olmalıdır.<sup>27</sup> Şeyh Taceddin'in Anadolu'daki faaliyetleri sadece Müslüman nüfusa yönelik değildir. Gayrimüslim nüfus da onun ilgi alanına girmektedir. İbnü's-Serrâc, Şeyh Taceddin'in Anadolu'da Ermenilerin meskun bulunduğu Hayât (?) isimli bir yere uğradığını ve orada Ermenilerden bazılarına bolca nasib verdiğini, hatta onlardan birine Rifâîler gibi kurtlara hâkim olma yeteneği aktardığını kaydetmektedir.<sup>28</sup> İbnü's-Serrâc'ın verdiği bilgiler, Şeyh Taceddin'in Anadolu bölgesinde son derece aktif olduğunu, onun birçok Anadolu şehrine seyahat ettiğini gözler önüne sermektedir. Şüphesiz ki Şeyh Taceddin, İbnü's-Serrâc'ın bahsetmediği başka birçok Anadolu şehrine de gitmiş olsa gerektir. Onun gittiği yerlerde oldukça ilgi gördüğü ve bu ziyaretler vasıta-

24 İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 217b-218a.

25 Eflâkî, a.g.e., s. 538-539.

26 İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 217a.

27 Amasya'daki ilk Rifâî zaviyesi için bkz. Sadi Bayram, "Amasya Taşova-Alparslan Beldesi Seyyid Nureddin Alparslan er-Rufai'nin 655 H. / 1257 M. Tarihli Arapça Vakfiyesi Tercümesi ile 996 H. / 1588 M. Tarihli Seyyid Fettah Velî Silsile-Nâmesi", *Vakıflar Dergisi*, sayı: XXIII, sene: 1994, s. 32.

28 İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 216b.

sıyla Anadolu'daki mürid çevresini epeyce genişlettiği anlaşılmaktadır. Rifâîlik tarikatı Anadolu'daki yaygınlığını buna benzer yayılma amaçlı ziyaretlere borçlu olmalıdır.

Şeyh Taceddin'in evlatları özellikle Anadolu bölgesini kendilerine yerleşme alanı olarak seçmişler ve Anadolu'nun tasavvufi hayatında etkili olmuşlardır. Özellikle Şeyh Taceddin'in oğlu olan Seyyid Ahmed-i Kûçek, Rifâîlik'in Anadolu'daki en etkili şahsiyeti olarak göze çarpmaktadır. Ancak Anadolu tasavvuf tarihinde oldukça etkili olan bu şahsiyetin tarihsel kimliği hakkında elimizde çok az bilgi vardır. Hakkındaki bilgi azlığı onun tasavvufi kimliğini, Anadolu'daki faaliyetlerini tespit etme işini zorlaştırmaktadır. Bundan dolayı, İbnü's-Serrâc'ın verdiği bilgiler onun tasavvufi kimliğini ve faaliyetlerini tespit etme açısından önem arz etmektedir.

Araştırmacılar hakkında bilgi azlığından olsa gerek, dönemin kaynaklarında adı Ahmed olarak geçen ve Rifâî nisbesi taşıyan bazı kişilerin Ahmed-i Kûçek olabileceği kanaatini ileri sürmüşlerdir. Sadi Bayram bugün Samsun iline bağlı Ladik ilçesindeki türbede Ahmed-i Kebîr<sup>29</sup> ismiyle medfun olan kişinin Seyyid Ahmed-i Kûçek olduğu kanaatindedir. Bizce “kebîr” ve “kûçek” gibi birbirinin tam zıddı olan iki lakabı taşıyan birisinin aynı şahıs olarak yorumlanması doğru değildir. Bu iki şahıs farklı kişiler olmalıdır. Ayrıca elimizde Ladik'te medfun olan Ahmed-i Kebîr'den bahseden iki kaynak vardır. Gelibolulu Mustafa Âlî, Amasya'da görevli iken onun türbesini ziyaret edip vakfiyesini okumuş ve menâkıbını dinlemiştir. Onun verdiği bilgilere göre, Seyyid Ahmed-i Kebîr, 63 yıl ömür sürmüş, 40 yılını seyahatle geçirmiştir. 23 yıllık evliliği vardır. Kendisinin yaptırdığı camide gömülmüştür. Caminin vakfiyesi 752 / 1351 tarihlidir. Sultan Orhan zamanına denk gelmekte olup, ölüm tarihi bilinmemektedir. Şeyh Ahmed-i Kebîr er-Rifâî, Şeyh Ali el-Vâsîti'nin müridi iken keramet göstermiş, yaya olarak yedi defa hacca gitmiştir. Kendisi şeyh iken, Devâfi adlı müridini keramet ve liyakatından dolayı halifesi yapmıştır. Gelibolulu Mustafa Âlî, Seyyid Ahmed-i Kebîr'le Tokat'ta medfun Hasan er-Rifâî'in akraba olabileceğini söylemektedir.<sup>30</sup> Diğer kaynak olan Evliya Çelebi de onun Orhan Gazi döneminde yaşayan şeyhlerden olduğunu belirtmiş ve Gelibolulu Mustafa Âlî gibi 752 / 1351 tarihini, onun ölüm tarihi olarak vermiştir.<sup>31</sup> İsimlerinin aynı olması, yaşanan zaman diliminin yakınlığı, Rifâî şeyhi oluşları ve aynı bölgelerde faaliyette bulunmaları gibi hususlar, iki şeyhin aynı kişi olduğunu düşündürmüştür. Ancak her iki şahsın icazet aldığı şeyhlerin farklı olduğu gözükmemektedir. Birbirine zıd iki nisbeye sahip ve şeyhleri farklı olan iki kişinin, Ahmed ismini taşımaları, aynı kişi sayılmaları için

29 Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, haz. Seyit Ali Kahraman - Yücel Dağlı, İstanbul-2004, c. II/I, s. 46; c. II/II, s. 474.

30 Gelibolulu Mustafa Ali, *Kühû'l-Ahbâr*, İstanbul-1277, c. V, s. 61-62 .

31 Evliya Çelebi, a.g.e., c. II/I, s. 46.

yeterli olmasa gerektir. Tarikatın kurucusundan dolayı, Ahmed ismine Rifâîlik tarikatında çok yaygın olarak rastlanmaktadır. Dolayısıyla Rifâî olan ve Ahmed ismi taşıyan söz konusu zaman diliminde yaşamış başka şeyhler de bulunmaktadır. Örneğin Seyyid Ahmed-i Kûçek'in dedesinin ismi de Ahmed'dir.<sup>32</sup> Ahmed-i Kebîr hakkında bilgi veren kaynaklar onun yaşadığı dönemden epeyce geç zamanlarda kaleme alınmıştır. Ancak şimdilik onun hakkında bilgi veren kaynaklar bunlar olduğu için, verdikleri bilgilere itibar edilmesi daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Doğal olarak Ladik'te medfun olan Ahmed-i Kebîr'in Seyyid Ahmed-i Kûçek olmadığını düşünmek gerekecektir.<sup>33</sup>

Sadi Bayram'ın, Ahmed-i Kûçek hakkında bilgi veren nadir kaynaklardan olan Eflâkî'nin verdiği bilgileri yanlış yorumladığı düşüncesindeyiz. O, özellikle babası Şeyh Taceddin'den bahsettiği açık olan bir paragrafta, kastedilenin Ahmed-i Kûçek olduğu kanaatini ileri sürmüştü ve bu kanaat birtakım yanlış yorumlara yol açmıştır. Eflâkî, söz konusu paragrafta şöyle demektedir: "Seyyid Ahmed Rifâî'nin oğlu Seyyid Taceddin (Tanrı'nın rahmeti onun üzerine olsun), dervişler, sırmalı ipek kumaş giyenler ve kendisini ilahlaştıranlardan bir grupla birlikte Konya'ya geldi".<sup>34</sup> Sadi Bayram, burada kastedilenin Ahmed-i Kûçek olduğunu kabul ederek onun Mevlânâ ile çağdaş olabileceğini söylemektedir.<sup>35</sup> Burada kastedilen kişi gerçekte Ahmed-i Kûçek değil onun babası Seyyid Taceddin'dir. Rivayette Seyyid Taceddin'in babası olan zikredilen Ahmed Rifâî'nin ise, tarikatın kurucusu değil, Seyyid Taceddin'in öz babası olan Şeyh Şemseddin Müsta'cel olması gerekmektedir. Zira İbnü's-Serrâc, Şemseddin el-Müsta'cel'in tam adını şöyle vermektedir: Şemseddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed er-Rifâî.<sup>36</sup> İsimdeki Şemseddin onun lakabı, Ebu'l-Abbas ise künyesidir. Doğal olarak adı Ahmed'dir. Onun için Eflâkî, Şeyh Taceddin'i Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin oğlu Şeyh Taceddin olarak tanıtmıştır.<sup>37</sup>

32 XVI. asır müelliflerinden Ahlatî, Seyyid Ahmed Kûçek'in de dahil olduğu bir silsile vermiştir. İbnü's-Serrâc'ın silsilesinden çok az farkı olan bu silsile, Molla Fenârî'nin de şeyhi olan Şeyh Abdurrahman b. Muhammed el-Hanefî'nin tarikat silsilesini vermek amacıyla düzenlenmiştir. Silsile şu şekildedir: Muhammed b. İbrahim es-Süfî - İbrahim b. Hasan er-Rifâî - İzzeddin er-Rifâî (Ahmed Kûçek'in oğlu) - Şemseddin Ahmed es-Sağîr (Ahmed Kûçek) - Tacuddîn Muhammed - Şemseddin Ahmed Müsta'cel - Necmeddin Ahmed b. Ali er-Rifâî - Kutbuddîn Ali b. Abdirrahim er-Rifâî - Şemsüddin Ahmed er-Rifâî - İbrahim el-A'zeb. bkz. Kemal b. Ahmed b. Halîfî b. Emîr el-Ahlâfî, *Risâletü Münevviru'l-Ezkâr*, tah. Veysel Kükrük, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul-1994, s. 18.

33 Bu kaynaklara Sadi Bayram da vakıftır. Ancak o, bu kişinin Ahmed-i Kûçek olduğunu düşünmektedir. bkz. Bayram, "Lâdik ve Seyyid Ahmed-i Kebir er-Rufâî Hazretleri", *Türk Dünyası Araştırmaları*, Sayı: 74, İstanbul-1991, s. 145-152.

34 Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, s. 538.

35 Bayram, a.g.m., s. 145-152.

36 İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 151b.

37 Eflâkî, a.g.e., s. 538.

Eflâkî, başka bir yerde, Seyyid Ahmed-i Kûçek'in adını zikrederek başka bir görüşmeyi anlatmaktadır. O, burada Seyyid Ahmed-i Kûçek'i açık ismiyle zikrederek, onun Mevlevî dergahının dördüncü şeyhi olan Sultan Veled'in oğlu Ulu Arif Çelebi ile Amasya'da bir araya geldiğini belirtmektedir.<sup>38</sup> Sadi Bayram, her iki görüşmede de kasedilenin Ahmed-i Kûçek olduğunu kabul ettiği için, onu hem Mevlânâ ile hem de torunu Ulu Arif Çelebi ile çağdaş göstermekte, bu kabulünden dolayı her iki görüşmeyi olanaklı kılmak için, Ahmed-i Kûçek'in yaşadığı zaman dilimi olarak 1250-1335 yıllarına işaret etmektedir.<sup>39</sup> Birinci görüşmenin Şeyh Taceddin ile Mevlânâ arasında, ikinci görüşmenin ise Seyyid Ahmed-i Kûçek ile Ulu Arif Çelebi arasında olduğu konusunda şüphe olmasa gerektir.

Abdülbaki Gölpınarlı, onu takiben Ahmet Yaşar Ocak ve İsmail Erünsal, Elvan Çelebi'nin "*Menâkıbu'l-Kudsiyye*"de bahsettiği ve Dede Garkın'la çağdaş kıldığı Ahmed-i Kebîr isimli kişinin, kasedilenin 578 / 1182'de vefat eden Ahmed er-Rifâî olamayacağı gerçeğinden hareketle, Seyyid Ahmed-i Kûçek er-Rifâî olması gerektiğini söylemişlerdir. Ocak ve Erünsal, "kebîr" lakabının, Ahmed-i Kûçek'e işaret ettiği ve tarikatın kurucusu ile karışmaması için ona müelliflerce "kûçek" lakabının verildiği tahminini yürütmektedirler.<sup>40</sup> Ancak Dede Garkın, kaynaklara göre, 638 / 1240 yılında Babaîler isyanını gerçekleştiren Baba İlyas'la aynı zamanlarda yaşamış, hatta onun şeyhi olarak tavsif edilmiştir.<sup>41</sup> Seyyid Ahmed-i Kûçek ise, Eflâkî'nin beyanına göre, Ulu Arif Çelebi ile çağdaştır. Ulu Arif Çelebi ise 670 / 1272 yılında doğmuştur.<sup>42</sup> Doğal olarak bu kişilerin bir araya gelmeleri imkânsızdır. Bu tarihsel gerçeklikten dolayı, "*Menâkıbu'l-Kudsiyye*"de Ahmed-i Kebîr olarak zikredilen kişinin Seyyid Ahmed-i Kûçek olamayacağı açıktır. İbnü's-Serrâc'ın vermiş olduğu tarikat silsilesi bizce "*Menâkıbu'l-Kudsiyye*"de bahsedilen Ahmed-i Kebîr'in kimliğini de ortaya çıkarmaktadır. Ahmed-i Kebîr, Şeyh Taceddin'in babası Şeyh Şemseddin Müsta'cel olmalıdır. Zira zikrettiğimiz üzere, İbnü's-Serrâc, Şeyh Şemseddin'in adını, Şemseddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed er-Rifâî.<sup>43</sup> olarak vermektedir. "Ebu'l-Abbas" künyesi olduğuna göre, her ikisi de Ahmed ismini taşımaktadırlar. Seyyid

38 Eflâkî, a.g.e., s. 668.

39 Bayram, a.g.m., s. 151-152.

40 Ahmet Yaşar Ocak, İsmail E. Erünsal, Elvan Çelebi'nin "*Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsibi'l-Ünsiyye-Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülalesinin Menkabevî Tarihi*" isimli eserinin giriş yazısı, s. XLIV.

41 bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli (Vilâyet-Nâme)*, İstanbul-1995, s. 136; Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsibi'l-Ünsiyye-Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülalesinin Menkabevî Tarihi*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, İsmail E. Erünsal, Ankara-1995, s. 16-17; Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı*, İstanbul-1996 s. 98-101.

42 Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan sonra Mevlevîlik*, İstanbul-1983, s. 65.

43 İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 151b.

Ahmed-i Kûçek'e dedesi ile karışmaması için "kûçek", dedesine de "kebîr" lakabı verilmiş olmalıdır. İbnü's-Serrâc, Şemseddin Müsta'cel'in vefat tarihini 28 Receb 671 / 18 Şubat 1273 olarak vermektedir.<sup>44</sup> Doğal olarak "*Menâkıbu'l-Kudsiyye*"de elinde yılandan kamçı ile bir arslanın üzerinde gelip Dede Garkın'la görüşen Şeyh Ahmed-i Kebîr'in, Şeyh Şemseddin olması tarih olarak da uygun düşmektedir.

İbnü's-Serrâc, Seyyid Ahmed-i Kûçek'in kimliğine ve faaliyetlerine dair verdiği bilgilerle onun ismi etrafında sürdürülen yanlış yorumlarının önüne geçmektedir. Ancak onun tarihsel kimliğini bilmek kadar, tasavvufi kimliğini tespit etmek de önem arz etmektedir. Anadolu'nun tasavvufi hayatında oynadığı önemli rol, onun ve müridlerinin tasavvufi meşrebini bilmeyi önemli hale getirmektedir. Babası gibi Ahmed-i Kûçek'in cemaati de müvelleh dervişlerden oluşmuş olsa gerektir. Nitekim onun dervişlerine dair Eflâkî'nin verdiği tasvir ve bilgiler, Seyyid Ahmed-i Kûçek'e tabi olanlar içerisinde çok sayıda müvelleh derviş olduğunu düşündürmektedir. Eflâkî'nin tasviri şu şekildedir: "Abdal'ın ve Ahrar'ın özü, Seyyid Ahmed-i Kûçek Rifâî ( Tanrı ruhunu rahatlandırın) bir gün Amasya şehrinde, Çelebi hazretlerini ziyârete gelmişti. Aralarında hadsiz hesapsız latifeler ve ilahi bilgiler anlatıldıktan sonra Seyyid Ahmed'e mensup olanlardan ( Ahmedîyan-Ahmedîler ) bir cemaat içeri girdi ve ellerinde büyük bir kabak olduğu halde okumağa başladılar ve semaya katıldılar. Semada çok heyecanlar gösterip deliliklerde bulundular. Seyyid Ahmed, özür dileme makamında, Ariflerin Sultanı ve sultanların Arifleri ma'zur görsün; Zira bizim deliler çok zamanlar böyle kabak sesiyle sema ederler dedi".<sup>45</sup> Eflâkî'nin, Ahmed-i Kûçek'in müridlerinin semada delilikler yaptıklarını beyan etmesi ve Ahmed-i Kûçek'in de müridlerini "deliler" olarak vasıflandırılması bir tesadüf olmasa gerektir. İbnü's-Serrâc, Eflâkî'nin onun müridlerine deliler demekle neyi kastedtiğini verdiği bir bilgi ile netleştirmektedir. O, Ahmed-i Kûçek'in ateş içinde namaz kıldığı bir kerametini anlatırken, onun etrafındaki dervişlerine müvellehlere demektir.<sup>46</sup> İbnü's-Serrâc'ın vermiş olduğu bu bilgi Ahmed-i Kûçek'in etrafındaki dervişlerin tasavvufi meyillerine açıkça işaret etmektedir.

İbnü's-Serrâc, Seyyid Ahmed-i Kûçek'in Amasya dışında Anadolu'da ziyaret ettiği başka yerleri de zikretmiştir. Onun ziyaret ettiği yerlerden birisi Alanya'dır. Seyyid Ahmed'in Alanya çevresinde oldukça iyi tanındığı muhakkaktır. Zira Alanya'ya vardığında insanlar toplanıp onu karşılamaya çıkmışlardır. Seyyid Ahmed, Alanya'da insanların inancının artması için Rifâîlerin âdeti üzerine büyük bir ateş yaktırmış, kendisi ve müridleri ateşin içine girerek namaz kılmışlardır. İbnü's-Serrâc, onun Alanya dışında, Uluborlu'ya uğradığını ve orada da çok sayıda insanın kendisini karşıladığını haber vermektedir. O, bu gezilerin

44 İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 151b.

45 Eflâkî, a.g.e., s. 668-669.

46 İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 131b.

tarihi olarak kitabın telifinden yaklaşık 12 sene öncesine işaret etmektedir.<sup>47</sup> Kitabı 715 / 1315 yılında telif ettiğini bildiğimize göre,<sup>48</sup> bu görüşmeler yaklaşık 703 / 1303-1304 yılında gerçekleşmiştir.

İbnü's-Serrâc Seyyid Ahmed-i Kûçek'in oğlu Şeyh İzzeddin hakkında da bilgi vermiştir. Şeyh İzzeddin amcasının kızı ile evlenmiş ve beş ay sonra oğlu Şeyh Muvaffakuddin dünyaya gelmiştir. Bu erken doğum çevrede bazı dedikoduların çıkmasına yol açmış ve çocuğun zina eseri olduğuna dair dervişlerden ve diğer kimselerden Şeyh İzzeddin'e eleştiriler yönelmiştir. "Bu çocuğun annesi ya seninle ya da başkasıyla zina etti" diye yapılan eleştiriler üzerine, doğumunun 13. gününde Şeyh İzzeddin, beşikteki çocuğa, "Sen benim oğlumsan ve annen de zâniye değilse kalk ve şunları yap" diye emretmiş, bunun üzerine çocuk kalkıp emredilenleri yerine getirmiştir.<sup>49</sup> İbnü's-Serrâc'ın bu açıklaması kerametlerin şeyhler hakkındaki suçlamaları tezkiye etmek için nasıl kullanıldığına iyi bir örnektir.

Seyyid Ahmed'in oğlu olan Şeyh İzzeddin, daha sonra Amasya'daki Rifâî tekkesinin başına geçmiştir. İbn Battûta, bugünkü Amasya sınırları içerisinde kalan Sonisa'yı ziyaret ettiğinde, buradaki Rifâî tarikatının post-nişininin Şeyh İzzeddin olduğunu söylemektedir.<sup>50</sup> İbn Battûta, Şeyh İzzeddin'i bir müddet sonra tekrar görmüştür. Bergama'yı ziyaret ettiğinde Rifâî tarikatı şeyhlerinden Şeyh Yahya'nın zaviyesinde kalan İbn Battûta, tekkenin dışında, yanındaki gezgin dervişlerden yüz kadarı ile beraber dolaşan Şeyh İzzeddin er-Rifâî'nin konakladığını bildirmektedir.<sup>51</sup> Şeyh İzzeddin'in yanındaki bu gezgin dervişler müvellehler olmalıdır.

## Sonuç

Şeyh Taceddin er-Rifâî ve evlatlarının Anadolu'da etkin bir şekilde yayıldıkları ve çok taraftar buldukları anlaşılmaktadır. İbn Battûta, Kudüs'ü ziyaret ettiğinde bile, orada Şeyh Taceddin er-Rifâî'nin talebelerinden Erzurumlu Ebu Abdurrahman b. Mustafa ile karşılaşmıştı.<sup>52</sup> İbnü's-Serrâc'ın verdiği bilgiler o ve evlatlarının Amasya, Tokat, Samsun bölgesi başta olmak üzere, Konya, Alanya, Uluborlu gibi Anadolu'nun değişik bölgelerinde faaliyette bulunduğunu gös-

47 İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 132a.

48 İbnü's-Serrâc, eserini 715 / 1315 yılında telif ettiğini sıklıkla dile getirmiştir. bkz. *Teşvîk*, Vr. 26b, 80b, 124a, 131a; *Tüffâh*, Vr. 199a-199b.

49 İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 132b.

50 Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta et-Tancî, *Seyahatnâme*, çev. Sait Aykut, İstanbul-2004, c. I, s. 417.

51 İbn Battûta, a.g.e., c. I, s. 425.

52 İbn Battûta, a.g.e., c. I, s. 85.



termektedir. Rifâîlik'in Anadolu'daki yayılma alanlarına dair bilgi veren diğer kaynakları da dikkate aldığımızda,<sup>53</sup> İbnü's-Serrâc'ın verdiği bilgiler, Rifâîlik'in Anadolu'nun hemen her bölgesinde aktif bir şekilde faaliyet gösteren bir tarikat olduğu gerçeğini pekiştirmektedir. Onlar sadece Müslüman nüfus üzerinde faaliyetlerde bulunmamışlar, Ermeniler gibi gayrimüslim kitleler üzerinde de etkili olmuşlardır.

Anadolu bölgesinde çok yaygın olmaları sebebiyle, Rifâîlerin tasavvufî meşrebini tespit edebilmek dönemin Anadolu'sunun dinî yapısını kavramak açısından oldukça önemlidir. İbnü's-Serrâc'ın verdiği bilgiler ışığında, Anadolu'ya gelen ilk Rifâîlerin tasavvufî meşrep olarak Horasan ekolünün etkisinde kaldığını söylemek mümkündür.

### Kaynakça

- el-Ahlâtî, Kemal b. Ahmed b. Halîfî b. Emîr, *Risâletü Münevviru'l-Ezkâr*, tah. Veysel Kükrök, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul-1994.
- el-Aksarayî, Kerîmüddin Mahmud, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, çev. Mürsel Öztürk, Ankara-2000.
- Atâyî, Nevîzâde, *Şakâîku'n-Nu'mâniyye ve Zeyilleri: Hadâîku'l-Hakâyık fî Tekmîleti's-Şakâîk*, haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul-1989, c. II.
- Ay, Resul, *Anadolu'da Derviş ve Toplum (13-15. Yüzyıllar)*, İstanbul-2008.
- Balivet, Michel *Şeyh Bedreddin - Tasavvuf ve İsyân*, çev. Ela Gültekin, İstanbul-2000.
- Bayram, Sadi, “Amasya Taşova-Alparslan Beldesi Seyyid Nureddin Alparslan er-Rufai'nin 655 H. / 1257 M. Tarihli Arapça Vakfiyesi Tercümesi ile 996 H. / 1588 M. Tarihli Seyyid Fettah Velî Silsile-Nâmesi”, *Vakıflar Dergisi*, sayı: XXIII, sene: 1994, s. 31-73.
- Bayram, Sadi, “Lâdik ve Seyyid Ahmed-i Kebir er-Rufâî Hazretleri”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, Sayı: 74, İstanbul-1991, s. 139-156.
- Bayram, Sadi, “Anadolu'daki İlk Rufailer ve Zeynel Abidin Ali er-Rufai el-Abdali Soyu Hakkında Yeni Hipotezler”, *Erciyes Üniversitesi Kayseri ve Yöresi Tarih Semineri*, Kayseri-1997, s. 27-34.
- el-Birzâlî, Ebû Muhammed Alemüddin Kâsım b. Muhammed b. Yusuf, *Tarih*, Topkapı Sarayı Ktp., III. Murad: 2951-2, c. II.
- Eflâkî, Ahmed, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul-2006.
- Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsıbi'l-Ünsiyye-Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülalesinin Menkabevi Tarihi*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, İsmail E. Erünsal, Ankara-1995.
- Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, haz. Seyit Ali Kahraman - Yücel Dağlı, İstanbul-2004, c. II.
- Gelibolulu Mustafa Ali, *Kühü'l-Ahbâr*, İstanbul-1277, c. V.
- Göpınarlı, Abdülbaki, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, 3. Baskı, İstanbul-t.y..

53 Bu konuda Sadi Bayram'ın şu makalesine de bakılabilir. “Anadolu'daki İlk Rufailer ve Zeynel Abidin Ali er-Rufai el-Abdali Soyu Hakkında Yeni Hipotezler”, *Erciyes Üniversitesi Kayseri ve Yöresi Tarih Semineri*, Kayseri-1997.

- Göpınarlı, Abdülbaki *Mevlânâ'dan sonra Mevlevîlik*, 2. Baskı, İstanbul-1983.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli (Vilâyet-Nâme)*, İstanbul-1995.
- Göpınarlı, Abdülbaki, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İstanbul-t.y..
- Gölpınarlı, Abdülbaki, "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, c. XI, sayı: 1-4, İstanbul-1949, s. 3-354.
- Harîrîzâde, Muhammed Kemaleddin b. Abdurrahman, *Tibyânu Vesâilu'l-Hakk fî Beyâni Selasi't-Tarâik*, Süleymaniye Ktp. İbrahim Efendi: 431, c. II.
- İbn Battûta et-Tancî, Ebû Abdullah Muhammed, *Seyahatnâme*, çev. Sait Aykut, İstanbul-2004, c. I.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, tah. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bukâî, Beyrut-1996, c. IX.
- İbnü's-Serrâc, Muhammed b. Ali b. Abdurrahman b. Ömer b. Abdülvehhab b. Muhammed b. Tahir el- Kâdî İzzedddin Ebu Abdullah, *Teşvîku'l-Ervâh ve'l-Kulûb ilâ Zikri Allâmi'l-Guyûb*, Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa. Nr.: 272.
- İbnü's-Serrâc, Muhammed b. Ali b. Abdurrahman b. Ömer b. Abdülvehhab b. Muhammed b. Tahir el- Kâdî İzzedddin Ebu Abdullah, *Tüffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbâh*, Princeton Üniversitesi Ktp., Robert Garret Bölümü, Nr.: 97.
- Karamustafa, Ahmed T., *Tanrının Kural Tanımaz Kulları - İslâm Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550)*, çev. Ruşen Sezer, İstanbul-2007.
- Karamustafa, Ahmet T., "The Antinomian Dervîsh as Model Saint", *Modes de Transmission de la Culture Religieuse*, ed. Hassan Elboudrari, Kahire-1993, s. 241-260.
- Kılıç, Rüya, "Anadolu Selçukluları ve Beylikler Döneminde Sufi Çevreler: Toplu Bir Bakış Denemesi", *Bilig*, Ankara-2005, s. 227-244.
- Köprülü, Fuad, *Anadolu'da İslâmiyet*, 1. Baskı, Ankara-2005.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderîler (XIV-XVII Yüzyıllar)*, Ankara-1999.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Babailer İsyanı*, İstanbul-1996.
- Öztürk, Eyüp, *İbnü's-Serrâc ve Müvelleh Dervişler (Teşvîku'l-Ervâh ve'l-Kulûb ilâ Zikri Allâmi'l-Guyûb İsimli Eseri Bağlamında)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara-2011.
- Roux, Jean-Paul, *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, çev. Aykut Kazancıgil - Ayşe Bereket, 1. Baskı, İstanbul-2001.
- Tahralı, Mustafa, "Rifâiyye", *DİA*, İstanbul-2008, c. XXXV, s. 99-103.
- Şeker, Mehmet, *Anadolu'nun Türkleşmesi ve Kültürel Hayatı*, İstanbul-2006.
- el-Yafîi, Afîfüddin Abdullah b. Es'ad b. Ali el-Yemânî, *Mirâtü'l-Cenân ve İbretü'l-Yakzân fî Ma'rifeti Havâdisi'z-Zamân*, Beyrut-1980, c. IV.
- ez-Zehabî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *el-İber fî Haberi men Gaber*, tah. Ebu Hacer Muhammed Zağlûl, Beyrut-1985, c. IV.

## ZEMAŐSERİ'NİN el-KEŞŞÂF'INDA ME'ÂNİ İLMİNİN YERİ

Enes ERDİM\*

### Özet

ZemaŐserî el-KeşŞâf'ında Me'ânî ilminin verilerine çokça yer vermiştir. Bu bağlamda o cümlenin unsurlarına değinmiş, haberî cümlenin kendi anlamları dışına çıkararak farklı anlamlarda kullanıldığını belirtmiştir. Müellif talebî inşa cümlelerinden emir, nehiy, istifhâm, temennîye ve bunların kullanım Şekillerine değinmiştir. Kasr sanatına ve yapılma çeşitlerine eserlerinde zaman zaman yer vermiş, her ne kadar müsâvât ve itnâb kavramlarını kullanmamış olsa bile bunları hissettirecek açıklamalarda bulunmuştur. ZemaŐserî, icâz, zikir ve hazf kavramlarına ilişkin izahlar yapmıştır.

*Anahtar Kelimeler: ZemaŐserî, el-KeşŞâf, Me'ânî ilmi, cümle, kasr, icâz, itnâb*

### Abstract

#### The Place Of The Me'ânî Science In Zamakhseri's Work Called el-KeşŞâf

Zamakhserî gave lots of place in data on Me'ânî science in his work el-Kessâf. He dealt with the elements of the senteces and said that he used the news out of the meaning of it in different meanings. In his demands he touched on commands, negative commands, question sentences, wishes and the usage of them. From time to time, he gave place to the science of kasr, their varieties made in his work although he didn't use the notions of musavat/the equality of words and meaning, and the itnâb(more words but meaning less) but he made explanations to make them known. He made explanations about the notions of icâz/to explain lots of things with less words, zikr/usage in sentence, hazf/reduction in sentence.

*Key words: Zamakhserî, el-Kessâf, the Me 'ânî science, sentence, kasr, icâz/ Brachylogy, itnâb*

### Giriş

Me'ânî ilmi, Arap kelamının muktezayı hale uygunluğunu tespit eden kuralları içeren bilim dalıdır. Örneğin, muhatabın zeki olması, sözün icâzını gerektirir. Muhatabın anlayış kıtlığı sözün itnabını/uzatılmasını gerektirmektedir. Bu iki du-

\* Dr., Fırat Üni. İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belağatı Okutmanı, eerdim@firat.edu.tr

rumda da söz muktezayı halin gereği üzere gelmiştir. Tam tersi davranıldığında ise söz belîğ olmaz.<sup>1</sup>

Me'ânî ilminin konusu cümle ve cümleye arız olan hallerdir. Bu bağlamda, cümlelerin öğeleri, bunların takdîmi, te'hiri, hazfî, zikri, kasrı gibi durumlar; lafızmana dengesi anlamında icâz, müsâvât, itnâb gibi özellikler konu edinilir.<sup>2</sup>

Biz, burada Zemahşerî'nin, belağat ilminin önemli bir bölümünü oluşturan me'ânînin bazı temel konularını nasıl ele aldığını ortaya koymaya çalışacağız.

### 1. Cümle ve Oluşumu

Kısa olsun uzun olsun sözün ilk kaynağı cümledir. Cümle ise, herhangi bir şeyin diğer bir şeye nispeti, belağat deyimiyile isnadı olmaksızın düşünülemez. Çoğu zaman cümle sadece bu iki şeyden oluşur. Başka herhangi bir öğeye ihtiyaç duyulmaz.<sup>3</sup>

Zemahşerî, tefsirinde yeri geldiğinde sözünü ettiğimiz cümlelerin unsurlarına değinmekle birlikte belağatçıların kullandığı el-müsned ve el-müsnedü ileyh kavramlarına çok az yer vermektedir. Bu bağlamda o, el-Bakara 2/5. âyetinde geçen **مُّمُّ** zamirinin fasl için olduğunu söyleyerek söz konusu kelimenin geliş faydasını şöyle açıklar: Kendisinden sonra gelen kelimenin sıfat değil de haber olduğuna işaret etmek, te'kid ve müsnedin başka bir kelimedede değil de müsnedü ileyhte sabit olmasını gerekli kılmaktır.<sup>4</sup>

- 1 Me'ânî ilmi için bkz. el-Kazvînî, el-Hatîb Muhammed b. Saduddîn, el-Îdâh fi 'Ulûmi'l-Belâğa, Dâru lhyâi'l-'Ulûm, Beyrut, 1997, ss. 15-17; es-Sa'îdî, Abdulmute'âl, Buğyetu'l-Îdâh fi Telhîsi'l-Miftâh fi 'Ulûmi'l-Belâğa, Mektebetu'l-Âdâb, yy, 2005, s.23; Taftazânî, Sa'duddîn Mes'ûd Muhtasaru'l-Me'ânî, Salâh Bilici Ktb ., İstanbul, ts, s.29; Taftazânî, Mutavvel, (Hasan Çelebî Hâşiyesiyle birlikte), Dâru'z-Zehâiri'l-Metbu'ât, Kûm, ts., s.33 vd; Hâşimî, Cevâhiru'l-Belâğa fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî, s. 46 vd.; İbn Hicce, Takiyuddîn Ebû Bekir b. Abdillâh el-Hamevî el-Ezrârî, Hızânatu'l-Edeb ve Gâyetu'l-Ereb, (Neşr. İsam Şaîtû/I-II), Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut, 1987, I, 23; es-Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman b. el-Kemâl, İ İtmâmu'd-Dirâye li Kurrai'n-Nikâye, (Neşr. İbrahim el-'Acûz), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985, I, 107; ez-Zerkeşî, Ebu Abdullâh Muhammed b. Bahadır (öl.794/1392), el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân, (Neşr. Muhammed Ebu'l-Fadl) Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1391/1971, II, 174; el-'Âkûb, İsa Ali-eş-Şetîvî, Ali Sa'd, el-Kâfi fi'l-Belâğa el-Me'âni el-Beyân el-Bedî', (I-III), Dâru'l-Meftûha, Bingazi, 1996, I, 53; Kuleykule, , Abdûh Abdulaziz, el-Belâğatu'l-İstîlâhiyye, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire, 1992, ss.121-123; el-Meydânî, Abdurrahman Hasan el-Habenneke, el-Belâğatu'l-'Arabiyye Usûsuha ve 'Ulûmuha ve Funûnuha, (I-II), Dâru'l-Kâlem, Beyrut, 1996, I, 138.
- 2 Taftazânî, Sa'duddîn Mes'ûd, (öl.791/1389), Muhtasaru'l-Me'ânî, Salâh Bilici Ktb ., İstanbul, ts, 30; el-Meydânî, a.g.e., I, 138 vd; el-'Âkûb, a.g.e., I, 53.
- 3 el-'Âkûb, a.g.e., I, 57; Kuleykule, a.g.e., s.124 vd; el-Hâşimî, a.g.e., s.48 vd.
- 4 Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, (öl.538/1144), Tefsîru'l-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidit-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vîl, (Neşr. M. Abdusselâm Şâhin/IV), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, I, 2.

Me‘ânî ilminde cümle iki kısma ayrılmaktadır. Bir yargı ifade etmek üzere oluşturulan, doğru ya da yanlış olması ihtimal dâhilinde olan cümlelere “haberî cümle”, kendisi hakkında doğru ya da yalan nitelemesi yapılamayan cümlelere ise “inşai cümle” denir. Örneğin *ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا* / Zeyd Amr’ı dövdü, cümlesinin ortaya koyduğu yargı yanlış veya doğru olabilir. Ancak “أَخْبِرْ عَنِ الْمَسْئَلَةِ”/ sorundan haber ver, cümlesi için doğrudur ya da yanlıştır denilemez.<sup>5</sup>

## 2. Haberî Cümle ve Kısımları

Sözden maksat, bir düşünceyi ortaya koymak ve açıklığa kavuşturmaktır. Dolayısıyla konuşan kimsenin muhatapla ilişkisi, doktorun hastayla olan münasebeti gibi olmalıdır. Onun durumunu teşhis edip, ona uygun şekilde hitap etmelidir. Sözün hakkı, ihtiyaç ölçüsünde olmasıdır. Maksada zarar vermemesi için ne fazla ne de eksik olmalıdır. Bundan dolayı haberî cümle, muhatabın hallerinin farklılığından dolayı ibtidâî, talebî ve inkarî olmak üzere üç ayrı şekilde biçimlendirilmiştir.<sup>6</sup> Zihni boş, haber konusunda mütereddit ve inkarcı olmayan kimseye yalın bir şekilde aktarılan habere, ibtidâî haber denir. Bu haberin bir kısım edatlarla pekiştirilmesine gerek yoktur.<sup>7</sup>

Zemaşerî, ibtidâî haber niteliğindeki el-Kehf 18/46. âyetinin tefsirinde herhangi bir tereddüt ve inkârdan bahsetmeksizin âyette yer alan sözcükleri anlamlandırarak şöyle demiştir: “الْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ” insanın nefsinin arzuladığı bütün dünyevi hazları ortadan kaldıran ve meyvesi sadece insana kalan hayırlı amellerdir. *خَيْرٌ تَوَابًا* ise emel ve sevapla ilişkili olan bütün şeylerden daha hayırlıdır, demektir. Çünkü sahibi dünyada Allah’ın sevabını umar, ahirette ise bu amel kendisine ulaşır.”<sup>8</sup> Bu açıklamalardan anlaşıldığı üzere o, söz konusu âyeti normal bir cümle olarak algıladığından sadece açıklanmaya muhtaç bazı kelimelerden bahsetmiş olabilir.

İkincisi ise talebî haberdir. Muhatabın tereddüdü halinde söylenmesi gereken sözlerdir. Haberin doğruluğundan kuşkulanan muhatabın, haberin gerçekliğini kabul etmesi için konuşan kişi tarafından onun tereddüdünün giderilmesi gerekir.<sup>9</sup> Muhatabın öngörülen tepkisine göre cümle, te’kid edici edatlarla getirilir. *وَمَا تَنْفَعُوهَا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ* “Her ne harcarsanız Allah onu bilir”<sup>10</sup> âyetinin tefsirinde *فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ* ifadesinin, isim cümlesi formatında gelmesi,

5 Ayrıntılı bilgi için bkz. el-Haşimi, a.g.e., s. 53.

6 el-Hâşimî, a.g.e., s.57.

7 Kazvîni, a.g.e, s.23 vd; Taftazânî, Muhtasar, s.39 vd; Mutavvel, s. 48; el-Cârim Ali-Emîn, Mustafa, el-Belâğatu'l-Vâdiha, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul, ts., s.155.

8 *Zemaşerî, a.g.e., II, 697.*

9 Kazvîni, a.g.e., s.23 vd; Taftazânî, Muhtasar, s.39 vd; Taftazânî, Mutavvel, s. 48; el-Cârim, a.g.e., s.155; Hacımüftüoğlu, Nasrullah, İ‘câz ve Belâgat Deyimleri, Ekev Yay. Erzurum, 2001, s.152.

10 *Âl-i ‘İmrân, 2/92.*

cümlelerin başında tahkik edati olan إِنَّ'nin kullanılması, câr ve mecrûrun/به amilinin üzerine takdim edilmesi cümleyi tekid etmektedir. Zemaşşerî, söz konusu âyette فَإِنَّ الله بِهِ عَلِيمٌ ifadesini yorumlandırırken şöyle demiştir: Sizin infak ettiğiniz şeyin miktarını bilir ve ona göre size karşılık verir. Dolayısıyla o bu âyette herhangi bir tereddüdün varlığından bahsetmemişir. Keşşâf'ta sarih bir şekilde talebî haberden bahsettiğine tanıklık edemedik.

Üçüncüsü ise inkârî haberdir. Muhatap inkarcı makamında olması durumunda, inkarının derecesine göre verilen haberin pekiştirilmesi gerekir. Bu çeşit haberlere inkarî haber denmektedir.<sup>11</sup> Örnek olarak إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ / şüphesiz o Zikri (Kur'an'ı) biz indirdik biz... Onun koruyucusu da elbette biziz,<sup>12</sup> âyetini hatırlatabiliriz. Görüldüğü gibi cümlede إِنَّ, نَا, isim cümlesi, câr mecrûrun amilinin üzerine takdim edilmesi, tekid لِن gibi birçok te'kid edici edat kullanılmıştır.

Zemaşşerî, el-Hicr 15/9. âyetinde geçen إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ifadesinin onların, "Ey kendisine Zikir (Kur'an) indirilen kimse! Sen mutlaka delisin!"<sup>13</sup>, âyetinde yer alan inkar ve alay etmelerine bir red diye olduğunu söylemiştir. Bundan dolayıdır ki إِنَّا نَحْنُ / Muhakkak biz, denilmiş, kesinlikle ve elbette kitabın Allah katından indirilmiş olduğu, onların aleyhlerine delil olmak üzere vurgulanmıştır. Hz. Cebrâîl'in onu, önünde arkasında gözetleyicinin olduğu bir şekilde Hz. Muhammed'e indirdiği vurgulanmıştır. Öyle ki Kur'an, şeytanlardan korunmuş bir şekilde nâzil olmuş ve Peygambere ulaşmıştır.<sup>14</sup> Zemaşşerî, söz konusu âyetin onların inkarlarına cevap olmak üzere geldiğini ve Kur'an'ın Allah katından geldiğini vurguladığını söylemekle, cümlelerin inkarî haber cümlesi olduğunu açıkça söylemese bile- çok net bir şekilde göstermiştir.

### 3. Farklı Anlamalarda Kullanılan Haber Cümleleri

Haber cümleleri temel anlamlarından başka, dua, acındırma, bir şeyi elde etmek için himmeti tahrik, zaaf ve huşunun izharı, sevincin ortaya konması, özlem bildirme ve emretme gibi farklı anlamları ifade etmede de kullanılmıştır.<sup>15</sup> Zemaşşerî, haber cümlelerinin kendi anlamları dışına çıkarak, farklı anlamlarda kullanıldığını kabul etmekte, buna ilişkin tefsirlerinde çeşitli açıklamalara yer vermektedir.

#### 3.1. Dua, Acizlik ve Zafiyet Bildiren Haber Cümleleri

Zemaşşerî, el-Mâide 5/64. âyetinin tefsirinde, Allah'a nispet edilen يٰٓأَيُّهَا كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كَذِبًا عَصَىٰ كَذِبًا sözcüğünü mutezile mezhebinin görüşlerine uygun olan tefsir ettikten sonra

11 Kazvîni, a.g.e., s.23 vd; Taftazânî, Muhtasar, s.39 vd, Mutavvel, s. 48; el-Cârim, a.g.e., s.156.

12 Hicr,15/9.

13 Hicr,15/6.

14 Zemaşşerî, a.g.e., II, 550.

15 el-Haşîmi, a.g.e., s.54; el-Meydânî, a.g.e., ss.173-175.

âyette geçen *أَيْدِيهِمْ غُلَّتْ* ifadesini şöyle yorumlar: Cimri ve sıkıntıda olmaları için, aleyhlerine bir dua olması caiz olduğu gibi, dünyada gerçekten esir olup ellerinin kelepçelenmesi için yine aleyhlerine bir beddua olabilir.<sup>16</sup>

### 3.2. Emir ve Nehiy Anlamı Taşıyan Haber Cümleleri

Bazı cümleler konuldukları haber kalıbı dışına çıkarak emir ve nehiy anlamlarını ifade etmektedirler.<sup>17</sup> Bu bağlamda Zemahşerî, el-Bakara 2/83. âyetinde geçen *لَا تَعْبُدُونَ* cümlesinin nehiy anlamında haber olduğunu belirtmiştir. Ona göre bu ifade, “falan kimseye gidip şöyle diyorsun”, denilmesi gibidir. Söz konusu üslup açık emir ve nehiyden daha belîğdir. Sanki cümlenin anlamı yerine getirilmiş ve ona hızlıca uyulmuş da haber veriyor, gibidir<sup>18</sup>

Zemahşerî, el-Bakara 2/228. âyetinin yorumunda, boşanan kimselerin beklemelerinden haber vermenin anlamı nedir, diye sorulacak olursa şöyle cevap vereceğini belirtmiştir: Bu emir anlamında haberdir. Cümlenin en doğru kullanım şekli şudur: *وَأَلَيَّتْ بِصَنْ الْمَطْلَقَاتِ / Boşananlar beklesinler!* Emrin haber suretinde getirilmesi emri te'kid etmek ve bir an önce ona uyulması gerektiğini hissettirmek içindir. Sanki boşanan kimseler emre uymuşlar, Allah da bunun varlığından haber vermektedir.<sup>19</sup>

## 4. İnşâ Cümlesi ve Kısımları

Sözlükte yaratmak, icad etmek anlamlarına gelen inşa kavramı, istılahta, zati itibariyle yalan veya doğruluğa ihtimali bulunmayan söz demektir. İnşâ cümlesini, telaffuz edilmediği müddetçe içeriği gerçekleşmeyen söz ve öğeleri arasında realiteyle örtüşsün veya örtüşmesin nispet bulunan cümle diye de tarif edilebilir.<sup>20</sup>

İNŞÂ cümlesi talebî olan ve olmayan diye iki kısım altında incelenmektedir. Talebî olmayan inşa cümlesi belağat ilminin alanına girmediğinden dolayı konuyla ilgili kısaca bilgi vereceğiz. Daha sonra ise talebî inşa cümlesini inceleme yoluna gideceğiz.

### 4.1. Talebî Olmayan İnşâ Cümlesi

Taleb vaktinde var olmayan bir şeyin istenmesini gerekli kılmayan inşa cümlesidir. Bunlar övgü ve yergi kipleri, akid lafızları, kasem gibi sığalardır. Övgü ve

16 Zemahşerî, a.g.e., I, 642 vd.

17 el-Meydânî, a.g.e., I, 175.

18 Zemahşerî, a.g.e., I, 160 vd.

19 Zemahşerî, a.g.e., I, 267.

20 Taftazânî, Mutavvel, 38; el-Âkub, a.g.e., I, 248; el-Kuleykule, a.g.e., s.146; el-Meydânî, a.g.e., 167.

yergi kipleri نِعْمَ ve بُسَّ ve bunlar gibi kullanılan حَبِّدًا , حَبِّدًا لا حَبِّدًا sözcükleriyle, kase m ve ب , و harfleriyle, taaccüp مَا أَفْعَلُ بِهِ ve مَا أَفْعَلُ بِهِ sigalarıyla ifade edilirler.<sup>21</sup>

Örnek olarak, övgü kipinin geçtiği Sâd 38/30 âyetini yazarımızın nasıl yorumladığına bakalım. Zemahşerî, söz konusu âyetteki نِعْمَ الْعَبْدُ /o ne güzel kuldur, ifadesinde Süleyman'ın övülme nedeni olarak çokça tövbe etmesini veya sürekli tesbihte bulunmasını zikretmiştir.<sup>22</sup>

## 4.2. Talebî İnşâ Cümlesi

Talep vaktinde, konuşan kimsenin inancına göre var olmayan bir şeyin yapılmasını gerektiren sözdür. Emir, nehiy, istifhâm, temennî ve nida olmak üzere talebî inşâ cümlesi beş kısma ayrılmaktadır.<sup>23</sup> Zemahşerî'nin söz konusu cümle çeşitlerini nasıl ele aldığına sırayla tespit etmeye çalışacağız.

### 4.2.1. Emir Fiili

Daha yüksek makamdaki bir kimsenin, kendisinden daha düşük bir mertebede olan bir kimseden herhangi bir şeyi gerçekleştirmesini istemesidir.<sup>24</sup>

Zemahşerî tefsirinde emri şöyle tanımlamıştır: Daha düşük bir mertebedeki kimseden herhangi bir şeyi isteyip o şey için bir yere göndermendir. Birçok işten biri olduğu için emir bu isimle anılmıştır. Bir işi üstlenecek kişiyi çağıran kimse, emreden amire benzetilmiştir.<sup>25</sup>

Emir manasını ifade etmek için, emr-i hâzır, emr lâmiyle meczûm olan fiili muzâri, emir anlamındaki isim fiiller ve emir anlamında gelen mastar kipleri kullanılmaktadır.<sup>26</sup>

**a. Emr-i Hâzır:** Zemahşerî, el-Bakara 2/21. âyetinin yorumunda, ibadet emri ya kafirler ve müminlere birlikte yöneltilmiş, ya da 'Alkame ve Hasan'dan gelen rivayete göre sadece Mekke kafirlerine hastır, demiştir.<sup>27</sup>Dolayısıyla Zemahşerî söz konusu âyette geçen اَعْبُدُوا /ibadet edin, şeklindeki emir kipinin kendi anlamında kullanıldığını açıkça ifade etmiştir.

21 el-Kuleykule, a.g.e., s.147; el-Meydânî, a.g.e., 224; el-Hâşimî, a.g.e., s. 71 vd.

22 Zemahşerî, a.g.e., IV, 88.

23 Kazvînî, a.g.e., s. 130 vd; Taftazânî, Muhtasar, s.195; el-Hâşimî, a.g.e., s.71 vd.

24 ed-Dakîkî, Ebu'r-Rebî' Süleyman b. Benîn, İttifâku'l-Mebânî ve İftirâku'l-Meânî, (Neşr. Yahya Abdurraûf Cebr), Dâru 'Ammâr, 'Ammân, 1986, s.232; el-Îcî, el-Fevâidu'l-Ğiyâsiyye fi 'Ulûmi'l-Belâğîyye, (Neşr. 'Âşık Hüseyin), Dâru'l-Kutubi'l-Mısrıyyi, Kahire, 1991, s.142.

25 Zemahşerî, a.g.e., I, 125.

26 Kazvînî, a.g.e., s. 141; Taftazânî, Muhtasar, s. 212; Mutavvel, s.239; el-Îcî, a.g.e., s.142.

27 Zemahşerî, a.g.e., I, 97.



**b-Emir Lamıyla Meczum Olan Muzari Fiil:** Zemahşerî, el-‘Ankebût 29/12 âyetinin tefsirinde şöyle demektedir: Kafirler, müslümanlara kendi yollarına, yani dinlerine uymalarını, kendi kendilerine de onların hatalarını yüklenmeyi emretmişlerdir. Emir, emir üzerine atfedilmiştir.<sup>28</sup> Böylelikle o, âyette geçen *اتَّبِعُوا* /uyunuz ve *وَلْنَحْمَلْ* /yüklenelim, şeklinde geçen emrin iki çeşidinin kendi anlamlarında geldiğini açıkça zikretmiştir.

**c-Emir Anlamındaki İsim Fiiller:** Zemahşerî, el-Mâide, 5/15. âyetinde geçen, *كُنْزُكُمْ* sözcüğünün isim fiillerden olduğunu ve *أَلْزَمُوا إِصْلَاحَ أَنْفُسِكُمْ* / kendi nefsinizi islaha devam ediniz, anlamına geldiğini belirtmiştir.<sup>29</sup>

**d-Emir Anlamındaki Masterlar:** Zemahşerî, el-Bakara 2/83. âyetinde geçen *تُحْسِنُونَ* ya da *أَحْسِنُوا* fiiline müteallık olduğunu söylemekle var olan ihtimallerden birine göre *إِحْسَانًا* masterının emir anlamlı olduğuna işaret etmiştir.<sup>30</sup>

Bazı emir kalıpları kendi asıl anlamları dışına çıkarak çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır.<sup>31</sup> Zemahşerî bunu kabul ederek konuya ilişkin tefsirinde çeşitli açıklamalara yer vermektedir. Onların değinmiş olduğu anlamlardan bazıları şunlardır:

**a-Dua Anlamındaki Emir Fiilleri:** Zemahşerî, el-Bakara 2/6 âyetinin tefsirinde, ikisinin de isteme anlamını içermelerinden dolayı emir ve dua kiplerinin eşit olduğunu belirtmiştir. Ancak ona göre, bu iki siga konumları itibariyle birbirlerinden farklıdır.<sup>32</sup>

Yine o, el-Mâide 5/5 âyetinde geçen *فَافْصِلْ* /ayır manasında olduğunu söyledikten sonra, Hz. Musa'nın kavmine karşı bedduası anlamında olduğunu belirtmiştir.<sup>33</sup>

**b-Tehdid/Vaîd Anlamında Emir Fiil:** Zemahşerî, el-En‘âm 6/158 âyetinde geçen, *قُلْ اِنْتظِرُوا اِنَّا مُنتظِرُونَ* “Siz bekleyin, şüphesiz biz de bekliyoruz” ifadesinin bir vaid olduğunu belirtmiştir.<sup>34</sup> Dolayısıyla o, bu âyette emir fiiline söz konusu anlamı yüklemiştir.

28 Zemahşerî, a.g.e., III, 430.

29 Zemahşerî, a.g.e., I, 672.

30 Zemahşerî, a.g.e., I, 160.

31 Kazvîni, a.g.e., s.141 vd; el-Meydâni, a.g.e., I, 231 vdd; Hâşimî, a.g.e., s. 73 vd.

32 Zemahşerî, a.g.e., I, 25.

33 Zemahşerî, a.g.e., I, 610.

34 Zemahşerî, a.g.e., II, 79. Birçok müfessir aynı ayete tehdid ve vaid anlamı yüklemiştir. Bkz. et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, (öl.310/922), Câmi'u'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân, (Neşr. Ahmed b.Muhammed Şâkir/I-XXIV), Müessesetu'r-Risâle, yy., 2001, V, 529; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesir, (öl.774/1373), Tefsîru'l- Kur'âni'l-Azîm, (Neşr. Sâmî b. Muhammed Selâme/ I-VIII), Dâru Tayyibe, yy, 1999, II, 300.

**c-Tahyîr Anlamındaki Emir Fîil:** Bir şeyin yapılmasıyla yapılmamasına aynı hükmü vermeye tahyir denmektedir.<sup>35</sup>

Zemahşerî, el-Kehf 18/29. âyetinde geçen وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ / De ki: “Hak, Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin.” ifadesiyle ilgili şu yorumları yapmaktadır: Hak geldi, sıkıntılar uzaklaştı. Size, sadece kurtuluş veya helak yolunu isteğinize göre tercih etmeniz kaldı. İfadenin tayhir ve emir lafzıyla getirilmesi ve bu ikisinden dilediğini tercih etmesi kesinleşince, sanki kişi bu ikisinden dilediğini tercih etmekte muhayyer ve memur kılınmış olmaktadır.<sup>36</sup> Yine o, ez-Zümer 39/15 âyetinde geçen فَاعْبُدُوا مَا شِئْتُمْ / dilediğinize ibadet ediniz, ifadesinde de emrin tahyir biçiminde getirilmesini, onların aşağılanmasındaki mübalağaya bağlamaktadır.<sup>37</sup>

**d-İbâhe Anlamında Emir Fîil:** İbâhe, herhangi bir şeyin yapılmasında bir sakınca olmadığını bildirmek demektir.<sup>38</sup>

Zemahşerî, el-Maide 5/2. âyetinde yer alan فَاصْتَادُوا /avlanınız, emir siğasının yasaklandıktan sonra onlara avlanmayı mübah kılmak için geldiğini belirtmiştir. Sanki şöyle denilmiştir: İhramdan çıktıktan sonra, avlanmanızda sizin için bir günah yoktur.<sup>39</sup> Yine o, el-Hac 22/28. âyetinde geçen فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعَمُوا الْأَبْيَاسَ الْفَقِيرَ / Siz de onlardan yiyin, yoksul ve fakiri doyurun, ifadesindeki yeme emrinin ibâhe emri olduğunu belirtir.<sup>40</sup>

**e-Nedb Anlamındaki Emir Fîil:** Nedb, sözlükte önemli bir işe çağırmak, görevlendirmek, memur kılmak anlamlarına gelir. Terimsel olarak ise zorunluluk olmaksızın bir şeyin yapılmasını istemektir. Öyle ki yapan kişi övülür, terk eden ne yerilir ne cezalandırılır.<sup>41</sup>

Zemahşerî, en-Nûr 24/32. âyetinde geçen وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ / وَأَنْكَحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ / bir de sizden olan dulları ve kölelerinizden, cariyelerinizden doğru gidenleri evlendirin, ifadesindeki emrin nedb için olduğunu belirtir. Çünkü bilindiği üzere nikâh mendup bir iştir.<sup>42</sup> O, en-Nisâ 4/8. âyetinde geçen فَارْزُقُوهُمْ / onları rızıklandırın, emrinin nedb için olduğunu söylemiştir.<sup>43</sup>

35 Taftazânî, Muhtasar, s.214; Mutavvel, s.241; el-‘Âkûb, a.g.e., I, 255; el-Kuleykule, a.g.e., s.155.

36 Zemahşerî, a.g.e., II, 691.

37 Zemahşerî, a.g.e., IV, 115.

38 Taftazânî, Muhtasar, s.213; Mutavvel, s.240;el-‘Âkûb, a.g.e., I, 255; el-Kuleykule, a.g.e., s.154.

39 Zemahşerî, a.g.e., I, 590.

40 Zemahşerî, a.g.e., III, 149.

41 el-Amidî, el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm, (Neşr. Seyyid el-Cemîli/I-IV), Dâru'l-‘Arabî, Beyrut, 1404/1984, I, 163.

42 Zemahşerî, a.g.e., III, 228.

43 Zemahşerî, a.g.e., I, 467.

#### 4.2.2. Nehiy Fiili

Üst makamdaki birinin, kendinden alt derecede bulunan bir kimseden, herhangi bir şeyden zorunlu bir şekilde geri durmasını istemesidir. Nehiy fiilinin tek bir kipi vardır. O da muzari fiilin nehy edatı olan لا ile bitişmesi sonucunda oluşur.<sup>44</sup>

Zemahşerî, el-Hucurât 49/12. âyetinde geçen وَلَا تَجَسَّسُوا den maksadın, müslümanların ayıbını ve gizli şeylerini araştırmaktan ve onların gizlediklerini açığa çıkarmaktan nehyetmek/alıkoymak olduğunu net bir şekilde belirtmiştir.<sup>45</sup> Dolayısıyla o, söz konusu fiilin kendi anlamında olduğunu dile getirmiştir.

Nehiy fiili, bazen kendi anlamı dışında, dua, nedb ve tevbih gibi manaları ifade etmek üzere kullanılır.<sup>46</sup> Zemahşerî, de nehy fiilinin zaman zaman kendi bağlamı dışında bazı anlamlarda kullanıldığına işaret etmiştir. Biz örnek olması açısından onun değinmiş olduğu bu anlamların ikisine yer vereceğiz.

**a-Nehyin Dua Anlamında Kullanılması:** Zemahşerî, el-Bakara 2/286. âyetinde geçen تَوَّأَخِدْنَا رَبَّنَا لَا تُوْأَخِدْنَا ifadesinin yorumunda, unutkanlık ve hata kulları aştığı halde, bunlarla hesaba çekilmeme konusunda dua etmelerinin anlamı nedir? sorusuna şöyle cevap vereceğini belirtir: Hata ve unutkanlığın zikredilmesinden maksat, bunlar neticesinde ortaya çıkan aşırılık ve ihmaldir.<sup>47</sup> Dolayısıyla o, burada geçen تَوَّأَخِدْنَا لَا fiilinin dua anlamında olduğunu açıkça belirtmiştir.

**b-Tevbih Anlamında Nehiy Fiili:** Zemahşerî, en-Nisa 4/129. âyetinde geçen, فَلا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ / *Büsbütün meyletmeyin*, ifadesini şöyle yorumlamaktadır: Ondan yüz çevirerek bütünüyle zulmedip de kendi rızası olmaksızın payına engel olmayın. Yani, bütünüyle meyletmekten kaçınmak kolaylık ve genişlik sınırı içindedir. Bu bir çeşit tevbihtir.<sup>48</sup>

#### 4.2.3. İstifhâm

İstifhâm, önceden bilinmeyen bir şeyin bilgisini talep etmektir. Bu da, أ , هَلْ , كَمْ , أَنَّى , أَيْنَ , كَيْفَ , أَيَّانَ , مَتَى , مَا , هَلْ , أ / hemze ve هَلْ / hel kullanılır. Hemze ile bir şeyin tasdik ve tasavvuru sorulur. هَلْ ise tasdik için kullanılır. كَيْفَ ile halden; أَيْنَ ile mekandan sorulur. أَنَّى ise bazen كَيْفَ anlamında, bazen أَيْنَ bazen ise مَتَى anla-

44 Kazvîni, a.g.e., s.143; Taftâzânî, Muhtasar, s.215; el-Meydânî, a.g.e., I, 228-230; Hacı-müftüoğlu, a.g.e., s.126.

45 Zemahşerî, a.g.e., IV, 363.

46 Kazvîni, a.g.e., s.143; Taftâzânî, Muhtasar, s.215 vdd; el-Meydânî, a.g.e., I, 231-233; Hâşimî, a.g.e., s.77, vd.

47 Zemahşerî, a.g.e., I, 327.

48 Zemahşerî, a.g.e., I, 560.

mında kullanılır. كَمْ ile mübhem bir sayının tayini istenir. أَيْ ile bir konuda ortak olan iki şeyden birinin ayrıştırılmasına ilişkin soru sorulur.<sup>49</sup>

Bazen istifhâm kipi asıl kullanımından çıkarak, farklı anlamları ifade eder.<sup>50</sup> Zemahşerî, tefsirinde istifhamın kendi anlamı dışında bazı anlamlar yüklediğini kabul ederek ilgili âyetlerdeki bu manalara değinmişlerdir. Bunlardan önemli olanları örnek kabilinden zikredeceğiz:

**a- İstifhâmın Emir Anlamında Kullanılması:** Zemahşerî, el-Mâide 5/91. âyetinde geçen, مُنْتَهُونَ فَهَلْ أَنْتُمْ مِنْهُمْ ifadesinin nehiy sığasından daha belîğ olduğunu belirtmektedir. Sanki şöyle denilmiştir: Size içki ve kumarla ilgili her türlü engelleyici şeyler okunduğu halde vazgeçmeyecek misiniz? Öğüt almayan ve sakınmayanlar gibi, olduğunuz hal üzere mi kalacaksınız?<sup>51</sup> Zemahşerî bu açıklamalarıyla istifhamın alkoyma için gelen nehiyden daha güçlü olduğunu belirtmiştir.

**b-İstifhâmın Nefy Anlamında Kullanılması:** Zemahşerî, es-Sebe 34/17 âyetinde geçen الْكُفُورَ إِلَّا نَجَازِي / وَهَلْ نَجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ / biz hep böyle nankör olanları cezalandırırız, ibaresiyle ilgili şöyle demektedir: Konuşan herhangi bir kimse, ceza hem kafir hem de mümin için umumi iken, neden ceza kafirlere özgü kılınarak sadece kafirler içindir denilmiştir, diyemez. Çünkü cezadan maksat umumi olan değil, özel olan cezadır. Genel cezanın kastedilmesi caiz değildir. Çünkü burası onun makamı değildir. Böylelikle bu sorudan akla gelen şey gözden kaybolmuş olur.<sup>52</sup> Bu açıklamalarından Zemahşerî'nin bu âyetteki هَلْ soru edatına, nefiy anlamındaki مَا sözcüğünün anlamını yüklediği açıkça anlaşılmaktadır.

**c-Tevbih ve Takrîr Anlamında İstifhâm:** Zemahşerî, el-Bakara 2/246. âyetinde geçen هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا / ya üzerinize farz edilir de savaşmamazlık ederseniz, ifadesindeki istifhâmın takrîr ve beklenen şeyin kesinlikle gerçekleşeceğini tespit için geldiğini söyler. Ona göre aynı şekilde هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا / gerçekten insan üzerine öyle uzun bir süre gelip geçti ki o anılmaya değer bir şey bile değildi (el-İnsân, 76/1) âyetinin anlamı da takrîr içindir.<sup>53</sup>

**d-Teşvik Anlamında İstifhâm:** Zemahşerî, Sâd 38/21 âyetinde geçen هَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ / davacıların haberi geldi mi sana, ifadesinin zahiren istifhâm olduğunu belirttikten sonra ibarenin anlamını şöyle açıklamıştır: Anlatılan olay,

49 Kazvîni, a.g.e., s.131 vdd; Taftazânî, Muhtasar, 197 vd; Mutavvel, s.226vd.; el-Hâşimî, a.g.e., s.80 vd.; Hacımuftuoğlu, a.g.e., s. 93-95.

50 Ayrıntılı bilgi için bkz. Kazvîni, a.g.e., s.131 vd; Taftazânî, Muhtasar, s.207 vd; Mutavvel, s.235vd.

51 Zemahşerî, a.g.e., I, 661.

52 Zemahşerî, a.g.e., III, 559.

53 Zemahşerî, a.g.e., I, 287.

yaygınlaşması ve hiç kimseye kapalı kalmaması gereken şaşırtıcı haberlerdendir. Bu istifhâmla haberin dinlenmesi teşvik edilmiştir.<sup>54</sup>

**e-Tahkir Anlamında İstifhâm:** Zemahşerî, el-Furkan 25/41 âyetindeki, *أَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا* / *bu mu Allah'ın peygamber gönderdiği?* ifadesinin gizli bir قول maddesinden sonra hikaye edildiğini belirttiikten sonra bunun küçük görme manasında olduğunu söyler. Onlar, alaya almayla inkarın son noktasındaydılar. Eğer onlar, Peygamberi alaya almamış olsalardı, kendisinin Allah katından bir peygamber olduğunu iddia eden veya sanan kimse bu mudur? derlerdi.<sup>55</sup> Dikkat edilirse Zemahşerî bu âyetteki istifhâma küçük görme anlamının yanında istihza anlamı da yüklemiştir.

**f-İstifhâmın inkar anlamında kullanılması:** Zemahşerî, el-İsrâ 17/94. âyetinde geçen, *أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا* / *Allah bir beşeri mi peygamber olarak gönderdi?* ifadesindeki sorunun inkar için geldiğini söylemiştir.<sup>56</sup> Yine o, et-Tevbe 9/7. âyetinde geçen *كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ* / *müşriklerin, Allah katında ve peygamber yanında bir antlaşması nasıl olabilir?* ifadesindeki istifhâmın, müşriklerle Peygamber arasında bir sözleşmenin bulunmasını inkar ve uzak görme anlamında olduğunu söylemiştir.<sup>57</sup>

#### 4.2.4. Temennî

Temennî, gerçekleşmesi umulmamakla birlikte, çokça istenen herhangi bir şeyi talep etmektir. Bazen bu söz konusu şeyin meydana gelmesi mümkündür. Ancak ona ulaşılabileceği umulmaz. *يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ* / *Keşke şu Karun'a verilenlerin benzeri bizim de olsa*<sup>58</sup> âyetini buna örnek olarak zikredebiliriz. Arzulanan şeyin olabileceği umuluyorsa terecci diye adlandırılır ve *لَعَلَّ اللَّهُ يُحَدِّثُ بِعَدْوِكَ أَمْرًا* / *...belki Allah onun arkasından bir iş çıkarır,*<sup>59</sup> ve *فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ* / *umulur ki Allah o fethi yakında getirir,*<sup>60</sup> âyetleri bu kabildendir. Arapça'da temenni anlamı için kullanılan asıl edat *لَيْتَ* 'dir. Zaman zaman *هَلْ* ve *لَوْ* sözcükleri temenni anlamını ifade etmektedirler.<sup>61</sup>

**a-هل Edatının Temenni Anlamında Kullanılması:** Zemahşerî'nin tefsirinde هل edatının temenni anlamında kullanıldığına ilişkin herhangi bir yoruma rastlamadık.

54 Zemahşerî, a.g.e., IV, 79.

55 Zemahşerî, a.g.e., III, 274.

56 Zemahşerî, a.g.e., II, 667.

57 Zemahşerî, a.g.e., II, 241.

58 el-Kasas, 28/79.

59 et-Talâk, 65/1.

60 el-Mâide, 5/52.

61 Kazvînî, a.g.e., s.310 vd.; Hacımuftüoğlu, a.g.e., s.157 vd.; Hâşimî, Cevâhir, s.94 vd.

**b- Edatının Temenni Anlamında Kullanılması:** Zemahşerî, el-Bakara 2/96 âyetinde geçen لُو sözcüğünün temenni anlamında olduğunu belirtmiştir.<sup>62</sup> Yine o, el-Bakara 2/167 âyetindeki لُو kelimesine temenni manasını yüklemiştir. Nitekim ona göre, bundan dolaydır ki temenniye cevap getirilen ف burada kullanılmıştır.<sup>63</sup>

**c- Edatının Temenni Anlamında Kullanılması:** Zemahşerî, el-Bakara 2/21 âyetinin tefsirinde لَعَلَّ ile ilgili şu yorumları yapmaktadır: لَعَلَّ terecci ve acıma anlamındadır. Allah şöyle buyurmaktadır: لَعَلَّه يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى / *Varın da ona yumuşak dille söyleyin, umulur ki dinler veya korkar*<sup>64</sup>; لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ / *belki de kıyamet yakındır*.<sup>65</sup> Kur'ân'da لَعَلَّ umut etme anlamında birçok yerde kullanılmıştır. Çünkü bu kerim ve rahim olan Allah tarafından umut etmedir. Allah bir şeyi umut ettiğinde ettiğinde, o şey zorunlu olarak meydana gelir.<sup>66</sup>

#### 4.2.5. Nidâ

Konuşan kimsenin, haberîlikten inşaîliğe nakledilmiş olan اُنَادَى fiilinin yerine kullanılan harflerden biriyle, muhatabından kendisine yönelmesini istemesidir. Nidada وَا , يَا , اَيُّ , اَيُّ , اَيُّ , اَيُّ , اَيُّ edatları kullanılır. Hemze yakın nida, diğerleri ise uzak nida içindir. Bazen uzaktaki bir şey, yakın konumuna indirgenerek hemzeyle, bazen ise yakındaki bir şey uzak konumuna indirgenerek diğer edatlarla nida yapılır.<sup>67</sup>

Zemahşerî de ilgili âyetlerde nida edatlarının kullanımıyla ilgili çeşitli açıklamalarda bulunur. Bu bağlamda o el-Bakara 2/21. âyetinin yorumunda şöyle demektedir: “Aslında يَا uzak nida için konulmuş harftir. Yakın nida için ise اَيُّ ve hemze vardır. Sonra يَا edatı, yakın konumda olsa bile gaflet gösteren ve dalgın olan kimse için kullanılır olmuştur. Böylelikle bu kimse, uzakta bulunan kimsenin konumuna indirgenmiş olur. Zeki ve yakında olan bir kimseye böyle hitap edilmesi ise hitabın gerçekten önemli olmasından dolaydır.”<sup>68</sup>

### 5. Kasr Sanatı

Sözcük anlamı hapsetmek, sınırlamak olan kasr, terimsel olarak özel bir yolla bir şeyi başka bir şeye tahsis etmek demektir. Birinci şeye maksûr, ikinci şeye ise maksûrun aleyh denir. Bunlar kasrın taraflarıdır. Maksûr, maksûrun aleyhe

62 Zemahşerî, a.g.e., I, 168.

63 Zemahşerî, a.g.e., I, 210.

64 Tâhâ, 20/44.

65 eş-Şûrâ, 42/17.

66 Zemahşerî, a.g.e., I, 98.

67 Taftazânî, Muhtasar, s.217, Mutavvel, s.244vd.; el-Hâşimî, a.g.e., s.96.

68 Zemahşerî, a.g.e., I, 95.

tam nispet edilirse buna kasr-ı hakiki, belirli bir oranda tahsîs edilirse buna kasr-ı izâfî denilir.<sup>69</sup>

Kasr, tarafları göz önünde bulundurularak iki kısma ayrılmıştır:

1. Kasru's-Sıfat ala'l-Mevsuf: Bir niteliği, nitelenen kimseye has kılıp bir başka kimsenin bu niteliğe sahip olmadığını ifade etmektir. Bu da hakiki olabilir. Örnek: *لَا رَازِقَ إِلَّا اللَّهُ* / *Rızık verici sadece Allah'tır*. Ya da izâfî olabilir. Örnek: *لَا زَعِيمَ إِلَّا سَعْدٌ* / *Önder ancak Sa'd'dır*.

2. Kasru'l-Mevsûf ala's-Sıfât: Nitelenen bir kimseyi, herhangi bir niteliğe has kılmaktır. Bazen bu nitelikte başkaları ona ortak olabilir. Kasrın bu çeşidi de ya hakikidir. Örnek: *مَا اللَّهُ إِلَّا خَالِقُ كُلِّ شَيْئٍ* / *Allah sadece herşeyin yaratıcısıdır*. Ya da izâfîdir. Örnek: *مَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ* / *Muhammed ancak peygamberdir*.<sup>70</sup> Kasrın çeşitli yolları vardır:

**a- Nefy ve İstisnâ Yoluyla Yapılan Kasr Sanatı:** Kasr'ın en fazla kullanılan yoludur. Nefy edatından sonra maksûr, istisna edatından sonra ise maksûrun aleyh yer alır. Genelde nefy anlamlı *مَا* ve *إِن* edatlarının *إِلَّا* ile kullanılmasıyla yapılır.<sup>71</sup>

Zemahşerî, en-Neml 27/ 65 âyetinde geçen *قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ* / *de ki, Göklerde ve yerde Allah'tan başka kimse gaybı bilmez*, ifadesinin yorumunda, Allah, yerde ve gökte olanlardan yüce olduğu halde Allah ismi niçin merfu kılınmıştır? sorusuna şöyle cevap vereceğini belirtmiştir: Bu Ben-i Temim'in lügatı üzere gelmiştir. Nitekim onlar şöyle derler: *مَا فِي الدَّارِ أَحَدٌ إِلَّا جَمَارٌ* / *Evde eşekten başka kimse yoktur*. Bununla evde sadece eşek olduğunu kastederler. Sanki cümlede *أَحَدٌ* / *herhangi biri*, sözcüğü zikredilmemiş gibidir. Onların *مَا آتَانِي زَيْدٌ إِلَّا عَمْرٌو* / *bana Zeyd değil, sadece Amr geldi*, *وَمَا آعَانَهُ إِلَّا إِخْوَانُهُمْ* / *ona sizin değil sadece onların kardeşleri yardım etti*, sözleri de bu kabildendir. Temimî'lerin mezhebinin Hicazî'lerin mezhebine tercih edilme gerekçesi nedir, denilecek olursa Zemahşerî şöyle cevap vereceğini belirtmiştir: Buna ince bir nükte sebep olmuştur. Nitekim müstesna *لَيْسَ بِهَا أَنْيْسٌ* dan sonra gelen *إِلَّا الْبِعَافِيرُ* makamına çıkartılmıştır.<sup>72</sup> Böylelikle mana şuna dönüşmüştür: Allah yerde ve gökte olanlardan biri olsaydı onlar o zaman gaybı bilirdi. Yani onların gaybı bilmelerinin imkânsızlığı, Allah'ın onlardan biri olmasının imkânsızlığı gibidir.<sup>73</sup> Zemahşerî yukarıdaki âyete açıkça ifade etmese bile kasr anlamını yüklemiştir.

69 Kasr ve çeşitleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz Kazvîni, a.g.e., s. 118 vd; ; el-Îcî, a.g.e., s.132; Taftazânî, Muhtasar, s. 172, Mutavvel, s. 204; Hacımuftuoğlu, a.g.e., ss. 99-101.

70 Kazvîni, a.g.e., s. 120; Hâşimî, a.g.e., s.169 vd.

71 Kazvîni, a.g.e., s. 120. ; Taftazânî, Muhtasar, s.180; Mutavvel, s.211; el-Îcî, a.g.e., s.133.

72 Zemahşerî bu ifadeleriyle şu beyti kastetmiştir: *وَبَلَدَةٌ لَيْسَ بِهَا أَنْيْسٌ ... إِلَّا الْبِعَافِيرُ وَالْأَعْيِيسُ* / *Nice beldeler ki orada ünsiyet edilecek biri yoktu, ancak vahşi inekler ve beyaz develer vardı*. Beyt için bkz.Kazvîni, a.g.e., s. 259; el-Enbârî, Ebu'l-Berakât Abdîrahmân, el-Însâf fî Mesâilî'l-Hilâf beyne'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn el-Kûfiyyîn, Dâru'l-Fikr, Dırmeşk, ts., I/271.

73 Zemahşerî, a.g.e., III, 365.

**b- Edatıyla Yapılan Kasr Sanatı:** *إِنَّمَا* edatı nefy ve ispat anlamını içerdiğinden dolayı kasr anlamını ifadede kullanılır. Kendisinden sonra maksûr, hemen sonrasında ise maksûrun aleyh gelir.<sup>74</sup>

Zemahşerî, el-Enbiyâ 21/108. âyetin yorumunda *إِنَّمَا* edatının belağattaki işlevinden şöyle bahsetmektedir: “ *إِنَّمَا* ya bir hükmü bir şeye, ya da bir şeyi bir hükme kasretmek içindir. *إِنَّمَا زَيْدٌ قَائِمٌ* /Zeyd sadece ayakta ve *زَيْدٌ إِنَّمَا يَقُومُ* / Ayakta olan sadece Zeyd’dir, cümlelerinde olduğu gibi. Bu iki âyette iki örnek bir araya gelmiştir. Çünkü *إِنَّمَا يُوجِي إِلَيَّ* failiyle birlikte *زَيْدٌ إِنَّمَا يَقُومُ* konumunda; *وَإِنَّمَا إِلَهُ الْوَاحِدِ* ise *زَيْدٌ قَائِمٌ* yerinde gelmiştir. Bu ikisinin bir araya gelmesinin faydası, vahyin, sadece ona tahsis edilmekle Peygambere hasr kılındığına işaret etmektir.”<sup>75</sup> Zemahşerî bu açıklamalarıyla aynı zamanda kasrın, kasru’s- sıfat ‘ala’l-mevsûf ve kasru’l-mevsûf ‘ala’s-sıfât çeşitlerine işaret etmiş olmaktadır.<sup>76</sup>

**c- Takdim Yoluyla Kasr Sanatı:** Cümle içindeki sıralanışta hakkı te’hir olan bir şeyi, öne geçirmekle kasr gerçekleştirilir. Takdim edilen bu kelime maksûrun aleyh olur.<sup>77</sup>

Zemahşerî, İbrâhîm 14/47. âyetini tefsir ederken, *رُسُلُهُ وَعَدَّهُ* denilseydi ya, niçin ikinci meful birinci meful üzerine takdim edilmiştir? denilecek olsa şöyle cevap vereceğini belirtmiştir: Vaadin önde zikredilmesinin nedeni, Allah’ın asla verdiği söze muhalif davranmayacağını bildirmektir. Nitekim Cenab-ı Hak, Allah vadinden dönmeyiz,<sup>78</sup> buyurmuştur. Allah madem herhangi bir kimseye verdiği sözden dönmüyor, verdiği sözlerden vazgeçmek O’nun işi değildir. O halde kendisinin seçmiş olduğu peygamberlerine yapmış olduğu vaatlerden nasıl vazgeçer? Allah bunu bildirmek için daha sonra *رُسُلُهُ* kavramını zikretmiştir.<sup>79</sup> Bu yorumuyla müfessirimiz takdim yoluyla yapılan kasra uygun açıklamalarda bulunmuştur.

**d- Zamir-i Fasl İle Yapılan Kasr:** Kasrın yollarından biri de fasl zamirini cümlede kullanmaktır. Bu zamir, merfu ve munfasıl bir zamirdir. Mübteda ve haberin ya da aslı itibarıyla mübteda ve haber olan iki şeyin arasını ayırmak için getirilir. İsnadın te’kid veya takviyesini ifade eder. Bazen ise karinelere bağlı olarak kasr anlamını belirtir. Bu durumda maksuru aleyh, fasl zamirinin döndüğü kelimedir.<sup>80</sup>

74 Kazvîni, a.g.e., s. 120.; es-Sa’îdî, a.g.e., s.72 vd.; Taftazânî, Muhtasar, s.180; el-Îcî, a.g.e., s.133.

75 Zemahşerî, a.g.e., III, 136.

76 Geniş açıklama için bkz. Hâşimî, a.g.e., s.167.

77 Kazvîni, a.g.e., s. 121; es-Sa’îdî, a.g.e., s.75 vd.; Taftazânî, Muhtasar, s.183, Mutavvel, s.214; el-Îcî, a.g.e., s.133; Cürçânî, Abdulkâhîr, b.Abdurrahman b. Muhammed,(öl.471/1078), Delâilu’l-Î’câz, (Muhammed et-Teneccî), Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut, 1995, s.96-98.

78 Âl-i ‘İmrân, 3/9; er-Ra’d, 13/31.

79 Zemahşerî, a.g.e., II, 544.

80 Kazvîni, a.g.e., s. 121; Taftazânî, Muhtasar, s.154 ; el-Meydânî, a.g.e., I, 542 vd.



Bu bağlamda Zemahşerî, el-Bakara 2/5. âyetinde geçen *أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ* /*Bunlar işte kurtuluşa erenlerdir*, ifadesindeki *هُم* zamirinin fasıl olduğunu belirttikten sonra yararını şöyle açıklar: Bundan sonra gelen kelimenin sıfat değil haber olduğuna, te'kide ve müsnedin faydasının başkasına değil sadece müsnedü ileyh için sabit olduğuna işaret etmektedir.<sup>81</sup> Yine O, et-Tevbe 9/104. âyetinde geçen *عَبَادِهِ عَنِ التَّوْبَةِ عَنْ* / *ancak Allah kullarının tevbesini kabul eder*, ifadesindeki *هُوَ* zamirinin tahsis/kasr ve tekid için olduğunu belirtir. O bir rivayete dayanarak *هُوَ* deki tahsis anlamının şöyle açıklamaktadır: *إِنَّمَا اللَّهُ سُبْحَانَهُ هُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ وَيَرْدُّهَا فَاَقْصِدُوهَا* / *Ancak Allah tövbeleri kabul veya reddeder, ona yöneliniz. Tövbenin kabul edilmesi Peygambere havale edilmiştir. Tövbe kabul eden sadece Allah'tır. Ona yöneliniz.*<sup>82</sup>

## 6. Müsâvât, İcâz ve İtnâb

Diğer dillerde olduğu gibi Arapça'da da telaffuz edilen sözcükler bazen ifade edilen manayla eşit, bazen veciz, bazen ise uzun olur. Buna göre cümleler müsâvât, icâz ve itnâb sıfatlarıyla nitelendirirler.

### 6.1. Müsâvât

Müsâvât, anlamın kendisine eşit lafızlarla ifade edilmesidir. Dolayısıyla lafızlar mana ölçüsünde olur. Bir kısmı diğer kısmından fazla olmaz. İfadede asıl olan da müsâvâttir.<sup>83</sup> Müsâvât, ifadede asıl olduğundan dolayı çoğu zaman tefsirlerde değinilmez. Çünkü belağat nükte arar. Nükte ise cümlenin asıl yerinde kullanılmaması durumunda ortaya çıkar. Aynı doğrultuda müfessirimizin bu kavramı kullanmamasıyla birlikte bazı âyetlerde kısa açıklamalarda bulunması, lafız-mana dengesini kabullendikleri anlamına gelebilir.

Örneğin Zemahşerî, el-Hac 22/38 âyetinde geçen kelimelerden sadece *يُدَافِعُ* sözcüğündeki mübalağaya değinmekle yetinmiş ve genel anlamda Allah'ın niçin sadece müslümanlara yardım ettiğini açıklamıştır.<sup>84</sup> Yine Zemahşerî, er-Rûm 30/21 âyetinin tefsirinde hiçbir lafza açıklama getirmeden, kâfirlerin günahlarının Allah'ın gazabına sebep olduğunu belirtir. Ona göre, aynı âyetteki *كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُشْرِكِينَ* / *onların çoğu müşrikti*, ifadesi ise kâfirlerin helak sebebinin

81 Zemahşerî, a.g.e., I, 54.

82 Zemahşerî, a.g.e., II, 297.

83 İbn Hicce, a.g.e., II,491; Taftazânî, Muhtasar, s.254 vd, Mutavvel, s. 271; el-Hafâcî, Ebu Muhammed Abdullah b. Sinan, (öl.466/1074), Sırru'l-Fesâhe, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1982, s.217; el-'Askerî Ebû Hilâl, Kitâbu's-San'ateyn el-Kitâbe ve'Şi'r, (Neşr., Ali Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 1406/1986, s.179.

84 Zemahşerî, a.g.e., III, 156.

sadece şirk olmadığını göstermektedir.<sup>85</sup> Dolayısıyla o, sözcüklerle anlam arasındaki dengeyi kabul etmiş gibidir.

## 6.2. İcâz

Yeterince açık olacak şekilde, birçok anlamı az lafızlarla ifade etmektedir. İcâz, icâz-ı kısâr ve icâz-ı hazf olmak üzere ikiye ayrılır. Sözcük düşmesi olmaksızın az ibarelerle anlam ifade etmeye, icâz-ı kısâr; anlatımda zikredilmesi beklenen kelimelerin bazı karinelere dayanılarak düşürülmesi suretiyle meram ifade etmeye ise icâz-ı hazf denmektedir.<sup>86</sup>

Zemahşerî, Yasin 36/26. âyetinin beyan ilmindeki yeri nedir? denilecek olursa şöyle cevap vereceğini belirtir: İsti'naf makamında gelmiştir. Çünkü bu, rabbine kavuştuğunda İsa'nın nasıl bir halde olduğu sorusu gündeme gelebilir. Sanki bir kimse şöyle demiştir: Dinine destek için onun çarmıha gerilmesi ve Allah rızası için ruhunu vermesinden sonra Rabbine nasıl kavuşmuştur?<sup>87</sup> Dikkat edilirse Zemahşerî'nin burada icâz-ı hazf'a işaret ettiği görülecektir.

## 6.3. İtnâb

İtnâb, belirli bir faydanın gözetilmesinden dolayı lafzın, manadan daha fazla kullanılarak sözün uzatılmasıdır. İhtiyaç miktarından fazla olmadığı müddetçe itnâb makbuldür. İtnâb değişik şekillerde gerçekleştirilir: Genel bir sözcükten sonra özel bir sözcük zikredilebilir. Özel bir sözcükten sonra genel bir ifade kullanılabilir. Kapalı bir ifadeden sonra izah için başka bir ibare zikredilebilir.<sup>88</sup>

Zemahşerî, el-Bakara 2/238 âyetinin tefsirinde الصَّلَاةُ الْوَسْطَى ifadesinin tek başına zikredilip namaz üzerine atfedilmesini faziletli olması konusunda yegane-

85 Zemahşerî, a.g.e., III, 467.

86 Kazvîni, a.g.e., s. 174 vdd; es-Sa'îdî, a.g.e., s.174 vd; Taftazânî, Muhtasar, s.259, Mu-tavvel, 286 vd; er-Rummânî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsa, en-Nüket fi 'İcâzi'l-Kur'an, (Selâsu Resâil fi 'İcâzi'l-Kur'an (Neşr. Muhammed Halefullah Ahmed- Muhammed Ğalûl Selâm) içinde), Dâru'l-Me'ârif, Kahire, ts., s.76 vd; el-İcî, a.g.e., s.137 vdd; el-'Askerî, a.g.e., s.174 vd; Hacımüftüoğlu, a.g.e., s.65, 68,59; el-Hâşimî, a.g.e., s. 203; Cârîm a.g.e., s.240 vd; en-Nuveyrî, Şihabuddin Ahmed b. Abdulvahhab, Nihâyetu'l-Ereb fi Funûni'l-Edeb, (Neşr. Komisyon/I- XXXIII), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, VII, 6 vd.

87 Zemahşerî, a.g.e., IV, 11.

88 Kazvîni, a.g.e., s. 186 vd; el-Câhîz, Ebû Osman b. 'Amr, el-Hayavân, (Neşr. Abdusselâm Muhammed Harûn/I-VIII), Dâru'l-Ciyl, Beyrut, 1996, VI, 7; el-'Askerî, a.g.e., s.190 vdd; İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Feth Diyâuddin Nasrullah b. Muhammed, el-Meselu's-Saîr fi Edebi'l-Kâtib ve's-Şâ'ir, (Neşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd/I-II), el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 1995, II, 119 vdd; Taftazânî, Muhtasar, s. 264; el-Kalkaşandî, Ahmed b. Alî, Subhu'l-A'sa fi Sinâ'ati'l-İnşâ, (Neşr. Yusuf Ali Tavil/ I- XXIV ), Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1987, II, 360.

liğine bağlamaktadır.<sup>89</sup> Dolayısıyla o, burada yapılan itnâbın nedenine yer vermiştir.

Zemahşerî, kapalı bir sözcükten sonra izah için bir sözcüğün getirilmesi kabilinden olan, el-Alak 96/16 âyetindeki ناصية sözcüğünün bedel olduğunu söyler. Kendisi nekire olduğu halde, söz konusu sözcüğün, önde geçen marife bir kelimeye bedel olması caizdir. Çünkü kendisine sıfat getirilmiştir. Bu perçemlerin, hata ve yalancılıkla vasfedilmesi isnad-ı mecazîdir. Gerçekte hata eden ve yalancı olan bu perçemlerin sahipleridir.<sup>90</sup>

## 7. Zikr ve Hazf

Belağat ıstılahı olarak zikr, söylenmesi gereken sözcükleri kelimada telaffuz etmek, hazf ise sözün bağlamından veya zikredilen kelimelerden anlaşılabilen sözcük veya sözcük gruplarını cümleden düşürmek demektir.<sup>91</sup> Zikr, öncelikle asıl olmasına dayalı olarak, hazfî gerektirecek bir sebebin bulunmamasından dolayı veya bütünüyle açıklama, inkarın önüne geçme, muhatapla konuşurken sözü uzatma, muhatabın anlayış zayıflığına işaret etme gibi nedenlere bağlı olarak gerçekleştirilir.<sup>92</sup>

Zemahşerî yeri geldikçe ayetlerin yorumunda zikrin nedenlerine değinmektedir. Örneğin o, el-Bakara 2/79 âyetinin yorumunda يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ / onu kendi elleriyle yazarlar, ifadesindeki بِأَيْدِيهِمْ / elleriyle, ibaresinin te'kid için olduğunu belirtir. Burası te'kid yerlerindedir. Nitekim sen, yazdığı şeyi inkar eden kimseye; işte bu, senin bu sağ elinde yazdığın şeydir, dersin.<sup>93</sup> Müfessir, yukarıdaki ifadeleriyle zikrin gerçekleşme nedeni olarak te'kide değinmiştir.

O, الْمَطْلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ / boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç adet beklerler, ifadesinde, لِذَيْنَ يُؤَلُّونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ / eşlerine yaklaşmamak için yemin eden erkeklerin dört ay beklemeleri gerekir,<sup>94</sup> ibaresinde olduğu gibi ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ يَتَرَبَّصْنَ denilseydi ya, الْأَنْفُسُ kelimesinin zikredilmesinin anlamı nedir? şeklindeki bir soruya şöyle karşılık vereceğini belirtmiştir: الْأَنْفُسُ , sözcüğünün zikredilmesinde kadınları, bekleme fiiline karşı tahrik etme vardır. Kadınlar, beklemekten hoşlanmadığı için, âyet onları buna teşvik etmektedir. Bu da kadınların nefislerinin erkekleri arzulamalarından kaynaklanmaktadır. Böylelikle onlara, arzularını kontrol altına alarak nefislerini beklemeye zorlamaları emrolunmuştur.<sup>95</sup>

89 Zemahşerî, a.g.e, I, 283.

90 Zemahşerî, a.g.e., IV, 769.

91 er-Rummânî, a.g.e., s.76 ; Hacımüftüoğlu, a.g.e., s. 63, 167.

92 el-İcî, a.g.e., s.115 vd; Kazvîni, a.g.e, s. 38; Taftazânî, Muhtasar, s. 56; el-Mutavvel, 67.

93 Zemahşerî, a.g.e., I, 158.

94 el-Bakara, 2/226.

95 Zemahşerî, a.g.e, I, 265.

Hazf ise, makamın dar olması, muhatabın anlayış seviyesini kontrol etmek, sözü uzatmamak, bir kimseyi dilden korumak veya bir kimsenin kötülüğünden dolayı konuşan kimsenin dilini ondan korumak gibi nedenlere bağlı olarak gerçekleştirilir.<sup>96</sup>

Zemahşerî, el-Enfâl 8/41 âyetinin tefsirinde **فَإِنَّ** ifadesinin mübeda olduğunu, haberinin ise hafzedildiğini belirterek şöyle der: “Takdir ise ya **فحق** / haktır, ya da **فَوَاجِبٌ أَنْ** **اللَّهِ خُمُسَهُ** / beşte birinin Allah için olması vaciptir, şeklindedir. en-Nehaî'nin **فَلِلَّهِ خُمُسُهُ** diye okuyuşu da bunu desteklemektedir. Meşhur olan, bunun vacipliğini daha te'kid ve tespit etmektir. Sanki şöyle denilmiştir: Ganimetin beşte birinin (Allah'ın elçisine veya beytu'l-mal'e ) bırakılması vaciptir. Bunu ihlâl etmenin ve onda aşırıya kaçmanın bir imkanı yoktur. Nitekim haber hazf edilince, **ثَابِتٌ وَاجِبٌ**, **لَازِمٌ** vb. birden fazla şeyin takdir edilme ihtimali ortaya çıkar ve tek bir şeyle vacip kılmaktan daha güçlü olur.”<sup>97</sup>

## 8. Gelecekte Mazi Lafızıyla ve Geçmişten Müstakbel Kipiyle Bahsetmek

Çeşitli nüktelere bağlı olarak mazi ve muzari kipleri birbirlerinin yerine kullanılmaktadır.<sup>98</sup> Zemahşerî, yeri geldikçe bu konudaki nüktelere işaret etmektedir.

Bu bağlamda Zemahşerî, et-Tevbe 9/84. âyetinde geçen **وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ** / *onlar ancak kafir olarak öldüler*, cümlesinin yorumunda konuyla ilgili şöyle der: Anlam istikbal olduğu halde **مَاتُوا** şeklinde mazi lafızıyla ifadesinin getirilmesi, olayın meydana gelmesi ve vücut bulmasının mukadder olmasından dolayıdır. Çünkü bu muhakkak kaçınılmaz olarak gerçekleşecektir.<sup>99</sup>

Müfessirimiz, **أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَةً** / *görmedin mi ki Allah gökten yağmur indirir de yer yemyeşil oluverir*,<sup>100</sup> âyetinin tefsirinde **فَأَصْبَحَتْ** söyleneydi ya, niçin muzari lafzına yönelinmiştir? denilecek olursa bir nükteden dolayı olduğunu söyleceğini belirtmiştir. O da yağmurun etkisinin uzun bir süre devam edeceğini ifade etmektir. Bu şöyle demek gibidir: **أَنْعَمَ عَلَيَّ فُلَانٌ عَامَ كَذَا فَأَرْوَحُ وَأَعْدُو شَاكِرًا لَهُ** / *Falan bana şu yılda ikramda bulundu ben de ona devamlı teşekkür ettim. Eğer فَرَحْتُ ve غَدَوْتُ denilirse bu makama uygun düşmez.*<sup>101</sup>

96 el-Îcî, a.g.e., s.114 vd; Cürçânî, Abdülkâhir, a.g.e., s.132 vd; Kazvînî, a.g.e., s. 37; Taftazânî, Muhtasar, s.58; el-Mutavvel, 69; Sâmarrâî, Fâdîl Sâlih, Belâğatu'l-Kelime fi't-Ta'birî'l-Kur'aniyyi, Şirketu'l-Âtik, Kahire, 2006, ss. 9-11.

97 *Zemahşerî, a.g.e., II, 214.*

98 Kazvînî, a.g.e., s. 88, 94.

99 *Zemahşerî, a.g.e., II, 289 vd.*

100 el-Hac, 22/63.

101 *Zemahşerî, a.g.e., III, 164.*

## Sonuç

Me‘ânî ilmi, Arap kelamının muktezayı hale uygunluğunu tespit eden kuralları içeren bilim dalıdır. Me‘ânî ilminin konusu cümle ve cümleye arız olan hal-lerdir. Bu bağlamda, cümlenin öğeleri, bunların takdîmi, te‘hiri, hazfi, zikri, kasrı gibi durumlar; lafız-mana dengesi anlamında icâz, müsâvât, itnâb gibi özellikler konu edinilir

Zemahşerî el-Keşşâf’ında Me‘ânî ilminin verilerini gayet yetkin bir halde kullanmıştır. Bu bağlamda o yeri geldikçe, nahivle de alakasından olsa gerek cümlenin unsurlarına değinmiş, her ne kadar ibtidaî, talebî ve inkarî sözcüklerini kullanmasa bile bu kavramların anlamlarını hatıra getirecek açıklamalarda bulunarak, bir nevi haberî cümlenin çeşitlerine yer vermiştir. Zemahşerî haberî cümlenin kendi anlamları dışına çıkarak farklı anlamlarda kullanıldığını belirtmiştir. Dua, acizlik, zafiyet bildirme, emir ve nehiy bu anlamlardan bazılarıdır. O talebî inşa cümlelerinden emir, nehiy, istifhâm, temennîye ve bunların kullanım şekillerine değinmiştir. Zemahşerî, bu şiğaların asıl anlamlarından çıkararak, farklı anlamlarda kullanıldıklarını da ifade etmiştir. Daha vurgulu anlamlar için başvuru-ulan kasr sanatına ve yapıma çeşitlerine eserlerinde zaman zaman yer vermiştir. O, her ne kadar müsâvât ve itnâb kavramlarını kullanmamış olsa bile bunları hissettirecek açıklamalarda bulunmuştur. Yine O, icaz, zikir ve hazf kavramlarını kullanarak bu anlatım biçimlerine ilişkin izahlar yapmıştır.

## Kaynakça

- ‘Âkûb, İsa Ali-eş-Şetivî, *Ali Sa’d, el-Kâfi fi’l-Belâğa el-Meâ’ni el-Beyân el-Bedî’, (I-III), Dâru’l-Meftûha, Bingazi, 1996.*
- el-Amidî, *el-İhkâm fi Usûli’l-Ahkâm*, (Neşr. Seyyid el-Cemilî/I-IV), Dâru’l-‘Arabî, Beyrut, 1404/1984.
- el-‘Askerî Ebû Hilâl, *Kitâbu’s-San’ateyn el-Kitâbe ve’Şi’r*, (Neşr., Ali Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim), el-Mektebetu’l-‘Asriyye, Beyrut, 1406/1986.
- el-Câhîz, Ebû Osman b. ‘Amr, *el-Hayavân*, (Neşr. Abdusselâm Muhammed Harûn/I-VIII), Dâru’l-Ciyl, Beyrut, 1996.
- el-Cârim Ali-Emîn, Mustafa, *el-Belâğatu’l-Vâdiha*, el-Mektebetu’l-İslâmiyye, İstanbul, ts.
- Cürçânî, Abdulkâhir, *b. Abdurrahman b. Muhammed, (öl.471/1078), Delâilu’l-İ‘câz*, (Muhammed et-Teneccî), Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, Beyrut, 1995, s.96-98.
- ed-Dakîkî, Ebu’r-Rebî‘ Süleyman b. Benîn, *İttifâku’l-Mebâni ve İftirâku’l-Meâni*, (Neşr. Yahya Abdurraûf Cebr), Dâru ‘Ammâr, ‘Ammân, 1986, s.232.
- el-Enbârî, Ebu’l-Berakât Abdirrahmân, *el-İnsâf fi Mesâili’l-Hilâf beyne’n-Nahviyyîn el-Basriyyîn el-Küfiyyîn*, Dâru’l-Fikr, Dimeşk, ts.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah, *İ‘câz ve Belâgat Deyimleri*, Ekev Yay. Erzurum, 2001, s.152.
- el-Hafâcî, Ebu Muhammed Abdullah b. Sinan, (öl.466/1074), *Sırru’l-Fesâhe*, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1982.

- el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğâ fi'l-Me'âni ve'l-Beyân ve'l-Bedî*, Beyrut, ts.
- İbn Hicce, Takiyuddîn Ebû Bekir b. Abdillâh el-Hamevî el-Ezrârî, *Hızânatu'l-Edeb ve Gâyetu'l-Ereb*, (Neşr. 'Îsam Şaitû/I-II), Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut, 1987.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer (öl.774/1373), *Tefsîru'l- Kur'âni'l-Azîm*, (Neşr. Sâmi b. Muhammed Selâme/ I-VIII), Dâru Tayyibe, yy, 1999.
- İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Feth Diyâuddîn Nasrullah b. Muhammed, *el-Meselu's-Sair fi Edebi'l-Kâtib ve's-Şâ'ir*, (Neşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd/I-II), el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 1995.
- el-Îcî, 'Aduddîn Abdurrahman b. Ahmed, *el-Fevâidu'l-Ğiyâsiyye fi 'Ulûmi'l-Belâğiyye*, (Neşr. 'Âşık Hüseyin), Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyyi, Kahire, 1991, s.142.
- el-Kalkaşandî, Ahmed b. Alî, *Subhu'l-A'sa fi Sinâ'ati'l-İnşâ*, (Neşr. Yusuf Ali Tavîl/ I-XXIV ), Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1987.
- el-Kazvînî, el-Hatîb Muhammed b. Saduddîn, *el-İdah fi 'Ulûmi'l-Belâğâ*, Dâru İhyâi'l-'Ulûm, Beyrut, 1997.
- Kuleykule, *Abdûh Abdulaziz, el-Belâğatu'l-İstilâhiyye, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire, 1992.*
- el-Meydânî, Abdurrahman Hasan el-Habenneke, *el-Belâğatu'l-'Arabiyye Usûsuha ve 'Ulûmuha ve Funûnuha*, (I-II), Dâru'l-Kâlem, Beyrut, 1996.
- en-Nuveyrî, Şihabuddin Ahmed b. Abdulvahhab, *Nihâyetu'l-Ereb fi Funûni'l-Edeb*, (Neşr. Komisyon/I- XXXIII), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.
- er-Rummânî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsa, *en-Nüket fi 'İcâzi'l-Kur'an*, (Selâsu Resâil fi 'İcâzi'l-Kur'an (Neşr. Muhammed Halefullah Ahmed- Muhammed Ğâlûl Selâm) içinde), Dâru'l-Me'ârif, Kahire, ts.
- es-Sa'îdî, Abdulmute'âl, *Buğyetu'l-İdâh fi Telhîsi'l-Miftâh fi 'Ulûmi'l-Belâğâ*, Mektebetu'l-Âdab, yy, 2005.
- es-Sâmarrâî, Fâdîl Sâlih, *Belâğatu'l-Kelime fi't-Ta'biri'l-Kur'anıyyi*, Şirketu'l-Âtik, Kahire, 2006, ss. 9-11.
- es-Suyûtî, *Celâleddîn Abdurrahman b. el-Kemâl, İtmâmu'd-Dirâye li Kurrai'n-Nikâye*, (Neşr. İbrahim el-'Acûz), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, (öl.310/922), *Câmi'u'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'an*, (Neşr. Ahmed b.Muhammed Şâkir/I-XXIV), Müessesetu'r-Risâle, yy., 2001.
- et-Taftazânî, Sa'duddîn Mes'ûd, *Muhtasaru'l-Me'âni*, Salâh Bilici Ktb ., İstanbul, ts.
- ----- *Mutavvel*, (Hasan Çelebî Hâşiyesiyle birlikte), Dâru'z-Zehâiri'l-Metbu'ât, Kûm, ts.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, (öl.538/1144), *Tefsîru'l-Keşşâf'an Hakâiki Ğavâmidî'l-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi'l-Te'vil*, (Neşr. M. Abdusselâm Şâhîn/I-IV), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- ez-Zerkeşî, *Ebu Abdullah Muhammed b. Bahadır (öl.794/1392), el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, (Neşr. Muhammed Ebu'l-Fadl) Dâru'l-Ma'rife, Beyrut.

## “İMAN DA HİKMET DE YEMENDE DİR” HADİSİNE DAİR BİR İNCELEME

**Kadir DEMİRÇİ\***

### Özet

Pek çok hadis kitabında Hz. Peygamber’in şöyle söylediği nakledilmiştir: “İman da Hikmet de Yemen’dedir.” Hadisin zahirinde ifade edildiği gibi iman ve hikmet gerçekten belli bir coğrafyaya mı aittir. Eğer öyle ise bu durum hadisin anlamı ve güvenilirliği hakkında bir şüph e uyandırmaktadır. Hadis alimlerinin hadis hakkındaki farklı görüşleri de bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Bu çalışmada hadisin hem rivayet edilişi hem de anlamı ile ilgili konular ele alınmış, bu çerçevede hadis bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

*Anahtar Kelimeler: İman, Hadis, Yemen, Hikmet*

### Abstract

#### Critical Analysis Of The Hadiths About “The Faith Is İn Yemen, And The Wisdom Is İn Yemen”

Many hadith books narrated that the Prophet said that “The Faith is in Yemen, and the wisdom is in Yemen” This expression, which belongs the faith and the wisdom to the certain geographical area, can suspect on the meaning of the hadith and its trustee. What is meant by the hadith scholars that the alleged existence of different opinions also appears to be a problem. Here is the text of this study are included as well as the meaning attributed to that narrated in terms of both subject to an assessment will be reviewed.

*Key words: The Faith, The Wisdom, Yemen, Yemeni*

### Giriş

Bilindiği gibi hadislerin doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanması, kelim, fıkıh, hadis, tefsir, tasavvuf gibi İslâmî ilimlerin ortak problemlerinin başında gelmektedir. Zira, sahih olduğu halde yanlış anlaşılıp yorumlanan hadislerden

\* Yard. Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, kadirdemir2003@yahoo.com. Çalışmamı okuyup değerlendiren ve özellikle rivayet çizelgelerinin oluşumunda yardımcı olan Doç. Dr. Ömer Kara’ya teşekkür ederim.

dolayı düşülen yanlışlıklar hiç de az değildir. Anlama ve yorumlamayı mesele haline getiren pek çok etkenden söz etmek mümkündür. Bu etkenlerden biri, ‘hadislerin dili’ diye adlandırabileceğimiz hakikat, mecaz, teşbih, temsil, istiâre gibi hadislerde yer alan ifade şekilleridir. Bazen bu tarz ifadelerden dolayı, hadisleri anlamak ve yorumlamak ilk etapta mümkün olmayabilir. Bu gibi durumlarda hadisleri kapsamlı bir incelemeye tâbi tutmak gerekir.

Bu tür bir özellik taşıyan ve kapsamlı bir incelemeyi gerekli kılan hadislerden biri de *“İman da hikmet de Yemen’dedir”* hadisidir. Bu hadis, çoğumuzun duyduğu, ama anlamına dair zihnimizde net şeylerin pek oluşmadığı bir hadistir. Nitekim “Hadisle anlatılmak istenen nedir?” sorusu insanların zihnini meşgul etmektedir.

Hadiste ifade edildiği gibi iman ve hikmet belli bir coğrafyaya mı aittir? Eğer öyleyse, neden bu coğrafya İslâmiyet’in doğduğu ve yaşandığı Mekke veya Medine değil de Yemen’dir? Acaba rivayetteki ‘Yemendedir’ sözü ile ‘Yemenliler’ mi kastedilmektedir? Maksat ‘Yemenliler’ ise, o halde ‘iman ve hikmet Yemenlilerindir’ sözü ne anlama gelmektedir? Ayrıca söz konusu edilen Yemenliler o dönemdeki Yemenliler midir yoksa bugünkü Yemenliler midir?

Bu sorulara kısmen cevaplar verildiği, ancak, bunların kapsamlı ve yeterli düzeyde olmadığı müşahede edilmektedir. Hadisin anlamı ile ilgili insanların zihninde oluşan sorulara verilen cevaplar, çoğunlukla bir takım kaynak eserlerde yer alan bilgilerin, hiçbir değerlendirmeye tâbi tutulmadan aktarımından ibarettir. Bu yöntem ise, zihin karışıklığını meydana getirmekte, birbirinden farklı cevapların ortaya çıkması sonucunu doğurmaktadır. Verilen cevaplara bakıldığında, hadiste kastedilenin Yemenli Üveys el-Karenî gibi o dönemde yaşayan kâmil insanlar olduğu, kimilerine göre o dönemde yaşayan Yemenliler olduğu, kimilerine göre Yemen asıllı olan Medinelî Müslümanlar yani; ‘Ensar’ olduğu şeklinde birbirinden farklı yorumlar yapıldığı görülmektedir. Bu tür farklı yorumların yapılmasının sebebiyse, konuyla ilgili hadislerin ilmî bir titizlikle incelenmemiş olmasıdır. Bugüne kadar hadisin birbirinden farklı metinlerine dikkat edilmemiş, hadisin çoğunlukla *“İman da hikmet de Yemen’dedir”* kısmı sadece söylenir ve yazılır olmuştur. Dolayısıyla, *“İman da hikmet de Yemen’dedir”* hadisini bütün tarikleri ve metinleri ile ele alacak, şârihlerin yorumlarını bir değerlendirmeye tâbi tutacak sistematik bir çalışmaya ihtiyaç duyulmaktadır. İşte bu çalışmada bu ihtiyaç giderilmeye çalışılacaktır.

Çalışma şu aşamalardan oluşacaktır: Öncelikle söz konusu rivâyetin kaynağı konusunda bilgi verilecektir. Rivâyetin kaynağı derken, ilk ve son râvilerin kimlikleri kastedilmektedir. Yani bu bölümde, *“Hadisi rivâyet eden sahâbîler kimlerdir?”* *“Hadisi rivâyet eden hadis imamları kimlerdir?”* sorularına cevap aranacaktır. Bu sorulara verilecek cevaplar ilk etapta bize hadis hakkında genel bir kanaat verecektir. Bu kaynak tespitinden sonra rivâyetin isnad kriteri açısından değeri tespit edilecek ve şu sorunun izi takip edilecektir: Rivâyet bize sahih



bir isnatla mı yoksa zayıf bir isnatla mı gelmiştir? Ardından, rivâyetin hadis literatüründeki yeri incelenecektir. Hadis imamlarının hadisi tahriç ederken eserlerinde onu yerleştirdikleri yer çok önemlidir. Burada sorulacak olan sorular şunlardır: Hadis imamları bu hadisi nasıl anlamışlardır? Bu hadis nerede geçmektedir? Hangi bölümde, hangi ‘Kitab’ içerisinde hangi bab başlığı altında yer almaktadır? İşte bu soruların cevabı hadis imamlarının hadisi nasıl anlamlandırdıklarını, hadise ne anlam yüklediklerini gösteren önemli bir husustur. Daha sonra ise, şâihlerin bu hadis hakkında söyledikleri ele alınacak ve bu söylenenlerden hareketle hadisin metni anlaşılmalı ve tahlil edilmeye çalışılacaktır.

Rivâyetimizle ilgili bu incelemelere geçmeden önce rivâyetin ana konusunu oluşturan Yemen hakkında çok genel de olsa bazı şeyleri hatırlamakta fayda görüyoruz. Zira söz konusu rivâyet zikredildiğinde, insanların zihnine şu an var olan Yemen gelmekte ve hadis ile bugünkü Yemen arasında olumlu anlamda bir irtibat kurulamamakta, bu da hadis hakkında peşinen uydurma veya en azından zayıf olma düşüncesini güçlendirmektedir. Dolayısıyla hadisi daha sağlıklı bir şekilde anlayabilmemiz için bugünkü Yemen’e değil de tarihteki Yemen’e bakmamız daha isabetli olacaktır.

Arabistan’ın güneyinde bulunan Yemen, oldukça kadîm bir tarihe sahiptir. Örneğin San’a şehrinin Nuh tufanından sonra kurulduğu söylenir. Yemen, tarihte pek çok inancın, kültürün ve medeniyetin beşiği olmuştur. Main Devleti, Sebe krallığı, Himyeriler gibi medeniyetler Yemen’de kurulmuştur.<sup>1</sup>

Yemen aynı zamanda Peygamberlerin iman davetini gerçekleştirdiği önemli coğrafyalardan biridir. Hz. Hud’un ve Ad kavminin yaşadığı yer Yemen’dir.<sup>2</sup>

Evs ve Hazreç kabilesine mensup olan Medinenli Müslümanlar Arim selinden sonra Medine’ye göç etmiş ve buraya yerleşmişlerdir. Yani Ensar köken olarak Yemenlidir.<sup>3</sup>

Zulüm ve işkence karşısında imânî direnişin sembolü haline gelen Ashâb-ı Uhdûd<sup>4</sup> Yemen coğrafyasındadır.<sup>5</sup>

Mekke’nin fethinden sonra çok sayıda Yemenli kabileler Medine’ye gelip Müslüman olmuşlar, Hz. Peygamber’i sevindirmişler, onun dua ve iltifatlarına nail olmuşlardır.<sup>6</sup>

1 Ahmed Bedir, *Kur’ân-ı Kerîm Atlası*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2009, s. 38, 63, 66, 108, 109, 112, 314, 473

2 *Kur’ân-ı Kerîm Atlası*, s. 17, 29, 37, 83, 120, 135, 299

3 A.g.e, s.319

4 *DİA*, “Ashâbü’l-Uhdûd”, c. 3, s. 471

5 A.g.e, s.90-95

6 Şâmî, Muhammed b.Yusuf, *Sübülü’l-Hüdâ ve’r-Reşâd fî Sireti Hayri’l-İbâd*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1993, s. 254-440

Ebû Musa el-Eş'arî, Ebû Hureyre, Cerir b. Abdillâh, Vâil b. Hucr, Adıyy b. Hâtım, Mikdam b. Ma'dikerîb, Şerid b. Süveyd, Lagıt b. Amir, Abdullâh b. Hâris, Sa'b b. Lüsâme, Eş'as b. Kays, Huzeyfetu'l-Yemânî gibi sahâbîler Yemenlidir. Yemenli 44 sahâbî 839 hadis rivayeti ile hadis ilmine büyük bir katkıda bulunmuştur. 7 Yemenliler özellikle Ridde olaylarında dinden dönenlerle büyük mücadele etmiş, imanın yılmaz savunucuları olmuşlardır. İşin zirvesi olarak tanımlanan Cihad ibadetinde gösterdikleri gayretle iman âdeta onların şîârı olmuş ve teşrif için onlara nispet edilmiştir.

Tâvus b. Keysân, Hemmâm b. Münebbih, Vehb b. Münebbih, Üveys-i Karenî, Kâbu'l-Ahbar, Ebû Müslim el-Havlânî gibi tâbîiler ile, Ma'mer b. Râşid, Abdullâh b. Tâvus, Hakem b. Ebân, Nu'man b. Ebî Şeybe, Abdurrezzak b. Hemmâm, Muhammed b. Sevr, Musa b. Târik, Hişâm b. Yusuf gibi ilim, irfan ve hikmet ehli bir nesil Yemen'de ortaya çıkmıştır.<sup>8</sup>

Yemen coğrafyası San'ânîler, Zebîdîler, Adenîler ile binlerce İslam âliminin yetiştiği bir ilim havzası olmuş, İbnu'l-Vezirlerden, Hasan Celallere, Mukbilîlere, Emir San'ânîlere, Şevkânîlere kadar bu ilim ve hikmet halkası yakın tarihimize kadar hep süregelmiştir.<sup>9</sup>

Hadisle ilgili detaylı incelemeye geçmeden önce şunu da ifade etmek gerekir ki şehir veya ülkeler ile ilgili olarak söylenmiş bir takım hadislerle önyargılı bir şekilde bakılmaması gerekir. Şehirlerin fazileti ile ilgili olarak söylenmiş uydurma hadislerin varlığı bu konularla ilgili söylenmiş olan bütün hadislerin uydurma olduğu anlamına gelmeyeceğini de hatırdan çıkarmamak gerekir.

### 1. Rivâyet'in Kaynak Değeri

Rivayeti Hz. Peygamber'den bize ulaştıran ilk sahâbî raviler şunlardır: (Parantez içindeki sayılar rivayet sayısını göstermektedir)

1. Ebû Hureyre (10)
2. İbn-i Abbas (2)
3. Ebû Mesud el-Ensârî (1)
4. Câbir b. Abdillâh (1)
5. Enes b. Malik (1)
6. Osman b. Affan (1)
7. Bera b. Azib (1)

7 Muhammed Ali el-Kıbsî, *Medresetu'l-Hadis fi'l-Yemen fi Karnî's-Sânî ve's-Sâlis li'l-hicreynî*, Câmiatu San'a, San'a, 2004, s.211

8 Geniş bilgi için bkz: Kıbsî, *Medresetu'l-Hadis fi'l-Yemen fi Karnî's-Sânî ve's-Sâlis li'l-hicreyn*

9 Bkz: Abdüsselâm b. Abbâs Vecîh, *A'lâmü'l-Müellifîne'z-Zeydiyye*, Amman: Müessesetü Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1999

## 8. Ebû Said el-Hudrî (1)

Görüldüğü gibi rivayet en çok Ebû Hureyre kanalıyla gelmekte, onu diğer sahâbîler takip etmektedir. Yemenlileri öven ve onların faziletinden bahseden bu rivayetin yine Yemenli olan Ebû Hureyre tarafından rivâyet edilmesinden daha tabii bir şey düşünülemez. Rivayeti bize ulaştıran son ravilere gelince; bu ravilerin yazdıkları eserler ve onlarda yer alan rivayet sayıları ise kronolojik olarak şu şekildedir:

1. Şâfiî, Müsned (1)
2. Humeydî, Müsned (1)
3. Abdurrezzak, Musannef (1)
4. İbn-i Ebî Şeybe, Musannef (3)
5. Ahmed b. Hanbel, Müsned (11)
6. Dârimî, Sünen (1)
7. Buhârî, Sahih (3)
8. Muslim, Sahih (7)
9. Tirmizî, Sünen (1)
10. Bezzar, Müsned (3)
11. Nesâî, Sünen (1)
12. Taberî, Tefsîr (3)
13. Ebû Avâne, Müsned (5)
14. İbn Hıbban, Sahih (4)
15. Taberânî, Mu'cemü'l-Evsât, (4)
16. Kudâî, Müsned (3)
17. Beyhakî, Sünen (1)

Kaynak metodoloji<sup>10</sup> açısından rivayetin yer aldığı kaynaklara bakıldığında, hadisin büyük oranda önemli hadis kaynaklarında yer aldığı görülmektedir. Zira konuyla ilgili hadisin Şâfiî, Humeydî, Abdurrezzak, İbn Ebî Şeybe gibi ilk dönem hadis kaynaklarında yer alması önemli bir göstergedir. Diğer taraftan rivayet tefsir, tabakat ve tarih türü eserlerde de yer almıştır. Ancak rivayetin muhtevası açısından önemli bir farklılık arz etmediği için hadis kaynağı olmayan bu tür eserler üzerinde durulmamıştır. Son tahlilde söz konusu hadisi bünyesinde barındıran eserlerin kaynak metodolojisi açısından güvenilir olduklarını rahatlıkla söyleyebiliriz.

## 2. Rivâyetin Hadis Kaynaklarındaki Durumu

Hadis en erken kaynak olarak İmam Şâfiî'nin (204/819) Müsned'inde şu şekilde geçmektedir:

10 Geniş bilgi için bkz: M. Hayri Kırbasoğlu, Alternatif Hadis Metodolojisi, Kitâbiyât, Ankara 2002, s. 61-90

Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Yemen ehli size geldi. Onlar kalpleri en ince ve en yumuşak olan kimselerdir. İman Yemen’dedir, hikmet Yemen’dedir”<sup>11</sup>

İmam Şâfiî bu rivayete “Kitâbu’l-Eşribe ve Fezâil-u Kureyş ve gayrihi” bölümünde Yemenlilerin faziletini göstermek için başvurmuştur.<sup>12</sup> Abdurrezzak b. Hemmam (211/826) “Kitâbu’l-Câmî” nin “Kabileler” bölümünde bu rivayete yer vermiştir. İbn Ebî Şeybe (235/849) “Fezâil” bölümünde “Yemen’in fazileti ile ilgili rivayetler” başlığı altında bu rivayeti zikretmiştir.<sup>13</sup> Ahmed b. Hanbel (241/855) rivâyeti Müsned’inde<sup>14</sup> ve Fezâilu’s-Sahâbe’sinde ‘Fezâilu Ehl-i Yemen’ başlığı altında tahrîç etmiştir.<sup>15</sup> Bu rivâyetin Dârimî’deki (255/868) yeri farklıdır. Rivâyet Dârimî’de “Nebi” bölümünde “Vefâtü’n-Nebî” başlığı altında zikredilmiştir. Bunun da sebebi, Dârimî’nin tahrîç ettiği rivayetin Nasr sûresinin nazil olmasından sonra Hz. Peygamber’in, kızı Fatıma’yı çağırıp, vefatının yaklaştığını haber vermesini konu edinmesindedir. Bu haber “İman Yemen’dedir, hikmet Yemen’dedir” hadisi ile bitmektedir. Dârimî hadisin devamı gibi gözükken bu ifadeyi dikkate almamış, bu metnin evvelindeki Peygamber’in vefatı ile ilgili kısmı esas alarak hadisi tasnif etmiş ve onu ‘Vefâtü’n-Nebî’ başlığı altına yerleştirmiştir. <sup>16</sup> Buhârî (256/869) ise “Menâkıb” bölümünde birinci babta bu rivayeti zikretmiş ve şu âyetleri bab başlığı yapmıştır: “*Ey İnsanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanınız, O’ndan en çok korkanınızdır. Şüphesiz Allah bilendir, her şeyden haberdardır*”<sup>17</sup> “*Adını kullanarak birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah’tan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının. Şüphesiz Allah sizin üzerinizde gözetleyicidir.*”<sup>18</sup> Bu bab başlığı ile Buhârî âdetâ şunu demek istemiştir: İslam’da asıl olan kişinin takva içinde olmasıdır. Zira Allah katında değer ifade edecek olan kişinin takvası olacaktır. Allah’ın insanları birbirinden farklı kabileler şeklinde yaratmasının amacı, insanların birbirleriyle tanışmaları ve akrabalık bağlarını güçlendirmeleridir.

11 Şâfiî, *Müsnedü’s-Şâfiî*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, ty, hno: 1342, 1/280

12 A.g.e, a.y

13 Ebû Bekir Abdurrezzak b. Hemmâm, *el-Musannef*, el-Mektebetü’l-İslâmî, Beyrut, 1403, hno: 19885, 11/52; ibn-i Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdillâh b. Muhammed, *el-Musannef*, Dâru’l-Kible, ty. Mâ câe fî’l-Yemen ve Fazluha 58, hno:33099, 17/317

14 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Müessesetu’r-Risâle, 1999, Beyrut, (I.baskı), hno: 7202, 12/133, hno: 7432, 12/402, hno: 7505, 12/473, hno: 7627, 13/66, hno: 7652, 13/90, hno: 8942, 14/506, hno: 10134, 16/127, hno: 10327, 16/219, hno: 10528, 16/313, hno: 10978, 16/576, hno: 10982, 16/579, hno: 10984, 16/580

15 Ahmed b. Hanbel, *Fezâilu’s-Sahâbe*, el-Mektebetü’l-Arabîyyeti’s-Suûdiyye, Mekke, 1983, hno: 1607-1624, 2/861-867

16 Dârimî, Abdullâh b. Abdirrahman, *Sünen*, Kitabu’n-Nebi 17, Dâru’l-Muğni, 2000 (I.baskı) hno: 80, 1/216, 217

17 Hucurât, 49/13

18 Nisâ, 4/1

Hiçbir kabilenin diğerine üstünlüğü yoktur. Üstünlük takva ileidir. Önemli olan akrabalık bağlarını güçlendirmek, hak ve hukuka riayet etmektir. Buhârî ayrıca “Megâzi” bölümünde “Bâbu Kudûmi'l-Eş'ariyyîn ve Ehli'l-Yemen” başlığı altında bu rivayeti zikretmiştir. “Eş'arilerin ve Yemenlilerin gelmesi” anlamına gelen bu bab ile Buhârî hadisin Eş'ariler'in ve Yemenlilerin gelmesi üzerine söylendiğine işaret etmektedir.<sup>19</sup> Müslim ise (261/874) rivayeti “İman” bölümünde, “iman ehlinin fazileti ve Yemen ehlinin bu konudaki üstünlüğü” başlığı altında almış ve hadisi ‘Yemen ehlinin’ fazileti anlamında algıladığını göstermiştir.<sup>20</sup> Tirmizî (279/892) “Menâkıb” bölümünde “babu fazli'l-Yemen” Yemen'in fazileti başlığı altında rivayeti tahric etmiştir. Tirmizî bu konuda İbn Abbas ve İbn Mesud'dan da rivayetlerin olduğunu zikretmekte ve bu hadisin ‘hasen sahih’ bir hadis olduğunu ifade etmektedir.<sup>21</sup> Nesâî ise (303/915) rivayeti “Tefsir” bölümünde zikretmiştir. Zira Nesâî'de yer alan rivayet Nasr süresinin nüzûlü ile ilgilidir. Bu alakadan dolayı Nesâî onu ‘Tefsir’ bölümüne almıştır.<sup>22</sup> Ebû Ya'la (307/919) Müsned'inde,<sup>23</sup> Ebû Avâne (316/928) Müstahrec'inde,<sup>24</sup> bu rivâyeti tahric etmişlerdir. İbn Hibban ise (354/965) “Hicaz, Yemen ve Şam” bölümünde “Peygamber'in imanı, fıkhi, hikmeti Yemen ehline nispet etmesi ile ilgili rivayetler” başlığı altında bu rivayeti zikretmiştir. Yine İbn Hibban “iman isminin verilme nedeni ile ilgili rivayet” başlığı altında aynı rivayeti tahric etmiştir. Bu tutumuyla İbn Hibban, hadislerin içeriğini bab başlığına yansıtmayı tercih etmiş ve aynı zamanda hadisleri yorumlamıştır. Buna göre iman, fıkıh ve hikmetin Yemen ehline nispet edilmesi onlardaki “ince ve yumuşak kalplilik” şeklindeki güzel ahlak sebebiyledir.<sup>25</sup> Ayrıca rivayet Tabarânî'nin (360/971) Müsned'inde,<sup>26</sup> Beyhakî'nin (458/1066) Sünen-i Kübra'sında<sup>27</sup> yer almaktadır.

19 Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *Sahih*, Menâkıb 1, el-Matbaatu's-Selefiyye, Kahire, 1400, hno: 3499, 2/503, Megazi 74, hno: 4388, 3/171, Megazi 74, hno: 4390, 3/171

20 Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc, *Sahih*, Dâru'l-Cil, Beyrut, ty., İman 21, hno: 191, 193, 197, 198, 199, 1/51-53

21 Muhammed b. İsa, et-Tirmizî, *Sünen*, Dâru İhyâi't- Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ty, Menâkıb hno: 3935, 5/726

22 Ebû Abdır Rahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sünen*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 2001, Tefsir, hno: 11648, 10/349

23 Ebu Ya'la, Ahmed b. Ali, *Müsnedi Ebî Ya'la*, Dâru's-Sekâfetu'l-Arabiyye, Beyrut, 1992, hno: 2505, 4/384

24 Ebû Avâne, Yâkûb b. İshâk, *Müsnedi Ebî Avâne*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1998, hno: 161-170, 1/61-63

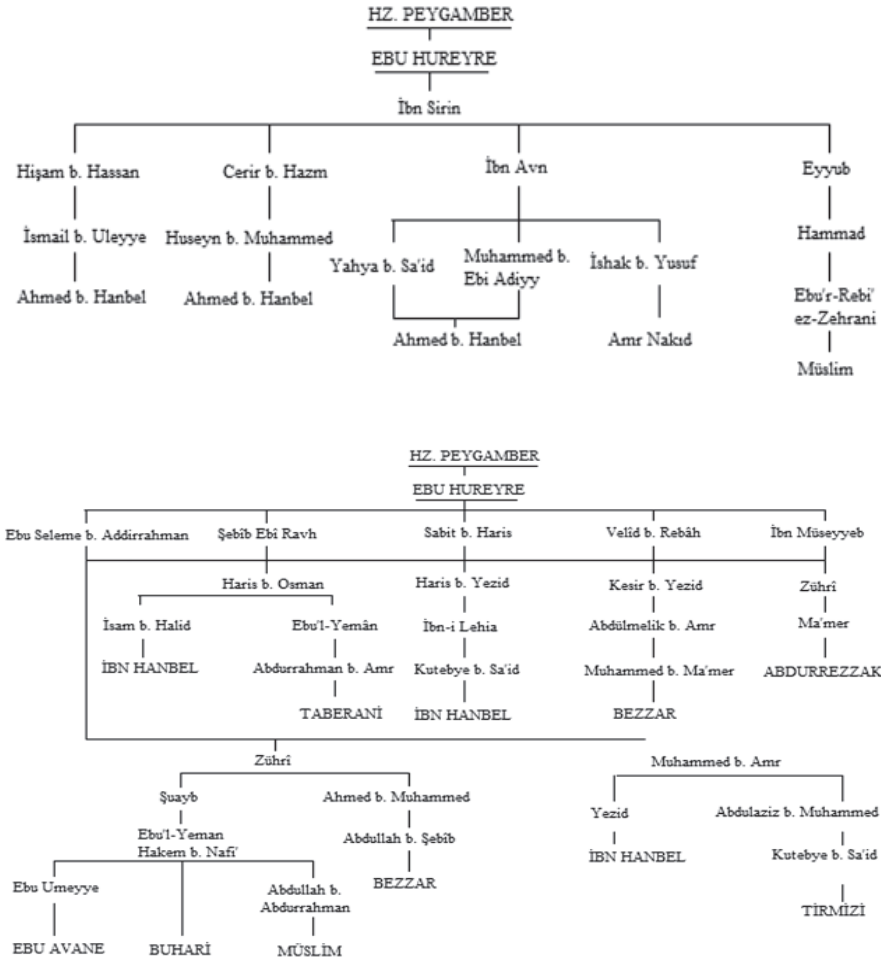
25 İbn Hibbân, Alau'd-dîn Ali, *Sahihu ibn Hibbân*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1993, hno: 7297, 7298, 7299, 7300, 16/286-289

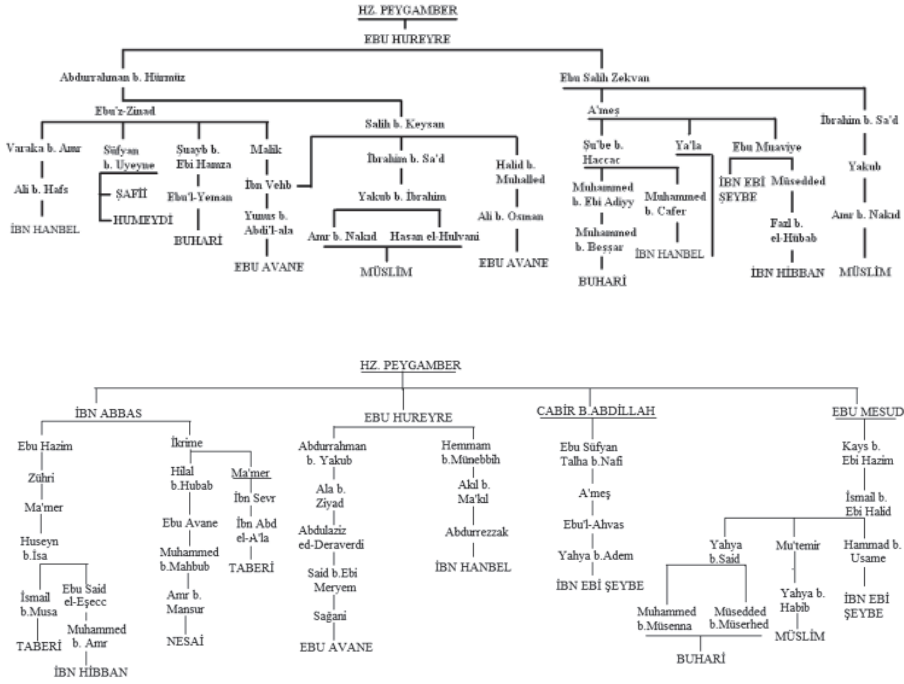
26 Tabarânî, Süleyman b. Ahmed, *Müsnedi 'ş-Şâmiyyîn*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1984, hno: 524, 1/299, hno: 774, 1/435, hno: 1093, 2/149

27 Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-Kübra*, Meclisu Dâiratu'l-Maârif, Haydarâbad, 1344, hno: 1681, 1883, 1/385

Görüldüğü gibi hadis ilk dönem hadis eserlerinden itibaren hemen hemen bütün ana hadis kaynaklarında yer almıştır. Başta İmam Şâfiî, İbn-Ebî Şeybe, Ahmed b. Hanbel, Müslim, Tirmizî, İbn Hıbban gibi hadis imamları olmak üzere hemen hemen bütün hadis âlimleri tarafından hadis 'Yemenlilerin fazileti' şeklinde algılanmıştır. İman ve hikmet Yemen'dedir ifadesi bir ülkeyi, bir beldeyi değil, o ülkede yaşayan insanların, dine, imana aşkla yönelmelerinden dolayı kendilerine yönelik bir takdiri, iltifatı, fazileti ifade etmektedir.

Şimdi bu rivâyetin rivâyet tekniği, rivâyet kriterleri bakımından değeri nedir? sorusunu cevaplandırmaya çalışalım. Ancak buna geçmeden önce rivâyeti çeşitli isnatları ile bir çizelgede gösterebiliriz:





### 3. Rivayetin İsnad Açısından Değeri

Rivâyetin müsned-merfû olarak geçtiği ilk kaynak Şâfî'nin Müsned'idir. Müsned'de geçen ve Ebû Hureyre tarafından rivâyet edilen hadisin senedi şöyledir:

Hz. Peygamber--Ebû Hureyre--Abdurrahman b. Hümrüz el-A'rac--Abdullah b. Zekvân Ebu'z-Zinâd--Süfyan b. Uyeyne---Şâfî

"Yemen ehli size geldi. Onlar kalpleri en ince ve en yumuşak olan kimselerdir. İman Yemen'dedir, hikmet Yemen'dedir"<sup>28</sup>

Rivâyet ilk kaynaklarda yani, Şâfî, Humeydî ve Abdurrezzak'ın eserlerinde sahih bir isnadla nakledilmiştir. Zira sened muttasıl ve sika râvilerden oluşmaktadır. İbn Ebi Şeybe'nin Ebû Muâviye ed-Darîr'den naklettiği rivayette Ebû Muâviye'nin bazı kişilerden yaptığı rivayetler tenkit edilmişse de A'meş'den aktardığı rivayetler güvenilir bulunmuştur. Ayrıca İbn Sa'd onun sika olduğunu söylemiştir.<sup>29</sup> İbn Ebi Şeybe'de yer alan diğer rivayetler de isnad açısından sahihtir.

28 Şâfî, Müsned, hno: 1342, 1/280

29 Suyûtî, *Esmâü'l-Muhaddisîn*, Beyrut ty., 1/83, Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Risâle, Beyrut, ty. 17/72

Diğer hadis kaynaklarında da hadisin sahih bir isnadla tahric edildiği görülmüştür. Şimdi biraz daha ayrıntılı bir şekilde hadisin isnad değeri üzerinde duralım:

Haberin rivâyet kanalları incelendiği zaman rivâyetin sekiz sahâbîden nakledildiği görülmektedir. Bunlar içerisinde de en fazla tarîki olan rivayet Ebû Hureyre tarafından nakledilen rivâyettir. Tabloda da görüldüğü üzere hadisi Ebû Hureyre'den rivâyet edenler arasında meşhur râviler yer almaktadır. Muhammed b. Sîrîn, Saîd ibn Müseyyeb, Hemmâm b. Münebbih, Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rac bunlardandır. Ayrıca hadisin Ebû Hureyre versiyonunu bize ulaştıran râviler arasında Ebû Seleme b. Abdurrahman, Ebû Sâlih Zekvân b. Abdillâh es-Semmân, Şebîb b. Ravh, Sâbit b. Hâris, Velid b. Rabah, Abdurrahman b. Ya'kûb gibi râviler bulunmaktadır.

Ebû Hureyre'nin Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rac vasıtasıyla gelen ve İmâm Şâfiî'nin tahric ettiği rivayet müsned-merfu' bir rivâyettir ve isnadı sahihtir. Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rac Ebû Hureyre'nin ashabının meşhurlarındandır. Hatta *Ebû Hureyre---el-A'rac---Ebu'z-Zinâd* isnadı için Ebû Hureyre'nin esahhu'l esânîdi derler. Çok hadis rivâyet eden Abdurrahman hakkında hadisçiler olumsuz bir kanaat belirtmemiş, aksine onun sika bir râvî olduğunu dile getirmişlerdir.<sup>30</sup> Hadisi ondan nakleden Abdullah b. Zekvân Ebu'z-Zinâd da hadisçilerin ta'dil ettiği sika râvilerdendir. Süfyan onu 'Emîru'l-Mü'minîne fi'l-Hadis' diye isimlendirmiştir.<sup>31</sup> el-A'rac versiyonu aynı isnadla Humeydî tarafından da tahric edilmiştir. Ancak Humeydî'nin tahric ettiği hadiste şu ziyade yer almaktadır: *"Yemen ehli size geldi. Onlar kalpleri en ince ve en yumuşak olan kimselerdir. İman Yemen'dedir, hikmet Yemen'dedir. Katı kalplilik ve kasvet ise deve çobanlığı yapan Mudar ve Rebia oğullarınındır."* Humeydî'nin isnadı Şâfiî'ninki ile aynı olmasına rağmen onda bu şekilde mukayeseyi içeren bir fazlalığın olması oldukça dikkat çekicidir. Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rac tarîki ayrıca Ahmed b. Hanbel, Buhârî ve Müslim tarafından da râvî Ebû'z-Zinâd Abdullah b. Zekvân'dan sonra farklı râvilerle nakledilmiştir. Ahmed b. Hanbel'de yer alan rivâyetin metni Şâfiî'de yer alan rivâyetle aynıdır. Ancak Buhârî ve Müslim'de yer alan rivâyetin metninde 'iman' kelimesi değil de 'fıkıh' kelimesi yer almaktadır ve metin *"Yemen ehli size geldi. Onlar kalpleri en ince ve en yumuşak olan kimselerdir. Fıkıh Yemen'dedir, hikmet Yemen'dedir"*<sup>32</sup> şeklindedir. Aynı tarîka dayanan Buhârî ve Müslim rivâyetinde de bu farklılığın olması oldukça dikkat çekicidir.

Ebû Hureyre'nin Said ibn Müseyyeb tarîkine gelince; bu kanalla gelen rivâyet Abdurrezzak, Ahmed b. Hanbel, Müslim ve Bezzâr'ın eserlerinde sahih isnadla yer almaktadır. Abdurrezzak'da yer alan rivâyetin metni şöyledir: "Kibir

30 Zehebî, Şemsü'd-din Muhammed b. Ahmed, *Tezhîbu Tehzîbi'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*, el-Fârûk el-Hadîsiyye, Kahire, 2004, 6/71

31 İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, Mevkiu Ya'suf, ty, 5/179

32 Buhârî, hno: 3499, 2/503, Megazi 74, hno: 4388, 3/171, Megazi 74, hno: 4390, 3/171; Müslim, hno: 191, 193, 197, 198, 199, 1/51-53



bağırarak deve çobanlığı yapanlardadır, sekînet ise koyun çobanlarındadır. İman Yemen'dedir, Hikmet de Yemen'dedir"<sup>33</sup> Aynı isnad ve metinle hadis Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde de tahrîc edilmiştir.<sup>34</sup> Müslim'deki rivâyet ise *Zühri –Şuayb b. Ebî Hazm* kanalıyla gelmektedir. Ayrıca metin ziyade ve takdim-tehirlere diğerlerinden biraz farklılık arz etmekte; deve sahiplerinin yeri '*güneşin doğduğu taraf*' şeklinde belirtilmektedir.<sup>35</sup> Bezzâr'ın eserinde ise rivayet deve ve koyun sahiplerinin mukayesesini içermektedir.<sup>36</sup>

Muhammed İbn Sîrîn tarîkine gelince; bu tarîk Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde müsned-merfu' ve sahih isnadlarla zikredilmiştir. İsnatta sadece Cerir b. Hâzîm'in zabtı konusunda bazı şeyler söylenmekle birlikte onun sika bir râvî olduğu kabul edilmiştir.<sup>37</sup> Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde yer alan bu tarîkin küçük farklılıklarla metinlerinin aynı olduğu görülmektedir. Müsned'de İbn Sîrîn isnadının çeşitli tarikleri bulunmaktadır. Bunlardan 'iman, fıkıh ve hikmet Yemen'dedir' metninin isnadında yer alan Müemmel b. İsmâil hıfzının kötülüğünden dolayı tenkit edilmiştir.<sup>38</sup> Bu nedenle bu isnad zayıftır.<sup>39</sup> Ayrıca bu tarîkin Müslim'de yer alan metni de aynıdır. Müsnedü'ş-Şihâb müellifi el-Kudâî de eserinde İbn Sîrîn'den gelen tarîki ayrıca tahrîc etmiştir.<sup>40</sup>

Ebû Hureyre'nin Ebû Salih Zekvan b. Abdillâh tarîkine gelince; Hz. Ömer'in hilâfeti yılında doğan Zekvan, Medine'nin ünlü âlimlerindedir. Ahmed b. Hanbel onu 'sika sika' diye nitelendirmiştir. İnsanların en kıymetlilerinden ve güvenilirlerinden.<sup>41</sup> Onun İbn Ebî Şeybe'de yer alan rivâyeti müsned-merfu' ve sahih bir rivâyettir. İbn Ebî Şeybe'de rivâyet 'küfrün başı doğu tarafındadır' ziyadesiyle nakledilmiştir.<sup>42</sup> Rivâyet Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde de sahih bir isnadla yer almakta, ancak 'küfrün başı doğu tarafındadır' ifadesi râvî Ebû Muâviye'nin yorumu olarak gözükmektedir.<sup>43</sup> Müsned'de yer alan bir başka rivâyette deve ve koyun sahipleri karşılaştırılmakta, fıkıhın, imanın ve hikmetin Yemen'de olduğu

33 Abdurrezzak, *Musannef*, hno:19885, Kabâil, 11/52

34 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, hno: 7639 (7652), 2/270

35 Müslim, hno:198, 1/52

36 Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr, *Müsnedi Bezzâr*, Müessesetu Ulûmi'l-Kur'ân, Beyrut, 1988, hno:7726, 2/379

37 İbn Hacer, el-Askalânî, *Takribu'î-Tehzîb*, Dâru'r-Reşîd, Halep, 1406, 1/138, rakam:911

38 *Takribu'î-Tehzîb*, 2/555, rakam:7030

39 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, hno: 10996, 2/541

40 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, hno:10332(10327), 10333(10328), 10138 (10134), 7201(7202), 7616 (7627), Müslim, hno:191, 23, 1/51; Kudâî, Muhammed b. Selâme, *Müsnedü'ş-Şihâb*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1986, hno:160, 161, 1/128

41 Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Mevkiu Ya'süb, yy, ty., 9/35

42 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, hno:33099, 17/317

43 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, hno:7426 (7432), 2/252

belirtilmektedir.<sup>44</sup> Ebû Salih versiyonu ayrıca Müslim’de, İbn Hıbban’da ve Ebû Avâne’de geçmektedir. Müslim’in metninde tıpkı İbn Ebî Şeybe’nin metninde olduğu gibi ‘küfrün başı doğu tarafındadır’ ifadesi yer almaktadır.<sup>45</sup> İbn Hıbban ve Ebû Avâne’de yer alan isnadlar sahihtir. Çünkü sened muttasıldır ve senedde yer alan raviler sika ravilerdir. İbn Hıbban’daki rivâyetin metni deve ve koyun sahiplerini mukayese etmekte ve fıkıh, iman ve hikmetin Yemen’de olduğu belirtilmektedir.<sup>46</sup> Ebû Avâne’de yer alan ve isnadı sahih olan rivayette de ‘küfrün başı doğu tarafındadır’ ifadesi yer almaktadır.<sup>47</sup>

Ebû Seleme b. Abdirrahman tarîkine gelince; bu zât çok hadis rivâyet eden sika imamlardandır. İbn Ebî Şeybe ondan gelen rivâyete eserinde yer vermiştir. Ancak bu rivâyet mürsel bir rivâyettir. Metin olarak da diğerlerinden farklılık arz etmektedir. Şöyle ki; *“İman Yemen’dedir; Hikmet Yemen’dedir. Onlar içlerinde zayıf ve haya sahibi kişilerin bulunduğu bir kavimdir”*<sup>48</sup> Rivâyet Ahmed b. Hanbel tarafından müsned-merfu’ ve sahih bir isnadla tahriç edilmiştir. Bu isnatta yer alan Muhammed b. Amr sika bir râvî olmakla birlikte bazen onun Ebû Seleme’den onun görüşü gibi naklettiği rivâyeti bazen Ebû Seleme—Ebû Hureyre şeklinde rivâyet ettiği söylenmiştir. Bu gibi hatalarıyla birlikte onun güvenilir bir râvî olduğu kabul edilmiştir. Hadisi İmam Buhârî müsned-merfu’ ve sahih bir isnadla rivâyet etmiştir. Bu rivâyette kibrin deve sahiplerinde sekinetin ise koyun sahiplerinde, iman ve hikmetin de Yemen’de olduğu belirtilmektedir.<sup>49</sup> Tirmizî’de ise deve ve koyun sahiplerinin zikredilmediği, sadece Yemenlilerin tavsif edildiği müsned-merfu’ ve sahih isnadlı bir rivayet zikredilmektedir.<sup>50</sup> Ebû Seleme versiyonu ayrıca Bezzâr tarafından da tahriç edilmiştir. Bezzâr’ın tahriç ettiği rivayette deve sahipleri ‘ehl-i Necd’ olarak tanımlanmaktadır.<sup>51</sup>

Hadisi Ebû Hureyre’den nakleden râvilerden bir diğeri de Velid b. Rebâh’tır. Hakkında ‘sadûk’ nitelemesi yapılan bu zâtın<sup>52</sup> rivayeti imam Bezzâr tarafından müsned-merfu’ ve sahih bir isnadla tahriç edilmiştir.<sup>53</sup>

Ebû Hureyre rivâyetinin bir diğeri versiyonu Sâbit b. Hâris kanalıyla gelenidir. Bu versiyon Ahmed b. Hanbel’in Müsned’inde tahriç edilmiştir. Bu rivayet hadis âlimlerinin farklı metinlerini âdeta bir araya toplayan ve iman, fıkıh ve hik-

44 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, hno: 10227 (10222), 2/480

45 Müslim, hno:199, 1/53

46 İbn Hıbban, hno: 7297, 16/286

47 Ebû Avâne, hno:164, 1/62

48 İbn Ebî Şeybe, hno:33102, 17/319

49 Buhârî, hno:3499, 9/10

50 Tirmizî, hno:3935, 5/726

51 Bezzâr, *Müsned*, hno:7913, 2/395

52 Mizzi, Yusuf b. Zeki, *Tehzîbu'l-Kemâl*, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut, 1980, 6703, 31/11

53 Bezzâr, *Müsned*, hno: 8126, 2/411

metin Yemen’de olduğunu ifade eden, deve ve koyun sahiplerini mukayese eden ve deve sahiplerinin doğu tarafında olduğunu belirten bir rivayettir.<sup>54</sup> Bu tarîkin isnadı zayıftır. Zira hadisi Ebû Hureyre’den rivâyet eden Sâbit b. Hâris tanınmamaktadır. Ayrıca isnadda yer alan râvi Abdullah ibn Lehîa hakkında hadis âlimleri çelişkili ifadeler kullanmışlardır. İbn Maîn onun zayıf olduğunu hadisiyle ihticâc olunmayacağını söylerken, Yahya b. Saîd onda bir beis görmemiştir. Ahmed b. Hanbel onun zabt ve itkânını överken, Nesâî ise zayıf olduğunu belirtmiştir. Bazıları ise onun hadisinin itibâr için yazılabileceğini ifade etmişlerdir.<sup>55</sup> Ahmed b. Hanbel onun Kuteybe b. Said yoluyla gelen rivâyetini almıştır. Zira Kuteybe, hadisi İbn Lehîa’nın kardeşinin oğlundan yazmış, sonra da onu ibn-i Lehîa’dan dinlemiştir.<sup>56</sup>

Ebû Hureyre’nin bir başka tarîki ise Şebib b. Ravh kanalıyla gelenidir. Şebib b. Ravh sika bir râvidir. Şebib, Ebû Hureyre ile birlikte otururlarken Araplardan bir adamın gelip Ebû Hureyre’ye ‘bize Rasûlullah’tan hadis tahdis et’ dediğini bunun üzerine de Ebû Hureyre’nin şu hadisi naklettiğini söyler: “Dikkat edin! İman Yemen’dedir, Hikmet Yemen’dedir. Yemen tarafından Rabbinizin kudret nefesini hissediyorum. (Ebû Muğîre ise batı tarafından diye rivâyet etmiştir) Dikkat edin küfür, füsûk ve katı kalplilik deve çobanlığı yapanlardır. Şeytan onları yaptıkları işle kandırmıştır”<sup>57</sup>

Ebû Hureyre’den hadisi bize ulaştıran kanallardan bir diğeri de Abdurrahman b. Yakub’tur.<sup>58</sup> Ebû Avâne’nin müsned-merfu’ ve sahih bir isnadla tahric ettiği bu rivayetin metninde Yemen’e sadece ‘iman’ kelimesi nispet edilmiş, ayrıca deve ve koyun sahipleri karşılaştırmasında da deve sahiplerinin kibir ve katılık sıfatlarına riyanın da eklendiği görülmüştür.<sup>59</sup>

Ebû Hureyre rivayetinin Hemmâm b. Münebbih tarîkine gelince; bu tarîk Ahmed b. Hanbel’in Müsned’inde müsned-merfu’ ve sahih bir isnadla zikredilmiştir. Zira senedde yer alan râviler sika râvidirler. Hemmâm b. Münebbih bu rivâyette Medine’ye geldiğini ve Hz. Peygamber’in minberinin yanında bir ilim halkasının bulunduğunu ve bu ders veren kişinin Ebû Hureyre olduğunu anlatıyor. Hemmâm, Ebû Hureyre’nin yanına gider ve ona selam verir. Ebû Hureyre ‘kimlerdensin’ diye sorar. Hemmâm: ‘Yemen ehlindenim’ deyince, Ebû Hureyre: “*Habibim ya da Ebu’l-Kâsım’dan şöyle işittim der: ‘iman Yemen’dedir; hikmet Yemen’dedir. Onlar yumuşak kalpli insanlardır. Eza ve ceza doğu tarafında bulunan deve sahiplerindedir*”<sup>60</sup>

54 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, hno: 8929 (8942)

55 Zehebî, *Mizânü’l-İtidâl fî nakdi’r-ricâl*, 2/475

56 İbn Hacer, *Tehzîbü’l-Tehzîb*, 5/329

57 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, hno: 10991 (10978)

58 *Takrîbu’l-Tehzîb*, 2/353, rakam:4046

59 Ebû Avâne, hno:163, 1/62

60 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 7496 (7505), 2/258

İbn Abbas rivâyetine gelince; bu rivâyetin metni şöyledir: İbn Abbas anlatıyor: Medine’de Hz. Peygamber ile birlikte olduğumuz bir zamanda Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “*Allahu Ekber! Allahu Ekber! Allah’ın yardımı ve fetih geldi. Yemen ehli geldi.* Şöyle denildi: “*Yâ Rasûlallah! Yemen ehli kimdir? Rasûlullah: “Onlar kalpleri ince, huyları yumuşak bir kavimdir. İman Yemen’dedir, fıkıh Yemen’dedir, hikmet Yemen’dedir.”*<sup>61</sup> Hadisin bu tarîki Ebû Hâzım ve Zührî kanalıyla gelmektedir. Ebû Hâtım bu isnadla gelen rivâyetin batıl olduğunu, aslının bulunmadığını ifade etmektedir. Zira Zührî’nin Ebû Hâzım’dan rivâyeti yoktur.<sup>62</sup> Ayrıca bu rivayette yer alan râvî Hüseyin b. İsa el-Hanefî zayıf bir râvidir.<sup>63</sup> Buhârî onun ‘meçhul’ olduğunu söylemiş, Ebû Zür’a onun hakkında ‘münkeru’l-hadis’ demiş, Ebû Hâtım ise ‘leyse bi’l-kavî’ nitelemesini yapmıştır.<sup>64</sup> İbn Abbas rivayeti kölesi İkrime tarîki ile de gelmiştir. Bu tarîkin metni de aşağı yukarı bir önceki metin ile aynıdır. Nasr sûresinin nüzûlü ile ilgili olarak Hz. Peygamber’in Yemen ehli hakkında söylediklerini ihtiva etmektedir. Bu rivâyet Nesâî tarafından tahriç edilmiştir. Ancak senedde yer alan râvîlerden Hilâl b. Hübâb hakkında hadis âlimleri bazı olumsuz şeyler söylemişlerdir. Mesela; İbn Hibban onu Kitâbu’s-Sikât’ında zikretmekte ama onun hata ettiğini ve muhalif kaldığını da söylemektedir. Ayrıca aynı İbn Hibban onu ‘Duafâ’ında da zikretmekte ömrünün sonunda karıştırdığını ifade etmektedir. Tek başına kaldığında onunla ihticac etmenin caiz olmadığını da belirtmektedir. Ukaylî de onun hadisinde vehm olduğunu ve ömrünün sonunda karıştırdığını dile getirmiştir. İbn Maîn ise onun sika olduğunu belirtmiştir. Bazıları ise ömrünün sonunda karıştırdığı iddialarını reddetmiştir.<sup>65</sup> Bu rivâyeti ayrıca İkrime—Ma’mer—İbn Sevr—İbn Abdî’l-A’lâ tarîki ile Taberî tahric etmiştir.<sup>66</sup>

Hadisin Taberî’de Ebû Said et-Temmâr tarafından rivayet edilen başka bir versiyonu daha vardır. Ancak bu rivâyet mürseldir. Zira, Ebû Said et-Temmâr diye bilinen Süfyan b. Dînâr tâbiînin küçüklerindedir. Ayrıca hadisi ondan rivayet eden Zeyd b. Eslem’in de Ebû Said et-Temmâr’dan hadis rivayet ettiğine dair bir kayda rastlanılmamıştır.<sup>67</sup> Hadisin metni ise şöyledir: Ebû Said et-Temmâr Rasûlullah’ın şöyle söylediğini nakletmektedir: “*Yakında bir kavim gelecek ki siz onların amelleri karşısında kendi amellerinizi küçümseyeceksiniz. Onlar kimlerdir yâ Rasûlallah Kureyş midir? diye sorduk. Rasûlullah: Hayır onlar ince gönüllü, yumuşak kalplidirler. dedi ve eliyle Yemen tarafını işaret ederek. “Onlar Yemen ehlidir. Dikkat edin iman Yemen’dedir, hikmet Yemen’dedir.”* buyurdular. Yâ

61 et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu’l-Beyân fî Te’vili’l-Kur’ân*, Müessesetu’r-Risâle, 2000, 24/667; İbn Hibban,

62 Ebû Muhammed Abdurrahman er-Râzî, *İlelu’l-Hadis li’bni Ebî Hâtım*, ty., yy., hno: 1968, 1/689

63 *Takrîbu’t-Tehzîb*, 1/168, rakam:1341

64 İbn-i Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, no:622, 2/313

65 Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, Risâle, Beyrut 1980, 30/332

66 Taberî, *Câmiü’l-Beyân fî Te’vili’l-Kur’ân*, Risâle, Beyrut 2000, 24/668

67 İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 4/109

Rasûlallah: Onlar bizden daha mı hayırlıdırlar” dedik. Rasûlullah: “*Allah’a yemin olsun ki onlar altın bir dağı infak etseler dahi sizin infak ettiğiniz küçücük bir miktara ve hatta onun yarısına bile ulaşamazlar.* Sonra şöyle buyurdular: Dikkat edin şu âyet bizimle insanlar arasında ayırt edici bir âyettir: “*Elbette içinizden, fetihten önce harcayan ve savaşanlar, daha sonra infak edip savaşanlara eşit değildir. Onların derecesi, sonradan infak eden ve savaşanlardan daha yüksektir. Bununla birlikte Allah hepsine de en güzel olanı vaat etmiştir.* (Hadid 10)”<sup>68</sup>

Rivâyetin Ebû Mesud Ukbe b. Amr versiyonuna gelince; bu zât Akabe beyatına tanık olmuş sahabilerdendir. Hadisi ondan rivayet eden Kays b. Ebî Hâzim hakkında hadis imamları çelişkili ifadeler kullanmışlardır. Onun sika olduğunu söyleyenler olduğu gibi onun hakkında ‘münkeru’l-hadis’ nitelemesini yapanlar da olmuştur.<sup>69</sup> Hadisi İbn-i Ebî Şeybe eserinde tahrîç etmiştir. Hadisin metni ise şöyledir: Hz. Peygamber eliyle Yemen tarafına işaret ederek şöyle buyurdu: “*İman işte oradadır. Kasvet ve katı kalplilik ise deve çobanlığı yapan Mudar ve Rebia oğullarındadır*”<sup>70</sup> Ebû Mesud Ukbe b. Amr rivayetini ayrıca Ahmed b. Hanbel Fezâil’inde, Tabarânî Mu’cemu’l-Kebîr’inde tahrîç etmişlerdir.<sup>71</sup>

Rivâyetin bir diğer târiki Câbir b. Abdillâh kanalıyla gelmektedir. İbn-i Ebî Şeybe’nin Musannef’inde müsned-merfu’ ve sahih bir isnadla naklettiği bu rivâyetin metninde ise ‘iman’ kelimesi Hicaz’a nispet edilmektedir: “*İman Hicaz ehlinde dir. Kasvet ve katı kalplilik ise doğu tarafındaki Mudar ve Rabia oğullarındadır.*”<sup>72</sup>

Rivâyetin hadis kitaplarının dışındaki bazı kaynaklarda Osman b. Affan’dan, Berâ b. Azib’dan ve Enes b. Mâlik’ten gelen tarikleri zikredilmektedir. Ancak bu versiyonların isnadları problemlidir. Osman b. Affan târiki Râmehurmuzî tarafından kaydedilmiştir.<sup>73</sup> Berâ b. Azib târiki de Târîhu Bağdâd’da yer almaktadır.<sup>74</sup> Enes b. Malik târiki tarih kaynaklarında yer almıştır.<sup>75</sup>

Görüldüğü gibi hadis imamları tarafından değişik tariklerle tahrîç edilen hadis isnad bakımından sağlamdır. Zira hadisin pek çok tarikten gelen merfu, müs-

68 Taberî, 23/176

69 İbn Hacer, *Tehzibu’l-Tehzib*, no: 691, 8/347

70 İbn Ebî Şeybe, hno:33100, 17/317

71 Ahmed, *Fezâilu’s-Sahâbe*, hno:1608, 2/862; Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *Mu’cemu’l-Kebîr*; Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, Musul, 1983, hno: 568, 577, 823, 851, 17/210, 212, 299, 309,

72 İbn Ebî Şeybe, hno: 33101, 17/318

73 Râmehurmuzî, Ebu’l-Hasen b. Abdirrahman, *Emsâlu’l-Hadis*, Müessesetü Kütübi’s-Sekâfiyye, Beyrut, 1409, s.151

74 Bağdâdî, Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdâd*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, ty, hno:6657, 12/195

75 Ebu’l-Kâsım Ali b. Hasan, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1995, 36/449, 37/53

ned ve sahih isnadları vardır. <sup>76</sup>. Ayrıca çağımızın değerli âlimlerinden merhum Elbânî ile Şuayb Arnavut da hadisin sahih olduğu kanaatine ulaşmışlardır. <sup>77</sup>

#### 4. Rivâyet'in Metin Tahlili

“el-Îmânu yemânun ve'l-hikmetu yemâniyetun” ifadesinin zahirinde bir mensûbiyet olduğu anlaşılmaktadır. Yani bu ifade ile ‘İman’ Yemen’e nispet edilmiştir. Buna göre ifade ‘İman Yemen’e aittir, Yemen’e mensuptur, Yemenlidir’ anlamına gelmektedir.

Hadiste geçen ‘yemân’ kelimesinin aslı ‘yemeniyyün’ dür. Kelimede yer alan nispet ‘ya’ sı hazfedilmiş ve onun yerine bedel olarak ‘elif’ getirilmiş ve kelime ‘yemân’ şeklini almıştır. <sup>78</sup>

Hadiste geçen ‘fıkıh’ kelimesi ‘dini bilme ve anlama’ manasına gelmekte, istilâhî anlamda kullanılan ‘fıkıh’ kastedilmemektedir. <sup>79</sup>

Ayrıca hadisin bazı versiyonlarında yer alan ‘hikmet’ kelimesi de insanı doğruya, güzele sevk eden ve onu kötü ve çirkin şeylerden uzaklaştıran her söz anlamında tanımlanmıştır. <sup>80</sup>

Rivâyetlerde Yemenlilerin vasfı olarak sık sık kullanılan ‘kalb yumuşaklığı ve inceliği’ hakka icâbet, ilâhî gerçekleri düşünme, etkilene gibi hasletlere sahip olma anlamına gelmektedir. <sup>81</sup>

İslam alimleri Hz. Peygamber’in bu hadisinde neyin murat edildiği hususunda ihtilaf etmişler ve birbirinden farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Şimdi bu görüşleri maddeler halinde görelim:

1. Hadiste geçen ‘Yeman’ kelimesi ile kastedilen Mekke’dir. Zira Mekke imanın kaynağıdır. İman orada doğmuş ve oradan tüm dünyaya yayılmıştır. Mekke’nin Yemen ile alakasına gelince; Mekke Medine’ye nispetle sağ cihette kaldığından ‘yeman’ kelimesi ile ifade edilmiştir. <sup>82</sup> Kastedilenin Mekke olduğuna ilişkin bir başka açıklamada da Mekke’nin Tihame’de olduğu ve Yemen’in de

76 Hadisin temel hadis eserlerinin dışında başka isnadları da bulunmaktadır. Örneğin, Râmhurmuzî’nin Emsâlu’l-Hadis isimli eserinde hadis oldukça problemlili bir isnadla zikredilmektedir. Bkz: *Emsâlu’l-Hadis*, Müessesetu’l-Kütübi’s-Sakâfiyye, Beyrut, 1409, 1/151;

77 Bkz. Muhammed Elbânî, *Silsiletu Ehâdisu’s-Sahîha*, 13/170, 172; İbn- Hıbban, *Sahih*, hno:7297, 16/286, hno: 7299, 16/288, hno:7300, 16/289

78 İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Fethu’l-Bârî*, Da’ru’l-Ma’rife, Beyrut, 1379, 6/532

79 Nevevî, Ebû Zekerîya Yahya.b Şeref, *Şerhu’n-Nevevî, ala Sahîhi Müslim*, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut, 1392,

80 Nevevî, a.y

81 Nevevî, a.y

82 İbn Hacer, *Fethu’l-Bari*, 10/299

Tihame arzında yer aldığı söylenmiştir.<sup>83</sup> Ancak bu görüş isabetli değildir. Zira Hz. Peygamber hadisin bir başka tarıkında katı kalpli kimselerin Rabia ve Mudar kabilelerindeki deve sahipleri olduğunu bildirmiştir. Tihame ehlinin çoğu da Mudar kabilesindedir.<sup>84</sup> Bu görüşler bize göre isabetli olmayıp, hadisin metninde yer alan açık ifadeyi zorlayıcı yorumlardır. Bu yorumlar hadisin zahirine aykırıdır.

**2.** Medine'yi dışarıda bırakan birinci görüş pek rağbet görmemiş olacak ki bu sefer hadiste kastedilen Mekke ve Medine'dir denilmiştir. Zira her iki şehir Şam'a nispetle sağ cihette kalmaktadır. Nitekim "iman Hicaz ehlinde" <sup>85</sup> hadisi de bu görüşü teyit etmektedir. <sup>86</sup> Hadiste kastedilenin Mekke ve Medine olduğu ile ilgili bir başka açıklama da şöyledir: Hz. Peygamber bu sözü Tebuk seferinde iken söylemiştir. Tebuk ile Yemen arasında Mekke ve Medine bulunmaktadır. 'İman Hicaz ehlinde' hadisi de bunu teyid etmektedir. Hadiste geçen 'ehl-i Yemen' ifadesi ile kastedilen 'Medine Ehlidir' zira onlar Yemenlidirler.<sup>87</sup> O zaman Mekke ve Medine Yemen nahiyesinde bulunmakta idi. Dolayısıyla kastedilen Yemen nahiyesi olan Mekke ve Medine'dir. <sup>88</sup> Yemen'in nahiyesi olması sebebiyle Mekke ve Medine'nin kastedildiği de anlamlı değildir. Zira Yemen'in nahiyeleri övülüyorsa, Yemen'in kendisi de bütünüyle övülüyor demektir. Sonra kısa, öz, açık, seçik, veciz özellikleriyle Arab'ın en iyi konuşanı olarak bilinen Hz. Peygamber'in Mekke ve Medine ismini zikretmeden, Yemen üzerinden Mekke ve Medine'yi kastettiğini söylemek de pek anlamlı olmaz. Sonra Hz. Peygamber'in Mekke ve Medine ismini zikretmesine de hiçbir mani yoktur.

**3.** Bir başka görüşe göre kastedilen Medine'dir. Zira Medine'nin çoğu Yemenlidir. Rivâyette sâbık Yemenliler kastedilmektedir. <sup>89</sup> Bir başka görüşe göre hadiste kastedilen Ensar'dır. Zira onlar Yemen asıllıdır. İmanın Ensar'a nispet edilmesi onların Hz. Peygamber'e olan yardım ve desteklerinde asıl unsur olmalarından kaynaklanmaktadır. <sup>90</sup> Nevevî insanların çoğunun bu görüşte olduğunu ve Ebu Ubeyd'e göre görüşlerin en güzeli olduğunu kaydetmektedir. Ancak İbnu's-Salah bu görüşe itiraz etmiş ve hadisin zahiri anlamına ters olduğunu söylemiştir. Zira hadisin bir başka tarıkında "*Sizin yanınıza Yemen ehli geldi*" denilmiştir. Buna göre muhatap Ensar'dır, gelenler ise Ensar'ın dışında başka kişilerdir. <sup>91</sup>

83 Nevevî, 1/133; İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, 8/431; Aynî, Bedrû'd-dîn, *Umdetu'l-Kârî*, Daru'l-Fikr, ty. 24/18; Mübârekpûrî, Muhammed Abdurrahman, *Tuhfetu'l-Ahvezî bi-Şerhi Câmi'i'l-Tirmizî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ty., 6/423

84 Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Müşkili'l-Asâr*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1994, 1/468

85 İbn Ebî Şeybe, hno: 33101, 17/318

86 *Fethu'l-Bari*, a.y

87 Kurtubî, Ahmed b. Ömer, *el-Müfhim limâ Eşkele min Telhisi Kitâbu Muslim*, ty, yy., 2/2

88 Nevevî, 1/133; Mübârekpûrî, 6/423

89 Kurtubî, *el-Müfhim*, 2/3

90 *Fethu'l-Bârî*, a.y; Aynî, 24/18

91 Nevevî, 1/133; Fethu'l-Bârî, 8/431; Aynî, 24/18; Mübârekpûrî, 6/423

4. İbn-u Salah hadisin zahiri manası ile anlaşılmasında bir problemin olmadığını ifade eder. Ona göre hadiste kastedilenin Yemen ehlinin Meşrik ehline tafdil edilmesidir. Bunun da sebebi, Yemenlilerin Meşriklielerin aksine büyüklük taslamadan ve Müslümanlara sıkıntı ve meşakkat vermeden imanı kabul etmeleridir. Bir kimse her hangi bir vasıf ile tavsif edildiğinde ve o vasıf güçlendiğinde o kimsenin kemal halini işaret etmek için o vasıf kendisine nispet edilir. Bu ifade başkalarında iman yoktur anlamına gelmez. İmanın kendilerine nispet edildiği kişilerde imanın kemaline işaret eder. Bu anlamda hadis “iman Hicaz ehline” hadisi ile de çelişmez.<sup>92</sup> Hadiste “yeman” ifadesi hem Yemenli olanlara hem de Yemen’de ikamet edenlere şâmdir. Ancak hadisin zahirinden anlaşılan Yemen’de ikamet eden kimselerdir.<sup>93</sup>

5. Bu görüşe göre hadiste muayyen bir belde değil de kavimlerin özellikleri, nitelikleri kastedilmiştir. “İncelik ve yumuşak kalplilik”, “Kibir ve katı kalplilik” murat edilmiştir.<sup>94</sup> Özellikle Kalabâzî’nin bu hadis ile ilgili yorumu oldukça güzeldir. O ince ve yumuşak kalplilikle iman ve hikmet ilişkisine dikkat çekmiştir. Diğer taraftan da kibir ve katı kalplilikle küfür arasında bir ilişki kurmuştur.<sup>95</sup>

6. Hadiste o zaman diliminde mevcut olan Yemen ehli kastedilmiştir. Hadiste “ehli Yemen” bütün zamanlarda Yemenlileri içine alan bir ifade değildir.<sup>96</sup> Ancak Sindî hadiste ifade edilen niteliklerin her zaman Yemen cihetinde yer alan insanlarda bulunan nitelikler olduğunu belirtmektedir. Çoğunlukla Yemen cihetinde bulunan insanlar yumuşak kalpli, halim ve selim insanlardır, buna mukabil kuzey tarafında yer alanlar da katı kalpli insanlar olduğunu dile getirmektedir.<sup>97</sup>

7. Hakim et-Tirmizi hadiste özel bir şahsın kastedildiğini ileri sürmüş ve o şahsın Üveys el-Karnî olduğunu belirtmiştir. İbn Receb de aynı görüşü paylaşmakta ilave olarak hadiste Ebu Musa el-Eş’ari’nin kastedildiğini söylemektedir. Ancak Ebu’l-Müslim el-Havlani, Tâvus, Vehb b. Münebbih gibi Yemenli âlimler de bunun kapsamına girebilirler.<sup>98</sup> Nevevî de Hz. Peygamber’in vefatından sonra bu gibi zatların oradan çıkmasının Yemen ehli hakkında söylenen övgü sözlerini teyit edici mahiyette olduğunu ifade etmektedir.<sup>99</sup> Hakîm et-Tirmizî’ye nispet edilen görüşün ise görünen hiçbir dayanağı yoktur.

8. Hadiste kastedilenin Yemenli kabîleler olduğu söylenmiştir. Bunlar, Hz. Ebû Bekir döneminde Şam’ın ve Irak’ın bir bölümünün fethedilmesi için Hz. Ebû

92 *Fethu’l-Bârî*, a.y; Nevevi, 1/133; Mubârekfûrî, 6/423

93 *Fethu’l-Bârî*, 8/431

94 *Fethu’l-Bârî*, a.y;

95 Kalâbâzî, *Bahru’l-Fevâit*, Mevkiu Câmi’il Hadis, ty. 1/91

96 *Fethu’l-Bârî*, a.y; *Aynî*, 24/18; Mubârekfûrî, 6/423

97 es-Sindî, Muhammed b. Abdilhâdî, *Hâşiyeyi Buharî*, Dâru’l-Fikr, yy.ty, 3/31

98 İbn-i Receb, *Camîu’l-Ulum ve’l-Hikem*, 9.hadis, 11/20

99 Nevevî, *Minhâc*, 2/30



Bekir'e heyetler halinde gelen Yemenli kabilelerdir. Nitekim Hz. Peygamber bunlara şu rivâyetle işaret etmiştir: "Yemen tarafından gelecek olan Rahman'ın yardımını hissediyorum"<sup>100</sup>

Biz "İman Yemen'dedir, Hikmet Yemen'dedir" sözünün Hz. Peygamber'i ziyarete gelen ve iman eden heyetlerle özellikle Yemenli heyetlerle yaptığı görüşmelerin bütünlüğü içerisinde daha rahat bir şekilde anlaşılacağı kanaatindeyiz. Şöyle ki;

Bilindiği gibi hicretin 8. veya 9. yılı "Elçiler Yılı" diye isimlendirilir.<sup>101</sup> Hz. Peygamber'in Mekke'yi fethetmesinin ardından Kureyş'in zayıflayan gücü bölgede yer alan pek çok kabilelerin İslam'a yönelmesi sonucunu doğurdu. Kabileler heyetler halinde akın akın Medine'ye gelip Hz. Peygamber'i ziyaret ediyor ve İslam'a giriyorlardı. Her ne kadar 8. yıl "Elçiler Yılı" şeklinde adlandırılmış olsa da kabilelerin Medine'ye geliş ve gidişleri bu seneye mahsus değildi. Heyetlerin gelişi hicrî 9. ve 10. yıllarda da devam etti.

Kabilelerin Medine'ye gelişleri, giyinişleri, Hz. Peygamber'in yanında ta-kındıkları tavır ve tutumları, Hz. Peygamber ile olan diyalogları, getirdikleri ve götürdükleri hediyeler, Hz. Peygamber'in onlara söyledikleri İslam tarihinin oldukça dikkat çeken kesitlerini oluşturur.

Hz. Peygamber'in kendisini ziyarete gelen kabileleri çok güzel bir şekilde karşıladığını, onlara iltifat edici sözler söylediğini, hediyeler verdiğini biliyoruz. Örneğin, Yemen'den Ezd Şenûe heyeti gelmişti. On küsür kişiden oluşan bu heyetin başkanı Surad b. Abdillâh el-Ezdi idi. Sahabeden Ferve b. Amr onları on gün ağırladı. Bu heyet ziyaretlerinin sonunda Müslüman oldu. Hz. Peygamber Surad'ı komutan olarak görevlendirdi. Sonra ona Müslüman olanlarla birlikte müşrik kabilelere karşı cihad etmesini emretti. Surad'ın fedakarlıkları neticesinde pek çok kabile Müslüman oldu. Bu kabilelerden biri de Cüreşliler idi. Heyet halinde Hz. Peygamber'in yanına geldiler ve Müslüman oldular. Hz. Peygamber gelen heyetlere özelliklerine göre hitap eder, onlara çeşitli iltifatlarda bulunurdu. Nitekim Cüreşlilere de şöyle hitap etti: "Merhaba! İnsanların en güzel yüzlüleri, en güzel sözlüleri, ahde vefa bakımından en doğruları, emanete riayet bakımından en yüceleri! Siz bendensiniz ben de sizdenim"<sup>102</sup>

Hz. Peygamber'in heyetlere yaptığı iltifat cümleleri ile "İman Yemen'dedir, hikmet Yemen'dedir" hadisindeki ifade şekli arasında bir takım benzerlikler olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin, Ezd heyeti hakkında Hz. Peygamber şöyle söylemişti: "Ezd heyeti ne iyidir! Ağızları temiz, yeminlerinde sadık, kalpleri takvadır" Yine onlar hakkında Hz. Peygamber: "Ezd bendendir; ben de onlardanım. Onlar kızdığımda kızarım; ben kızdığımda da onlar kızar, onlar hoşnut olduğunda hoşnut

100 Kurtubî, *el-Müfhim*, 2/3

101 *Sübülü'l-Hüda*, 6/254, 260

102 A.g.e, 6/262

*olurum, ben hoşnut olduğumda da onlar hoşnut olur*”<sup>103</sup> demişti. Hz. Peygamber heyetlere iltifat edici sözler söylerken bu sözler ile kabilelerin isimleri arasında da bir ilişki kurduğu yani seci’ yaptığı görülmektedir. Örneğin, Eslem heyeti geldiğinde onlara şöyle dedi: “*Eslem kabilesine Allah selamet, Gıfara kabilesine de Allah gufran versin*” (Esleme Sâlemehallah ve Gıfara gafarallah leha)<sup>104</sup> Benzer şekilde Hz. Peygamber’in Yemen’den gelenler ile ilgili olarak kullandığı “el-İmânu Yemân” ifadesinde de bir seci’yaptığı görülmektedir.

Heyetler içerisinde birbirinden farklı özellikte olan heyetlerin bulunduğunu, Hz. Peygamber’in özellikle Yemen’den gelen heyetlerden oldukça memnun olduğunu, onların İslam’a olan sadakat ve bağlılıklarının, İslam’ı öğrenme gayretlerinin Hz. Peygamber’i ziyadesi ile sevindirdiğini görmekteyiz.

Örneğin, Hz. Peygamber başlarında Mâlik b. Namt el-Hemdânî ile birlikte yüz yirmi binekli kişi ile Medine’ye gelen Hemdân heyeti hakkında şöyle söylemiştir: “Hemdân ne güzel bir yerdir. Düşmanlara karşı yardımda, savunmada atiktirler, gayrette sabırlıdır. İslam’ın direkleri olan Salih kişiler de onlardır”<sup>105</sup> Hemdân heyetinin başkanı Mâlik b. Namt bir şairdi. Hz. Peygamber’in önünde güzel şiirler söyledi. Ayrıca çok güzel fasih konuşmalar yaptı. Hz. Peygamber Hz. Ali’yi Yemen’e gönderdi. Hz. Ali’nin orada yaptığı çalışmalar neticesinde bütün Hemdân Müslüman oldu. Hz. Ali bütün bu gelişmeleri Hz. Peygamber’e bir mektupla bildirdi. Mektubu okuyan Hz. Peygamber bütün Hemdân’ın Müslüman olduğunu öğrenince sevinçten secdeye kapandı ve “Hemdân’a selam olsun! Hemdân’a selam olsun” dedi.<sup>106</sup>

Hz. Peygamber’e gelen heyetler içerisinde Yemen’den gelenler özellikle hal ve hareketleri, tavır ve tutumları ile diğer heyetlerden ayrılmaktaydı. Hatta bu durum sahabilerin de dikkati çekmiş ve bu farklılığı ifade etmişlerdi. Örneğin; Yemen’den gelen Tüçib oğulları heyeti hakkında Hz. Ebû Bekir: “Yâ Rasûlallah! Arap heyetleri içinde şu Tüçib kabilesi gibisi yoktur” dedi.<sup>107</sup> Tüçib oğulları on üç kişilik bir heyet ile Medine’ye gelmişlerdi. Hz. Peygamber’in yanına gelirken aynı zamanda yanlarında Allah’ın farz kıldığı zekatları da getirmişlerdi. Onların bu tutum ve davranışları Hz. Peygamber’i ziyâdesiyle memnun etti. Hz. Peygamber onlara: “Bu zekatları geri götürüp fakirlerinize bölüştürün” dedi. Onlar da “Yâ Rasûlallah! Biz fakirlerimizden arta kalanı getirdik” dediler. Hz. Ebû Bekir’in de onları övücü sözleri üzerine Hz. Peygamber: “Hidayet Allah’ın elindedir. Allah hayrını dilediği kimsenin kalbini imana açar” buyurdu.<sup>108</sup> Hz. Ebû Bekir’in “Arap kabileleri içinde Tüçib kabilesi gibisi yoktur” sözü Medine’ye gelen heyetler ara-

103 A.g.e, 6/264

104 A.g.e, 6/270

105 A.g.e, 6/427

106 A.g.e, a.y

107 A.g.e, 6/285

108 A.y

sında yapılan bir mukayese neticesinde söylenmiş bir sözdür. Zira heyetler içerisinde Yemen kabileleri gibi anlayışlı, yumuşak, teslimiyet ehli duygulu olanlar olduğu gibi sert, kaba olanlar da vardı. Hatta bunlardan bazılarının sertliği ve kabalığı hakkında âyet nazil oldu. Örneğin, Temim heyeti sert ve kaba bir davranış sergilemiş haklarında âyet inmişti.<sup>109</sup> Hz. Peygamber'e hücrelerinin ardından üç kere seslenerek; "Ey Muhammed! Yanımıza gel! Ey Muhammed! Yanımıza gel!" demişlerdi. Hz. Peygamber onların bağırmasından rahatsız olmuştu. Hücrelerinden çıkıp yanlarına gelen Hz. Peygamber'e bu defa da şöyle demişlerdi: "Ey Muhammed! Doğrusu bizim övmemiz güzeldir. Yermemiz de çok fenadır. Bizler Arapların en cömert kavmiyiz" Bunun üzerine Hz. Peygamber de "Yalan söylediniz! Bilakis, Allah'ın övmesi güzel, onun yermesi çirkindir. Yakup'un oğlu Yusuf ise sizden daha keremlidir"<sup>110</sup> Yine Temim heyeti hakkında Hz. Peygamber şöyle buyurmuştu: "Onlar, Temim kabilesinin kaba kimseleridir."<sup>111</sup>

Yemen'den gelen heyetler hakkında ifade edilen özelliklerden biri hiçbir baskıya ve zorlamaya maruz kalmadan, gönül hoşnutluğu ile gelip Müslüman olmalarıdır. Örneğin Hadramevt'ten Vâil b. Hucr daha kendisi Medine'ye gelmeden önce Hz. Peygamber tarafından geleceği ashaba haber verilmişti. Vâil'in ataları kral idi. Hz. Peygamber onu 'kralların bakıyesi' diye nitelendirdi.<sup>112</sup> Geldiğinde ridasını yere serdi ve onun üzerinde Vâil'i ağırladı. Sonra hutbeye çıktı, Vâil'i de yanına aldı. Ashabına hitaben bir konuşma yaptı ve Vâil b. Hucr'u onlara tanıttı. Bu tanıtmada esnasında Vâil'in çok uzak diyarlardan geldiğini ve hiçbir baskıya uğramadan, kendi hür iradesi ile ve gönül hoşnutluğuyla, Allah ve Rasûlü'nün sevgisi ile geldiğini dile getirdi. Sonra Hz. Peygamber onun başını sıvazladı ve 'Allah'ım Vâil'in çocuklarını ve onların çocuklarını bereketli kıl' diye dua etti.<sup>113</sup>

Yemen'den gelen heyetler içerisinde bir diğeri de Abdu Kays heyeti idi. Hz. Peygamber onları da zorlanmadan, gönül hoşnutluğuyla İslam'a girmeleriyle övmektedir. "Doğudan bir grup gelecek. Onlar İslam'a zorlanmadan girerler. Yiyeceklerini paylaşırlar. Allahım Abdu Kays'ı bağışla onlar mal istemiyorlar, onlar sadece benim için geldiler, bana geldiler. Onlar Maşrik ehlinin en hayırlılarıdır."<sup>114</sup> Yemen'den gelen heyetlerin zorlanmadan iman etmeleri, oldukça kalabalık bir şekilde Medine'ye akın akın gelmeleri, Hz. Peygamber'in emir ve yasaklarına karşı süratle teslimiyet göstermeleri, putları inkar edip yıkmaları, irtidat edenlere karşı savaşmaları gibi imanla irtibatlı özellikleri sebebiyle Hz. Peygamber'in "İman Yemen'dedir" övgüsüne nail olduklarını söyleyebiliriz. Örneğin; hicretin 10. yılında Kinde heyeti seksen veya altmış binitli kişilerle Medine'ye gelmişlerdi. Baş-

109 Hucurât 49/4

110 A.g.e, 6/287

111 A.g.e, 6/291

112 İbn-i Hacer, el-Askalâni, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, Mısır, 1939, 3/628

113 A.g.e, 6/431

114 A.g.e, 6/368

kanları Eş'as b. Kays idi. Heyetin üzerlerinde Yemen işi sırmalı, ipekli elbiseler vardı. Hz. Peygamber onlara 'Sizler Müslüman oldunuz mu? diye sordu. Onlar 'Evet, Müslüman olduk' deyince; 'O halde üzerlerinizdeki bu ipekli elbiseler de nedir?' dedi. Bunun üzerine heyet hemen üzerlerindeki ipekli elbiseleri çıkarttılar.

Yine Müslüman olan Yemenli şâir İmruu'l-Kays irtidat eden akrabalarıyla savaşa girdi. Amcasıyla karşı karşıya geldiğinde amcası ona: "Yazık ben senin amcanım beni de mi öldüreceksin" deyince; İmruul Kays "Sen amcamsın Yüce Allah ise Rabbindir" dedi ve irtidat eden amcasını öldürdü. Ayrıca o, ridde olaylarında söylediği şiirlerle kavmini sebata teşvik etti.<sup>115</sup> İbn Teymiyye de Yemenlilerin Ridde ehli ile savaşmalarını ve ülkelerin feth edilmesinde gösterdikleri gayret ve yardımı bu hadise delil olarak zikretmektedir.<sup>116</sup> İnsanlar İslam'dan çıktıkları vakit Yemen ehli İslam'a yöneldiler, İslam'ı dirilttiler, insanlar terk ettiklerinde sünnetle amel ettiler, insanların gaflet ettikleri dönemde cihadı ayağa kaldırdılar. Örneğin, peygamberlik iddiasında bulunan yalancı Esved el-Ansî'yi ve taraftarlarını öldürdüler. Ayrıca Hz. Ebu Bekir döneminde onun her hangi bir talebi olmadığı halde kendi gayretleri ile irtidat edenlere karşı savaştılar.<sup>117</sup>

İman kelimesinin Yemen'e, dolayısıyla Yemenlilere nispet edilmesi teşrif ve ta'zim içindir.<sup>118</sup> Yemenliler için söylenen bu ifade, onların, imandan yüz çevirenlere karşı î mânî bir mücadele başlatıp, imanı müdafaa etmelerinde gösterdikleri gayret neticesinde kendilerine yapılmış bir övgüdür. Nitekim Maide süresinde 56. âyetinde yer alan 'Ey İman edenler! Sizden kim dininden dönerse Allah yakında bir kavim getirecek ki Allah onları sever onlar da Allah'ı severler, onlar müminlere karşı merhametli, mütevazî, kafirlere karşı ise şiddetli ve izzetlidir. Onlar Allah yolunda cihad ederler ve bunu yaparken kendilerini kınayanların kınamasından çekinmezler' âyetinde bahsi geçen kavim ile Yemenli Ebû Musa el-Eş'arî kabilesinin ya da genel olarak Yemen ehlinin kastedildiği ifade edilmiştir. Çünkü Yemen ehli Hz. Ömer devrinde yapılan Kadîsiye savaşında büyük fedakarlık göstermiştir.<sup>119</sup>

Yemen'den gelen kabilelerde dikkat çeken hususlardan biri de onların şiirler okumaları, güzel sözler söylemeleridir. Belki de Hz. Peygamber bu özelliklerinden dolayı onları "kalpleri ince, gönülleri yumuşak" kişiler olarak nitelendirmiş, belki de bu sebepten, okudukları şiirlerden, söyledikleri güzel sözlerden "hikmet Yemen'dedir" sözü ile onları yüceltmıştır. Örneğin, şiirler söyleyerek Hz. Peygamber'i ziyarete gelen Eş'ari heyeti şöyle diyordu:

115 İbn Abdilberr, *el-İstiâb*, Kahire, ty, 1/104; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/64

116 İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-Fetâvâ*, 6/398

117 Sefer el-Huvâlî, *Durûs*, Mevkiu Şebeketi'l-İslâmiyye, 55/14

118 Hâzin, Alâu'd-din, *Tefsîru Hâzin*, Nasr sûresi, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415, 4/492

119 *Hâzin*, 2/55

Yarın sevgiliyle buluşacağız

Muhammed ve yârenleriyle<sup>120</sup>

Eş'arîler Yemen'in önemli kabilelerinden biridir. Hz. Peygamber'in onlar hakkında söylediği iltifatkâr sözler aynı zamanda "*İman Yemen'dedir, hikmet Yemen'dedir*" hadisinin Yemenliler için söylenildiğine açıkça işaret etmesi bakımından da önemlidir. Hz. Peygamber bir gün ashabıyla otururken "Allah'ım, gemide bulunanları kurtar" diye dua etti. Bir müddet geçtikten sonra ise "*Yardım istemişlerdi*" dedi. Bir başka rivayete göre Hz. Peygamber "Kalpleri sizden daha ince olan bir kavim geliyor" dedi. Bunun üzerine Eş'arîler geldi. Eş'arî heyeti Medine'ye geldiğinde ise "Başlarında sâlih bir zât ile geldiler" buyurdu. Hakında sâlih zât denilen kişi Amr b. el-Hamîk el-Huzâî idi. Hz. Peygamber onlara: "Nereden geliyorsunuz?" diye sordu. Onlar: "Zebid'den" dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Allah Zebid'e bereket versin" diye dua etti. Onlar Müslüman oldular ve Hz. Peygamber'e biat ettiler. Hz. Peygamber de onlar hakkında: "İnsanlar içinde Eş'arîler'in yeri içinde misk bulunan kese gibidir" buyurdu.<sup>121</sup>

Yine Yemen'den gelenlerden Ferve b. Müseyk de Hz. Peygamber'in huzurunda şiir okumuştur.<sup>122</sup> Bir diğer Yemenli şâir Amr b. Ma'dikerib de şiirler okuyarak Hz. Peygamber'in huzuruna gelmişti.<sup>123</sup> On beş kişilik bir heyet ile gelen Küleyb b. Esed de aynı şekilde Hz. Peygamber'in huzurunda şiirler okumuştur.

Yemen'den gelen heyetlerde yoğun bir şekilde görülen özelliklerden bir diğeri de onların Hz. Peygamber'e gelerek kendilerine Sünnet'i, İslam'ı öğretecek bir muallim gönderilmesini talep etmeleridir.<sup>124</sup> Onların imana, İslam'a ve ilme olan bu teveccühleri, dini öğrenmede gösterdikleri istek ve gayretleri '*İman Yemen'dedir, hikmet Yemendedir, fıkıh Yemen'dedir*' övgüsüne nail olmalarına sebep olmuş olabilir. Ayrıca Yemen ehlinin yumuşak huylu insanlar olarak da nitelendirildikleri, Hz. Peygamber'in Yemen heyeti gelmeden bir gün önce ashabına onlar hakkında olumlu şeyler söylediği ve Yemenlilerin de geldiklerinde ilk defa musâfaha âdetini başlatan kişiler oldukları rivayetlerde yer almıştır.<sup>125</sup>

Hadisin Yemenlilerle, onların övgüye layık bir takım özellikleriyle ilgili olmasının bugün bize hitap eden yönünün ne olduğuna gelince; belki bizlerin de peygamberî övgüye nail olabilmemiz için aynı özelliklere sahip olmamız gerektiğini söylememiz mümkündür. Tarihin o döneminde Yemenlileri bu Nebevî övgüye nail kılan özellikler ne ise bugünkü Yemenlileri de Yemenli olmayan Müslümanları da aynı şekilde peygamberî iltifata mazhar kılacak olan şey odur. O da,

120 *Sübülü'l-Hüda*, 6/273

121 *Sübülü'l-Hüda*, 6/273, 274

122 A.g.e, 6/392, 393

123 A.g.e, 6/382

124 *Müslim*, hno: 2419, 4/1881

125 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, hno:13649, 3/251

Allah ve Peygamberi'ne karşı sevgiyle dolu bir iman, zorlanmadan, gönül hoşnutluğuyla, hiçbir beklenti içerisinde olmadan gösterilen bir teslimiyet, hasbî bir bağlanış, dini öğrenmede gösterilen istek ve gayret, gönül inceliğini, kalp yumuşaklığını yansıtan ve kendini şiir ve güzel sözlerle ortaya koyan edebî bir zevktir.

Ayrıca hadiste verilen bir başka mesaj daha vardır ki; o da Kur'an'ın pek çok âyetinde kendini gösteren bir mesajdır. Aynı zamanda İslâmiyet'in zuhur ettiği yıllarda iman edenlerle küfredenlerde çok açık bir şekilde kendini gösteren insanî özellikler, insanın tutum ve davranışlarının iman ile küfür ile olan ilişkisidir. Nitekim hadisin bütün tariflerini, bütün metinlerini bir araya getirdiğimizde iman ve küfür ile bunların insan karakteriyle olan ilişkisine dair bir mesajın verildiğini açık bir şekilde görürüz.

Hadisin neredeyse tamamına yakınında iman ehlinin vasıfları ile küfür ehlinin vasıfları karşılaştırılıyor. İman ile “ince, yumuşak, temiz kalplilik, haya” gibi olumlu nitelikler yan yana zikrediliyor. Tam tersi istikamette de küfür ile “kibir, kasvet, katı kalplilik, kabalık, övünme” gibi olumsuz nitelikler birlikte anılıyor. Biz aynı durumun Kur'an-ı Kerim'de de benzer şekilde yer aldığını görmekteyiz. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in davetine icabet eden ilk Müslümanlar ile bu daveti reddeden ilk kafirlerde de aynı özellikleri görebilmekteyiz.

Nitekim pek çok âyette Allah'ın mesajını inkar edenlerin kibir dolu hallerine işaret edilir.<sup>126</sup> İlahlık davasında bulunan ve Hz. Musa'nın getirdiği hakikatleri inkar eden Firavun'un vasıflarından biri “büyüklük taslamasıdır”.<sup>127</sup> Kur'an-ı Kerim'de müminler ile kafirlerin karşılaştırıldığı âyetlerde kafirlerin kibri, hakikati küçümseyici tavırları ön plana çıkar.<sup>128</sup> Aynı şekilde apaçık bir dalalet içinde olanların kalplerinin katılaşmasından söz edilir.<sup>129</sup> Yine benzer şekilde Hz. Musa'ya isyan eden İsrailoğullarının kalplerinin taşlardan bile daha katı olduğu ifade edilir.<sup>130</sup> Öte yandan Allah'tan korkanların ise kalplerinin yumuşaklığına işaret çekilir.<sup>131</sup> Diğer taraftan mümin kimselerin de tutum ve davranışlarına dikkat çekilir ve onların “yumuşak, mütevâzi, vakur” hallerine işaret edilir.<sup>132</sup> Yumu-

126 Kalem, 68/15 “ne zaman mesajlarımız böyle birine iletildiyse, ‘bunlar eski zaman hikayeleri’ demişlerdi”; Bakara, 2/13 “Onlara, ‘diğer insanların inandığı gibi inanın’ denildiğinde, dar kafalılarının inandığı gibi mi ? diye cevap verirler. Gerçekte onlardır dar kafalılar, ama bunun farkında değillerdir”; Zümer, 39/59 “Hayır (tekrar dünyaya dönemeyeceksin) Ayetlerim sana gelmişti de sen onları yalanlamış, büyüklük taslamış ve inkarcılardan olmuşsun”

127 Kasas, 28/4 “O ülkede Firavun kendini büyüklük duygusuna kaptırmış ve ülke halkını sınıflara ayırmıştı”

128 Bakara, 2/26; Hud, 11/24

129 Zümer, 39/22

130 Bakara, 2/74

131 Zümer, 39/23

132 Furkan, 42/63 “Rahmanın kulları öyle kimselerdir ki, yeryüzünde mütevâzi olarak yürürler,

şaklığın, ince kalpliliğin, tevazuun, iyi huyluluğun İslam'a, imana daha ziyade kapı açabileceği, katılığın, sertliğın, kabalığın ve büyüklemlenin ise İslam'dan uzaklaştırabileceği ifade edilir.<sup>133</sup>

Hz. Peygamber bir taraftan Yemen ehlini överken diğler taraftan tüm insanlara bir mesaj vermekte, iman, hikmet ve dinde ince anlayış ile temiz, yumuşak ve ince kalpliliğın ilişkisine, işaret etmekte, diğler taraftan, katı kalpliliğın, kibrin, fıskın, kabalığın ve övünmenin küfür ile olan irtibatına vurgu yapılır.

## 5. Sonuç

Hz. Peygamber'in güzel tutum ve davranışlarından dolayı sahabilerini takdir edip övdüğü, onların faziletinden söz ettiğı bilinen bir gerçektir. Hadis literatürünün "Fezâil" bölümleri bunun örnekleri ile doludur. Ferdî övgülerin yanında toplu olarak da sahabilerin övüldüğü bir gerçektir. Kur'an-ı Kerim'de de Allah Teala Mekke'den Medine'ye göç eden muhacirleri ve onları Medine'de bağır-larına basan Medineli Müslümanları 'Ensar' diye övmüştür. Bütün bunlar Hz. Peygamber'in ashabıyla olan sıcak ilişkisine, onlarla bütünleşmesine delalet eden örneklerdir. Hz. Peygamber ashabının sevinciyle sevinmiş, acısıyla üzölmüştür. İşte konumuz olan bu hadiste Yemen ehlinin imana gönölden, aşk ve coşku ile toplu olarak yönelmeleri, Allah'a ve Peygamber'e bağlılık ve teslimiyetleri Hz. Peygamber'i ziyadesiyle memnun etmiş ve kutlu Nebî bu sevincini, "*İman Yemen'dedir*" sözüyle dile getirmiştir. Diğler taraftan özellikle Yemen'den gelen heyetlerin hem gelirken hem de Hz. Peygamber'in huzurunda söyledikleri hikmet dolu şiirler, güzel ve fasih sözler de Hz. Peygamber'i "Hikmet Yemen'dedir" övgüsünü yapacak şekilde duygulandırmıştır. Ayrıca Yemenlilerin dinlerini öğrenmek ve bilmek, arzusuyla Hz. Peygamber'den muallim talepleri de onları "Fıkıh Yemen'dedir" iltifatına mazhar kılmıştır. Hadisten bugünkü insanların da bu derece yüksek iltifatlara nail olabilmeleri için bu övgü'lere mazhar olan insanların sahip oldukları özellikleri kazanmaları gerekir şeklinde genel bir ilke çıkarılması da mümkündür.

Diğler taraftan hadiste Yemenlilerin özellikleri ile diğler bazı kabilelerin özelliklerinin karşılaştırılması da imkan dahilindedir. Çünkü gelen heyetlerin hal ve hareketleri, tutum ve davranışları ashabın da dikkatini çektiğı hatta zaman zaman heyetler arasında mukayese yapıldığı da bilinen bir gerçektir. Heyetler içerisinde hilim ve yumuşaklığı, incelik ve nezaketiyle öne çıkanlar olduğu gibi aksine, kibir ve sertliğiyle, kabalık ve görgüsüzlüğüyle öne çıkanlar da olmuştur. Hz. Peygamber'in heyetlerin bu özelliklerini ümmetine mesaj içerecek bir ifadeyle zikretmesi yaşananları yansıtmaları olarak da değerlendirilebilir.

---

cahiller kendilerine laf atarsa, 'selam' derler. Secde, 75/15 "inanın insanlar kendilerine öğüt verildiğı zaman derhal secdeye kapanırlar. Rablerini överek tesbih ederler, büyüklük taslamazlar"

Öte yandan yine benzer şekilde Hz. Peygamber'in her vesileyle ashabını irşad etmeyi adet edindiği, karşılaşılan her durumu mesaj verilebilecek bir fırsata dönüştürdüğü de bilinen bir gerçektir. Benzer durum iman ve hikmetin Yemen'de olduğunu ifade eden rivayetlerde de yer almaktadır. Rivayetlerin bu kadar çok ve çeşitli olması onların muhtemelen birkaç defa tekrar edildiği izlenimini vermektedir. Bu rivayet Yemenlilerin imana toplu halde girmeleri karşısında, Hz. Peygamber'in gösterdiği mutluluğu ve onlara yönelik övgüsünü içerdiği gibi iman ve küfürle insan tutum ve davranışlarının ilişkisine dikkat çekerek hem ashabına hem de sonradan gelen insanlara yönelik bir mesajı da içermektedir. Çok sayıdaki rivayetlerin neredeyse tamamına yakınında Yemenlilerin ince, yumuşak ve temiz kalpliliğine, mütevazı kişiliklerine dikkat çekilmiş, zenginlik içerisinde âdeta benliklerini kaybetmiş ve şımarmış kişilerin kibir, kasvet, katı kalplilik ve kabalıklarıyla küfür arasındaki ilişkiye işaret edilmiştir. Bu yönüyle hadisin içerdiği evrensel mesaj şudur: İnsan kibir, katı kalplilik, övünme, inat gibi tutum ve tavırları ile hakikatın sesini dinlemeyi reddeder ve zamanla hakikati kavrama yeteneğini kaybeder. Öte yandan yumuşaklık, temiz ve ince kalplilik, tevazu, haya gibi tutum ve davranışlarla da vicdanın ve hakikatın sesine kulak verir.<sup>134</sup> Temiz, ince ve yumuşak hal ve tabiat imana, hikmete ve dinde ince düşünce anlamına gelen fıkha açılabilir insanı bir pozitif donanım iken; kibir, katı kalplilik, kasvet, övünme ise küfre açılabilir negatif bir donanımdır.

Bir diğer nokta ise, Arabistan'ın farklı yerlerinin inanç eğilimlerinin rivâyete yansımalarıdır. Rivayetin metnindeki ziyâdelerden anlaşıldığına göre hadis farklı zaman ve mekanlarda birkaç kere ifade edilmiştir. Adeta günümüzde çeşitli bölgelerin inanç haritasının çıkartılması gibi, küfrü ortadan kaldırıp imanı yaygınlaştırmayı hedef edinmiş olan Hz. Peygamber'in bölgenin inanç durumunu, eğilimlerini de dile getirdiği söylenebilir.

Ayrıca Hz. Peygamber'in Yemenlilere karşı övgüsü de her zaman ve her yerde geçerli olabilecek bir ahlâkî değeri de içermektedir. Bu ahlâkî değer insanların birbirlerini takdir etmesi, onure etmesi, birbirlerinin iyi ve güzel yönlerini öne çıkartarak sıcak ilişkiler kurmasıdır. İş verimini artırmak ve işyerini sahiplenmek adına işverenin işçisini söz ve davranışlarıyla takdir etmesinin ne kadar gerekli olduğuna dair seminerlerin verildiği<sup>135</sup> günümüzde diğer taraftan günlük hayattan, sanat, siyaset ve ilim hayatına kadar pek çok alanda, çoğunlukla da tek taraflı olarak insanların kıyasıya eleştirildiği, eksik ve kusurlarının dile getirildiği de bilinen bir gerçektir. Hz. Peygamber'in mesajında yer alan ve insan ilişkilerinin temelini oluşturan 'takdir etmenin' insan davranışlarıyla ilgili evrensel bir ilke olduğunu da söylemek her halde abartı olmasa gerektir.

134 Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, İşaret Yayınları, İstanbul, 2000, Bakara sûresi, 7. ayetin 7. dipnotu, Taha sûresi, 44. ayetin 28. dipnotu

135 Doğan Cüceloğlu, *İçimizdeki Biz*, Sistem yay. İstanbul 1996, s. xi



## Kaynakça

- Abdüsselâm b. Abbâs Vecîh, (1999). *A'lâmü'l-Müellifîne'z-Zeydiyye*, Amman: Müessesetü Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye.
- Ahmed Bedir, (2009). *Kur'ân-ı Kerîm Atlası*, Kaynak Yayınları, İstanbul.
- Ahmed b. Hanbel, (1999). *Müsned*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut.
- (1983). *Fezâilu's-Sahâbe*, el-Mektebetu'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye, Mekke.
- Aynî, Bedrî'd-dîn, *Umdetu'l-Kârî*, Daru'l-Fikr, ty.
- Bağdâdî, Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdâd*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, (1344). *es-Sünenü'l-Kübra*, Meclisu Dâiratu'l-Maârif, Haydarâbad.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr, (1988). *Müsnedi Bezzâr*, Müessesetu Ulûmi'l-Kur'ân, Beyrut.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil, (1400). *Sahih*, el-Matbaatu's-Selefiyye, Kahire.
- Doğan Cüceloğlu, (1996). *İçimizdeki Biz*, Sistem yay. İstanbul.
- Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, (2001). *Sünen*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut.
- Ebû Avâne, Yâkûb b. İshâk, (1998). *Müsnedi Ebî Avâne*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut.
- Ebû Bekir Abdurrezzak b. Hemmâm, (1403). *el-Musannef*, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut.
- Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc, *Sahih*, Dâru'l-Cil, Beyrut, ty.
- Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan, (1995). *Târîhu Medîneti Dimeşk*, Dâru'l-Fikr, Beyrut.
- Ebû Muhammed Abdurrahman er-Râzî, *İlelu'l-Hadis li'bni Ebî Hâtim*, ty., yy
- Ebu Ya'la, Ahmed b. Ali, *Müsnedi Ebî Ya'la*, (1992). Dâru's-Sekâfetu'l-Arabiyye, Beyrut.
- Hâzin, Alâu'd-din, (1415). *Tefsîru Hâzin*, Nasr sûresi, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.
- İbn Abdilberr, *el-İstiâb*, Kahire, ty.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdillâh b. Muhammed, *el-Musannef*, Dâru'l-Kible, ty.
- İbn Hibbân, Alau'd-dîn Ali, (1993). *Sahihu ibn Hibbân*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, Mevkiu Ya'suf, ty.
- (1406). *Takrîbu'l-Tehzîb*, Dâru'r-Reşîd, Haleb.
- (1379). *Fethu'l-Bârî*, Da'ru'l-Ma'rife, Beyrut.
- (1939). *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, Mısır.
- İbn Teymiyye, (1382). *Mecmû'ul-Fetâvâ*, tahk: Abdurrahman b. Muhammed el-Asımî, Riyad.
- Kalâbâzî, *Bahru'l-Fevâit*, Mevkiu Câmî'il Hadis, ty.
- Kurtubî, Ahmed b. Ömer, *el-Müfhim limâ Eşkele min Telhîsi Kitâbu Muslim*, ty, yy.
- M. Hayri Kırbaoğlu, (2002). Alternatif Hadis Metodolojisi, Kitâbiyât, Ankara.
- Mizzî, Yusuf b. Zeki, (1980). *Tehzîbu'l-Kemâl*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut.
- Muhammed b. İsâ, et-Tirmizî, *Sünen*, Dâru İhyâi't- Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ty.

- Muhammed Ali el-Kıbsî, (2004). *Medresetu'l-Hadis fi'l-Yemen fi Karni's-Sânî ve's-Sâlis li'l-hicreynî*, Câmiatu San'a.
- Muhammed Esed, (2000). *Kur'an Mesajı*, İşaret Yayınları, İstanbul.
- Mübârekpûrî, Muhammed Abdurrahman, *Tuhfetu'l-Ahvezî bi-Şerhi Câmii't-Tirmizî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty.
- Nevevî, Ebû Zekeriya Yahya.b Şeref, (1392). *Şerhu'n-Nevevî, ala Sahîhi Müslim*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut.
- Râmhurmuzî, Ebu'l-Hasen b. Abdirrahman, *Emsâlü'l-Hadis*, Müessesetu Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut
- Sefer el-Huvâlî, *Durûs*, Mevkiu Şebeketi'l- İslâmiyye
- es-Sindî, Muhammed b. Abdilhâdî, *Hâşiyeyi Buharî*, Dâru'l-Fikr, yy.ty
- Suyûtî, *Esmâü'l-Muhaddisîn*, Beyrut ty.
- Şâfiî, *Müsnedü's-Şâfiî*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, ty,
- Şâmî, Muhammed b.Yusuf, (1993). *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd fi Sireti Hayri'l-İbâd*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed, (1984). *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed, (1983). *Mu'cemu'l-Kebîr*, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Musul.
- Taberî, *Câmii'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'an*, Risâle, Beyrut 2000.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Müşkili'l-Asâr*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1994.
- Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Risâle, Beyrut, ty.
- Zehebî, Şemsü'd-din Muhammed b. Ahmed, *Tezhîbu Tehzîbi'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*, el-Fârûk el-Hadîsiyye, Kahire
- Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl fi nakdi'r-ricâl*, (1963). tahk: Ali Muhammed el-Bicâvî, Beyrut.

## KÜRTAJ: TIBBİ PERSPEKTİFLER\*

Allan Rosenfield - Sara Iden

Çeviri: Kamuran TIBİK\*\*

Kürtaj hakkındaki tıbbi bilgi ve perspektifler, değerlerden tamamen bağımsız veriler değildir. Tarih boyunca kürtajla ilgili tıbbi olgular ve ahlaki değerler önlenemez biçimde iç içe geçmiştir ve yaşadığımız çağ da bu konuda farklı değildir.

Kürtajın etik yönüyle ilgilenen insanlar aşağıdaki konular hakkında bilgi ve bakış açısı edinebilmek için tıba ve tıp uygulayıcılarına yönelirler ki, burada da bu konular ele alınacaktır:

1. Tıbbi bilginin fetüsün<sup>1</sup> bir insan olarak ahlaki statüsünü açıklığa kavuşturup kavuşturmadığı,
2. Kürtaj hakkındaki tıbbi bilginin, kürtajın kadın için güvenli olup olmadığını doğrulayıp doğrulayamadığı,
3. Erken ve geç kürtaja, özellikle ‘kısmi doğum kürtajı’na dair tıbbi perspektiflerin neler olduğu,
4. Kürtajla ilgili kamu sağlığı perspektifleri ve uluslararası perspektiflerin neler olduğu.

### Fetüsün Statüsüyle İlgili Tıbbi Bilgi

Hamilelik, fetüsün gelişimi ve kürtajla ilgili bilgi ve biyomedikal araştırmalar ne kadar çok olursa olsun, insan hayatının tam olarak ne zaman başladığı hakkında kesin bir tespit bulunamazlar. Fetüsün ahlaki statüsüyle ilgili olan bu

---

\* Bu yazı, Stephen Garrad Post’un editörlüğünü yaptığı Encyclopedia of Bioethics isimli eserin ‘Abortion’ maddesinin ‘1. Medical Perspectives’ alt başlığının çevirisidir. Çeviriye esas alınan yazı, Anne Drapkin Lyerly’nin yeniden düzenlediği halidir. [Allan Rosenfield - Sara Iden, ‘Abortion: 1. Medical Perspectives’, revised by Anne Drapkin Lyerly, Encyclopedia of Bioethics, edited by Stephen Garrad Post, vol. I, New York: Macmillan Reference, 2004, pp. 1-7;]. Dipnotlar, konunun daha iyi anlaşılmasına yönelik olarak tarafımızdan konulmuş kısa açıklamalardır.

\*\* Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Doktora Programı öğrencisi

1 Fetüs: gebeliğin 11.haftasından doğuma kadarki süre içinde canlıya verilen isim; cenin. (çeviren)

sorunun cevabına deneyimler, değerler, dini ve felsefi inanç ve tutumlar, anlam algıları ve ahlaki yargılarla iç içe geçmiş tıbbi olgularla ulaşılır. Böylesi bir süreç özel tıp yeterliğinin çok ötesine geçer. Örneğin tıp ‘ruhlanma/ruh kazanma’ (ensoulment) olayının tam olarak ne zaman gerçekleştiğine dair kesin bir bilgi verememiştir ki, bu olay fetüsün ahlaki bir statü kazanıp kazanmadığı konusunda oldukça eski bir ölçüttür. Benzer biçimde, fetüsün ahlaki durumu ve kürtajın izin verilebilirliği hakkında hekimler arasında da fikir ayrılığı vardır.

Kürtajın tanımı hakkında da karışıklık vardır. Yaygınlıkla ‘düşük’ olarak adlandırılan durumlarda yapılan kürtaj, hamileliğin yaşayabilirlikten önce (hamileliğin yaklaşık ilk 24 haftası) kendiliğinden sonlanması halinde zorunlu tıbbi müdahaleye işaret eder. Hamileliğin bu döneminden sonraki kayıplar ‘erken doğum’ olarak adlandırılır ki, zaten anne karnında ölmüş olan bir fetüsün alınmasıyla ilgilidir. İsteğe bağlı kürtajla ilgili terminoloji ise farklıdır. Burada anahtar nokta ‘yaşayabilirlik’ değildir. Daha ziyade, hangi dönemde olduğuna bakılmaksızın, tıbbi veya cerrahi yollarla hamileliğin sonlandırılmasına kürtaj denir.

### **Kadın İçin Güvenilirliği ve Zararı**

Olası Fiziksel Zarar: Kürtajın güvenilirliği hakkındaki tıbbi bilgilerle etik yaklaşımlar arasında yakın bir ilişki vardır. Örneğin, kürtajın kadına sıklıkla zarar verdiği bir zamanda – yasal sınırlamalar yüzünden deneyimsiz pratisyenlerin arttığı zamanlarda olduğu gibi – kürtaj karşıtları kadının görmesi muhtemel zararlar ve ilerideki gebeliklere dair riskler hakkındaki bilgilere kürtaj karşıtı argümanlar olarak başvurmuşlardır. (Kunins ve Rosenfield)

2003’e gelindiğinde, her 100.000 canlı doğum başına ölüm oranları olarak hesaplanan anne ölüm oranlarına ve hem ilk hem de ikinci trimester<sup>2</sup> dönemlerindeki kürtaj oranlarına dayanarak konuşulduğunda, hamileliğin ilk 12 haftası içinde uygun eğitim almış personel tarafından gerçekleştirilen kürtajların en güvenli ve basit cerrahi müdahalelerden olduğu söylenebilir ve bunlar bir gebeliği tam veya yarı süresine kadar devam ettirmekten daha güvenlidir; başka deyişle bu kürtajlar anne sağlığı açısından hamileliğin kendisinden daha az tehlikelidir. (Cates ve Grimes) Sonuç olarak kürtaj karşıtı etik argümanlar, anne sağlığı dışındaki alanlarla sınırlıdır. Bununla beraber, tıbbi güvenilirlik veya zarar hakkındaki bazı hususlar – olası komplikasyonlar ve psikolojik sonuçlar dahil – etik tartışmalar için önemli olmayı sürdürmektedir, çünkü tıp etiğinin temel ilkelerinden biri özellikle zarardan kaçınmaktır.

Sıklık oranlarına göre sıralandığında kürtajın başlıca komplikasyonları enfeksiyon, kanama, rahim delinmesi ve anesteziyle ilgili komplikasyonlardır. Yasal ilk trimester kürtajlarıyla ilgili toplam komplikasyon oranları, her 100.000 ölüm başına 0,5’ten azdır. 1970’lerin başında, A.B.D. Yüksek Mahkemesinin tıbbi ola-

2 Trimester dönem: üç aylık dönem; hamileliğin üçer aylık üç döneme ayrılmasıyla ilgili tıbbi terim, bu üç aylık dönemlerden her biri. (çeviren)

rak uygulanan kürtaja izin veren Roe v. Wade (1973) kararına dek, bu oran her 100.000 için 4'tü. İsteğe bağlı kürtajla ilgili ortaya çıkan tıbbi komplikasyonlar, hamilelik yaşı veya hamileliği sona erdirmek için seçilen işlemin türüyle ilişkilidir. A.B.D.'de gerçekleştirilen kürtajların çoğu (%90'dan fazlası) hamileliğin ilk 12 haftası içindedir ki, bu kürtajın en güvenli olduğu dönemdir. Hamileliğin daha sonraki dönemlerinde yapılan kürtajlarda daha ciddi komplikasyonlar görülebilir.

### Kürtaj Yöntemleri

Kürtaj yöntemleri hakkındaki bilgi, kürtajın etik yönü hakkındaki sorular kadar, kürtajın güvenilirliği hakkındaki sorulara da ışık tutmaktadır. En yaygın erken-trimester kürtaj yöntemi (7-12.haftalar arasında yapılır), 'emme kürtaj (vakumlu kürtaj)'dır ki, plastik ince bir tüp (canula) rahim boynuna yerleştirilir ve negatif basınçlı vakumla rahmin içi boşaltılır. Bu işlemi takiben çoğunlukla küret adı verilen keskin, kaşık biçimli cerrahi bir aletle, rahmin içi hiçbir cenin parçasının içeride kalmaması için kazınır.

Emme kürtaj (vakumlu kürtaj) işlemlerinde karşılaşılan komplikasyonlar enderdir; bu komplikasyonlar ortaya çıksalar bile ciddi değildirler. Genel anestezi çokları tarafından gereksiz bir risk olarak görülür çünkü karına enjekte edilen lokal anestezi (bölgesel anestezi) de oldukça etkilidir. (Grimes ve diğerleri) Emme kürtajda kürtaj sonrası enfeksiyona pek rastlanmasa da kısa süreli bir antibiyotik tedavisi önerilebilir. Özel kliniklerde ya da hastanelerin ayakta tedavi merkezlerinde güvenliği sebebiyle çoğunlukla emme kürtaj uygulanmaktadır.

12-20 haftalık hamileliklerde en fazla kullanılan kürtaj yöntemi 'genişletme ve tahliye (D&E)'dir ki; rahmin içini boşaltmak için vakumla beraber özel tasarlanmış pensler kullanılarak yapılır. İşleme başlamadan önce birkaç saat boyunca rahim sıvılarını emen sünger benzeri malzemeler kullanılarak rahim boynu aşamalı biçimde genişletilir. Küçük bir cerrahi işlem olarak kabul edilmekle beraber, 'genişletme ve tahliye (D&E)' işlemi emme kürtajdan daha karmaşıktır ve eğitimli ve becerikli klinik personeli gerektirir. D&E için yalnızca lokal anestezi kullanmak mümkün olsa da, bu işlem emme kürtajdan daha sıkıntılıdır ve işlemi daha riskli hale getirmesine rağmen çoğunlukla genel anestezi kullanılır. D&E işlemi özel kliniklerde uygulanabilir ancak 14 haftayı geçmiş hamileliklerde tam teçhizatlı cerrahi hizmet verebilen hastane ortamı tercih edilir çünkü bir komplikasyon durumunda acil müdahale gerekebilir. Bilgilendirme ve onay alma işlemleri, kürtaj yöntemi kadar olası anestezi alternatiflerini tartışmayı da içerir.

Başka bir kürtaj yöntemi ise ikinci trimester döneminde kullanılan aşılama kürtajdır ki; amniyosentez<sup>3</sup> yoluyla karından amniyotik boşluğa<sup>4</sup> fetüsün yaşamını

3 Amniyosentez: Genetik kusurların araştırılması için, annenin karnından girilen bir iğneyle fetüsün içinde yüzdüğü amnios sıvısından örnek alınması işlemi. (çeviren)

4 Amniyotik boşluk: Embriyoyu çevreleyip koruyan üç tabakanın oluşturduğu disk etrafındaki içi sıvı dolu boşluk. (çeviren)

sonlandıran bir solusyon<sup>5</sup> enjekte edilir. Bu işlemi takip eden 12-24 saat içinde doğumu haber veren rahim kasılmaları başlar ve fetüsün rahimden atılmasıyla işlem sona erer. Aşılama kürtaj için genellikle anestezi kullanılmaz. Rahatsızlık durumu, doğumun süresi ve fetüs ve plasentanın<sup>6</sup> tamamen atılmasından önceki süreyle de ilişkili olarak hastadan hastaya değişir. Aşılama kürtaj işlemleri sırasında, kürtaj solusyonunun annenin kanına karışması, fetüsün atılması anında aşırı kanama, plasentanın atılmaması gibi birtakım ciddi komplikasyonlar ortaya çıkabilir ki; bu sebeple genelde hastane ortamında uygulama önerilir. Aşılama kürtaj işlemi özellikle 22.haftayı geçen hamileliklerde uygulanır. Tüm geç hamileliklerdeki kürtaj işlemleri, eğer özel eğitim almış hekimler tarafından uygulanmıyorsa, büyük risk taşır.

İlk trimester dönemindeki hamileliklerde uygulanan cerrahi kürtaj işlemlerine iyi bir alternatif ise kimyasal kürtajdır. Örneğin, antiprogestin<sup>7</sup> ilacı RU-486, yumurtalıkların progesteron<sup>8</sup> üretimini engeller ki; bu hormon hamileliğin ilk evrelerinde ve embriyonun aşılmasında gereklidir. İlaç, kesinleşmiş bir hamileliğin ilk 49 günü içinde verilir ve prostaglandin ile beraber kullanılır ki, prostaglandin hormonu rahim kasılmalarını ve böylece rahmin içindekilerin dışarı atılmasını sağlar. Hamileliğin tamamen sona erdiğinden emin olmak için işlemi takip eden 8-12 gün içinde bir muayene gereklidir.

28 Eylül 2000’de A.B.D. Gıda ve İlaç İdaresi, RU-486’nın A.B.D.’de kullanımını onayladı ve bunu izleyen Kasım ayından beri bu ilaç LLC Danco Laboratuvarları tarafından Mifeprex marka adı altında dağıtılmaktadır. A.B.D. Gıda ve İlaç İdaresinin (FDA) belirlediği talimatlar doğrultusunda RU-486 sadece hekimlere dağıtılmaktadır ve eczanelerde bulunmamaktadır; bunun da ötesinde FDA, RU-486’nın kullanımı için özel bir tedavi onaylamıştır. Bu hamileliği ilaçla sonlandırma yöntemi için 3 muayene zorunludur: ilki, teşhis ve RU-486’nın verilmesi için; ikincisi, iki gün sonra prostaglandin için ve üçüncüsü de, takip eden iki hafta içerisinde. Fransa’da kanun gereği dördüncü bir muayene de zorunludur çünkü hamileliğin teşhisi ile kürtaj işleminin başlangıcı arasında bir haftalık bir gecikme olabilmektedir.

Üç muayene (Fransa’da dört) zorunluluğunun bir sonucu olarak – çünkü kürtaj gerçekleşene kadar birkaç gün geçebilir ve sonrasında on gün kadar ya da daha fazla kanama olabilir – ve bu yöntemin cerrahi kürtaj işleminden daha

5 Solusyon: Çözelti; belli miktarlardaki iki ya da daha fazla kimyasal maddenin bir sıvı içerisinde bir araya gelerek oluşturdukları homojen karışım. (çeviren)

6 Placenta: Anne ve fetüse ait iki dolaşım sistemini birbirinden ayıran organ. (çeviren)

7 Antiprogestin: Kadınların adet görmesi ve hamile kalmasında önemli rol oynayan progesteron hormonunu engelleyen karşı hormon; adet dönemini geciktirmek veya düşük yaptırarak hamileliğe son vermek için kullanılan ilaçların ve aynı zamanda ertesi gün haplarının etkin maddesi. (çeviren)

8 Progesteron: Kadınların adet görmesi ve hamile kalmasında önemli rol oynayan hormon. (çeviren)

pahalı olması nedeniyle, Fransa ve A.B.D.'de birçok kadın hala emme kürtaj yöntemini tercih etmektedir. (Kolata) Bununla beraber şöyle bir önsezi vardır: bilinç arttıkça, birçok kadın cerrahi müdahaleden kaçınmak isteyecek ve ilaçla kürtaj yöntemini tercih edecektir yahut da klinik olanakların dışında gerçekleşen risklere maruz kalacaktır.

RU-486 yöntemi kullanan hastaların %97'sinde başarılı olunmuştur, geri kalan %3'te ise rahimde kalan parçaların tamamen temizlenmesi için emme kürtaj da gerekmiştir. Bir karşılaştırma yapılacak olursa, cerrahi kürtajlarda hastaların %1'inden daha azında ikinci bir kürtaj gerekli olmaktadır. Prostaglandin aldıktan sonra çoğu kadında şiddetli kramplar görülmektedir (çünkü ilaç rahim kasılmalarına neden olmaktadır) ve prostaglandin alındıktan sonraki birkaç saat içinde kürtaj gerçekleşmektedir. Bu nedenle Fransa'da RU-486 sadece klinik ortamlarda uygulanmaktadır ve kürtaj sıklıkla kadınların prostaglandin aldıktan sonra klinikte geçirdiği 4 saat içinde gerçekleşmektedir. Ancak bazı Fransız hekimler klinik ortamın gerekli olmadığına inanmaktadır. A.B.D.'de kürtaj hizmeti veren kurumlara getirilen zorunluluklar eyaletten eyalete değişmektedir. Bununla beraber federal talimatlar, RU-486'nın sadece hamileliğin süresini tam tespit edebilecek ve ilaçlı kürtajın kesin sonuca ulaşmadığı durumlarda cerrahi müdahalede bulunabilecek bir hekimin gözetiminde uygulanmasını zorunlu kılmaktadır.

Araştırmalar RU-486'nın bir 'ertesı sabah hapi'<sup>9</sup> kadar güvenli ve etkili olduğunu göstermektedir(Ashok), ancak bu işlem için kullanılan hormonların aynıları (östrojen ve progestin veya yalnızca progestin) doğum kontrol haplarında zaten bulunmaktadır. Bunun da ötesinde, hamileliği önlemek için korunmasız ilişkiden 5 gün sonrasına kadar bile rahim-içi cihaz yani spiral cihazı (IUD) yerleştirilebilmektedir. A.B.D.'de hem ertesı gün haplarına hem de spiral cihazlarına kolayca ulaşılmakta, ayrıca bunlar doğum kontrol yöntemleri standartlarına uymaktadır. (Amerika Kadın Doğum Uzmanları ve Jinekologlar Üniversitesi ((ACOG)), 2001) Dolayısıyla RU-486, alternatifleri yanında pahalı ve erişilmesi zor bir üründür.

### **Kürtaj Hizmeti Verenlerin Uygunluğu**

A.B.D.'deki kürtaj hizmetlerinin çoğu kadın-doğum uzmanları ve jinekologlar tarafından verilmekte; küçük bir yüzdesi ise aile hekimleri, ebeler veya hemşireler tarafından verilmektedir. Gelecekteki kürtaj hizmetleri hakkında ciddi sorular vardır. Çoğu kadın-doğum uzmanı ve jinekolog, kürtaja karar verme hakkının kadına ait olduğuna inansa da, yine aynı çoğunluk kürtaj hizmeti vermek istememektedir. Bunun sonucunda, A.B.D.'deki kentlerin yaklaşık %84'ünde kürtaj hizmeti verilmemekte ve bu sayı büyükşehirlerin dışında %94'e çıkmaktadır.

Çoğu kadın-doğum ve jinekoloji eğitim programları rutin olarak kürtaj eğitimi vermemektedir ve bunun sonucunda da çoğu mezun bu konuda hiç eğitime sa-

9 Ertesi gün hapi: Korunmasız cinsel ilişkiden sonra en geç 72 saat içinde alındığında gebeliği önleyen ilaç. (çeviren)

hip değildir. Ancak son 10 yıldan biraz daha uzun zamandır, kürtaj eğitimi veren programların sayısında artış olmuştur. 1996'da Mezun Tıp Eğitimi Resmi Konseyi, kadın-doğum ve jinekoloji programlarının aile planlaması ve kürtaj eğitimi ni de içermesini zorunlu tutmuştur, ancak kürtaj eğitimi genellikle seçmeli ders statüsünde verilmektedir. Bu yeni zorunluluğun etkisi, Ulusal Kürtaj Federasyonu (NAF) tarafından yapılan bir araştırmada gösterilmiştir. NAF araştırmacıları, 1992'den 1998'e kadar kadın-doğum ve jinekoloji programlarındaki ilk trimester dönem kürtaj eğitiminin 4 katı artarak %12'den %46'ya yükseldiğini; ikinci trimester dönem kürtaj eğitiminin ise %7'den %44'e yükseldiğini bildirmiştir. (Almeling ve diğerleri)

Son olarak, kürtaj eğitimi alınsa bile artan risk ve hatta şiddet vakaları (Florida'daki 1993 ve 1994 yılları kürtaj cinayetleri dahil), hekimlerin bu hizmeti vermedeki isteksizliğini arttırmıştır. Tırmanan şiddete bir tepki olarak Kongre 1994 yılında 'Klinik Girişlerine Serbest Erişim Kanunu'nu (FACE) çıkartmıştır. Bu kanun, kadın sağlığı hizmetleri verenleri ve alanları etkileyen şiddet veya hasar içeren müdahaleler hakkında federal suç cezaları<sup>10</sup> tanımlamaktadır ve cezaları Hobbs Yasası, Seyahat Yasası, Federal Kundaklama ve Ateşli Silahlar Kanunu gibi mevcut federal suç yasaları altına alarak da desteklemektedir. Federal tepki kadar, artan şiddet de bu alandaki profesyonel çalışanların sosyal sorumluluğu ve kürtaj hizmetinin tüm hastalara açık olması hakkında ciddi etik soruların altını çizmektedir.

### **Takip Eden Gebelikler Üzerindeki Olası Zararlı Etkiler**

İsteğe bağlı kürtajın, özellikle birden fazla kez kürtaj yaptıran kadınlarda, uzun vadede muhtemel zararlı etkileri hakkında sorular ortaya atılmıştır. Esas soru, bir ya da daha fazla kürtajdan sonraki gebeliklerin durumuyla ilgilidir. Tıbbi kanıtlar hamileliğin ilk trimester döneminde sorunsuz bir kürtaj geçirmiş bir kadının, hiç kürtaj yaptırmamış bir kadınla aynı normal doğum şansına sahip olduğunu göstermektedir. Ancak bu kanıt, birden fazla kürtaj geçirmiş ya da komplikasyonlu bir kürtaj geçirmiş kadınlar için aynı şekilde geçerli değildir; ancak birden fazla sorunsuz kürtajın uzun vadede mutlaka zararlı etkileri olacağı da söylenemez. Her şey bir yana, tıbbi risk açısından ele alındığında, hamileliğin ilk trimester döneminde yapılan kürtajlar, en güvenilir cerrahi işlemler arasında kabul edilir.

### **Psikolojik Etkiler**

Bir zorunluluk olmaksızın isteğe bağlı olarak yapılan kürtajın psikolojik sonuçları ile ilgili alan daha da belirsizdir. Hastaların hamileliğin sonlandırılmasına

10 Federal suç: A.B.D.'de suçlar eyalet kanunları ve federal kanunlar olarak ikiye ayrılır. Eyalet kanunları eyaletten eyalete değişebilir; bir eyalette suç olan şey diğerinde suç sayılmayabilir. Ancak federal kanunlar eyalet kanunlarının üzerinde olup tüm eyaletlerde geçerlidirler ve bağlayıcıdır. (çeviren)



verdikleri duygusal tepkileri genellemek zordur ancak, tıbbi fiziksel komplikasyonlarda olduğu gibi, psikolojik komplikasyonlar da kürtaj işleminin türüyle ve kürtajın yapıldığı hamilelik dönemiyle ilişkilidir ki, erken dönemlerde yapılan emme kürtajın, hamileliğin daha geç dönemlerinde yapılan kürtajlardan daha az psikolojik komplikasyona yol açtığı bilinmektedir. Bununla beraber bu alandaki çoğu çalışmada, belirtiler (semptomlar) hakkında bir uzlaşmanın olmayışı, yetersiz çalışma modeli ve yetersiz takip gibi sorunlar dahil, çeşitli yönetsel problemler söz konusudur. Bunun da ötesinde, kürtaj sonrası sendromu olarak adlandırılan durum, Amerikan Psikiyatri Birliği'nin travma tanımına uymamaktadır. (Gold)

Çoğu araştırmada karşılaşılan problemlere rağmen, farklı çalışmaların bulguları birbirleriyle tutarlı bir şekilde, kürtaj sonrasındaki psikolojik sıkıntının kürtaj öncesine oranla daha az olduğunu göstermektedir. (Adler ve diğerleri, s.42) Birleşik Devletler Cerrahlar Birliği eski başkanı C.Everett Koop, Beyaz Saray'ın talebi üzerine bu konudaki literatürü inceledi ve 1989 kongresinde, kürtajın sonradan bir sendroma yol açıp açmadığı ve kürtaja bağlı duygusal problemlerin halk sağlığı açısından önemli olup olmadığına dair yeterli veri bulunmadığını açıkladı. (İdari Yönetimler Komitesi, Yönetimler Arası İlişkiler ve İnsan Kaynakları Alt Komitesi, s.14) Koop'un kendisinin kişisel olarak kürtaja karşı olduğu göz önüne alınacak olursa, onun bu incelemeleri özellikle önemlidir.

A.B.D.'deki isteğe bağlı kürtajların yaklaşık %10'u hamileliğin ilk 12-20. haftaları içinde gerçekleşmekte, %1'inden azı da 20-24. haftalar içinde olmaktadır. Bu şu anlama gelir: Her yıl 150.000'den fazla ikinci trimester dönem kürtaj işlemi gerçekleşmektedir ki, bu sayı kürtajın yasal olduğu diğer gelişmiş ülkelerden daha fazladır. Çoğunluk toplam kürtaj sayısında, özellikle ikinci trimester dönemdeki kürtaj sayısında düşüş olmasını dilemektedir.

Özellikle genç kızlarda söz konusu olmakla birlikte kürtaj sonrasında görülen sıkıntılarla ilgili en yaygın nedenler, hamileliğin sona erdirilmesi hakkındaki kararsızlık ve hamileliği kabul etme başarısızlığı yani hamileliğin inkarıdır. Bu geç dönem kürtajların küçük bir yüzdesi, medikal veya genetik nedenlerden kaynaklanmaktadır ki bunlar teorik olarak daha büyük psikolojik sıkıntılarla bağlantılı olabilir. Serum perdeleme yoluyla yarısaydamlık ölçümü, villus örnekleme alma<sup>11</sup> veya erken amniyosentez gibi tekniklerin erken teşhisi mümkün kılmasına rağmen, daha sık kullanılan orta trimester amniyosentezi ile doğum öncesi fetal teşhis yöntemlerinin sonuçlarına genelde ikinci trimester dönemine kadar ulaşamaz.

11 Villus örnekleme alma: Bir iğne yoluyla gelişmekte olan plazentadan küçük bir doku parçası alınması. Bu ve diğer teknikler, fetüsün herhangi bir genetik bozukluğu olup olmadığını teşhis etmek için kullanılır. (çeviren)

Hamileliğe son vermeyi seçmek çok ciddi bir karar olup nadiren ciddiye alınmadan ya da düşünmeksizin alınır. Planlanmamış bir hamilelikle karşı karşıya kalan bir kadına, kürtaj yöntemleri hakkında eksiksiz bir bilgiye ek olarak psikolojik danışmanlık da sunulmalıdır.

### **Geç Kürtajlara Karşılık Erken Kürtajlar: Tıptaki Anlaşmazlıklar**

Kürtaja yönelik tıbbi tutumlar, fetüsün gelişme evresi hakkındaki tıbbi uzmanlık bilgi ve tutumlarıyla beraber yerel kültürel, dini ve yasal fikir ve inançlarla bağlantılı olarak sürekli yeniden şekillenmektedir. Bu faktörlerin hepsi, tıbbi uygulama üzerinde bir etkiye sahiptir. Tıp uygulayıcıları, erken kürtajlarla karşılaştırıldığında, geç kürtajlarda daha fazla güçlkle karşılaşmaktadır; çünkü kısmi doğum kürtajı da denen bu kürtajlarla ilgili siyasi iklim ve fetüsün ilerlemiş gelişimi nedeniyle kürtaj işlemi uygulamak daha zordur.

'Hareketlenme (fetüsün hareketlerinin saptanması)' dönemine kadar hamileliğin sonlandırılmasına izin veren İngiliz genel hukuk doktrinlerine dayanarak, 19.yüzyılın ikinci yarısından önce, A.B.D.'de de kürtaj mevcuttu. Bununla beraber, o zamanki tıp bilgisi, hareketlenme döneminden önce bir hamileliğin kesin olarak tespit edilmesine yetmiyordu çünkü hamilelik esasen canlı fetüs hareketleriyle saptanıyordu. Her ne kadar aşağıdaki bilgilere dayanarak eskiden de kürtaja hakkında sorular olduğu farz edilse de, o çağda hekimlerin kürtaja dair neler hissettiği hakkındaki tarihsel literatür çok azdır.

19.yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde, bilimsel bilginin artmasıyla beraber fetüsün gelişiminin sürekliliği hakkındaki farkındalık da arttı ve fetüsün, hareketlerinin hissedilmeye başlandığı dönemden önce de canlı bir varlık olduğu anlaşıldı. Bu yeni tıbbi bilgiyle beraber hekimler, özellikle o sırada yeni kurulmuş olan Amerikan Tıp Birliği(AMA)'ne üye olanlar, açık bir şekilde kürtaja karşı çıkmaya başladılar ve kürtajın ahlaka aykırı bir uygulama olarak suç ilan edilmesi için çalıştılar. Bu değişikliğin bir temeli olarak, Hipokrat Yemini de hamileliğin hangi döneminde olursa olsun kürtaja karşı çıkmak amacıyla kullanıldı.

Fetüsün anneden bağımsız bir insan varlığı olarak kavranışı, uzun süre tıp mesleği çerçevesinde etik bir sorun olmuştur. Amerikan Tıp Birliği'nin Tıp Etiği İlkeleri, yasalara ve *iyi tıbbi uygulama* koşullarına uymak şartıyla hekimlerin kürtaj yapmasına izin verir. (Etik ve Yasal İlişkiler Konseyi, Kanı 2.01) Genelde son yüzyıldan veya daha fazla zamandan beri, özellikle A.B.D. Yüksek Mahkemesinin Roe v. Wade davasında kürtajın yasal meşruiyetini tanıyan kararından bu yana tıp uygulayıcıları, annenin yaşamının değerini fetüsünün üzerinde tutma eğilimindedir ve hamilelik nedeniyle anne yaşamının tehlikede olduğu yolunda tıbbi bir yargı varsa, geç kürtaja da izin verilebileceğine dair genel bir fikir birliği vardır.

Bununla beraber, Roe V. Wade Yasası fetüsün yaşayabilirliğinden sonraki kürtaja bazı sınırlamalar getirdiği gibi, tıp uygulayıcıları da hamileliğin geç

dönemlerindeki kürtaja karşı – hatta erken ikinci trimester dönemindeki kürtaja karşı – isteksizlik göstermektedir. Fetüs ve anne hakları üzerindeki yeni etik ikilemlere ek olarak, birçok tıp uzmanı kürtajın ahlakiliği konusunda kararsızlık yaşamaktadır ki, mevcut politik iklim ve bu sahadaki teknolojik gelişmeler de söz konusu çelişkileri arttırmaktadır.

Hekimin sahip olduğu teknolojik imkanlara, hamilelik yaşı ve herhangi bir gelişim bozukluğunun olup olmamasıyla ilgili olarak fetüsün durumuna ve de yenidoğan yoğun bakım olanaklarına bağlı olarak, hamileliğin 27.haftasında doğan prematüre bebeklerin yaşamını kurtarmak çoğunlukla mümkün olmaktadır. 24-26 haftalıkken veya daha erken doğan bebekler, yoğun yenidoğan bakım desteğiyle yaşamını sürdürmektedir ancak bir derece işlev bozuklukları da söz konusu olmaktadır. Hamileliğin 24. haftasına kadar yapılan kürtajlarla beraber tıptaki şu çelişki de göze çarpmaktadır: bir grup hekim tarafından kürtaj yoluyla alınan fetüsleri bir başka hekim grubu ‘hasta’ olarak görmektedir.

Kürtaj hizmeti sunan hekimler, birçok nedenle erken kürtaj yapmayı – ilk 12 haftaya kadar- tercih etmektedir. İlk olarak, fetüsün 20.haftadan önce de ilkel refleksler göstermesine rağmen, beyin ve sinir sisteminin 24.haftada bile fetüsün acıyı hissetmesine yetecek kadar gelişmiş olup olmadığı hakkında kesin bir kanıt yoktur. İkinci olarak, daha önce de tartışıldığı gibi, daha insani ya da fetüse karşı daha saygılı gibi görünen ikinci trimester dönemi kürtaj yöntemleri genelde anne için daha fazla tehlike taşımaktadır. Üçüncü olarak, kürtaj hizmeti veren hekimler anne için en güvenli olan yöntemi seçmeye çalışmakta, bu arada fetüse mümkün olan en az zararı verme hedefi ikinci plana düşmektedir.

En son olarak, kısmi doğum kürtajıyla ilgili tartışma hekimlere, kürtaj hizmeti sunan diğer kişilere ve bir kadının kürtaja karar verme hakkına sahip olduğunu savunanlara çeşitli zorluklar çıkarmıştır. Kongrede, çeşitli eyalet yasama meclislerinde ve nihayet Yüksek Mahkemede bu işlemi yasaklamaya yönelik yasa tasarıları ortaya atılıp tartışılırken; kısmi doğum kürtajının tanımının belirsizliği (aslında bu terim tıp uzmanları tarafından kullanılmamaktadır), fetüs yaşayabilir hale geldikten sonra annenin sağlığını korumanın hekimler için zorlaşması ve fetüsün yaşayabilirliğinden önce yasağın uygulanması, bu yasakların anayasal olarak da onaylanmasında başarısızlığa yol açmıştır. (Annas, 1998)

Kürtaj yapanın, fetüsü tam olarak öldürmeden önce kısmen rahim yolundan doğurtma şeklinde kürtaj uygulamasını ve doğumu tamamlatmasını federal bir suç olarak belirleyen ilk Kısmi Doğum Kürtajını Yasaklama Kanunu, Mart 1995’te A.B.D. Kongresi’ne sunuldu. Nisan 1996’da Başkan Clinton, anne sağlığına ciddi zararlı etkiler içeren olasılıkları hariç tutmadığı gerekçesiyle bu kanunu veto etti (Kısmi Doğum Kürtajı Hakkındaki Kanunun Onaylanmadan Temsilciler Meclisine İadesi İle İlgili Yorumlar, s.643-647); kanunun yeniden düzenlenmiş halini de aynı nedenle Ekim 1997’de veto etti (Kısmi Doğum Kürtajıyla İlgili Kanunun Onaylanmadan İadesi Hakkında Temsilciler Meclisi’ne Gönderilen Mesaj, s.1545)

İki kanun taslağı arasındaki süre içinde tıp kuruluşları da karşıt konumlar aldılar. Federal yasayı destekleyen AMA'nın aksine, ACOG Yönetim Kurulu, Başkandan yasayı veto etmesini istedi. Yönetim Kurulu, kısmi doğum kürtajı terimini ACOG üyelerinin aşağıdaki şekilde tarif ettiği bir 'tam genişletme ve alma' yöntemi olarak anladı ki; 16.haftadan sonra hamileliğe son vermek için uygulanan bu yöntem, 1)rahim boynunun birkaç gün boyunca genişletilmesini, 2)fetüsün duruşunun değiştirilmesini, 3)fetüsün vücudunun baş hariç dışarı çıkarılmasını ve 4) canlı fetüsün kafatasının içinin kısmen tahliye edilmesini ve böylece ölen fetüsün rahimden dışarı alınmasını içerir. (ACOG s.2) Komite, bu yöntemin annenin sağlığını korumanın tek yolu olduğuna dair hiçbir kanıt tespit edememekle beraber, sadece doktorun hastaya danışarak ve hastanın özel bir durumu varsa bu kararı alabileceğini bildirdi. (ACOG, 1997, s.3)

O zamandan bu yana iki düzineden fazla eyalette benzer yasa taslakları önerilmiş ve hiçbiri anayasal bulunmamıştır; bunların içinde en dikkat çeken karar, 2000 yılı Stenberg-Carhart davasında Nebraska Kısmi Doğum Kürtajı Yasasına karşı verilen Yüksek Mahkeme kararıdır. (Annas, 2001) Bu dava, Dr.Leroy Carhart'ın kadınların yaşamını tehlikeye soktuğu ve hekimlerin izlemesi gereken süreçle ilgili yeterli açıklama içermediği gerekçesiyle Nebraska Yasasını federal mahkemeye şikayet etmesiyle ilgilidir ve dava sonucunda söz konusu yasanın anayasal olmadığı ilan edilmiştir. Sonuç olarak, Yüksek Mahkeme 28 Haziran 2000 tarihinde görülen duruşmada Nebraska Kanununun ve kısmi doğum kürtajını yasaklayan tüm diğer kanunların anayasal olmadığına hükmetti. Genel kaniye göre bu kanunlar iki nedenle anayasal değildi. İlki, Roe v. Wade davasında da belirtildiği üzere bu yasa kadın sağlığını koruma hususunda istisnalara yer vermiyordu. İkincisi ise, söz konusu yasa (Casey- Planlı Ebeveynlik'de de ortaya konduğu gibi) gereksiz sınıtlara yol açıyordu çünkü o kadar genel bir dille yazılmıştı ki sadece nadiren uygulanan 'genişletme ve alma (D&X)' işlemi yasaklamakla kalmıyor, ayrıca erken ikinci trimester dönemindeki gebeliklere son vermek için sıklıkla kullanılan 'genişletme ve tahliye(D&E)' işlemi de yasaklıyordu. Sonuç olarak Stenberg kararı, kürtajların nasıl en güvenli ve etkili şekilde yapılacağına hekimler ve kadınların karar vermesi gerektiği görüşünü güçlendirdi.

### **Kamu Sağlığı ve Uluslararası Perspektifler**

Çeşitli sınırlamalar altında olmakla birlikte kürtaj, sanayileşmiş dünyada mevcuttur. Son zamanlarda birçok gelişmekte olan ülkede de kürtaj hakkındaki yasaların özgürleşmesi yönünde bir eğilim vardır; örneğin kürtajın yasal olduğu Hindistan ve kendiliğinden kürtaj yasal olmadığı halde adet düzenlemesi adı verilen (ancak esasen bir erken vakumlu kürtaj türü olan) bir erken trimester işleminin yasal olduğu Bangladeş gibi. Kürtaj kanunlarının en sıkı olduğu yerler ise Latin Amerika, Afrika'nın alt-Sahara bölümü ve Orta Asya'dır.

Bu bölgelerdeki ülkelerin çoğu, yüksek anne ölüm oranlarına sahiptir ve yasadışı kürtajlara bağlı komplikasyonlar da bunun başlıca nedenlerindedir. Dünya

Sağlık Örgütü'ne (WHO) göre, her yıl 100.000 ya da daha fazla anne ölümü, güvenilir olmayan ve çoğunlukla da yasadışı olan kürtajlara bağlı komplikasyonlar yüzünden gerçekleşmektedir. A.B.D.'de bile, kadınların yasal olarak kürtaj hizmetinden yararlanamadığı durumlarda bazı yasadışı kürtaj işlemleri yapılmaktadır. Tüm dünya çapındaki yasadışı kürtajların sayısı hakkında güvenilir veriler olmamakla birlikte, çok yoğun bir kürtaj talebi olduğu ve olmaya devam edeceği kesindir. Yasadışı kürtaja başvuran kadınların tahmini sayısının da kanıtladığı gibi, hamileliği sonlandırmaya karar veren kadınlar, bunu ya kendi başlarına ya da yardım alarak yapmaya kalkışacaktır.

Sonuç olarak, güvenli olmayan kürtajdan kaynaklanan komplikasyonlarla ilgili sorular ve bunları ikiye katlayan fetüs haklarına karşı kadınların otonomi ve doğurganlık hakları hakkındaki karmaşık sorunlar, biyoetiğin kürtaja verdiği önemin sürmesi gerektiğini ortaya koymaktadır ki, özellikle kürtaj talep eden herkesin – ulusal vatandaşlık, etnik veya ırk kimliğinden bağımsız olarak – buna eşit şekilde hakkı olup olmadığı ve kürtaj yöntemleri hakkındaki sorular hala önemlidir.

### Kaynakça:

- Adler, Nancy E.; David, Henry P.; and Major, Brenda N.; et al. 1990. 'Psychological Responses After Abortion.' *Science* 248: 41-44.
- Almeling, Rene; Tews, Lauren; and Dudley, Susan. 2000 'Abortion Training in U.S. Obstetrics and Gynecology Residency Programs, 1998.' *Family Planning Perspectives* 32 (6):268-271.
- American College of Obstetricians and Gynecologists. 1997. *Statement on Intact D&X*. Washington, D.C.: The American College of Obstetricians and Gynecologists.
- American College of Obstetricians and Gynecologists. 2001. *Emergency Oral Conception*, ACOG Practice Bulletin, Number 25. Washington D.C.: The American College of Obstetrics and Gynecologists.
- Annas, George J. 1998. 'Partial Birth Abortion, Congress, and the Constitution.' *New England Journal of Medicine* 339(4): 279-283.
- Annas, George J. 2001. 'Partial Birth Abortion and the Supreme Court.' *New England Journal of Medicine* 344(2): 152-156.
- Ashok, Premila W.; Wagaarachchi, Prabath T.; Flett, Gillian M.; et al. 2001 'Mifepristone as a Late Post-Coital Contraceptive.' *Human Reproduction* 16: 72-75.
- Berger, Gary S.; Brennar, William, E.; and Keith, Louis G., eds. 1981. *Second Trimester Abortion*. Littleton, MA: Wright-PSG.
- Cates, Willard, Jr., and Grimes, David A. 1981. 'Morbidity and Mortality of Abortion in the United States.' In *Abortion and Sterilization: Medical and Social Aspects*, ed. Jane E. Hodgson. London: Academic Press.
- Corson, Stephen L.; Sedlacek, Thomas V.; and Hoffman, Jerome J. 1986. 'Suction Dilation and Evacuation.' In *Greenhill's Surgical Gynecology*, 5th Edition, ed. Richard H. Lampert. Chicago: Year Book Medical.
- Council on Ethical and Judicial Affairs, American Medical Association. 1994. *Code of Medi-*

*cal Ethics: Current Opinions with Annotations: Including the Principles of the Medical Ethics, Fundamental Elements of the Patient- Physician Relationship Relationship, and Rules of the Council on Ethical And Judicial Affairs.* Chicago: Author.

- Gold, Rachel Benson. 1990. *Abortion and Women's Health: A Turning Point for America?* New York: Alan Guttmacher Institute.
- Grimes, David A. 1992. 'Surgical Management of Abortion.' In *Te Linde's Operative Gynecology*, 8th edition, ed. John D. Thompson and John A. Rock. Philadelphia: J.B. Lippincott.
- Grimes, David A. 1998. 'The Continuing Need for Late Abortions.' *Journal of the American Medical Association* 280(8): 747-750.
- Grimes, David A.; Schultz, Kenneth F.; Cates, Willard, Jr.; et al. 1979. 'Local Versus General Anesthesia: Which Is Safer for Performing Suction Curettage Abortions?' *American Journal of Obstetrics and Gynecology* 135(8): 1030-1035.
- Hernshaw, Stanley K. 1990. 'Induced Abortion: A World Review, 1990.' *Family Planning Perspectives* 22(2): 76-89.
- House Human Resources and Intergovernmental Relations Subcommittee of the Committee on Governmental Operations: Hearings on the Federal Role in Determining the Medical and Psychological Impact of Abortions on Women. 101st Congress, 1st session, 1989, p.14.
- Kolata, Gina. 'Abortion Pill Slow to Win Users among Women and their Doctors.' *New York Times*, September 25, 2002.
- Koop, C. Everett. 1989. *Medical and Psychological Effects of Abortion on Women.* Washington, D.C.: U.S. Department of Health and Human Services.
- Kunins, Hillary, and Rosenfield, Allan. 1991. 'Abortion: A Legal and Public Health Perspective.' *Annual Report of Public Health* 12: 361-382.
- Message to the House of Representatives Returning without Approval Partial Birth Abortion Legislation. Weekly Compilation of Presidential Documents. October 10, 1997, p.1545.
- *Planned Parenthood of Southeastern Pennsylvania v. Casey*, 502 U.S. 1056 (1992)
- Remarks on Returning without Approval to the House of Representatives Partial Birth Abortion Legislation. Weekly Compilation of Presidential Documents. April 10, 1996, pp. 643-647.
- *Roe v. Wade*. 410 U.S. 113 (1973).
- *Stenberg v. Carhart*. 530 U.S. 914 (2000)

### **İnternet Kaynakçası:**

- U.S. Federal Drug Administration. Approval Letter for Mifepristone, September 28, 2000. Available from '<http://www.fda.gov/cder/drug/infopage/mifepristone/default.htm>'

## KURULUŐUNDA GÜNÜMÜZE TÜRKİYE DİNLER TARİHİ DERNEĞİ VE DİNLER TARİHİ BİLİMİNE KATKILARI

Asife ÜNAL\*

### Özet

Türkiye Dinler Tarihi Derneği(TÜDTAD), 1994'de Ankara'da kuruluşundan itibaren önemli bilimsel faaliyetler ve yayınlar yapan bir dernektir. Türkiye Dinler Tarihi Derneği, Uluslararası Dinler Tarihi Derneği(IAHR) ve Avrupa Din Bilimleri Derneği(EASR) üyesidir. Bu çalışmanın amacı, TÜDTAD'ı kuruluşundan günümüze bütün yönleriyle incelemektir. Böylece bu önemli bilimsel Dernek hakkında doğru bilgilenmenin sağlanması hedeflenmektedir. Bu makalede; önce dünyada Dinler Tarihinin kurumlaşma süreci ile Uluslararası Dinler Tarihi Derneği ve Avrupa Din Bilimleri Derneği ele alınacak; sonra da Türkiye'de Dinler Tarihi'nin kurumlaşma süreci ve kuruluşundan günümüze Türkiye Dinler Tarihi Derneği incelenecektir.

*Anahtar Kelimeler:* Dinler Tarihi, dernek, TAHR, TÜDTAD, IAHR, EASR, sempozyum.

### Abstract

#### Turkish Association For The History Of Religions Since Its Establishment And Its Contributions To The History Of Religions

Turkish Association for the History of Religions (TAHR/TÜDTAD) is an association that has done important scientific activities and had publications since its establishment in 1994 in Ankara. The Association is a member of the International Association for the History of Religions (IAHR) and the European Association for the Study of Religions (EASR). This study's purpose is to examine all aspects of the TAHR from its establishment until today and its contributions to the History of Religions. Thus, the exact information about this important scientific society will be attained. In this article, first a process of institutionalization of the History of Religions in the world and the International Association for the History of Religions and the European Association for the Study of Religions will be discussed, then the process of institutionalization of the History of Religions in Turkey and the Turkish Association for the History of Religions will be examined from its establishment until today.

*Key Words:* History of Religions, association, TAHR, TÜDTAD, IAHR, EASR, symposium.

\* Dr. Türkiye Dinler Tarihi Derneği Başkan Yardımcısı, asife.unal@yahoo.com

## Giriş

Dinler Tarihi, Şemsettin Günaltay'a göre insanlığın ruhi ve fikri aşamalarını ortaya koymak için incelenmesi gereken bir alandır.<sup>1</sup> Mircae Eliade'a göre ise, "Dinler Tarihi aynı zamanda bir yorumdur. Çünkü o, tarih öncesinden günümüze kadar insanın kutsalla olan her çeşit karşılaşmasını açıklamaya ve ortaya koymaya davet edilmiş bulunmaktadır."<sup>2</sup> Gerek Kuran'ın farklı dinlerden bahsetmesinden hareketle İslâm Dünyasında yapılan diğer dinlerle ilgili araştırmaların gerekse dünyada din konulu çalışmaların tarihi eskiye gitse de bilimsel bir disiplin olarak Dinler Tarihi'nin ortaya çıkması çok daha yenidir.<sup>3</sup> Türkiye'de de Batı ile paralel olarak gelişen Dinler Tarihi, son yıllarda sayıları hızla artan akademisyen Dinler Tarihçiler tarafından başarıyla temsil edilmektedir. Türkiye'de "Dinler Tarihi'nin babası" kabul edilen Prof.Dr. Hikmet Tanyu'nun açtığı ve öğrencilerinin "Tanyu Ekolü" olarak nitelendirdiği yolu takip eden bu Dinler Tarihçiler, 1994 yılından itibaren Türkiye Dinler Tarihi Derneği çatısı altında kurumuşlardır.

Türkiye Dinler Tarihi Derneği (TÜDTAD)/ Turkish Association for the History of Religions (TAHR), kuruluşundan itibaren Başkanı Prof.Dr. Abdurrahman Küçük'ün öncülüğünde önemli bilimsel faaliyetler ve yayınlar yapan bir derektir. Uluslararası Dinler Tarihi Derneği (IAHR) ve Avrupa Din Bilimleri Derneği (EASR) üyesi de olan Türkiye Dinler Tarihi Derneği'ni bütün yönleriyle incelemek ve Dinler Tarihi alanına katkılarını ortaya koymak bu çalışmanın amacını oluşturmaktadır. Böylece bu önemli bilimsel Dernek hakkında doğru bilgilenmenin sağlanması hedeflenmektedir.

Makalede, önce dünyada Dinler Tarihinin kurumlaşma süreci ile Uluslararası Dinler Tarihi Derneği ve Avrupa Din Bilimleri Derneği ele alınacak, sonra da Türkiye'de Dinler Tarihi'nin kurumlaşma süreci ve kuruluşundan günümüze Türkiye Dinler Tarihi Derneği incelenecektir.

### A. Dünyada Dinler Tarihi'nin Kurumlaşması-IAHR ve EASR

Dünyada Dinler Tarihi çalışmalarının geçmişi daha geriye gitmekle birlikte bir bilim dalı olarak ortaya çıkması XIX.yüzyılın ikinci yarısında olmuştur. Dinler Tarihçilerin ortak faaliyetleri de düzenli olarak XX.yüzyılın başından itibaren devam etmiştir. Batıda Dinler Tarihi'nin kurumlaşma süreci 1950'de Uluslararası Dinler Tarihi Derneği (IAHR)'nin resmen kurulmasıyla dünya ölçeğinde bir seviyeye ulaş-

1 Bkz.Abdurrahman Küçük, "Tanzimattan Günümüze Türkiye'de Dinler Tarihi", Dinler Tarihi Araştırmaları-VII: Türkiye'de Dinler Tarihi(Dünü, Bugünü ve Geleceği), Ankara 2010, s.343.

2 Mircae Eliade, Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu, Çev. Mehmet Aydın, Ankara 1990, s.63.

3 Bu konuda bkz. Ömer Faruk Harman, "Bir Disiplin Olarak Dinler Tarihinin Ortaya Çıkışı(Doğu-Batı)", Türkiye'de Dinler Tarihi (Dünü, Bugünü ve Geleceği), s.23-44.



mıştır. Bu süreci ve IAHR'yi bilmek, Türkiye Dinler Tarihi Derneği'nin önemini daha iyi anlamak açısından faydalı olacaktır.

### 1. Dünyada Dinler Tarihi'nin kurumlaşması

Batıda Dinler Tarihi'nin bir bilim dalı olarak ortaya çıkması 1850 sonrasında olmuştur. “Materyalist ve pozitivist propagandanın doruk noktaya çıktığı”<sup>4</sup> bu dönemde “yeni bir disiplin olan Dinler Tarihi de olaylara pozitivist yaklaşımı benimseyerek menşeleri ve dinin mutlak başlangıcını aramaya”<sup>5</sup> yönelmiştir. Bu şekilde dinin menşei ile ilgili tartışmalar ve eserler ile başlayan Dinler Tarihi çalışmaları XX.yüzyılda gelişerek devam etmiş<sup>6</sup> ve günümüzün en popüler, en gerekli bilim dallarından biri haline gelmiştir.

Dünya Dinler Tarihçileri, XX.yüzyılın başından itibaren uluslararası Dinler Tarihi kongreleri ile bir araya gelmiştir. Paris'te 1900'da düzenlenen I. Uluslararası Dinler Tarihi Kongresi ile başlayan bu toplantılar Basel/İsviçre 1904, Oxford/İngiltere 1908, Leiden/Hollanda 1912, Paris/Fransa 1923, Lund/İsveç 1929, Brussel/Belçika 1935, Amsterdam/Hollanda 1950, Roma/İtalya 1955, Kyoto/Japonya 1958, Marburg/Almanya 1960, Claremont/Amerika 1965, Stockholm/İsveç 1970, Lancaster/İngiltere 1975, Winnipeg/Kanada 1980, Sydney/Avustralya 1985, Roma/İtalya 1990, Mexico City/Meksika 1995, Durban/Güney Afrika 2000, Tokyo/Japonya 2005, Toronto/Kanada 2010 Kongresi ile günümüze kadar devam etmiştir. Bunlardan 1923 Paris toplantısının resmî olarak “Dünya Dinler Tarihi Kongreleri”ne dahil edilip edilmemesi tartışmalı olduğu için Toronto'da yapılan son kongre XX. Dünya Kongresi olarak gerçekleştirilmiştir.<sup>7</sup>

### 2. Uluslararası Dinler Tarihi Derneği (IAHR)

XX.Yüzyıl başından itibaren dünya kongreleri ile bir araya gelen Dinler Tarihçiler, Amsterdam'da Eylül 1950'de yapılan 7. Uluslararası Dinler Tarihi Kongresi'nde aldıkları kararla **Uluslararası Dinler Tarihi Derneği (International Assaciation for the History of Religions/Association Internationale pour l'Histoire des Religions/IAHR)**'ni kurmuştur. Resmî olarak Hollanda/ The Hague'de kayıtlı olan ve tüzüğüne göre kâr amacı gütmeyen bu dernek, dünya çapında Dinler Tarihi alanında çalışmalar yapan ulusal ve bölgesel dernekleri bir çatı altında toplayarak Dinler Tarihi'ni geliştirmeyi hedeflemektedir. Bu amaçla uluslararası kongreler,

4 Eliade, Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu, 43.

5 Eliade, Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu, 48.

6 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Eliade, Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu, s.12-76; Ömer Faruk Harman, “Günümüzde Batıda Dinler Tarihi Çalışmaları”, Dinler Tarihi Araştırmaları-I, Ankara 1998, s.315-322; Abdurrahman Küçük-Günay Tümer-Mehmet Alparslan Küçük, Dinler Tarihi, Ankara 2009, s.34-57.

7 Bkz. IAHR web sitesi (www.iahr.dk) ; Uluslararası Dinler Tarihi Derneği (IAHR) El Kitabı ve Bülteni, ed. Mehmet Aydın, çev. Nermin Öztürk-Hidayet Işık, Konya 2001, s.13-16.

konferanslar ve toplantılar düzenlemek ve bunların tutanaklarını yayınlamak, ulusal ve bölgesel Dinler Tarihi derneklerinin kuruluşuna yardım etmek, Dinler Tarihi çalışmalarıyla ilgili çeşitli yayınlara desteklemek, Dinler Tarihi alanındaki akademik çalışmaların ilerlemesine yardım edecek ve cesaretlendirecek uygun adımları atmak gibi faaliyetler yapmaktadır.<sup>8</sup>

UNESCO himayesindeki Uluslararası Felsefe ve Beşerî Bilimler Konseyi / Conseil International de la Philosophie et des Sciences Humaines / The International Council for Philosophy and Humanistic Studies (CIPSH/ICPHS)<sup>9</sup> üyesi olan IAHR'nin, 41'i ulusal 5'i de bölgesel dernek üzere Temmuz 2011 itibarıyla 46 üyesi bulunmaktadır. Bu üye derneklerin bağlı olduğu ülkeler ve bölgeler şunlardır: Afrika, Almanya, Amerika Birleşik Devletleri, Avrupa(bölgesel), Avusturya, Belçika, Brezilya, Çin, Çek Cumhuriyeti, Danimarka, Doğu Afrika(bölgesel), Endonezya, Estonya, Finlandiya, Fransa, Güney ve Güneydoğu Asya(bölgesel), Güney Afrika, Güney Kore, Hindistan, Hollanda, İngiltere, İsrail, İspanya, İsveç, İsviçre, İtalya, Japonya, Kanada, Kanada(Quebec), Kuzey Amerika(bölgesel), Küba, Latin Amerika(bölgesel), Litvanya, Macaristan, Meksika, Nijerya, Norveç, Polonya, Portekiz, Romanya, Rusya, Slovakya, **Türkiye**(Türkiye Dinler Tarihi Derneği), Ukrayna, Yeni Zelanda ve Yunanistan.

IAHR, 1950'de resmen kurulduktan sonra 1900 yılından itibaren aralıklarla yapılan uluslararası Dinler Tarihi kongrelerini (Kyoto/Japonya 1958 Kongresi dışında) düzenli olarak beş yılda bir yapmaya devam etmiştir. Son olarak 15-21 Ağustos 2010'da Toronto'da yapılan ve Türkiye Dinler Tarihi Derneği adına delege olarak Prof.Dr. Ali Rafet Özkan'ın katılıp "Türkiye'de Karşılaştırmalı Dinler Tarihi Çalışmaları" konulu bir tebliğ sunduğu<sup>10</sup> XX. IAHR Dünya Kongresi'nden sonra XXI. Dünya Kongresi'nin hazırlıkları başlamıştır. Bu kongreye ev sahipliği yapmak için Çek Cumhuriyeti, İngiltere ve Almanya başvurmuş; yapılan değerlendirmeler sonrasında IAHR İcra Komitesi, 03.07.2011'de Thimphu/Bhutan'da yaptığı yıllık toplantısında Alman Din Bilimleri Derneği (German Association for the Study of Religions/ DVRW)'nin teklifini oybirliğiyle kabul etmiş; XXI. Dünya Kongresi'nin 23-29 Ağustos 2015'de Almanya/Erfurt'da yapılmasını kararlaştırmıştır.<sup>11</sup>

IAHR'nin faaliyetleri Genel Kurul, Uluslararası Komite ve İcra Komitesi olmak üzere üç organ tarafından yürütülmektedir. Genel Kurul; her beş yılda bir yapılan IAHR Dünya Kongresi'nde toplanan üyelerden oluşmakta ve nihai kararların alındığı en üst organ olarak faaliyet yapmaktadır. Uluslararası Komite; ulusal ve bölgesel üye derneklerden ikişer kişinin katılımı ile teşkil edilmektedir. Her Kongre esnasında ve gerekirse arasında toplanan Uluslararası Komite, kendisine teklif edilen veya kendisinin teklif edeceği kişiler arasından İcra Komitesi adaylarını belirlemekte ve Genel Kurula rapor vermektedir. İcra Komitesi ise; beş yıllık süre

8 Bkz. IAHR Bulletin 39, Toronto Congress Edition, Denmark 2010, s.71.

9 Bkz. www.cipsh.org

10 Bkz. IAHR Bulletin 39, s.13.

11 Bkz. IAHR e-Bulletin Supplement, August 2011.

için seçilen IAHR Yönetim Kuruludur. 12 kişilik İcra Komitesi bir başkan, iki başkan yardımcısı, bir genel sekreter, bir genel sekreter yardımcısı, bir sayman ve altı üyeden oluşmaktadır. Son yıllarda bu altı üye arasından bir sayman yardımcısı, bir üyelik sekreteri, bir yayınlar sorumlusu ve bir internet sorumlusu seçilmektedir.

IAHR' nin kuruluşundan bu yana yönetimini üstlenmiş kişilerin çoğu Dinler Tarihi'ne büyük katkı sağlamış bilim adamlarıdır. IAHR'nin kuruluşundaki ilk başkanı Din Fenomenolojisinin kurucusu kabul edilen Van der Leeuw'dur. Leeuw 18.11.1950'de vefat ettiği için bu görevi çok kısa bir süre devam ettirebilmiş yerine Dinler Tarihi'nin öncülerinden Raffaele Pettazzoni seçilmiştir. Pettazzoni de 08.12.1959'da vefat edince görevi Geo Widengren devralmıştır. Son başkan Rosalind I. J. Hackett'e kadar sırasıyla başkanlık görevini yürüten, Türkiye'de uzun yıllar çalışmış olan ve Hikmet Tanyu'nun yanında asistan olarak çalıştığı Annemarie Schimmel'in de içlerinde bulunduğu bilim insanları şunlardır: Gerardus Van der Leeuw(1950-1950), Raffaele Pettazzoni(1950-1959), Geo Widengren(1960-1970), Marcel Simon(1970-1980), Annemarie Schimmel(1980-1990), Ugo Bianchi(1990-1995), Michael Pic(1995-2000), Peter Antes(2000-2005), Rosalind I. J. Hackett(2005- )

IAHR'de Başkan Yardımcılığı görevini de Dinler Tarihi alanında değerli çalışmaları olan ve altısı daha sonra başkanlık yapan şu bilim adamları yürütmüştür: R. Pettazzoni, G. Widengren, H.Ch. Puech, T.Ishizu, M.Simon, I.Hori, M.Eliade, M. Abe, J.M.Kitagawa, U.Bianchi, R.J.Z.Werblowsky, J.Leclant, P.Antes Y.Gonzales Torres, R.I.J.Hackett, **M.Abumalham Mas, G.ter Haar, A.Tsukimoto, I.S.Gilhus** ve A.Tayob.<sup>12</sup> Başkan Yardımcıları 1995'e kadar farklı sürelerle görev yapmış olmakla birlikte 1995'den itibaren beş yıl için seçilmektedir.

Genel Sekreterlik görevini ise IAHR'nin kuruluşundan itibaren 20 yıl süreyle R.J. Bleeker (1950-1970) yürütmüştür. Daha sonra sırasıyla S.G.F.Brandon(1970-1971), E.Sharpe(1971-1975), R.J.Z.Werblowsky(1975-1985), M.Pye(1985-1995 ve A.W.Geertz(1995-2005) Genel Sekreter olmuşlardır. 2005'den itibaren de Tim Jensen, IAHR Genel Sekreteri olarak görev yapmaktadır.<sup>13</sup>

IAHR'nin Toronto 2010 Dünya Kongresi'nde seçilen mevcut İcra Komitesi dünyanın çeşitli bölgelerine mensup şu isimlerden oluşmaktadır:

- Başkan: Prof. Rosalind I. J. Hackett (Amerika)
- Başkan Yardımcısı: Prof. Ingvild Sælid Gilhus (Norveç)
- Başkan Yardımcısı: Prof. Abdulkader Tayob (Güney Afrika)
- Genel Sekreter: Prof. Tim Jensen (Danimarka)
- Genel Sekreter Yardımcısı: Prof. Maria del Mar Marcos Sanchez (İspanya)
- Sayman: Prof. Brian Bocking (İrlanda)
- Sayman Yardımcısı: Prof. Marianna Shakhovich (Rusya)
- Üyelik Sekreteri: Abraham H. Khan (Kanada)

12 Bkz. [www.iahr.dk/](http://www.iahr.dk/) Former Office Holders ; IAHR El Kitabı ve Bülteni, s.3,19-20.

13 Bkz. [www.iahr.dk/](http://www.iahr.dk/) Former Office Holders.

Yayınlar Sorumlusu: Morny Joy (Kanada)

İnternet Sorumlusu: Silas Guerriero(Brezilya)

Üye: Prof. Satoko Fujiwara (Japonya)

Üye: Prof. Amarjiva Lochan (Hindistan)<sup>14</sup>

IAHR, Uluslararası Dinler Tarihi Kongrelerinin dışında dünyanın çeşitli yerlerinde başka bilimsel faaliyetler de yapmaktadır. IAHR ve üye derneklerin işbirliğiyle, birincisi 1964'de Strasburg'da olan 36 bölgesel veya özel konferans ve sempozyum düzenlenmiştir. Bunların otuzüçüncüsü; 22-23 Ekim 2007'de, Ankara'da, Türkiye Dinler Tarihi Derneği'nin ev sahipliğinde gerçekleştirilmiştir. IAHR'nin son toplantıları ise; 7-8 Eylül 2008'de Brno/Çek Cumhuriyeti'nde(özel), 3-6 Haziran 2009'da Bali/Endonezya'da (bölgesel) ve 14-17 Eylül 2009'da Messina/İtalya'da(özel) yapılmıştır. 01-13 Mart 2012'de Trondheim/Norveç'de(özel), 18-23 Temmuz 2012'de Njoro/Kenya'da(bölgesel) ve kesin tarihi henüz belirlenmemiş olmakla birlikte 2013'de Filipinler'de(bölgesel) yapılacak toplantıların hazırlıkları devam etmektedir.<sup>15</sup>

IAHR, üye veya ilgili derneklerin bizzat yaptığı sempozyumlara da iştirak edebilmektedir. En son 20-23 Temmuz 2011'de Boston'da yapılan International Association for the Cognitive Science of Religion/IACSR<sup>16</sup>konferansı buna örnektir. IAHR, 7-8 Kasım 2010'da İngiltere'de yapılan "19-21.Yüzyıllarda İngiltere'de Din ve Toplum" konulu Sempozyum gibi farklı disiplinlere ait uluslararası sempozyumları da desteklemektedir.

IAHR'nin çok önemli yayın faaliyetleri bulunmaktadır. Bunların başta geleni "Numen: International Review for the History of Religions" adıyla son derece önemli bir dergi çıkarmasıdır. Brill Yayınevi<sup>17</sup> tarafından İngilizce olarak yayınlanan bu derginin son editörleri Gregory D. Alles(Amerika) ve Olav Hammer(Danimarka)'dır. Uluslararası Dinler Tarihi araştırmaları yanında, IAHR ve üye derneklerin haberlerinin de yer alabildiği, yılda 4 sayı çıkarılan bu hacimli derginin 2011'de 58. sayısı yayınlanmıştır.

IAHR'nin önemli bir başka yayın faaliyeti Paris 1900 Uluslararası Dinler Tarihi Kongresi'nden itibaren 20 Dünya Kongresi'nin raporlarını yayınlanmasıdır. En son 2005 Tokyo Kongresi'nin raporları "Religion and Society: An Agenda for the 21st Century" adıyla Brian Bocking'in editörlüğünde 2010'da yayınlanmıştır.<sup>18</sup>

14 IAHR Bulletin 39, s.71.

15 Bkz. IAHR e-Bulletin Supplement, August 2011.

16 International Association for the Cognitive Science of Religion/IACSR, 2006'da kurulan ve 1995-2005 arasında IAHR Genel Sekreteri olan Armin W. Gertz'in 2006'da Genel Sekreteri halen de Başkan Yardımcısı olduğu bir dernek olup IAHR'nin ilgili kuruluşlarındandır. (Bkz. www.iacsr.com)

17 Brill 1683'den beri çok önemli dinî ve tarihî araştırmalar yayınlayan bir yayınevidir. (Geniş bilgi için bkz.. Brill Academic Publishers/ www.brill.nl).

18 IAHR World Congress Proceedings, Tokyo 2005, Religion and Society: An Agenda for the 21st Century; Ed. Brian Bocking., Cambridge: Roots and Branches, 2010.

IAHR özel ve bölgesel konferanslarının tutanaklarını da yayınlamaktadır. 1964 Strasbourg toplantısının metinlerinin 1965’de yayınlanması ile başlayan bu faaliyet dört toplantı hariç devam etmiş ve son olarak 2007 Stockholm toplantısının metinleri David Thurfjell ve Peter Jackson’un editörlüğünde 2009’da yayınlanmıştır.<sup>19</sup> Bangkok 2007 (bölgesel) ve Brno 2008 (özel) konferansları dahil 8 konferansın dokümanları da yayın aşamasındadır.<sup>20</sup>

IAHR, beş yılda bir, en son Ağustos 2010’da 39. sayısını çıkardığı IAHR Bulletin<sup>21</sup> adıyla bir bülten yayınlamaktadır. Ayrıca sonuncusu Ağustos 2011’de yayınlanan bir e-bülten eki<sup>22</sup>çıkarmaktadır. IAHR’nin bu yayınlarının dışında sponsor olarak desteklediği yayımlar da bulunmaktadır.<sup>23</sup>

### 3. Avrupa Din Bilimleri Derneği (EASR)

Batıda Dinler Tarihçilerin de içinde olduğu Din Bilimcilerin kurumlaştığı bölgesel bir dernek de **Avrupa Din Bilimleri Derneği (European Association for the Study of Religions/EASR)**’dir. EASR, Mayıs 2000’de IAHR’nin Cracow/Polonya Özel Konferansı esnasında, Avrupa’daki Din Bilimciler tarafından kurulmuş bir dernektir.<sup>24</sup> Amacı: Avrupa’daki bilim adamlarını din araştırmalarında uluslararası işbirliği ile akademik çalışmaya teşvik etmek, konferans, sempozyum ve atölye çalışmalarını düzenlemek, bilimsel yayınları desteklemek, elektronik veya diğer yollarla bilgi alışverişi ve buna benzer bilimsel aktiviteler yapmaktır. Giulia Gasparro başkanlığındaki ilk Yönetim Kurulu’nda Tim Jensen, Kim Knott, Michael Pye gibi IAHR yönetiminde görev yapmış kişilerin de bulunduğu EASR, Resmî olarak Hollanda/The Hague’de kayıtlıdır.

EASR, kuruluşunun hemen arkasından Tüzüğünü 2.Maddesi gereği IAHR’ye üyelik için başvurmuş ve 2000’de Durban/Güney Afrika’da yapılan XVIII. IAHR Dünya Kongresi’nde üyeliğe kabul edilmiştir. EASR Tüzüğü, Yönetim Kurulu’nun her yıl Genel Kurul yapmasını öngörmektedir. Bu Genel Kurullar tüzük gereği Avrupa’da bir ülkede yapılmakta; IAHR’nin Dünya Kongresi olduğu yıllarda ise Kongre’nin yapıldığı yerde toplanmaktadır. EASR, son Genel Kurulunu 19 Ağustos 2010’da IAHR Dünya Kongresi esnasında Kanada Toronto Üniversitesi’nde yapmıştır. 2011 yılı Genel Kurulu, 22 Eylül’de Budapeşte/ Macaristan’da yapılacaktır.

Avrupa içinde birçok ulusal Din Bilimleri ve Dinler Tarihi Derneği’nin üye olduğu EASR’ye, Türkiye adına 2004’de Türkiye Dinler Tarihi Derneği üye kabul edilmiştir. Temmuz 2011 itibariyle Avusturya, Belçika / Lüksemburg, Çek Cumhuriyeti, Danimarka, Estonya, Finlandiya, Fransa, Almanya, Yunanistan, Macaristan,

19 Religion on the Borders: New Challenges in the Academic Study of Religion, eds. David Thurfjell and Peter Jackson, Stockholm: Södertörn University Press, 2009.

20 Bkz. www.iahr.dk(17.08.2011)

21 IAHR Bulletin 39, Toronto Congress Edition, Denmark 2010.

22 IAHR e-Bulletin Supplement, August 2011.

23 Bkz. IAHR El Kitabı ve Bülteni, s.11-13.

24 Bkz. www.iahr.dk/members and affiliates.

İtalya, Letonya, Hollanda, Norveç, Polonya, Portekiz, Romanya, Slovakya, İspanya, İsviçre, Türkiye, Ukrayna, Büyük Britanya dernekleri EASR üyesidir. EASR bu derneklerle yakın işbirliği içinde çalışmaktadır ve bunu gerçekleştirebilmek için çeşitli ağ hizmetleri sunmaktadır. EASR iki tür elektronik ağ desteklemektedir. Bu ağlardan biri Avrupa'daki bölgesel ve ulusal dernek üyelerinin ve bilim adamlarının iletişimi için; diğeri Avrupa'da kullanılmakta olan bölgesel altı dilde çeşitli elektronik tartışma ve forumların yapılabilmesi için düzenlenmiştir. Bu bölgesel dillerin her biri için ayrı ağ hizmeti sunulmasının bir dilin hâkimiyetini önlemek ve Avrupa'nın kültürel zenginliğine katkıda bulunmak amacı taşıdığı belirtilmektedir.<sup>25</sup>

EASR, kuruluşundan itibaren her yıl üye derneklerin işbirliği ile konferanslar düzenlemiştir. Cambridge 2001, Paris 2002, Bergen 2003, Santander 2004, Turku 2005, Bucharest 2006, Bremen 2007, Brno 2008, Messina 2009'da yapılan bu konferansların 10.su 18-22 Eylül 2011'de Budapeşte'de yapılacaktır. 23-26 Ağustos 2012'de Stockholm/İsviçre'de, 4-6 Eylül 2013'de Liverpool/İngiltere'de, 12-15 Mayıs 2014'de Groningen/Hollanda'da yapılması plânlanan EASR yıllık konferanslarının hazırlıkları da devam etmektedir.<sup>26</sup>

EASR'nin 19 Ağustos 2010'da seçilip 03-01-2011'de göreve başlayan mevcut Yönetim Kurulu şu kişilerden oluşmaktadır:

- Başkan: Maya Burger (İsviçre)
- Başkan Yardımcısı: Francisco Diez de Velasco (İspanya)
- Başkan Yardımcısı: Einar Thomassen (Norveç)
- Genel Sekreter: David Václavík (Çek Cumhuriyeti)
- Genel Sekreter Yardımcısı: James Cox (Birleşik Krallık)
- Sayman: Marco Pasi (Hollanda-İtalya)
- Sayman Yardımcısı: Wim Hofstee (Hollanda)
- Üyelik Sekreteri: Jenny Berglund (İsveç)
- Yayınlar Görevlisi: Eugen Ciurtin (Fransa, Romanya)
- İnternet Sorumlusu: Katja Triplett (Almanya)
- Bireysel Üyeler Temsilcisi: Ivar Maksutov (Russia)<sup>27</sup>

EASR'nin uzun yıllar Genel Sekreterliğini yapan Kim Knott'a göre "on yıl içinde büyüyen EASR, Avrupa ve üye ülkelerde çok sayıda bilim adamını bir araya getirmiş ve iletişime, araştırmaya, fikirlerin geliştirilmesine, öğrencilerin projeleri ve öğretmen değişimine imkân sağlamıştır. Yıllık konferanslar arkadaşlıklar, dostluklar gelişmesine de fırsat vermiştir."<sup>28</sup>

25 Bkz. iahr.dk/members and affilities ; easr.eu/e-networks(23.08.2011)

26 Bkz. easr.eu/conferences(18.08.2011)

27 EASR ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. EASR resmî web sitesi(www.easr.eu).

28 easr.eu/ Conferences/ Toronto General Assembly 2010/Report 2009-2010 by the EASR General Secretary.

## B. Türkiye’de Dinler Tarihi’nin Kurumlaşması

Türkiye’de Dinler Tarihi çalışmaları batı ile eş zamanlı olarak gelişmiştir. “Türkiye’de Dinler Tarihi’nin eğitim ve yayın tarihi, 1874 yılında başlamıştır. 1874’ten 1955’e kadar Dinler Tarihi çeşitli medreselerde ve yüksek okullarda okutulmuş ve Dinler Tarihiyle ilgili bazı kitaplar ve makaleler neşredilmiştir.”<sup>29</sup> Bilimsel bir disiplin olarak Dinler Tarihi’nin sistemleşmesini Ankara İlahiyat Fakültesi’nin 1949’da kuruluşundan sonraki çalışmalara bağlamak mümkündür. Hilmi Ömer Budda(1949-1952) ve Mehmet Karasan(1952-1954)’dan sonra Alman Profesör Annemarie Schimmel’in bu Fakültede Dinler Tarihi dersleri vermesi ile(1954-1959) başlayan akademik Dinler Tarihi çalışmaları, 1955’de Dinler Tarihi asistanı olan Hikmet Tanyu’nun 1959’da Türkiye’de ilk Dinler Tarihi Doktoru olmasından ve Annemarie Schimmel’in ardından Dinler Tarihi kürsüsünün başına geçmesinden sonra farklı bir veche kazanmıştır. Dinler Tarihi kürsüsünde Hikmet Tanyu’nun asistanları Günay Tümer, Mehmet Aydın, Abdurrahman Küçük ile devam eden süreç, Doktorasını Almanya’da yapmış olmakla birlikte Hikmet Tanyu’dan feyz alan Ekrem Sarıkçıoğlu ile Doktorasını Hikmet Tanyu’nun yönetiminde yapmış olan Şaban Kuzgun, Harun Güngör, Osman Cilacı ve M. Süreyya Şahin ile devam etmiştir.

1982’ye kadar, 1971’de kurulan Erzurum İslâmi İlimler Fakültesi ile İstanbul(1959), Konya(1962), Kayseri(1965), İzmir(1966), Erzurum(1969), Bursa(1975), Samsun(1976) ve Yozgat(1979-80)’ta açılan Yüksek İslâm Enstitülerinde Dinler Tarihi dersleri verilmekle birlikte akademik anlamda asıl çalışmalar Ankara İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi kürsüsünde olmuştur. 06.11.1981’de yürürlüğe giren 2547 sayılı Yüksek Öğretim Kanunu sonrası İslâm Enstitülerinin İlahiyat Fakültesine dönüştürülmesi<sup>30</sup> ile akademik Dinler Tarihi çalışmaları, Ankara ile birlikte İstanbul, Konya, Bursa, Kayseri, Samsun ve Erzurum başta olmak üzere diğer İlahiyat Fakültelerinde kurulan Dinler Tarihi kürsülerinde sürdürülmüştür.

1982 sonrası süreçte Ankara İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Kürsüsü, Prof. Dr. Hikmet Tanyu’nun 1982’de emekli olmasından, Prof.Dr. Günay Tümer’in Bursa, Prof.Dr. Mehmet Aydın’ın ise Konya İlahiyat Fakültelerine gitmelerinden sonra Prof.Dr. Abdurrahman Küçük tarafından yönetilmiştir. Prof.Dr. Günay Tümer vefat ettiği 22.08.1995 tarihine kadar Bursa/Uludağ İlahiyat Fakültesi’nde, Prof.Dr. Mehmet Aydın Konya/Selçuk İlahiyat Fakültesi’nde, Prof.Dr. Ekrem Sarıkçıoğlu Erzurum/Atatürk, Samsun/19 Mayıs ve Isparta/Süleyman Demirel İlahiyat Fakültelerinde, Prof.Dr. Şaban Kuzgun(ö.14.05.2000) Kayseri/Erciyes ve Elazığ/Fırat

29 Baki Adam, “Hikmet Tanyu’dan Günümüze Dinler Tarihi Çalışmaları”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi(AÜİFD), Ankara 1997, XXXVI/509.

30 Bu süreçte 1981’de Yozgat İslâm Enstitüsü kapatılmış; 1982’de Erzurum İslâm Enstitüsü, İslâmi İlimler Fakültesi ile birleştirilerek Atatürk Üniversitesi’ne bağlı İlahiyat Fakültesine dönüştürülmüş, diğer İslâm Enstitülerinin de İlahiyat Fakültesi olarak yeniden yapılandırılması ile Ankara yanında Marmara, Selçuk, Uludağ, Erciyes,19 Mayıs , 9 Eylül ve Atatürk Üniversitelerine bağlı 7 İlahiyat Fakültesi daha kurulmuştur. 1997 yılına kadar farklı tarihlere açılan 15 İlahiyat Fakültesi ile toplam 23 İlahiyat Fakültesi olmuştur. Son yıllarda kurulan yeni üniversitelerle birlikte sayısı artan İlahiyat Fakültelerine 2010’dan sonra Vakıf Üniversitelerine bağlı İlahiyat Fakülteleri de eklenmeye başlamıştır.

İlâhiyat Fakültelerinde, Doç. Dr. Osman Cilacı (ö.22.11.2004) Konya/Selçuk ve Isparta/Süleyman Demirel İlâhiyat Fakültelerinde, Prof. Dr. Harun Güngör Kayseri/Erciyes İlâhiyat Fakültesi'nde, Prof. Dr. Ömer Faruk Harman ve Doç. Dr. M Süreyya Şahin (ö.25.01.2008) İstanbul /Marmara İlâhiyat Fakültesi'nde birinci nesil Dinler Tarihçiler olarak değerli çalışmalar yapmıştır. Onların yetiştirdiği ikinci nesil Dinler Tarihçilerle zenginleşen akademik kadro zaman zaman bir araya gelmekle ve yakın ilişkiler içinde olmakla birlikte tam olarak kurumlaşmanın sıkıntılarını da yaşamıştır. İletişim eksikliğinden mükerrer çalışmalar yapılabilmiş, ihtiyaca göre farklı konularda araştırmaya yönelme zarureti ortak bir plânlamayı gerekli kılmıştır. Uzmanlaşmanın da sayısız faydaları olduğu gerçeği ile bütün bunların plânlanacağı bir ortak üst kurum ihtiyacı kendini göstermeye başlamıştır.

### 1. Türkiye Dinler Tarihi Derneği (TÜDTAD/TAHR)'nin kuruluş süreci

İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) tarafından İstanbul'da Ekim 1991'de düzenlenen "Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münasebetleri" konulu tartışmalı ilmi toplantı, Dinler Tarihçilerinin bir araya gelip kurumlaşma üzerine müzakere etmelerine vesile olmuştur. İSAV'ın aynı isimle daha sonra yayınladığı<sup>31</sup> bu ilmi toplantıda Prof.Dr. Suat Yıldırım, "Kiliseyi İslâm ile Diyalog İstemeye Sevk Eden Sebepler"; Doç.Dr. Abdurrahman Küçük, "Müslüman-Hıristiyan Diyaloguna Genel Bir Bakış"; Doç.Dr. Şaban Kuzgun, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Hıristiyanlık ve Hıristiyanlar"; Prof.Dr. Mehmet Aydın, "Hz. Muhammed Devrinde Müslüman-Hıristiyan Münasebetlerine Bir Bakış"; Doç.Dr. Ömer Faruk Harman, "Hıristiyanların İslâm'a Bakışı"; Yrd.Doç.Dr. Musa Süreyya Şahin, "Osmanlı Devleti'nin Hıristiyanlarla Münasebetleri" ve Prof.Dr. Günay Tümer, "Günümüzde Doğu Hıristiyanlığı" başlıklı bildirimleri sunmuşlardır. Bu toplantı esnasında kurumlaşmanın önemi ve gerekliliği üzerinde fikir alış verişi yapılmış ve bir dernek kurma düşüncesinin temeli atılmıştır.

1991'de İstanbul'da yapılan bu toplantıdan bir yıl sonra Samsun'da düzenlenen bir başka bilimsel toplantı Dinler Tarihçileri arasında kurumlaşma konusunda fikir birliği oluşmasına imkân sağlamıştır. Bu toplantı Türkiye Dinler Tarihi Derneği'nin kuruluşundan önce Türkiye'de doğrudan Dinler Tarihi alanında yapılan geniş katılımlı ilk sempozyum olan **Türkiye I. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu**'dur. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi ile Samsun İlim Yayma ve Eğitim Vakfı'nın işbirliği ile 24-25 Eylül 1992 tarihlerinde Samsun'da gerçekleştirilen bu Sempozyuma, dönemin OMÜ İlâhiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Ekrem Sarıkçıoğlu öncülük etmiştir. Sempozyum üç oturum olarak düzenlenmiş ve her bir oturumun tebliğleri tartışmalar bölümünde müzakere edilmiştir. Daha ziyade Türkiye'de Dinler Tarihi konusunda o güne kadar yapılan ve yapılması gereken çalışmaların değerlendirildiği bu Sempozyumda sunulan tebliğler şunlardır: I. Oturum: Prof. Dr. Ekrem Sarıkçıoğlu, "Hıristiyanlarda Çocukluk İncilleri"; Yrd. Doç. Dr. Şinasi Gündüz, "Kur'an'daki Sabiilerin Kimliği Üzerine Bir Tahlil ve Değerlendirme"; Yrd. Doç. Dr. Mustafa Erdem, "Türkiye'de Dinler Tarihi Üzerine

31 Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münasebetleri, İstanbul 1993.



Yapılmış Tezler Üzerine Düşünceler”. II. Oturum: Prof. Dr. Abdurrahman Küçük, “Türkiye’de Dinler Tarihi Sahasında Yapılacak Çalışmalar Üzerine Düşünceler”; Doç. Dr. Şaban Kuzgun, “Mukayeseli Dinler Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Problemler ve Düşünülen Çözümleri”; Dr. Ali İhsan Yitik, “Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancı ve Tenasüh İnancıyla İlişkisi”. III. Oturum: Doç. Dr. Ömer Faruk Harman, “Dinler Tarihi Açısından Boğaziçi Üniversitesi ve Bazı Kilise Kütüphaneleri”; Dr. Ahmet Usta, “İbrahim Müteferrika’nın Risala-i İslâmiyye İsimli Eserinin Tanıtımı”; Yrd. Doç. Dr. Osman Cilacı “Cumhuriyet Devri Öncesi Dinler Tarihçilerinden M. Şemseddin ve Tarih-i Edyan’ı”. Aynı isimle yayınlanan<sup>32</sup> bu Sempozyum, Türkiye Dinler Tarihçilerini, faaliyetlerini kurumsal bir yapıda sürdürmek konusunda gayretlendirmiştir.

Türkiye Dinler Tarihçilerinin bir dernek çatısı altında faaliyetlerini sürdürmesi konusunda oluşan fikir birliğinin, kuruluş kararına dönüşmesi üzerine gerekli hazırlıklar başlatılmıştır. Kurucular Prof. Dr. Abdurrahman Küçük, Prof. Dr. Mehmet Aydın, Prof. Dr. Ekrem Sarıkçıoğlu, Doç. Dr. Mustafa Erdem, Yrd. Doç. Dr. Osman Cilacı, Arş. Gör. Baki Adam, Arş. Gör. Ali İsra Güngör kuruluş için Ankara Valiliğine başvurmuş; hazırlanan evrakın incelenmesi sonucu 2908 sayılı Kanun’un 9. Maddesi’ne göre Ankara Valiliğince 06-44-099 kod numarası ile Derneğin kuruluşu uygun görülmüş ve Dernek 20.12.1993’de kurulmuştur. Dernek için hazırlanan tüzüğün 19.04.1994’de Ankara Valiliğince tasdiki ve 19.05.1994’de gazetede yayınlanması ile Dinler Tarihi Derneği tüzel kişilik kazanmıştır.

## 2. TÜDTAD tüzüğü, amacı, dernek organları, maddî kaynakları

Türkiye Dinler Tarihi Derneği’nin 32 asıl, bir geçici maddeden oluşan tüzüğüne göre “Derneğin Amacı; Türkiye’de Dinler Tarihi kültürünün ve düşüncesinin gelişmesine, anlaşılmasına ve yaygınlaşmasına ortam hazırlamak, akademik bir ciddiyet ve sorumluluk içerisinde faaliyet ve neşriyatta bulunmak, Türk Dinler Tarihçileri arasında birlik, beraberlik ve dayanışmayı sağlamaktır.”<sup>33</sup> Dernek bu amaçları gerçekleştirmek için şu çalışmaları yapar: Dinler Tarihi alanında araştırmalar yapmak; yakın disiplin ve bilim dallarına ilişkin kurumlarla amaçlarının öngördüğü doğrultuda işbirliğinde bulunmak; bilimsel nitelikte kongre, sempozyum, seminer, konferans, açık oturum düzenlemek ya da benzeri faaliyetlerde bulunmak; Dinler Tarihçilerinin meslekleriyle ilgili problemlerine çözüm bulmalarına yardımcı olmak; Ülkemizde Dinler Tarihi düşüncesinin ve anlayışının etkili ve yaygın bir hüviyet kazanması amacıyla yayınlarda bulunmak.<sup>34</sup>

Türkiye Dinler Tarihi Derneği’nin; Genel Kurul, Yönetim Kurulu ve Denetleme Kurulu olarak üç yönetim organı bulunmaktadır.

Genel Kurul, Derneğin en yüksek karar ve denetleme organıdır. İki yılda bir olağan olarak toplanan, Yönetim ve Denetleme Kurulunun gerekli gördüğü hallerde

32 Türkiye I. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu (24-25 Eylül 1992), Samsun 1992.

33 Türkiye Dinler Tarihi Derneği(TÜDTAD) Tüzüğü, Türkçe-İngilizce, Ankara 2006, s.3.

34 TÜDTAD Tüzüğü, s.3-4.

veya Dernek üyelerinin beşte birinin yazılı isteği üzerine ise olağanüstü toplanabilen Genel Kurulda kararlar oy çokluğu ile alınır. Dernek Tüzüğü'nün 20. Maddesinde görev ve yetkileri açıklanan Genel Kurul, Yönetim ve Denetleme Kurulları raporlarının görüşülmesi, ibra edilmesi ve Yönetim Kurulunca hazırlanan bütçenin görüşülüp kabul edilmesinden sonra iki yıl için Derneği yönetecek yeni Yönetim Kurulunu seçer. Yönetim Kurulu beş asil ve beş yedek üye olmak üzere Genel Kurulca gizli oyla seçilir. Genel Kurul tarafından ayrıca üç asil ve üç yedek üye olmak üzere Denetleme Kurulu seçilir. Denetleme Kurulu, Dernek Tüzüğü'nde ve Dernekler Kanunu'nda yer alan hükümlere göre altı ayı geçmeyen aralıklarla denetleme görevini yapar ve denetleme sonuçlarını rapor halinde Yönetim Kurulu ile toplandığı zaman Genel Kurula sunar.

Yönetim Kurulu kendi içinden bir başkan, bir başkan yardımcısı, bir sekreter, bir sayman, bir veznedar seçer ve iki yıl için Dernek Tüzüğü'nde 23. Madde ile kendisine verilen görev ve yetkilere uygun olarak Derneği yönetir. Yönetim Kurulunda asil üyeliklerde boşalma olduğu takdirde yedek üyeler göreve çağırılır. Yönetim Kurulu gerekli görürse yedek yöneticileri de aktif olarak görevlendirme yetkisine haizdir.<sup>35</sup> Nitekim 2005'den itibaren bu şekilde görevlendirme yoluna gidilmiştir.

Derneğin maddî kaynağı üyelerin aidatlarıdır. Yapılan sempozyumlar için TÜBİTAK gibi kuruluşlardan maddî destek sağlanmaya çalışılmıştır. TBMM Plân ve Bütçe Komisyonu'nun Derneklere Yardım Fonundan da 2000, 2001, 2002 yıllarında toplam 13000 TL destek alınmıştır. Dernek yayınlarından da az miktarda gelir elde edilmektedir.

### **3. Dinler Tarihi Derneği'nin Türkiye adını alması ve IAHR ile EASR'ye üyelik süreci**

Dinler Tarihi Derneği'nin, Uluslararası Dinler Tarihi Derneği (IAHR) ile ilişkileri daha önceki yıllara dayanmakla birlikte Derneğin IAHR'ye üyelik sürecinin başlamasına 2001'de Ankara'da gerçekleştirilen "2000. Yılında Hıristiyanlık: Dünü, Bugünü ve Geleceği" konulu Sempozyuma IAHR Başkanı Prof.Dr. Peter Antes'in katılması vesile olmuştur. Türkiye'de Dinler Tarihi'nin geldiği noktayı ve Derneğin faaliyetlerini çok olumlu bulan Prof.Dr. Peter Antes, bizzat IAHR'ye üye olma teklifinde bulunmuş ve bunun gerçekleşmesi için katkı sağlayacağını belirtmiştir. Bu üyeliği zaten düşünen Yönetim Kurulu bu teklifi kendi içinde değerlendirmiş ve konuyu 03.11.2001 tarihli Genel Kurul'un gündemine getirmiştir. Genel Kurulca bu teklif oybirliği ile kabul edilmiş ve bunun için gerekli olan Derneğin "Türkiye" adını alması ile diğer işlemlerin yapılması için Yönetim Kurulu yetkilendirilmiştir. IAHR'ye üyelik hazırlıkları başlatılmış, bu süreçte Derneğin adının Türkiye Dinler Tarihi Derneği olarak değiştirilmesi için Bakanlar Kurulu Kararı gerekliliği üzerine 31.01.2003 tarih ve 59 sayılı yazı ile Türkiye adını almak için resmî başvuru yapılmıştır. Bu başvuru uygun bulunmuş, 22.05.2003 tarih ve 2263 sayılı İçişleri Bakanlığı yazısı ile bildirilen Bakanlar Kurulu Kararına istinaden Derneğin adı Türkiye Dinler Tarihi Derneği olmuştur.

35 Bkz. TÜDTAD Tüzüğü, s.3-13.

Dernek Yönetimi gerekli diğer hazırlıkları tamamladıktan sonra 22.05.2004 tarihinde IAHR'ye üyelik için resmî başvurusunu yapmıştır. IAHR üyelik başvurusunu kabul etmiş; 24-30 Mart 2005 tarihlerinde Tokyo'da yapılan ve Dernek adına Başkan Prof.Dr. Abdurrahman Küçük'ün "İslâm ve Hoşgörü", Başkan Yardımcısı Prof. Dr. Mehmet Aydın'ın da "Şiddetin Önlenmesinde Dinlerin Rolü" başlıklı tebliğleri ile katıldıkları<sup>36</sup> IAHR XIX. Dünya Kongresi'nde Genel Kurulun onayı ile Türkiye Dinler Tarihi Derneği resmen IAHR üyesi olmuştur. Böylece IAHR Genel Sekreteri Armin W. Geertz'in bu Kongre'de açıkladığı gibi<sup>37</sup> Ekim 1999'dan beri devam eden görüşmeler Türkiye Dinler Tarihi Derneği'nin üyeliği ile sonuçlanmıştır.

Türkiye Dinler Tarihi Derneği'nin IAHR'ye üye olma sürecinde Avrupa Din Bilimleri Derneği(EASR)'ne de üye olması gündeme gelmiştir. 22.05.2004 tarihinde EASR'ye de üyelik için resmî başvuru yapılmıştır. EASR'nin bu başvuruyu kabul etmesi üzerine Türkiye Dinler Tarihi Derneği resmen EASR üyesi olmuş; 16.12.2004 tarihli yazı ile de EASR'ye delege olarak Başkan Yardımcısı Prof.Dr. Mehmet Aydın'ın ismi bildirilmiştir.

Dünyada Dinler Tarihinin kurumlaşma süreci bölümünde geniş olarak açıklandığı üzere son derece önemli bu bilimsel derneklere üye olmak, Türkiye Dinler Tarihi Derneği açısından büyük bir başarıdır. Bu üyelikler ile Türkiye Dinler Tarihi Derneği, Türk Dinler Tarihçilerinin bütün dünyada tanınmasına, faaliyetlerinin ve çalışmalarının uluslararası platformlarda temsil edilmesine katkı sağlamaktadır.

#### 4. TÜDTAD Yönetim Kurulları ve Üyeleri

Türkiye Dinler Tarihi Derneği, kurulduğu 1994 yılından itibaren, faaliyetlerini Prof.Dr. Abdurrahman Küçük'ün başkanlığında sürdürmektedir. 1.Yönetim Kurulu hariç Derneğin başkan yardımcılığını Prof.Dr. Mehmet Aydın yürütmüştür. Doç. Dr. Ali İsra Güngör, Geçici Yönetim Kurulu dahil ilk 6 yönetimde veznedar, son üç yönetimde de sekreter olarak görev yaparak Yönetim Kurulunda başkan ve başkan yardımcısından sonra en fazla görev alan üye olmuştur. Denetleme Kurulunda en fazla görev alan üye de Prof.Dr. Mustafa Erdem'dir.

Dernek merkezinin Ankara'da olması dolayısıyla, Yönetim Kurulunun gerektiği zaman kolaylıkla toplanıp karar alabilmesi, aktif biçimde çalışabilmesi ve faaliyetlerin aksamadan yürütülebilmesi için Yönetim ve Denetleme Kurulu asil üyelerinin çoğunluğunun Ankara'da bulunan üyelerden seçilmesi esası benimsenmiştir.

15.12.2009 tarihinde yapılan 9.Olağan Genel Kurul'da seçilen son Yönetim Kurulu şu şekilde oluşturulmuştur:

Başkan: Prof.Dr. Abdurrahman Küçük  
Başkan Yardımcısı: Prof.Dr. Mehmet Aydın  
Sekreter: Doç.Dr. Ali İsra Güngör

36 Bkz. IAHR World Congress Proceedings, Tokyo 2005, Religion and Society: An Agenda for the 21st Century; Ed. Brian Bocking., Cambridge: Roots and Branches, 2010, s. 164-165,335.

37 IAHR Bulletin 38, Tokyo Congress Edition, Denmark 2005, s.32-33.

Sayman: Doç.Dr. Durmuş Arık

Veznedar: Arş.Gör. Hüsametdin Karataş

Başkan Yardımcısı: Prof.Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu

Başkan Yardımcısı: Prof.Dr. Ali İhsan Yitik

Başkan Yardımcısı: Dr. Asife Ünal

Sekreter Yardımcısı: Doç.Dr. Mustafa Alıcı

Sekreter Yardımcısı: Yrd.Doç.Dr. Ali Osman Kurt

9. Olağan Genel Kurul'da seçilen Denetleme Kurulu asil ve yedek üyeleri de; Prof.Dr. Mustafa Erdem, Prof.Dr. Baki Adam, Prof.Dr. Mehmet Katar, Prof.Dr. Harun Güngör, Prof.Dr. Ali Rafet Özkan ve Yaşar Derin'dir.

Türkiye Dinler Tarihi Derneği'nin değişik zamanlarda vefat veya üyelik veci-belerini yerine getirmeme sebebiyle üyeliği düşürülenler hariç olmak üzere Ağus-tos 2011 itibariyle 98 üyesi bulunmaktadır. 28 Profesör, 19 Doçent, 21 Yardımcı Doçent, 13 Doktor, 9 Araştırma Görevlisi bulunan bu 98 üyenin büyük çoğunluğu Türkiye'nin farklı üniversitelerine mensup Dinler Tarihi öğretim üyeleridir. Vefat eden üyeler Günay Tümer, Şaban Kuzgun, Osman Cilacı, Mehmet Saklan ve Musa Süreyya Şahin'dir.

## 6. TÜDTAD faaliyetleri

Türkiye Dinler Tarihi Derneği, kuruluşundan itibaren düzenli olarak bilimsel faaliyetler yapmaktadır. Bu faaliyetlerin en önemlisi iki yılda bir yapılması gelenek haline getirilmiş olan ulusal veya uluslararası sempozyumlardır. Bağımsız olarak gerçekleştirdiği sekiz sempozyumun dışında anma toplantıları ve ortak sempozyum-lar da yapmış olan Dernek, ayrıca bilimsel seminerlerle de faaliyetlerini sürdürmek-tedir.

### a. Sempozyumlar ve anma toplantıları

19.05.1994'de resmen kurulan Dinler Tarihi Derneği'nin ilk faaliyeti 11.02.1992'de vefat eden "Türkiye'deki Dinler Tarihi çalışmalarının babası" Prof. Dr. Hikmet Tanyu için vefatının üçüncü yılında bir anma toplantısı düzenlemek ol-muştur. 16 Haziran 1995 tarihinde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde ger-çekleştirilen "**Prof.Dr. Hikmet Tanyu'yu Anma Toplantısı**" Prof.Dr. Abdurrah-man Küçük'ün açılış konuşması ile başlamış, protokol konuşmalarının ardından Prof Dr. Haluk Karamağaralı, Zeki Sofuoğlu, Prof.Dr. Salih Akdemir, Prof.Dr. Mustafa Kafalı, Prof.Dr. İbrahim Agah Çubukçu, Prof.Dr. Süleyman Hayri Bolay, Prof.Dr. Aydın Taneri, Prof.Dr. Necmettin Sefercioğlu, Prof.Dr. Ekrem Sarıkçioğlu, Prof.Dr. Mehmet Aydın, Prof.Dr. Mehmet Sait Hatipoğlu ve Hikmet Tanyu'nun değerli eşi Melek Tanyu birer hatıra konuşması yapmıştır.

"**Ölümünün Üçüncü Yılında Prof.Dr. Hikmet Tanyu**" başlıklı panel bölü-münde ise Hikmet Tanyu'nun "İnanmak Meselesi" adlı şiirinin Yılmaz Karahan tarafından okunmasının ardından Prof.Dr. Abdurrahman Küçük, "Prof.Dr. Hikmet Tanyu'nun Hayatı, Eserleri ve Fikirleri"; Prof.Dr. Harun Güngör, "Prof.Dr. Hik-met Tanyu'nun Türk Dini Tarihi Çalışmalarına Katkısı"; Dr. Baki Adam, "Prof.

Dr. Hikmet Tanyu'dan Günümüze Dinler Tarihi Çalışmaları” başlıklı tebliğlerini sunmuşlardır.

Dinler Tarihi Derneği'nin bu anma toplantısından bir gün sonra gerçekleştirdiği bir diğer faaliyeti Türk Ocakları Genel Merkezi ve Türkiye İlahiyatçılar Birliği Vakfı ile birlikte düzenlediği “**Tartışılan Değerler Açısından Türkiye**” Sempozyumudur. 17-18 Haziran 1995 tarihlerinde Ankara'da TDV Kocatepe Konferans Salonu'nda yapılan bu Sempozyum, Türkiye için büyük önem taşıyan konuların masaya yatırıldığı bir toplantı olmuştur. Açılış Konuşmasını Prof.Dr. Turan Yazgan'ın, Takdim Konuşmasını da Prof.Dr. Abdurrahman Küçük'ün yaptığı Sempozyum dört bölüm olarak gerçekleştirilmiştir. Protokol konuşmalarının ardından “Yeni Dünya Düzeni Anlayışı İçinde Türkiye” başlıklı I.Bölümde Prof.Dr. Emin Çarıkçı, “İktisadî Açından Yeni Dünya Düzenine Bakış ve Türkiye”; Doç.Dr. Ümit Özdağ, “Siyasî Açından Yeni Dünya Düzenine Bakış”; Dr. Ali İhsan Yitik, “Yeni Dünya Düzenine Dinî Açından Bakış” ve Prof.Dr. Orhan Türkdoğan, “Millî Kültür Açısından Yeni Dünya Düzenine Bakış” başlıklı tebliğleriyle “yeni dünya düzeni” anlayışını çeşitli açılardan incelemiştirlerdir. “Türklerde Devlet Fikrinin Yeri ve Önemi” başlığını taşıyan II.Bölümde sunulan tebliğler de şunlardır: Prof.Dr. Aydın Taneri, “Türklerde Millet Fikrinin Doğuşu ve Gelişmesine Bakış”; Dr. Mehmet Niyazi Özdemir, “Türklerde Devlet Felsefesi”; Prof.Dr. Mehmet Aydın, “Millî Devlet Anlayışında Dinin Rolü” ve Doç.Dr. Cemal Tosun, “Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimine Genel Bir Bakış”. Sempozyum’un III.Bölümü “Türklerde Dinî Hayat” başlığını taşımakta olup Prof. Dr. Günay Tümer, “Dinin Toplum Hayatındaki Yeri ve Önemi”; Prof.Dr. Zekeriya Kitapçı, “Türkler ve İslâm veya Türkler Arasında İslâmiyetin Yayılış Meselesi”; Prof. Dr. Ekrem Sarıkçıoğlu, “Osmanlı Devletinde Dinî İdare- Şeyhülislamlık” ve Mehmet Nuri Yılmaz, “Diyanet İşleri Başkanlığı ve Millî Bütünlüğümüz” başlıklı tebliğlerini sunmuşlardır. Sempozyumun IV.Bölümünde “Millî Bütünlüğün Dinî ve Millî Temelleri” başlığı altında sunulan tebliğler ise şunlardır: Nevzat Kösoğlu, “Millî Kültür- Mozaik-Etnik Grup” ; Sadi Somuncuoğlu, “Millî Bütünlük, Demokrasi ve İkinci Cumhuriyet”; Dr. Yusuf Ekinci, “Millî Bütünlük Açısından Günümüz Eğitim Anlayışına Genel Bir Bakış”; Ferruh Bozbeyle, “Günümüz Siyaset Anlayışının Millî Bütünlüğe Yansımaları”; Doç.Dr. Mustafa Erdem, “İslâm ve Millî Bütünlük”; Prof. Dr. Şaban Karataş, “Millî Bütünlüğümüz ve Medya”. Her bölümde sunulan tebliğler, değerli ilim ve fikir adamları tarafından tartışılmış ve Sempozyum bildirilerinin yayınlanması<sup>38</sup> ile de bu önemli görüşler kamuoyunun istifadesine sunulmuştur.

Dinler Tarihi Derneği'nin bir sonraki faaliyeti 22.08.1995'te vefat eden Prof.Dr. Günay Tümer için vefatının birinci yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde gerçekleştirdiği anma toplantısıdır. Açılış konuşmasını Prof.Dr. Abdurrahman Küçük'ün yaptığı “**Prof.Dr. Günay Tümer’i Anma Toplantısı**”, Dekan Vekili Prof.Dr. Münir Koştaş'ın konuşmasını takiben yapılan hatıra konuşmaları ile devam etmiştir. Doç.Dr. Ömer Özyılmaz, Prof.Dr. Hüseyin Gazi Yurdaydın, Dr. Kadri Keskin, Prof.Dr. İsmail Cerrahoğlu, Günay Tümer'in değerli eşi Nezahat Tümer, Prof.Dr. Ekrem Sarıkçıoğlu, Prof.Dr. Hayrani Altıntaş, Dr. Yaşar Kalafat, Prof.

38 Tartışılan Değerler Açısından Türkiye, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996.

Dr. Bahaeddin Yediyıldız, Şükrü Öztürk, Prof.Dr. Ömer Faruk Harman, Doç.Dr. Osman Cilacı, Doç.Dr. Ahmet Güç, Doç.Dr. Mustafa Erdem, Lokman Abbasoğlu, Günay Tümer'in çocukları Özge Tümer ve Ömer Tümer ile iki katılımcının hatıra konuşmaları, Günay Tümer'in vefatına tarih düşürmek için Mustafa Kara tarafından yazılan şiir ile süslenmiştir. **“Ölümünün Birinci Yılında Prof.Dr. Günay Tümer”** başlıklı panelde ise “Prof.Dr. Günay Tümer, Eserleri ve Türkiye Dinler Tarihine Katkıları” Prof.Dr. Abdurrahman Küçük tarafından, “Biruni’ye Göre Dinler ve İslâm Dini İsimli Çalışmasında Prof.Dr. Günay Tümer’in Metodu” Prof.Dr. Şaban Kuzgun tarafından, “Prof.Dr. Günay Tümer’in Hayatı ve İlmî Kişiliği” de Dr. Süleyman Sayar tarafından sunulmuştur.

Dinler Tarihi Derneği'nin bağımsız olarak iki yılda bir gerçekleştirdiği ve tebliğlerini yayınladığı sempozyumların ilki 8-9 Kasım 1996 tarihlerinde Ankara'da yapılan **“Türkiye II. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu”**dur. Dernek kurulmadan önce Samsun'da yapılan “Türkiye I. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu”na istinaden “Türkiye II. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu” başlığını taşıyan bu Sempozyumda tebliğler üç oturumda sunulmuştur. I. Oturumda “Dinlerarası Diyalog ve Yeni Dinî Hareketler” başlığı altında Dr. Ali İhsan Yitik, “Hinduizm'in Diğer Dinlere Bakışı”; Dr. Baki Adam, “Yahudiliğin Hıristiyanlığa ve İslâm'a Bakışı”; Arş.Gör. Ali İsra Güngör, “Katolik Kilisesi'nin Çağdaş Misyon Anlayışında Diyalog Kavramı”; Yrd.Doç.Dr. Ali Rafet Özkan, “Teosofi ve Yeni Çağ Hareketi”; Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu, “Ökümenik Hareketin Ortaya Çıkışı” ve Arş.Gör. İbrahim Maraş, “Kazan Bölgesinde Misyonerlik Faaliyetleri” konulu tebliğlerini sunmuşlardır. “Türklerde ve Türk Dünyasında Dinî Anlayış” başlıklı II. Oturumun tebliğleri ise şunlardır: Prof.Dr. Harun Güngör, “Çuvaşların Dinî Durumu”; Yrd.Doç.Dr. Ahmet Gökbel, “Varsak Türklerinde Yer-Su İnancının İzleri”; Prof.Dr. Abdurrahman Küçük, “Gregoryen Hıristiyanlığı Üzerine”; Dr. Yaşar Kalafat, “Anadolu Türk Halk Sufizminde Zazalar”. “Dinler Tarihi Çalışmaları ve Metodoloji” başlıklı III. Oturumda ise Prof.Dr. Mehmet Aydın, “Mircae Eliade'da Hermenötik ve Metodoloji”; Prof.Dr. Ömer Faruk Harman, “Günümüzde Batıda Dinler Tarihi Çalışmaları”; Arş. Gör. Hidayet Işık, “Ebu'l Maali ve Beyanu'l Edyan Adlı Eseri”; Doç.Dr. Ahmet Güç, “Dinlerde Kutsal ve Kutsallık Anlayışı” ve Doç. Dr. Şinasi Gündüz, “Cahiliye Dönemi Arap Politeizmine Nebatiler'in Etkileri” adlı tebliğlerini sunmuşlardır.

Bu Sempozyumun tebliğleri daha önce yapılan “Prof.Dr. Hikmet Tanyu'yu Anma Toplantısı” ve “Prof.Dr. Günay Tümer'i Anma Toplantısı” metinleri ile birlikte **Dinler Tarihi Araştırmaları-I** adıyla Dernek tarafından yayınlanmıştır.<sup>39</sup> Böylece Derneğin yedincisini 2010'da yayınladığı “Dinler Tarihi Araştırmaları” serisi de aşlamıştır.

Dinler Tarihi Derneği'nin III.Sempozyumu 20-21 Kasım 1998 tarihlerinde Konya'da Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile ortaklaşa düzenlenmiştir. **“Dinler Tarihi Açısından Din ve Din Anlayışı”** isimli bu Sempozyum altı otu-

39 Dinler Tarihi Araştırmaları I (Sempozyum:20-21 Kasım 1998 Ankara), Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 1998.

rum halinde düzenlenmiş, her oturumda farklı din ve kültürlerdeki din anlayışları ele alınmıştır. I.Oturumda “İslâmî Kaynaklarda Din ve Din Anlayışı”, II.Oturumda “Hıristiyanlıkta Din ve Din Anlayışı”, III.Oturumda “Yahudilikte ve Sabillikte Din Anlayışı”, IV.Oturumda “Türklerde ve Türk Halk İnanışlarında Din ve Din Anlayışı”, V.Oturumda Türklerde ve Türkiye’de Din Anlayışı”, VI.Oturumda ise “Doğu Dinlerinde Din ve Din Anlayışı” konu edinilmiştir. **Dinler Tarihi Araştırmaları II** adıyla yayınlanan<sup>40</sup> bu Sempozyumda din ile din anlayışı 21 tebliğde farklı açılardan ortaya konulmaya çalışılmış, böylece dinin doğru anlaşılmasına katkı sağlanması hedeflenmiştir.

Dinler Tarihi Derneği’nin uluslararası nitelikli ilk sempozyumu Hıristiyanlığın 2000. yılı dolayısıyla Hıristiyanlık konusuna ayrılmıştır. 09-10 Haziran 2001 tarihlerinde Ankara’da Başkent Öğretmenevi’nde gerçekleştirilen **“2000. Yılında Hıristiyanlık: Dünü, Bugünü ve Geleceği”** başlıklı bu Sempozyuma yurt içinden ve dışından bilim adamlarının yanı sıra, Türkiye’deki Hıristiyan cemaatlerin temsilcileri de katılmışlardır. Değerlendirme Oturumu ile sekiz oturum olarak düzenlenen bu Sempozyumun “Günümüzde Türkiye’de Hıristiyan Cemaatler” konulu I.Oturumunda Fener Rum Ortodoks Kilisesi’ni Yorgo Benlisoy, Gregoryen Ermeni Kilisesi’ni Doç. Dr. Arus Yumul, Süryani Kilisesi’ni Samuel Akdemir, Türkiyede’ki Keldanileri ise François Yakan anlatmışlardır.

“Hıristiyanlığın Ortaya Çıkması ve Kurumsallaşması” II. ve III.Oturumlarda ele alınmıştır. III.Oturumda Uluslararası Dinler Tarihi Derneği(IAHR) Başkanı Prof. Dr. Peter Antes “The Beginning of the Christian Hierarchy and its Development” başlıklı tebliğinde Hıristiyan hiyerarşisinin başlangıcını ve gelişmesini anlatmıştır. Farklı din mensuplarından biri olan İstanbul Yahudi Hahambaşılığı temsilcisi Yusuf Altıntaş da “Hıristiyanlıkta Anlayış Farklılıkları” başlıklı IV.Oturumda Yahudilik açısından Hıristiyanlığı değerlendirmiştir. V.Oturumda “Hıristiyanlık ve Yeni Dinî Hareketler” konu edinilmiş, bu kapsamda Fransa Sorbonne Üniversitesi’nden Prof. Dr. Liliana Vana “Les Judéo-Chrétiens Aux Premiers Siècles” başlıklı tebliğinde ilk yüzyıllarda Yahudi-Hıristiyanları anlatmıştır. “Hıristiyanlık, Dinlerarası İlişkiler ve Misyonerlik Faaliyetleri” VI.Oturumun konusunu oluştururken, “Hıristiyanlık ve Türkler” başlıklı VII.Oturumda Türklerin Hıristiyanlarla ilişkileri ele alınmıştır. Sempozyumda Değerlendirme Oturumu hariç 32 tebliğ sunulmuş ve 19 müzakereci tarafından bu tebliğler kritik edilmiştir. Türkiye’nin bütün Dinler Tarihcilerinin katılımı ile büyük bir kaynaşma ve dostluk havası içinde geçen bu Sempozyum, Prof.Dr. Abdurrahman Küçük’ün başkanlığında, Müslüman olarak Prof.Dr. Mehmet Aydın, Hıristiyan olarak Prof.Dr. Peter Antes ve Yahudi olarak Yusuf Altıntaş’ın katıldığı Değerlendirme Oturumu ile farklı din mensuplarının birbirini tanıma konusundaki iyi niyetli çabalarının da çok güzel bir örneğini oluşturmuştur. Bu Oturumda IAHR Başkanı Prof.Dr. Peter Antes, Türkiye’de Dinler Tarihi çalışmalarından duyduğu memnuniyeti ifade ederek Dinler Tarihi Derneği’nin Uluslararası Dinler Tarihi Derneği’ne üye olmasını teklif etmiş, bu üyeliğin gerçekleşebilmesi için çaba gös-

40 Dinler Tarihi Araştırmaları II (Sempozyum: 20-21 Kasım 1998 Konya), Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2000.

tereceğini belirtmiştir. Bu Sempozyumun dokümanları da Dernek tarafından **Dinler Tarihi Araştırmaları III- Hıristiyanlık: Dünü, Bugünü ve Geleceği** adıyla yayınlanarak<sup>41</sup> okuyucuların istifadesine sunulmuştur.

Gerekli girişimler sonucu adının başına Bakanlar Kurulu kararı ile Türkiye adını alan Türkiye Dinler Tarihi Derneği(TÜDTAD), bir sonraki sempozyumun konusunu 11 Eylül saldırılarından olumsuz etkilenen Müslüman-Hıristiyan ilişkileri dolayısıyla “**Müslümanların Diğer Din Mensuplarıyla İlişkilerinde Temel Yaklaşımlar**” olarak belirlemiştir. 01-02 Kasım 2003 tarihlerinde Ankara Başkent Öğretmenevi’nde gerçekleştirilen bu Sempozyumda Dinler Tarihçiler yanında, diğer bilim dallarına mensup ilim adamları da tebliğler sunmuşlardır. Dört oturum halinde düzenlenen Sempozyumun I.Oturumunda “İslâm ve Diğer Dinlere Bakış” başlığı altında İslâm’ın diğer dinlere bakışı işlenmiş; II.Oturumunda “Müslüman-Yahudi İlişkileri”, III.Oturumunda da “Müslüman-Hıristiyan İlişkileri” ele alınmıştır. “Günümüz Meseleleri ve İslâm” başlıklı IV.Oturumda ise Küreselleşme, Dinî Çoğulculuk, Dinlerarası Diyalog gibi güncel konular İslâmî perspektifle irdelenmiştir. 16 tebliğcinin sunduğu bildirimlerin 26 müzakereci tarafından değerlendirildiği bu Sempozyumun metinleri de **Dinler Tarihi Araştırmaları IV-Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları** adıyla yayınlanmıştır.<sup>42</sup>

Çeşitli konuların bilimsel bir platformda, seviyeli ve doğru bilgi ile ele alınarak uzmanları tarafından tartışılmasını ilke edinen Türkiye Dinler Tarihi Derneği, özellikle 2003’den sonra Türkiye’de gündemi çok meşgul eden, bilen bilmeyen herkesin üzerinde konuştuğu Misyonerlik konusunu da aynı hassasiyetle ele almaya karar vererek bir sonraki sempozyumun konusu yapmıştır. “**Dinler Tarihçileri Gözüyle Türkiye’de Misyonerlik**” başlıklı bu Sempozyum 01-02 Ekim 2005 tarihlerinde Ankara Başkent Öğretmenevi’nde gerçekleştirilmiştir. Değerlendirme Oturumu ile yedi oturum halinde düzenlenen Sempozyumun I.Oturumunda “Misyonerlik ve Tarihi Gelişimi” ele alınmıştır. II-V. Oturumlarda sırasıyla “Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da Misyonerlik”, “İç Anadolu’da Misyonerlik”, “Marmara ve Karadeniz Bölgesinde Misyonerlik”, “Akdeniz ve Ege Bölgesinde Misyonerlik” başlıklarıyla sahanın uzmanı olan Dinler Tarihçiler tarafından yapılan alan araştırmalarına dayalı tebliğler sunulmuştur. VI.Oturumda “Misyonerliğe Karşı Tedbirler” başlığı altında alınabilecek yasal, dinî, kültürel ve toplumsal tedbirler konu edilmiştir. Değerlendirme Oturumu hariç 32 tebliğin sunulduğu bu Sempozyumun dokümanları Dr.Asife Ünal tarafından yayına hazırlanmış ve **Dinler Tarihi Araştırmaları V-Dinler Ta-**

41 Dinler Tarihi Araştırmaları III-Hıristiyanlık: Dünü, Bugünü ve Geleceği, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2002.

42 Dinler Tarihi Araştırmaları IV- Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2004.



**rihçileri Gözüyle Türkiye’de Misyonerlik** adıyla yayınlanmıştır<sup>43</sup>. Böylece bu konuda bilgi kirliliğinin önüne geçilmesine ve kamuoyunun uzmanları tarafından aktarılan doğru bilgi ile aydınlatılmasına çalışılmıştır.<sup>44</sup>

Türkiye Dinler Tarihi Derneği, Hıristiyanlık Sempozyumu ve sonraki Genel Kurulunda kararlaştırıldığı üzere Uluslararası Dinler Tarihi Derneği’ne üyelik sürecini tamamlamış ve 2005’de IAHR üyesi olmuştur. Üyeliğin resmen onaylandığı 24-30 Mart 2005’de Japonya/Tokyo’da yapılan IAHR XIX. Dünya Kongresinde Dernek, Başkan Prof. Dr. Abdurrahman Küçük ile Başkan Yardımcısı Prof. Dr. Mehmet Aydın tarafından temsil edilmiştir.<sup>45</sup> Bu Kongre esnasında TÜDTAD ve IAHR yöneticileri bir araya gelmiş ve ortak bir bilimsel toplantı yapma konusunda fikir birliğine varmışlardır. İlkeleri tespit edilen bu özel sempozyum için hazırlıklar sürdürülmüş ve 2007’de Ankara’da yapılması kararlaştırılmıştır. **“Sekülerleşme ve Dinî Canlanma”** başlıklı bu Sempozyum 22-23 Ekim 2007 tarihlerinde Ankara Başkent Öğretmenevi’nde gerçekleştirilmiştir. Sempozyuma yurt dışından IAHR Başkanı Prof. Dr. Rosalind Hackett (Amerika), Önceki IAHR Başkanı Prof. Dr. Peter Antes (Almanya), IAHR Genel Sekreteri Tim Jensen (Danimarka), Prof. Dr. İvan Strenski (Amerika), Prof.Dr. Christoph Bochinger(Almanya), Prof.Dr. Liliana Vana (Fransa), Prof.Dr. Brian Bocking (İngiltere), Prof.Dr. Gustavo Benavides (Amerika), Prof.Dr. Bory Kosmin (Amerika) katılmış ve tebliğ sunmuşlardır. Türkiye’den de farklı alanlara mensup bilim adamlarının katılımı ile dört oturum halinde gerçekleştirilen Sempozyumda “Sekülerleşme” çeşitli boyutlarıyla inceleme konusu yapılmıştır. I. Oturumda “Kavram Analizi: Laiklik, Sekülerleşme, Modernite, Dinî Canlanma” başlığı ile konunun çerçevesi çizilmeye çalışılmış, II. Oturumda “Dinlerdeki Sekülerleşmeye İlişkin Düşünceler ve Tutumlar” konu edinilmiştir. “Sekülerleşme ve Türkiye” başlıklı III. Oturumda konunun Türkiye boyutu ele alınırken IV. Oturumda “Sekülerleşme ve Dinin Geleceği Üzerine Düşünceler” aktarılmıştır. Dört oturumda toplam 18 tebliğ sunulmuş, 17 müzakereci tarafından bu tebliğler değerlendirilmiştir. Eş zamanlı tercüme ile gerçekleştirilen Sempozyum, Doç.Dr.

43 Dinler Tarihi Araştırmaları V- Dinler Tarihçileri Gözüyle Türkiye’de Misyonerlik, Yay. haz. Asife Ünal, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2005.

44 Türkiye Dinler Tarihi Derneği, bütün faaliyetlerinde olduğu gibi her türlü resmî izni almış olmasına, bilimselliği ve iyi niyeti esas almasına rağmen, bu Sempozyum dolayısıyla 30.03.2011 tarihinde adlı kovuşturmayla tâbi olmuş, Dernek merkezi aranmış, birtakım dokümanlara el konulmuştur. Bazı basın-yayın organlarında da Derneğin tüzel kişiliğini rencide edecek yayınlar yapılmış, Dernek asla onaylamayacağı menfur bir cinayet davası ile ilişkilendirilmeye çalışılmıştır. Dernek Yönetimi bu esef verici durum ile ilgili görüşlerini Dernek web sitesinde “Kamuoyuna Duyuru” başlığı ile paylaşmıştır. (Bkz.www. tahr.org. tr ).

45 Bu Kongreye ayrıca kendi imkânları ile katılan Dernek üyeleri Doç. Dr. Şevket Yavuz ve Yrd. Doç. Dr. Ramazan Adıbelli ile Dinler Tarihçi Doç. Dr.Bülent Şenay’ın dışında Türkiye’den Prof. Dr. M. Sait Özervarlı(ISAM), Doç Dr.Recep Boztemur (ODTÜ) ve Bayram Balcı(IFEA/IFEAC) da katılmış ve birer tebliğ sunmuşlardır.(Bkz. IAHR World Congress Proceedings, Tokyo 2005, Religion and Society: An Agenda for the 21st Century; Ed. Brian Bocking., Cambridge: Roots and Branches, 2010, s. 147, 168, 181, 435 ,480, 586).

Ali İsra Güngör tarafından tebliğlerin İngilizce ve Türkçe özetleri de ilave edilerek yayına hazırlanmış, **Dinler Tarihi Araştırmaları VI-Sekülerleşme ve Dinî Canlanma** adıyla yayınlanarak<sup>46</sup> dünya kamuoyunun ilgisine sunulmuştur.

Türkiye Dinler Tarihi Derneği, kuruluşundan itibaren düzenli olarak yaptığı ulusal veya uluslararası sempozyumların sekizincisini Dinler Tarihi konusuna ayırmıştır. Türkiye’de Cumhuriyet döneminde bilimsel anlamda ilk Dinler Tarihi çalışmalarının yapıldığı Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin 60. Kuruluş Yıldönümü ile Türkiye Dinler Tarihi Ekolünün kurucusu, Türkiye’nin ilk Dinler Tarihi Doktoru Prof.Dr. Hikmet Tanyu’nun Doktorasını tamamlamasının 50. Yıldönümü vesilesiyle düzenlenen Sempozyum **“Türkiye’de Dinler Tarihi : Dünü, Bugünü ve Geleceği”** başlığı ile 04-06 Aralık 2009 tarihlerinde Ankara Başkent Öğretmenevi’nde gerçekleştirilmiştir. Türkiye’de Dinler Tarihi’nin bir bilim dalı olarak geçirdiği sürecin bütün yönleri ile gözler önüne serildiği bu Sempozyum yedi oturum olarak düzenlenmiştir. I. ve II.Oturumda “Bir Disiplin Olarak Dinler Tarihi-nin Ortaya Çıkışı ve Türkiye’ye Yansımaları” konusu incelenmiştir. III. Oturumda “İslâm ve Türk Dünyasında Dinler Tarihi Çalışmaları”, IV.Oturumda “Tanzimat’tan Günümüze Türkiye’de Dinler Tarihi Çalışmaları” ele alınmıştır. “Günümüz Türkiye’sinde Dinler Tarihi Çalışmaları” V. ve VI.Oturumların konusunu oluşturmuştur. Sempozyum “Türkiye’de Yaygın ve Örgün Din Eğitiminde Dinler Tarihi Öğretimi” başlıklı VII.Oturum ile sona ermiştir. Diğer sempozyumlarda olduğu gibi Türkiye’nin bütün İlahiyat Fakültelerine mensup Dinler Tarihçiler başta olmak üzere çeşitli alanlardan bilim adamlarının, ayrıca Azerbaycan’dan Prof.Dr. Hacı Kadir Kadirzade ve Doç.Dr. Türkan Kadirzade’nin katıldığı bu Sempozyumda toplam 41 tebliğ sunulmuştur. Sempozyum, oluşturduğu kaynaşma, paylaşma ve dostluk ortamının yanı sıra, Türkiye’de Dinler Tarihi’nin aldığı mesafeyi de göstermiş ve bu bilim dalına büyük bir katkı sağlamıştır. TÜBİTAK’ın proje bazında desteklediği bu Sempozyumun dokümanları da 789 sayfalık geniş hacimli bir kitap olarak Doç Dr. Ali İsra Güngör, Dr.Asife Ünal, Araştırma Görevlileri Hüsamettin Karataş, Yasin Meral ve Dilek Özbey’in editörlüğünde **Dinler Tarihi Araştırmaları VII-Türkiye’de Dinler Tarihi:Dünü, Bugünü ve Geleceği** adıyla yayınlanmış<sup>47</sup>; başta Dinler Tarihçiler olmak üzere bilim dünyasının istifadesine sunulmuştur.

Türkiye Dinler Tarihi Derneği geleneksel olarak iki yılda bir yaptığı sempozyumlar serisinin dokuzuncusunun hazırlıklarını sürdürmektedir. 01-02 Aralık 2011’de yapılması plânlanan bu Sempozyum **“Bütün Yönleriyle Yahudilik”** konulu olacaktır. IAHR web sitesinde de bir süredir duyurularak bilim dünyasının dikkatine sunulan<sup>48</sup> bu uluslararası Sempozyum için yurt içi ve dışından çok sayıda tebliğ önerisi alınmıştır. Düzenleme Kurulu bunların seçimini yaparak Sempozyum programına son şeklini verme aşamasındadır.

46 Dinler Tarihi Araştırmaları VI- Sekülerleşme ve Dinî Canlanma, Yay. Haz. Ali İsra Güngör, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2008.

47 Dinler Tarihi Araştırmaları VII- Türkiye’de Dinler Tarihi: Dünü, Bugünü ve Geleceği, Editörler: Ali İsra Güngör, Asife Ünal, Hüsamettin Karataş, Yasin Meral, Dilek Özbey, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2010.

48 Bkz. [www.iahr.dk/ Congresses and Conferences/Conferences of IAHR Member Associations and Affiliates\(23.08.2011\)](http://www.iahr.dk/Congresses%20and%20Conferences/Conferences%20of%20IAHR%20Member%20Associations%20and%20Affiliates(23.08.2011).).

Bu sempozyumların aksatılmadan böylesine geniş katılımlı olarak gerçekleştirilmesi ve bildirilerinin kısa sürede yayınlanması, Yönetim ve Düzenleme Kurullarında görev alan Dinler Tarihçilerinin, özellikle de Türkiye Dinler Tarihi Derneği Başkanı Prof.Dr. Abdurrahman Küçük'ün azimli, kararlı, fedakârca çalışmasının sonucudur.

### b. Seminerler ve diğer faaliyetler

TÜDTAD düzenlediği ulusal ve uluslararası sempozyumların yanında Dernek merkezinde bilimsel seminerler de düzenlemektedir. Bu seminerlerle bir yandan Dinler Tarihçilerinin bir araya gelmesi sağlanırken, diğer yandan farklı konular ele alınarak katılımcıların özellikle de Yüksek Lisans ve Doktora öğrencilerinin istifadesi hedeflenmektedir. Yönetim Kurulu'nun 31.12.2002 tarihli kararı ile başlatılan bu seminerlere Ankara'dan veya Ankara dışından konusunun uzmanı konuşmacılar davet edilmektedir.

Bugüne kadar yapılan seminerler sırasıyla şunlardır: Prof.Dr. Hasan Onat “Din Anlayışına Yeni Yaklaşımlar”; Prof.Dr. Ekrem Sarıkçıoğlu “Fenomenoloji Nedir? Nasıl Anlaşılmalıdır?”; Prof.Dr. Harun Güngör “Geleneksel Türk Dini”; Prof.Dr. Mehmet Aydın “İslâm Dışındaki Dinleri Anlama Problemi”; Prof.Dr. Salih Akdemir “Kuran ve Laiklik”; Prof.Dr.Abdurrahman Küçük “Sabatayistlik/Dönmelik Konusuna Güncel Yaklaşım”; Prof.Dr. Mustafa Erdem “Türk Dünyasında Misyonerlik Faaliyetleri”; Doç.Dr. Ali İhsan Yitik “Hint Dinlerinde Karma-Tenasuh İnancı”; Prof.Dr. Baki Adam “İsrail’de Dinî Grupların Filistin Sorununa Yaklaşımı”; Prof.Dr. Abdurrahman Küçük “Günümüz Türkiye’inde Azınlık Anlayışına Yeni Bir Yaklaşım”; Doç.Dr. Osman Eğri “Alevî Kaynaklarına Göre Alevîlik”; **Prof.Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu “Ökümenizm ve Fener Patrikhanesi”**; Doç.Dr. Durmuş Arık “Buhara Yahudileri”; **Prof.Dr. Mehmet Katar “Noel ve Yılbaşı Üzerine”**; Prof.Dr. Sönmez Kutlu “Türkiye’nin Gündemindeki Alevilik”; **Dr. Mehmet Aksoy “Kuran ve Devlet”**; Prof.Dr. Abdurrahman Küçük “Misyonerlikten Diyaloğa Türkiye”; Yrd.Doç.Dr. İbrahim Maraş “Dünden Bugüne Rusya’nın Din Politikası”; **Mustafa Aksu “Çingeneler ve Din Anlayışları”**; Prof.Dr.Mehmet Aydın “Osmanlı Devletinde Yahudiler, Alyans-İsrail Okulları ve Etkileri”; Prof.Dr. Abdurrahman Küçük “Dinî Azınlıklara Türk Hoşgörüsü: Ermeni ve Yahudi Örneği”; Prof.Dr. Niyazi Akyüz “Türkiye’de Dinî Gruplar”; Prof.Dr. Kamil Çakın “Hz. Muhammed ve Türkler: Müslümanlık- Hadis İlmi-Türkler”; **Arş.Gör. Hüsamettin Karataş “Günümüzde Japonların Dinî İnanışları ve Türklerle İlişkileri”**; Prof.Dr. Cermal Tosun “Tevhid-i Tedrisat ve Sonuçları”; **Prof.Dr. Mehmet Katar “Kitab-ı Mukaddes’in Üslubu Üzerine Bir Değerlendirme”**; **Prof.Dr. Ekrem Sarıkçıoğlu “Dinler Tarihi Açısından Günümüzde Mehdi ve Mesih Anlayışı”**; **Prof. Dr. Mehmet Aydın “Türkiye’ye Yönelik Yabancı Dinî Akımlar”**; **Prof.Dr. Harun Güngör “Geleneksel Türk İnanışları ve Anadolu’daki Yansımaları”**; **Prof. Dr. Abdurrahman Küçük “Geçmişten Geleceğe Türkiye’de Dinler Tarihi”**; Prof.Dr. Ömer Faruk Harman “Dinler Tarihi Kaynakları ve Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi –İSAM”.

Bu faaliyetlerin dışında Prof.Dr. Hikmet Tanyu'nun 13. ölüm yıldönümü olan 11 Şubat 2005 tarihinde, vefat eden bütün Dinler Tarihçiler için Ankara İlahiyat Fakültesinde bir mevlit programı düzenlenmiştir. 28.06.2008 tarihinde de Dernek merkezinde “Dinler Tarihi'nin ve Dinler Tarihçilerinin Meseleleri” konulu bir toplantı yapılmıştır.

### 7. TÜDTAD Yayınları

Türkiye Dinler Tarihi Derneği kuruluşundan itibaren yaptığı bütün sempozyumları “Dinler Tarihi Araştırmaları” serisi olarak yayınlamakta ve bilim dünyasının hizmetine sunmaktadır. Bu eserlerin ilki, önceden de belirtildiği gibi, “Türkiye II. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu” metinlerine Prof. Dr. Hikmet Tanyu ve Prof. Dr. Günay Tümer için düzenlenen anma toplantılarının ve panellerin metinleri de ilave edilerek Dinler Tarihi Araştırmaları I adıyla 1996'da yayınlanmıştır. 2010'da yayınlanan sonuncusu ise Dinler Tarihi Araştırmaları serisinin VII. kitabıdır.

Türkiye Dinler Tarihi Derneği'nin bu yayınları Dinler Tarihçiler için önemli birer kaynak teşkil ederken, ilgililerine de bilimsel ve doğru bilgiyi sunarak hizmet etmektedir. “Sempozyumlar ve Anma Toplantıları” bölümünde içeriklerinden ayrıntılı olarak söz edildiği için burada sadece isimleri zikredilecek olan bu yayınlar sırasıyla şunlardır:

Dinler Tarihi Araştırmaları I (Sempozyum: 08-09 Kasım 1996 Ankara), Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 1998.

Dinler Tarihi Araştırmaları II (Sempozyum: 20-21 Kasım 1998 Konya), Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2000.

Dinler Tarihi Araştırmaları III- Hıristiyanlık: Dünü, Bugünü, Geleceği, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2002.

Dinler Tarihi Araştırmaları IV- Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2004.

Dinler Tarihi Araştırmaları V- Dinler Tarihçileri Gözüyle Türkiye'de Misyonerlik, Yay. Haz. Asife Ünal, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2005.

Dinler Tarihi Araştırmaları VI- Sekülerleşme ve Dinî Canlanma, Yay.Haz. Ali İbrahîm Güngör, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2008.

Dinler Tarihi Araştırmaları VII-Türkiye'de Dinler Tarihi :Dünü, Bugünü, Geleceği, Ed. Ali İbrahîm Güngör-Asife Ünal-Hüsamettin Karataş-Yasin Meral-Dilek Özbey, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2010.

Dinler Tarihi Derneği ayrıca 2006'da tüzüğünü Türkçe ve İngilizce olarak küçük bir kitapçık halinde yayınlamıştır.<sup>49</sup>

### 8. TÜDTAD/TAHR web sitesi

Türkiye Dinler Tarihi Derneği ilk web sitesi kurma girişimini 25.12.2004 tarih ve 99 sayılı kararı ile başlatmış, tahr/tüdtad.org isimli sitenin kurulması için Cengiz Batuk görevlendirilmiştir.

49 Türkiye Dinler Tarihi Derneği(TÜDTAD) Tüzüğü, Türkçe-İngilizce, Ankara 2006.

18.03.2006 tarih ve 114 sayı ile “Türkiye Dinler Tarihi Derneği adına mevcut web sitesinin daha kapsamlı hale getirilmesi için araştırma yapılmasına ve en uygun ücret karşılığında hazırlatılmasına” karar verilmiştir. 25.04.2006 tarih ve 115 sayı ile de “Yapılan araştırma doğrultusunda Dernek web sitesinin Ahmet Aydınlı’ya yaptırılması” karara bağlanmıştır. Bu karar doğrultusunda Dernek web sitesi yenilenip faaliyete geçmiştir. Web sitesi için Derneğin uluslararası alanda kullanılan İngilizce adının (Turkish Association for the History of Religion) kısaltması olan **tahr** ismi tercih edilmiştir.

15.04.2007 tarih 121 sayı ile “Üyelerimize tahsis edilen web sayfası kullanıcı şifrelerinin üyelere bildirilmesi, üyelere iletilişimin web sayfası üzerinden yapılmasının duyurulmasına, Rize İlahiyat Fakültesi Öğretim Elemanı Dr. Cengiz Batuk’un Türkiye Dinler Tarihi Derneği web sayfasının düzenlenmesi ve teknik konularda yetki verilmesine” karar verilmiştir.

Dernek sitesi daha verimli bir biçimde kullanılabilmesi için 2011’de yenilenmiştir ve halen www.tahr.org.tr adıyla faaliyetini sürdürmektedir. Dernek ile ilgili çeşitli bilgilere ulaşmanın mümkün olduğu bu sitede, güncel haberlere ve üyeler için duyurulara da yer verilmektedir.

## 9. Gelecek proje ve öneriler

Türkiye Dinler Tarihi Derneği kuruluşundan itibaren gerçekleştirdiği sempozyumlarını devam ettirme azmindedir. 2001 Sempozyumunda Hristiyanlığı ele aldığı, 2011 Sempozyumu için Yahudiliği konu edindiği gibi, dinleri bütün yönleri ile inceleme konusu yapmayı sürdürmeyi plânlamaktadır. Bir sonraki sempozyumun konusunun “Bütün Yönleri ile İslâm: Dünü, Bugünü, Geleceği” olması düşünülmektedir.

Sempozyumların son derece önemli konulara ışık tutması yanında Türkiye’deki Dinler Tarihçileri bir araya getirme işlevi de gördüğü şüphesizdir. Bununla birlikte en azından sempozyum yapılmayan yıllarda isteyen Dinler Tarihçilerin kendi imkânları ile katılacakları başka faaliyetler de düzenlenebilir. Örneğin, yurt içinde veya dışında inanç turizmi açısından önemli yerlere ortak geziler yapılabilir. Piknik, iftar gibi geleneksel sosyal faaliyetlerle de Dinler Tarihçilerin bir araya gelmesi sağlanabilir.

Türkiye Dinler Tarihi Derneği 31.12.2002 tarih 75 sayı ile “Hakemli bir dergi çıkarılması için ön araştırmalar yapılmasına ve bunun için Doç.Dr. Baki Adam’ın görevlendirilmesine” karar vermiştir. 15.10.2008 tarih 135 sayı ile de “Dinler Tarihi Araştırmaları Dergisi adı altına yılda iki sayı çıkarılması, Yayın Kurulu olarak Prof.Dr. Mehmet Aydın, Prof.Dr. Mustafa Erdem, Prof.Dr. Baki Adam, Prof.Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu, Yrd.Doç.Dr. Ahmet Aras, Doç.Dr. Ali İsmail Güngör’ün yetkilendirilmesi” karara bağlanmıştır. Ancak geçen süre içinde bu şekilde bir dergi çıkarılabilmesi mümkün olmamıştır. Böyle bir derginin çıkarılabilmesi Türkiye’deki bütün Dinler Tarihçilerin makalelerinin bir arada yayınlanmasına imkân sağlaması açısından yararlı olacaktır.

Türkiye’de henüz çalışılmamış Dinler Tarihi konularında yapılması gereken temel çalışmaları bir plân dairesinde tamamlayabilmek, böylece konu tekrarının ve zaman israfının da önüne geçebilmek Derneğin kuruluş amaçlarından biridir. Böyle bir plânlamanın yapılabilmesi için Dernek, üzerinde çalışılan veya çalışılması düşünülen tez konuları ile yapılan diğer çalışmaların “Dernek Havuzu”nda toplanması uygulamasını başlatmış ancak bu girişim tam anlamıyla başarıya ulaşmamıştır. Bu uygulamanın gerçekleştirilmesi ile Dernek öncülüğünde yapılabilecek bu tür bir plânlama, Türkiye’de Dinler Tarihi çalışmalarının çok daha etkin ve verimli olmasını sağlayacaktır.

Dernek web sitesinin bütün üyelerce daha verimli şekilde kullanılması mutlaka sağlanmalı, bilgi ve fikir akışı bu site üzerinden gerçekleştirilmelidir..

Türkiye Dinler Tarihi Derneği uzun yıllardır Ankara’da Necatibey Caddesi 8/114 adresindeki küçük bir büroda faaliyetlerini sürdürmeye çalışmaktadır. Türkiye Diyanet Vakfı’ndan kiralanmış bu büro, gerek kirasının yüksekliği gerek küçüklüğü ile ihtiyacı tam olarak karşılayamamaktadır. Maddî anlamda imkân sağlanılıp daha büyük bir büro satın alınabilmesi, Dernek çalışmalarının daha verimli sürmesini sağlayabilecektir.

Türkiye Dinler Tarihi Derneği, Türkiye’nin Avrupa’ya ve Dünyaya açılan bilimsel derneği olmasının verdiği güçle, sahip olduğu yere ve uluslararası değere paralel olarak daha aktif olmalıdır. Üyeleri tarafından yapılan bilimsel nitelikli çalışmaların dünyaya tanıtılmasında üyelerinin çabalarını desteklemelidir. Dünyada Dinler Tarihi ile ilgili olarak yapılan bilimsel faaliyetler ve çalışmalardan üyelerinin daha fazla haberdar olmasını sağlamalı, mümkün olduğu ölçüde uluslararası faaliyetlere katılmalarını teşvik etmelidir. Elbette bunların yapılabilmesi bütün üyelerin maddî, manevî ve ilmî sorumluluklarını yerine getirmelerine bağlıdır.

## Sonuç

Dinler Tarihi, önemi her geçen gün daha iyi anlaşılan bir bilim dalıdır. Türkiye’de dünya ile paralel olarak gelişen Dinler Tarihi çalışmaları, 1960’ dan itibaren Prof.Dr. Hikmet Tanyu’nun Ankara İlahiyat Fakültesi’ndeki Dinler Tarihi Öğretim Üyeliği ile farklı bir ivme kazanmıştır. Onun yetiştirdiği değerli bilim adamları ve onların yetiştirdiği farklı üniversitelere mensup çok sayıda akademisyen ile Dinler Tarihi günümüzde daha hızla yol almaktadır.

1994’de Prof.Dr. Abdurrahman Küçük öncülüğünde “Dinler Tarihi Derneği” adıyla bir Dernek kurulmuş ve Türkiye Dinler Tarihçileri, daha sonra adı Bakanlar Kurulu kararıyla “Türkiye Dinler Tarihi Derneği” olan bu Dernek çatısı altında birleşmiştir. Bu kurumlaşma birçok bilimsel faaliyet ve yayın ile Türk Dinler Tarihçilerinin çalışmalarına hız kazandırmıştır. Derneğin, Uluslararası Dinler Tarihi Derneği (IAHR) ve Avrupa Din Bilimleri Derneği (EASR) üyesi olması, Türk Dinler Tarihçilerinin uluslararası alanda da tanınmasına ve bilimsel faaliyetlerini bu boyutta sürdürmesine imkân vermektedir. Nitekim IAHR, dünya çapında Dinler Tarihi derneklerinin üye olduğu; faaliyetleri ve yayınları ile Dinler Tarihi’ne yön veren çok

eski bir dernektir. 1900'den itibaren Uluslararası Dinler Tarihi Kongreleri yapan ve Dinler Tarihi alanında değerli çalışmalarıyla tanınan bilim adamları tarafından 1950'de kurulmuştur. EASR ise Avrupa'da Dinler Tarihçilerin de aralarında olduğu Din Bilimcilerin kurduğu ve birçok ulusal veya bölgesel derneğin üye olduğu bilimsel bir dernektir. Bu Derneklere üye olmak, Türkiye'de Dinler Tarihi biliminin dünya ile eş zamanlı olarak gelişmesine katkı sağlamaktadır.

Türkiye Dinler Tarihi Derneği kuruluşundan itibaren düzenli olarak ulusal veya uluslararası bilimsel sempozyumlar yapmakta ve bu sempozyumların metinlerini "Dinler Tarihi Araştırmaları" adıyla yayınlarak bilim dünyasının hizmetine sunmaktadır. Gerek bu sempozyumlar gerekse düzenlenen seminerler bir taraftan önemli bilimsel çalışmalara zemin hazırlarken diğer taraftan Dinler Tarihçilerin bir araya gelmesini, kaynaşmasını, Dinler Tarihi'nin problemlerini tartışabilmesini sağlamaktadır.

Türkiye Dinler Tarihi Derneği, mevcut 98 üyesi ile Başkanı Prof. Dr. Abdurrahman Küçük öncülüğünde akademik ciddiyet içerisinde faaliyetlerini sürdüren bir dernektir. Yaptığı bütün çalışmalarda bilimsel bakıştan ayrılmamış, Dinler Tarihi'ni geliştirmeyi hedeflemiş, ülke ve millet menfaatini düşünmekten geri durmamıştır. bugüne kadar yaptığı bütün faaliyetlerde olduğu gibi yasal ve bilimsel çizgisini gelecekte de sürdürme kararlılığındadır.

### Kaynakça:

- Adam, Baki, "Hikmet Tanyu'dan Günümüze Dinler Tarihi Çalışmaları," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD)*, XXXVI (1997), ss.509-519.
- *Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münasebetleri*, Tartışmalı İlmi Toplantı, İstanbul 1993.
- *Dinler Tarihi Araştırmaları I (Sempozyum: 20-21 Kasım 1998 Ankara)*, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 1998.
- *Dinler Tarihi Araştırmaları II (Sempozyum: 20-21 Kasım 1998 Konya)*, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2000.
- *Dinler Tarihi Araştırmaları III-Hıristiyanlık: Dünü, Bugünü ve Geleceği*, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2002.
- *Dinler Tarihi Araştırmaları IV- Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları*, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2004.
- *Dinler Tarihi Araştırmaları V- Dinler Tarihçileri Gözüyle Türkiye'de Misyonerlik*, Yay. haz. Asife Ünal, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2005.
- *Dinler Tarihi Araştırmaları VI- Sekülerleşme ve Dinî Canlanma*, Yay. Haz. Ali İsra Güngör, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2008.
- *Dinler Tarihi Araştırmaları VII- Türkiye'de Dinler Tarihi: Dünü, Bugünü ve Geleceği*, Editörler: Ali İsra Güngör, Asife Ünal, Hüsamettin Karataş, Yasin Meral, Dilek Özbey, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2010.
- Eliade, Mircea, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, Çev. Mehmet Aydın, Ankara 1990.

- Harman, Ömer Faruk, “Bir Disiplin Olarak Dinler Tarihinin Ortaya Çıkışı(Doğu-Batı),” *Dinler Tarihi Araştırmaları-VII: Türkiye’de Dinler Tarihi(Dünü, Bugünü ve Geleceği)*, Ankara 2010, ss.23-48.
- Harman, Ömer Faruk, “Günümüzde Batıda Dinler Tarihi Çalışmaları,” *Dinler Tarihi Araştırmaları-I*, Ankara 1998, ss.315-322.
- *IAHR Bulletin 38*, Tokyo Congress Edition, Denmark 2005.
- *IAHR Bulletin 39*, Toronto Congress Edition, Denmark 2010.
- *IAHR e-Bulletin Supplement*, August 2011.
- *IAHR World Congress Proceedings, Tokyo 2005, Religion and Society: An Agenda for the 21st Century*; Ed. Brian Bocking, Cambridge: Roots and Branches, 2010.
- Küçük, Abdurrahman- Tümer, Günay- Küçük, Mehmet Alparslan, *Dinler Tarihi*, Ankara 2009.
- Küçük, Abdurrahman, “Tanzimattan Günümüze Türkiye’de Dinler Tarihi,” *Dinler Tarihi Araştırmaları-VII: Türkiye’de Dinler Tarihi(Dünü, Bugünü ve Geleceği)*, Ankara 2010, ss.333-364.
- *Religion on the Borders: New Challenges in the Academic Study of Religion*, eds. David Thurfjell and Peter Jackson, Stockholm: Södertörn University Press, 2009.
- *Tartışılan Değerler Açısından Türkiye*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996.
- *Türkiye Dinler Tarihi Derneği(TÜDTAD) Tüzüğü*, Türkçe-İngilizce, Ankara 2006.
- Türkiye Dinler Tarihi Derneği’nin bütün resmî dökümanları.
- Türkiye I. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu (24-25 Eylül 1992), Samsun 1992.
- *Uluslararası Dinler Tarihi Derneği (IAHR) El Kitabı ve Bülteni*, ed. Mehmet Aydın, çev. Nermin Öztürk-Hidayet Işık, Konya 2001.

### Web Siteleri:

- Brill Academic Publishers web sitesi ([www.brill.nl](http://www.brill.nl)).
- Conseil International de la Philosophie et des Sciences Humaines / The International Council for Philosophy and Humanistic Studies (CIPSH/ICPHS) web sitesi ([www.cipsh.org](http://www.cipsh.org)).
- European Association for the Study of Religions (EASR) web sitesi ([www.easr.eu](http://www.easr.eu)).
- International Association for the Cognitive Science of Religion (IACSR) web sitesi ([www.iacsr.com](http://www.iacsr.com)).
- International Association for the History of Religions (IAHR) web sitesi ([www.iahr.dk](http://www.iahr.dk)).
- Türkiye Dinler Tarihi Derneği (TÜDTAD/TAHR) web sitesi ([www.tahr.org.tr](http://www.tahr.org.tr)).