

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Temmuz - Aralık 2012, Cilt:15, Sayı: 41

ISSN: 1301-966-X

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 15 Sayı: 41
Temmuz – Aralık 2012
Altı ayda bir çıkar
Fiyatı: ₺ 25

Yayın Türü
Yaygın ve Süreli

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
Aralık 2012
ANKARA

Yönetim Yeri
Cihan Sk. No: 37/1 Sıhhiye/ANKARA

Redaksiyon
Arş. Gör. Fatma Kenevir

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

İrtibat Telefonu
Arş. Gör. Fatma Kenevir
O 546 433 50 38
e-posta: diniarastirmalar98@yahoo.com
web: diniarastirmalar.net
info@diniarastirmalar.com

Posta Çeki Hesabı
Şahin Kızılabdullah adına 5791754
Bahçelievler/ANKARA

Abone Bedelleri
Yurt İçi: Normal: 40 TL, Öğrenci: 30 TL (Yıllık)
Yurt dışı: 30 Euro (Yıllık)

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.

İmtiyaz Sahibi

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

Mahmut TÜLEK

Editör

Prof. Dr. Recep Kılıç

Yardımcı Editörler

Prof. Dr. Cemal Tosun

Prof. Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu

Prof. Dr. Abdulkadir Dündar

Yazı İşleri Müdürü

Kaya KUZUCU

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Ali İsra Güngör, Prof. Dr. Durmuş Arık, Yrd. Doç. Dr. Engin ERDEM,
Yrd. Doç. Dr. İhsan Çapcıoğlu, Yrd. Doç. Dr. Yıldız Kızılabdullah, Dr. Rabiye Çetin, Dr. Tuğrul Yürük,
Ar. Gör. Şahin Kızılabdullah, Ar. Gör. Fatma Kenevir, Ar. Gör. Ayşe Ersay

Danışmanlar Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ahmet İnam (ODTÜ), Prof. Dr. Ali Rafet Özkan (Kastamonu Üniv.), Prof. Dr. Bahaeddin Yediyıldız (Hacettepe Üniv.), Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Harun Güngör (Erciyes Üniv.), Prof. Dr. Hayrani Altıntaş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur (Sütçü İmam Üniv.), Prof. Dr. Johannes Laehnemann (Nürnberg-Erlangen Üniv.), Prof. Dr. 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 Akyüz (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. Asım 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 (Kastamonu Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Hakan Coşar (Çukurova Üniv.), Yrd. Doç. Dr. İbrahim Kaplan (İnönü Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Murat Gökalp (Fırat Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Önder Bilgin (Akdeniz Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Yusuf Gökalp (Çukurova Üniv.)

İÇİNDEKİLER

5 • Bayram SEVİNÇ

POSTMODERNİTE, MİSYONERLİK VE TEOLOJİK ETKİLEŞİM
Postmodernity, Missionary and Theological Interaction

36 • Yıldız KIZILABDULLAH - Şahin KIZILABDULLAH

MORMON KİLİSESİNDE EĞİTİM
Education in Mormon Church

59 • Yasin MERAL

ŞİM'ON BEN TSEMAH DURAN'IN (ö. 1444)
KEŞET U-MAGEN ADLI İSLAM'A REDDİYESİNİN DEĞERLENDİRMESİ
The Evaluation of Shimon ben Tsemah Duran's (d. 1444) Polemic against Islam: Qeshet u-Magen

80 • Mehmet BULUT

OSMANLI'DAN GÜNÜMÜZE MÜFTÜLERİN SEÇİMLERİ,
ATANMALARI VE SEÇİMLERİNDE ESAS ALINAN EĞİTİM KRİTERLERİ
The Election, Assignment Of Muftis And Basic Educational Conditions For The Assignment Of Muftis from Ottoman Empire Period to These Days

99 • Mustafa BAŞ

HZ. YAHYA İLE İLGİLİ TEFSİR VE TARİH KİTAPLARINDAKİ BİR RİVAYETİN
KARŞILAŞTIRMALI TAHLİLİ
Comparative Examination of a Narration About Hz. Yahya (St. John The Baptist) In Tafsirs and History Books

109 • Bilal DELİSER

EL-BURHAN FÎ ULÛMÎ'L- KUR'AN'IN KAYNAK DEĞERİ
Resource Value of El-Burhan Fî- Ulûmî'l-Kur'an

136 • Nuri TUĞLU

HADİS İLMİNDE KİTAP ESASLI SIHHAT TESPİTİ ÜZERİNE BAZI MÜLAHAZALAR
Some Evaluations on the Authenticity Identification of Written Corpus based Hadiths in the field of Hadith Studies

156 • Ali EBRAHİMZADE

İBN SÎNÂ'DA ZORUNLU VARLIĞIN MAHİYETİ MESELESİ
The Question of the Quiddity of the Necessary Being in Avicenna

163 • Yaşar ÜNAL

TESBİH KAVRAMI ÜZERİNE
On the Concept of Tasbeeh

185 • Fatih İBİŞ

YAZILI METİN-SÖZLÜ METİN BAĞLAMINDA KUR'AN METNİNİN MAHİYETİ
The Essence of Quranic Text in The Context of Written Text-Oral Text-

197 • İbrahim KUTLU

AKSARAY ZİNCİRİYE MEDRESESİ
Aksaray Zinciriye Madrasa

217 • John H. Hayes, Carl R. Holladay / Çev: Muhammed Ali BAĞIR

METİN TENKİDİ: ASIL ANLATIMIN İZİNİ SÜRMEK
Textual Criticism: The Quest for the Original Wording

POSTMODERNİTE, MİSYONERLİK VE TEOLOJİK ETKİLEŞİM

Bayram SEVİNÇ*

Öz

Bu metin, dinlerin mücadele ve diyalog çabaları sergilerken postmodern bilgi algısıyla ortaya çıkan zorlayıcı ilkeler karşısında teolojik olarak etkileşimlerini ele almayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda son dönemde kasıtlı olarak senkretik teoloji benimsemelerin yanı sıra 20. yy'ın ikinci yarısından sonra beliren bir başka olgu, dinlerin yayılma arzusuyla bir araya gelişlerinde niyetlenilmemiş bir sonuç olarak teolojik yakınsamanın ortaya çıktığıdır. Burada etkileşim örneği olarak kurtuluş doktrini ve İbrahimî dinler kavramsallaştırması ele alınmıştır. Burada, Türkiye'de kurtuluş doktrini bağlamında ortaya konan kapsayıcı tutumların çoğunlukla çoğulculuk olarak algılanması eleştirilmiştir. İbrahimî dinler kavramı da hakikati belirsizleştirmesi ve insan merkezli bir tanımlama olması nedeniyle eleştirilmiştir. Metin, bu amaçla dinlerin ortak bir zemin arayışı için ortaya koyduğu söylemleri analiz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Postmodernite, Postkolonyal Dönem ve Din, Ötekilik, Misyonerlik, Teolojik Etkileşim

Abstract

Postmodernity, Missionary and Theological Interaction

This text aims to study the theological interaction of religions, caused by challenging principles of the postmodern knowledge perception, which emerges while they struggle with each other and establish a dialogue. In this context, as well as the recent adoption of deliberately syncretic theology, another phenomenon which appears after the second half of the 20th century is the unintentional theological convergence that appeared as a result of religions' desire to spread by rallying together. Conceptualization of salvation doctrine and the Abrahamic religions are discussed here as an example of interaction. Inclusive set out in the context of salvation doctrine in Turkey has been criticized here, because of its often being perceived as pluralism. The concept of the Abrahamic religions has also been criticized here, for making the truth uncertain and

* Yrd.Doç.Dr., KTÜ Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü,by_sevinc@yahoo.com.

being human-centered. The text, for this purpose, analyzes religions' discourses that revealed for the search of a common ground.

Key Words: Postmodernity, Postcolonial Epoch and Religion, Otherness, Missionary, Theological İnteraction.

Giriş

Modern toplumda misyonerlik konusu, genelde yayılmacı karaktere sahip bir dinî sistemin üyelerinin, başka herhangi bir sisteme dâhil veya ateist bireylere yönelik kendi sistemlerine katma yolundaki çabaları düzleminde değerlendirilmiştir. Araştırmanın bu temel zeminin yanı sıra, küreselleşmenin dinamiklediği ve postmodern durumun şekillendirdiği yeni dönemde farklı bir etki zemini daha ortaya çıkmıştır. Öte yandan son dönemde, bilgi ve iddiaların akışkanlığının ve yüzleşmenin getirdiği yeni bir olgu olarak (eskiden az düzeyde meydana gelen ve çoğunlukla savunmacı tartışma sistematığının gölgesinde kalan) teolojik etkileşim meselesi de söz konusu olmuştur. Böylece günümüzde dinler arası ilişkilerin farklı bir boyuta geldiği görülmektedir.

Günümüzün teolojik etkileşimini anlamak için burada ele alacağımız temel analiz birimleri; II. Vatikan Konsili'yle birlikte kilisenin başlattığı dışlama ilkesiyle yeni bir ilişki sisteminin diyalog zemininde yaygınlaşan niteliği ve postmodern bilgi anlayışı bağlamında ortak payda olarak ortaya konan İbrahimî dinler kavramıdır. Teolojik etkileşim, Batıda II. Vatikan Konsili'yle birlikte söyleme dökülen bir dinî pazarın varlığına işaret eder. Bu kavram-sallaştırma aynı zamanda kurtuluş öğretilerinin yeniden yorumlanması bağlamında başlayan teolojik sorgulamalar ve diğer dinî sistemlerin özellikle de İbrahimî dinler geleneği bağlamında İslam, Hıristiyanlık ve Yahudiliğin ortak kökenlerine yönelik tartışmalarda da belirginleşir. Öte yandan pratik düzeyde beliren küresel sorunlarla mücadelede ilkesel ortaklıklar arama bağlamında da kendini gösterir. Türkiye'de de bu değişkenlerin etkilerinin az ya da çok hissedildiği dönem olarak özellikle dinlerarası diyalog çabalarının yoğunlaştığı ve dinî hizmet algılarının uluslararasılaştığı devreler için teolojik etkileşimler söz konusu olmuştur.

İnsan hakları, dinî özgürlükler ve ifade özgürlüğü gibi birçok boyutta ele alınan dinlerin yayılmacı karakterinin dinlerin birbirleriyle olan ilişkileri bağlamında da dikkate alınmasının gerekliliği, sık ve sıkılaştıran ilişkilerin olduğu yeni dünyada önem arz etmektedir. Böylece, dinî sistemlerin mensuplarının kendi gruplarına üye kazanma çabalarının karşı karşıya getirme durumunun

yanı sıra dünya toplumu bağlamında birlikte yaşama ve iletişim ve etkileşimin getirdiği yanyanalık, teolojik sorgulama ve bilgi alışverişini yoğunlaştırarak dinlerin kendi sınırlarını keskinleştirmelerine neden olduğu gibi sınırların kristalleşerek karşılıklı etkileşime yönelmesine de neden olmuştur. Dolayısıyla, genelde postmodern durumun dinamiklemesiyle, özelde ise yayılmacı çabalarla ortaya çıkan yeni ve niyetlenilmemiş ve bir sonuç olarak teolojik etkileşim, çağın klişe savunularından olan dinler arası diyaloga da etki etmiş ve onun süreçlerinden etkilenmiştir. Böylece dinî grup üyeleri, kendi doktrinlerini yayma arzusuyla çıktıkları yolda, karşılaşmaların getirdiği bir ortak ilkelere arayışı yolunda doktrinlerini kristalleştirip yakınsak bir duruma getirmiş olmaktadır.

A. Postmodern Dönem, Üst Anlatı ve Din

Günümüz dünyası, ihtiyatlı davrananların ‘geç modernlik’ (A. Giddens), ‘modernlik ötesi’ (G. Balandier) ‘düşünsel modernlik’ (U. Beck); Lyotard, Baurdillard ve Bauman gibi pek çok düşünürün de ‘postmodern’ olarak tanımladığı yeni bir insanlık durumunu yaşamaktadır (bkz. Bauman 2000: 32-33). Bu yeni insanlık durumunu bilgi temelli ele alan Lyotard’ın (2000) analizlerinde belirttiği gibi, esas dönüşümler bilgi bağlamında oluşmaktadır. Lyotard ve sonraki postmodernite yorumcularının yeni dönem için değişimin temel sistematiği olarak ele aldığı bilgi çerçevesinde yürütülen ve pre-modern ve modern dönemin bütün üst anlatılarıyla tarihe gömüldüğü analiz bağlamında bir üst anlatı olarak din olgusu da, yeni bir devrin gelişini varoluş kaygısıyla birlikte deneyimlemiştir. Fakat henüz postmodernizmin modern dönemin yerini tamamen almadığı yönündeki analizler, dinin varoluş kavgasındaki etkinliğinin bağlamına işaret ettiği gibi, yeni dönemin biçimlenme koşullarının diğer temel kurumlar için olduğu gibi din için de henüz netleşmediğini ifade etmektedir (bkz. Smith 1990).

Postmodern dönem temelde modern dönemin merkeziyetçi, tekçi, rasyonalist ve düzen takıntılı yapısıyla hesaplaşma yolundadır. Modernite, *güzellik, temizlik ve düzen* idealleri üzerine kurulmuştu. Postmodernitede ise bu idealler artık “bireysel kendiliğindenlik, irade ve çabalar yoluyla kovalanacak ve realize edilecek” hale gelmiştir (Bauman 2000: 10). Postmodern dönemde diğer bütün anlatılar gibi dini söylem de yeni epistemolojik algıdan ve bireyin (ve iradesinin) belirleyici konuma gelişinin getirdiği zorlayıcı durumdan etkilenmiştir. Geleneksel yapısıyla modern epistemolojik algıyla mücadele eden

dinî sistemler, yeni dönemde ikircikli bir epistemolojik durumda kalmışlardır: postmodern epistemoloji bir yandan bütün anlatıları yok sayarken öte yandan her tür anlatıya yaşama imkânı tanıyan bir haklar silsilesini onaylar. Din de bu yıkım ve *imkândan* etkilenir.

1. Epistemolojik Sarsıntı

Genel kanıya göre postmodernizm, modernizmin ayırıcı ilkelerinden keskin bir şekilde farklılaşma gayretindedir: “Postmodernizm kendisini tamamlanmış bir teoloji, yedi ilke üzerine temellendirilmiş bir din gibi sunmaktadır: Doğru Yok, Gerçek Yok, Sadece İmgeler, Anlam Yok, Çoğulculuk, herkes ve her şey için Eşit Temsil ve Mutlak Şüphe” (Serdar 2001: 8). Bütün bunların üzerinde durduğu mermer zemin ise üst anlatıların, yani belirleyici üst ilkelerin ve varoluş kategorilerinin reddedilerek bilgi ve ontolojinin insan merkezli tanımıdır:

Modernite, kültürel çalışmalar jargonunda büyük anlatılar (Grand Narratives) denilen ve hayata duygu ve yön veren Büyük Fikirlerle (Big Ideas) kuşatılmıştır. Postmodernistlere göre Doğru, Akıl, Erdem, Tanrı, Gelenek ve Tarih gibi fikirlerin çözümsel araştırmalarına uyarak yaşamak hepten anlamsızdır. Bilim, Din ve Marksizm gibi kesin doğruya ulaştığını iddia eden tüm dünya görüşleri, gücü tekeline alan doğaları gereği yalancı yapılarıdır. Doğru görelidir (izafi)dir ve her şey ihtimal dahilindedir ya da postmodernizmin Amerikalı gurusu Richard Rorty'nin dediği gibi hiçbir şeyin kesinleşmiş ya da temsil edilebilecek gerçek bir doğası yoktur; her şey zamanın ve şansın ürünüdür. Böylece postmodernizm doğruluk iddialarının bütün biçimlerini reddetmekte, hiçbir şeyin kesin olmadığını kabul ederek, tümünden bir görelilikle mutlu olmaktadır (Serdar 2001: 21).

Antik kentin düşünürü Protagoras, “insan her şeyin ölçüsüdür” düsturuyla gerçeklik algısını öznelliğe indirgemeye, günümüz postmodern aktörlerinin anti-modern bir konum da ekleyerek yaptıklarını mı yapmıştı acaba? Ya da “postmodernizme şiddetle karşıyım” diyen bir düşünür, üst anlatıyı yok sayan niteliğine olan kızgınlığını dile getirirken postmodern durum içinden haykırmıyor mu itirazını? Yeni dönemin olası bilgi anlayışını, epistemolojinin verili tüm temellerinin güvenilir olmadığı, hiçbir şeyin kesinlikle bilinemeyeceği, tarihin bir erek taşıması gerektiği düşüncesinin dolayısıyla ilerleme viz-

yonunun terk edildiği analizleriyle aktaran Giddens (2004: 44-50), söz konusu tutumların yerleşikliğinin olmadığı yönündeki eleştirisini dile getirir.

Postmodernizmi *amacında* değil *oluşumunda* modern olarak konumlandırılan Lyotard (2000: 156), postmodern'i meta anlatılara inanmama olarak tanımladığını belirtir. Onun temel hipotezi, toplumların postendüstriyel, kültürlerin de postmodern olarak tanımlanan çağa girdikçe bilginin konumunun değiştiğidir (ss.12-16). Lyotard, bilginin anlam kaybı, meşruluğu ve kanun koyucuyla ilişkisi ve anlatsallığını yitirmesi üzerinde durur. Ele aldığımız konuyla ilgili en önemli tezi, “[h]angi birleştirme türünü kullandığına ve spekülâtif ya da bir özgürleşim anlatısı olup olmadığına bakılmaksızın, büyük anlatı güvenilirliğini kaybetmiştir” şeklinde ifade edilenidir (ss.64-85). Büyük anlatuların hâkimiyetini yitirdiği bir dönemde şekillenen “Postmodern kültür yerelliğin, çeşitliliğin, farklılığın, neredeyse göreceliğin serbestçe dolaşımını, iletişimini ifade etmektedir” (Göle 2001: 178).

Geç modern (ya da postmodern) toplumun hakikat anlayışı, dinî haritanın rekabet ortamında baskılar üreten bir savaş formuna bürünmesinde etkin olan bir makro faktördür. Dinlerin birlikte var olabilme imkânı çoğul(cu)luk çerçevesinde değerlendirmelere yönelirken dinî grupların tutumu ise mutlak hakikatin kendilerinde olduğu iddialarında kümelenmeye devam etmektedir. Postmodern bilgi anlayışıyla beraber kesinliğin kırılması, hem seküler hem de dinî söylemlerin hâkim paradigma olma gücünü kırmış, çoğul ve çeşitlilik merkezli bir seküler ve dinî yapı seçeneğini söz konusu etmiştir (Davie 2005: 207). Fakat burada özellikle mutlak ilkelerin geçerliliği, kurumsal dinler için ikircikli bir yapının devamını da gündeme getirir.

Postmodern hakikat söylemi söz konusu olduğunda beliren ana sorunsal, örtük de olsa bir merkezi söylemin olup olmadığıdır. Bir diğer ifadeyle, ‘her şeyi sorgulayan söylemin sorgulama gücü nereden gelir?’ sorusu, anlatının güç odağına yönelik ana sorunsaldır. Sorunsalı güç ve sömürge ilişkileri bağlamında değerlendirenler, meseleyi Batı merkezli göndergelerle ele alırlar. Sözelimi Serdar, postmodernizmi Batı durumunun sonucu olması bağlamında değerlendirir ve onu, modernizme karşıt olan ilkelerinin ortaya koyduğu bütün çoğulculuk iddiasına rağmen, tekilciliğe kurt gibi aç olarak tanımlar. Ona göre postmodernizm, “[y]üzeysel çoğulculuğuyla, özüne işlemiş tekilciliğini maskeleymektedir. Dili, mantığı ve analitik grameri özünde Avrupamerkezci olup, Öteki'nin utanmaz yamyamıdır” (Serdar 2001: 36). Esasen Serdar'ı bu analize vardırın perspektif, onun sömürgecilik kavram

ve sistemini analiz biçiminden kaynaklanır. O, modern ve öncesi dönemdeki sömürgeciliğin, Batılı olmayan kültürlerin fiziksel işgali biçiminde ve Batılı olmayan kültürlerin belleklerini işgal etme amacıyla olduğunu belirtir; Postmodernizmin ise “kendini bir hakikat odağı olarak Batılı olmayan kültürlerin kimliklerini ve tarihini kendine mal etmek, onların geleceklerini sömürmek ve varoluşlarını işgal etmek” anlamına geldiğini savunur. Böylece ona göre artık hepimiz ötekiyiz (ss.27).

İster Batı merkezli olarak algılsın ister bir insanlık durumu olarak, postmodern epistemolojik olası ilke ve tutumlar, bir üst anlatı olan ve hakikat söylemini bünyesinde en azından belli bir formla sınırlandırarak taşıyan bütün doktrinleri etkilemektedir. Böyle bir görelilik denizinde dinler, öncelikle hakikatin olgusalılığının savunusunu birlikte yapma gereği hissetmektedirler; kendi aralarındaki hakikat üzerine olan rekabetleri ise ikincil konuma düşmektedir.

2. Bir Üst anlatı Olarak Din

Postmodern dönemin söylemi, pozitivist perspektifle dini kurumsal ve kamusal düzeyde yok olacak (olması gereken) bir olgu şeklinde konumlandırılan modernizmi eleştirir ve pozitivismin hâkim söylemine karşıt olarak “*her şey mübah*” (*anything goes*) ilkesini savunarak çoğulculuğu tercih eder. Bu çoğulculuk, dinî söylem ve açıklama sistemlerine yeni bir alan açarken aynı zamanda postmodernizmin çelişkili yapısının bir üst anlatı olarak dinin hâkimiyet formundan dışlanma kulvarına çekilmesine de neden olur (Gülalp 2003: 116). Aydınlanma düşüncesi, Tanrı’nın yerini aklın, inayetin yerini de tarihin alması bağlamında bir retorik geliştirerek adeta sekülerleşmeye din formülasyonu ile insanmerkezli bir anlam dünyasında onto-teolojik (Heidegerci anlamda) bir inşa sergilemiştir (Wagner 2005: 40). Oysa bugün dinin bireyin mahrem dünyasındaki yeri, *Tanrı’nın İntikamı* (Kapel 1992) olarak betimlenmektedir. Böylece özellikle modern dönemde dışlananların tutunduğu postmodern söylem, öteki’nin dili olurken aynı zamanda modern lügatçeyi de devam ettirme eğilimi taşımaktadır (Serdar 2001: 21). Postmodern dönemde din, hayata anlam ve açıklama katan bir sistem olarak yeniden yer bulurken aynı zamanda mutlak ilkeler bağlamındaki gücünü de kurban etmeye davet edilmiştir. Postmodern dönem doğası gereği iç çelişkiler barındırır; bir yanda aklın bayrağı dalgalanırken öte yanda büyücülük bir piyasa aktörüdür; bir yanda simülakrum hiperrealite olarak konuşlanmışken öte yakada açıklık-

tan ölen Somalili çocukların suskun çığlıkları insanlığın mahrem karanlığına seslenir.

Postmodern dönemde bilinç, bir yandan kendini evinde hissetmesini sağlayan bilişsel ve normatif yapı olarak dinin görevinin çoğulculuk tarafından tehdit edilmesini (Berger vd. 1985: 92) deneyimlerken, bir yandan da kendi hakikatine yönelmesine imkân veren talepkâr söylemlerin onaylandığı bir durumda (Sarıbay 2006: 180) çoğul seçeneklerden birini tercih edebilme özgürlüğüne kavuşur. Bu dönemde din, kurumsal düzeyde moderniteden büyük oranda soyutlanmasından dolayı bireysel düzlemde konumlanmış ve dolayısıyla Tanrı merkezli bir formu yoğun olarak sergilemiştir. Bu form, sekülerleşmenin kurumsal düzlemde güçlüce hissedilmesinin yanı sıra bilinç (birey) düzeyinde daha hafif ve uyumlu formda belirmesini de sonuç verir. Böylece postmodern birey, tanrıdan vazgeçmiş bir görüntü sergilememektedir; aksine kurumsal dine yönelim göstermeyen bireylerde de yoğun bir spiritüel (manevî) arayış ve anlayışın temellendiği görülür. Esasen kurumsal yapıları bir yana kutsal metinleri dikkate alındığında kadim dinî sistemlerin bireyi muhatap alan (tekil ve çoğul söylemle) bir hitap taşıdığı görülür ki bu sistem, postmodern bireyi metin merkezli bir tekil dindarlık formunu kendi mahrem alanında temellendirme imkânına yönelir. Bu dönemin din açısından ana değişim noktası, bütün dinlerin eşit bir alternatif olarak (ya da yakın, yumuşak bir hiyerarşiyle) konumlandırılması; bazı türlerde ise senkretik oluşumların söz konusu olmasıdır. Böylece başat söylemin altını oyan bir form olarak postmodern algı (Handler 1992: 697) kadim dinî sistemlere alternatif olarak beliren yeni dinî hareketlerin de ortaya çıkışında etkindir.

Aktarılan yeni epistemolojik paradigmanın olası niteliklerinin birey için ana teması *özgürlük* olarak belirmektedir. Bauman, postmodern dönemde özgürlük meselesini ele alır ve yeni insanlık durumunda egemenliğin birey özgürlüğüne ait olduğunu ve diğer tüm özgürlüklerin ona göre hesaplandığı bir değer olarak tanımladığı bu birey özgürlüğünün soyut kurumsal düzenlemeler için bir ölçüt olarak işlev gördüğünü savunur (Bauman 2000: 9-28). Bireyin özgürlüğünün başat ve belirleyici bir sistem inşa ettiği bu yeni dönemde, dinî sistemlerin ona yönelik misyonerlik çabaları, aynı zamanda onu ikna etmenin stratejik unsurlarını da uyumlu bir esnek yönelişle inşa etmelerini; dahası bir başka dinî sistemin ona sunduğu alternatif söylemlere karşı argüman geliştirme, belki de küresel insanlık durumu için ortak teolojik ilkeler belirleme girişimine yönelmelerini sonuç vermiştir.

1960'lardan beri Talcott Parsons, Peter L. Berger, Thomas Luckmann ve Robert Bellah gibi birçok sosyolog dinin özelleşmesi, özel alana hasrolması bağlamında Batı'ya özel atıfla yorumlar sergilerken (Beyer 1977: 70) postmodern dönemin sekülerleşmeyi ve dini etkileyen epistemolojik ilkelerini öngörmemişti. Bugün dinler, hayatı açıklama ilkeleri sunma bağlamında birey için bir tercih olduklarını bir yandan bireye yönelik aktarımla bir yandan da dinlerarası ilişki ve diyalogla sürdürdükleri kurumsal çabalarla yürütmektedirler. Dinler, ontolojik düzlemde meşruiyet krizine duçar olabilmektedirler. Bu bağlamda Beyer (1977: 86), küreselleşmenin, dinî göreceliliği temel alan liberal bir din anlayışıyla birlikte dinin 'öteki'sini yani şeytanını kaybettiğini, insanları muhafazakâr din ve liberal din anlayışı arasında bir tercihe zorladığını savunur. Böylece küreselleşme özellikle geleneksel yapıları büyük çıkmaza sürükler. Tanrının hala sevebildiğini fakat ondan korkmanın çok daha zorlaştığını ifade eder.

Postmodern dünya toplumunda diğer dinî sistemlere yönelik söylemler ve ona inananlarla birlikte yaşam pratiğine yönelik düzenlemeler, temel dinî sorunsallar olarak güncelliğini korumaktadır. Bu minvalden bakıldığında, esasen günümüzde dünya toplumu bağlamında bakış açılarıyla ortaya konan İslamî birlikte yaşama söylemleri, gayrimüslimleri toplumsal yapının doğal unsurları olarak gören geleneksel (bkz. Işık 2006: 157) yorumun küresel ölçekte bir yeniden üretimi olarak okunabilir. Böylece bir insanlık idesi çerçevesinde beliren dünya toplumu algısı bağlamında yeniden üretim, siyasal değil sosyal zemin ve sistematiği ele almış olmaktadır. Dolayısıyla sivil söylemlerin belirleyiciliğinin doğal bir sonucu olarak sosyal bir sistem argümanı aynı zamanda tearüf sistematiğini de bir dayanak olarak almış olmaktadır. Bu bağlamda modern sanayi toplumunun geleneksel tarım toplumlarından devraldığı ve devam ettirdiği reddiye yazma geleneği (bkz. Mehmet Aydın 1998) yerine günümüz dünyasında hem benzerlik hem de farklılık üzerine metinler yazılmaktadır; sözgelimi bir yandan ortak ata İbrahim imgesi inşa edilirken öte yandan ulus devlet merkezli kültürel bir din imgesi icat edilmektedir. Dinin bir üst anlatı olarak hayatı tartışılırken aynı zamanda dinî grupların söylemlerinin rekabet halinde olduğu dünya toplumunda dinlerin yayılmacı karakteri de yeni deneyimlerle yürütülür hale gelmiştir. Yeni epistemolojik tutum, dinî grupların mücadelesinde de etkili değişimler ortaya koymuştur. Bunların en önemlilerinden biri, dinî grupların, bir etkileşim durumuyla diyalog merkezli dolaylı yayılmacı stratejiye yönelmeleridir.

B. Misyonerlik Ve Değişen Sistematiği

Evrensel bir mesaj taşıdığı iddiasında olan dinlerin bu mesajlarını insanlara ulaştırma gayretini ifade eden misyonerlik kavramı, genelde yerel mesaj taşıdığını ifade eden dinî sistemler için kullanılmamaktadır. Bir kilise terminolojisi olarak misyonerliğin *yayımla* bağlamında benzerlik taşıyan mekanizması, İslam ve Budizm gibi insanlığı hitap kitlesi olarak seçen dinlerde de söz konusudur. Kadim dinî sistemlerin yanı sıra yeni dinî hareketlerin de (Monoculuk, Yehova Şahitleri gibi) bazılarını kapsayan yayılmacı karakterdeki sistemler, bütün insanlığa yönelik bir teolojik argüman taşırlar; herkesi davet etme yolunda pratikler sergilerler (bkz. Harman 2005: 26). Burada kullandığımız anlamıyla misyonerlik, özellikle II. Vatikan Konsili'yle başlayan Hıristiyanlığın yayılmacı niteliğindeki yeni teolojik ve stratejik yorumları vurgulama amacını taşıdığı gibi dönemselsel değişimlerin kaynağındaki ana tema olarak ilahî görevi ifade etmesi nedeniyle, dönemselsel uyarlamaların ötesinde bir özü nitelendirme hedefi de taşımaktadır. Burada söz konusu edilen ana tema, Hıristiyanlık özelinde misyonerlik mekanizmasının günümüzde dolaylı form olarak diyaloga yönelen stratejisinin tarihsel dönemler boyunca yapı değişimiyle birlikte uygun teolojik yorum ve uyarlamalarla gelen serüveni özelinde güncel diyalog pratiklerinin yayılmacılık bağlamındaki göndergesini analiz etmedir.

Dinî yayılma sistematiğinin öncelikli olarak bireyi (dinsel dönüşüm yoluyla) kendi sistemine katma hedefini taşıması ve toplumların hareketli bir yapıya sahip olmaları nedeniyle dinlerin yayılmacı karakteri, zaman içerisinde dönemin ruhuna uygun bazı stratejiler üretmiştir. Bu dönüşüm algısı, aynı zamanda tarihin teolojik yorumuna da etki etmiştir. Sözgelimi Hz. İsa'nın faaliyetleri, çarmıh öncesi ve sonrası şeklinde dönemlendirmeye değerlendirilir ki bu yorum; Hz. İsa'nın dünyevî yaşantısında İsrailoğulları'nın kayıp koyunlarına gönderildiği ve diğer topluluklarla ilgilenmediğini, çarmıh sonrası geri dönüşte ise bütün topluluklara yönelik misyon anlayışı çerçevesinde emirler verdiğini ileri sürmüştür (Gündüz 2005: 327-328). Sonraki dönemlerde, strateji açısından bakıldığında, söz gelimi misyonerlik kavramına olumsuz imajlar yüklediği zaman alternatif bir tanımlama olarak Evanjelizm kavramının kullanıldığı görülmektedir. Esasen, Evanjelizm kavramının kullanılmasının bir diğer sebebi, Hıristiyan mezheplerine yönelik misyonerliğin de genele katılması gayretidir (Gündüz ve Aydın 2002: 43).

Misyonerlik kurumu ve eylemi, Pavlus'un çerçevesini çizdiği günden beri özellikle inkültürasyon metodu bağlamında şartlara uyum mekanizmasını

öteden beri taşımış ve işlevsel kılmıştır. Pavlus'un söz ve uygulamalarının ortaya koyduğu her koşulda kendi dinî doktrinini yayma amacıyla biçimlenmiş esnek misyonerlik sistematiği, sonraki dönemlerde de bir adaptasyon mekanı olarak işlev görmüştür (Demirci 2005: 81). Güçlü olunan ve olunmayan döneme göre farklı stratejiler benimsenmesinin gerekliliğini ifade eden Pavlus, aynı zamanda hedef kitlenin kaynak ve durumlarının da avantaj düzleminde kullanılması gereğini, kendisinin Roma vatandaşı olmayı bir avantaj olarak işlevselleştirmesi ediminde olduğu gibi pratikte de örneklemiştir (Turan 2006: 76). Bu ilkeye göre hareket eden misyonerler, Müslümanların güçlü olduğu dönemlerde daha çok Hıristiyan cemaatlere yönelik misyonerlik yaparken zayıf dönemlerinde Müslümanlara yönelik misyonerlik yapmıştır (Gündüz 2006: 71). Tarihî stratejik değişim bağlamında bakıldığında Haçlı Seferleri, Doğu toplumlarının silahlı çabalarla birlikte Hıristiyanlaştıramayacağını anlaşılmasını beraberinde getirerek misyonerlerin silahlı mücadelenin uygun bir strateji olmadığını savunarak silahsız misyonerlikten yana bir tutum değişikliği sergilemelerini sonuç vermiştir (A.İ. Güngör 2002: 18).

18. ve 19. yy'da misyonerlik strateji ve çalışmaları, sömürgecilik sistem, algı ve pratikleri yoluyla farklı bir perspektifte yeniden üretilmiştir. Batı'nın kendisini merkez ve üstün olarak tanımladığı bu dönemde misyonerlik de aynı yaklaşımı dinî alanda göstererek kurtarılması için bir kurtarıcıya ihtiyacı olan Doğu toplumlarına sömürge sistemlerinin yardımının getirdiği lütufla yönelmiştir. Bu dönemde eskiden silahla yıpratılmaya çalışılan Doğu, artık kültürel ve doktrinel bağlamda bazı söylem ve pratiklerle yıpratılarak Batı'nın 'üstün' doktrini verilmeye çalışılmıştır. Sömürgecilik, Müslümanların Batılılara karşı olan tepkilerini misyonerlere ve dinlerine karşı da geliştirmelerini sonuç verdiği için bir dönem dinî yayılma çabaları sonuçsuz kalır; fakat Doğu toplumlarının bağımsızlıklarını kazanmalarıyla edindikleri özgüven sonucunda kapılarını yeniden Batılılara ve misyonerlere açmaları yeni bir dönemi beraberinde getirir. Bu yeni dönemde artık *batılılaşma* çabaları gibi farklı ve misyonerlere avantaj sağlayıcı bir unsur da doğu toplumlarında belirir. Böylece daha önce kapatılan eğitim kurumları tekrar açılır ve sağlık ve diğer sosyal hizmet alanlarında yeniden kurumlar oluşturulur (A.İ. Güngör 2002: 9).

20. yy'a gelindiğinde ise bütün dinler gibi Hıristiyanlık için de küreselleşmenin ve postmodern durumun getirdiği yepyeni bir arenada varoluş mücadelesi söz konusu olur. Misyonerler, bu yeni dönemin zorlayıcı parametrelerini Batı'da ve modernizm pınarının başında bulunmanın getirdiği avantajla

ve kolonyal dönem gibi sömürgecilik mirasının getirdiği dezavantajlardan kurtulma saikiyle, dinlerarası diyalog gibi yeni süreçlere girmiş ve kapsayıcı ve çoğulcu kurtuluş öğretileri geliştirme gibi uyum sistematığının getirdiği yeni formlarla ontolojik mücadelelerine yeni bir seyir vermiştir. Esasen kilisenin bu uyum sistematığı de göstermektedir ki “Batı medeniyetindeki her sosyal, ekonomik, kültürel ve felsefî dönüşüm Hıristiyanlığın intibak sürecini de barındıran yeni bir teolojik algılama biçimini beraberinde getirmiştir” (bkz. Davutoğlu 2000: 33-46).

20. yy’ın ikinci yarısından sonra beliren küresel ölçekli dinî tercihler gibi yerel ölçekli alternatifler, kadim dinlerin bir meydan okumaya maruz kalmasını beraberinde getirmiş ve bu yeni dinî piyasada kendini ifade etme, mevcut üyelerini koruma ve yeni üye kazanma ne geleneksel toplumdaki mücadele sistematığına ne de modern sanayi toplumunun ikircikli din ilişkisine uygun modeller yoluyla yürütülemeyecek bir hal almıştır. Bu bağlamda yeni yol ve yöntem arayışları, insanların dünya toplumu bağlamında birliktelikte nasıl bir din motifli etkileşim ağına sahip olması gerektiği de sorgulanmaya başlanmıştır. Böylece dinlerarası geçişgenliğin arttığı bu yeni dönemde aynı zamanda diyalog çabaları ve onun bir yan ürünü olarak teolojik etkileşim söz konusu olmuştur.

Postmodern durum kendi içinde, ikircikli birçok dinî etkileşim imgeleri taşır:

- Misyonerliğin modern dönemdeki dönüşümünde (ters-misyonerlik denilebilecek olgu), bir zamanların misyon bölgesi olan Afrika Kıtası Avrupa’ya misyoner göndermektedir. Misyonerliğin modern dönemde hem yerli Afrikalılar hem de Batılı misyonerler tarafından Afrikalılaştırılması söz konusuydu (bkz. Kaplan 1986); devam eden bu durumun yanı sıra günümüzde Avrupa’ya yönelen Afrikalı misyonerlerin Hıristiyanlığı onların algısına (Avrupa ferdine) sunması bağlamında çaba ve uyarlamaları söz konusudur.
- İnananlar bir yandan kendi dinini yayma gayretiyle işe koyulurken öte yandan diyalog çabalarıyla teolojik ortak zemin arayışına girmektedirler: Bir yanda heterojenlik merkezli dâvet varken öte yanda homojen ortak zemin arayışı söz konusudur.

- Bir yanda siyasallaşmadan uzaklaşan sosyal zemine yönelik sivil söylemler söz konusu iken öte yanda şiddet içerikli yapılanmalarda net bir şekilde görülen siyasal söylem ben varım demektedir.
- Bir yandan evrensellik merkezli dinî söylemlerle yayılma gayreti sergilenirken öte yandan yerel kültürel örüntüler dünya toplumunun ufkuna sunulmaktadır. Bir yandan gidilen bölgenin yerel kodlarına yönelik dinî yorum ve söylemler üretilirken öte yandan evrensel dinî söylem ve sistem sunulduğu iddiası taşınmaktadır.

Postmodern dönemin ana niteliklerinden biri olan çelişkili yapısının dinlerin yayılmacı karakterine etkisi bağlamında, yukarıda aktarılanlara uzunca bir argüman listesi eklenebilir; fakat özünde, metnin ilgi odağının gereğinin de ortaya koyduğu gibi, yeni dönemde yayılmacı karakter, bir yandan diyalog kurarken diğer yandan misyonerlik yapma gibi çift yönlü stratejilerin zeminini olmuştur. Postmodern dönemin diyalog merkezli dolaylı misyon algısının ortaya konmasının zihinsel arka planı için gerekli olan ana unsurlardan biri, Batı'nın kolonyal dönemde ürettiği ve kimisi için radikal savunulara varacak biçimde garantörlüğünü yaptığı öteki olarak Doğu imaj ve algısının değişmesidir. Böylece postmodern dönemde yeni bir yayılma stratejisi için postkolonyal bir iletişim ve etkileşim modeli ve onu ortaya koyacak algı, tutum ve söylem gerekliliği söz konusu olmuştur.

1. Postkolonyal Dönemde Doğu-Batı İletişimi

Postmodern durum için söz konusu ettiğimiz teolojik etkileşim, dinlerin (yayılmacı algı ve gayretiyle) biraradalığının niyetlenilmemiş bir sonucu olarak tasvir ettiğimiz formdur. Esasen tarihte, bu tür etkileşim olarak tanımlanmasa da, bir proje olarak ve mühendislik çabalarına yönelik bazı örneklerin varlığı, özellikle sömürgecilik ve oryantalizm tartışmaları ekseninde ortaya konmuştur. Doğu-Batı ayrımına dayanan ve kurgusal bir öteki olarak Doğuyu merkeze alıp ona hâkim olmak için onu yeniden kurgulayan ve kültürel hegemonyanın bir projesi olan oryantalizm, Batı anlatı tekniklerini merkeze alan bir muhakeme usûlü üretir (bkz. Said 1999: 15-39).

Misyonerliğin keşif kolu olarak oryantalizmin, sözgelimi Osmanlı bağlamında, yaptığı belirtilen sosyal mühendislik çalışmaları (Hülagü 2001: 59), dinlerin yayılmacı karakterinin bilimsellik temelli argümantasyonuna dikkat çeker. Örneğin Kadıyanilik ve Bahailik çoğunlukla oluşumunda sömürgecilerle işbirliği içinde olan misyonerlerin etkili olduğu dinî gruplar olarak ifade

edilmektedir (bkz. Zahir 1985: 32). Klasik dönemdeki bu teolojik etkilemeler, daha çok doğrudan ve dolaylı bir yayılma gayreti olarak sergilenen Hıristiyan misyonerliğinin din kadar siyaset bağlamında da etkinlik göstermesine dayanır (Gündüz ve Aydın 2002: 117). Modern dönemin misyon anlayışı, II. Vatikan Konsili öncesindeki gelişmeler ve Konsil'in ilkeleri ile birlikte artık diyalog merkezli ve karşılaşmanın getirdiği bir etkileşime yönelmiştir. Böylece postmodern dönemin dolaylı yayılma faaliyeti olarak betimlenebilecek diyalog faaliyetleri, Katolik Kilisesi ve Dünya Kiliseler Birliği'nin İslam dünyasıyla dirsek temasını gündelik rutinler üzerinden yürüttüğü yeni bir dönem ve etkileşim modelini ortaya koymuştur.

20. yy'ın son çeyreğinden beri postkolonyal dönem çerçevesinde analizler ortaya koyan düşünürler, Batı'nın Batı-dışı toplumlara yönelik perspektifindeki keskin dönüşüme dikkat çekmektedir. Buna göre kolonyal dönemde kendi dünyasından ötekilere bakan Batılı bilinç, artık empatik bir tutumla ötekinin dünyasında nasıl bir yaşam olduğunu, onun dünyasından bakışla anlamaktadır. Böylece Batılı bilinç, ötekileri kendi bakış açısından değil de olduğu gibi algılama şansı yakalamış olmaktadır. Bu yaklaşım kimi düşünüre göre her kültüre yaşam hakkı tanıyan eşitlikçi bir postkolonyalist tutum doğurmuştur. Kolonyal dönemin getirdiği sömgürgecilik mirasının bir yansıması olarak günümüz dünyasında da dünya kaynaklarının ve refahın eşit bir dağılımının olmaması, postkolonyalist analizler için merkezî sorunu teşkil etmektedir. Young'a (2003: 2) göre bu yapının anlayışını meşrulaştıran bilgi ise, antropolojinin, o toplumlara çocuksu ve kadınsı bir zayıflıkla betimleyerek ırk temelli ortaya koyduğu ve yönetilmeleri gerektiği yönündeki argümantasyondur.

Postkolonyal dönemin zemini olarak küreselleşme, hem tekil bir kültürün dışı açılımındaki genişlemeyi hem de kültürlerin sıkıştırılmasını ifade eder (Featherstone 1995: 6). Bu bağlamda çoğul kimliklerin biraradalığının 20. yy'a girişte temel taşıyıcılarından biri, postkolonyal dönemin getirdiği alışımdan kaynaklanmaktadır. Küreselleşmeyle ifade edilenin, 'şeylerin elimizden kaçtığı' hissi olduğunu ifade eden Bauman'ın (1999: 69-70) analizi dikkate alındığında, dinî grupların bu yeni durumda kontrol arayışları da anlam kazanmaktadır. Kontrolsüz ve merkezlessiz bir dünyada mutlak bir söylem taşıyan dinlerin mücadelesi, bir üst anlatı olarak hayatta kalma çabası olduğu gibi dinî grup olarak bir bütünlük savaşını da temsil etmektedir.

Bugün en büyük sorunlardan biri, postkolonyal dönemde kolonyal dönemin söylemlerine benzer şekilde kültür ve ırk merkezli farklılıkları öteki-

leştirerek kimlik inşa etme çabalarının olası gizil tehlikesidir (Loomba 2000: 129). Chatterjee'nin (2002) modern iktidar söylemini izah ederken *kolonyal farklılık kuralı* olarak tanımladığı ve ötekini kendinden aşağıda görme, kökten farklı ve dolayısıyla düzeltilemeyecek bir bayağılık düzeyinde konumlandırma tutumu, sömürgecilik dönemiyle kısıtlı bir tutum değildir (s.66). Bu kuralın aşikâr veya zımnî olarak günümüzde de işletilmesi tehlikesinin aşılması için bütün kültürel varlıkların eşit ve doğal karşılanmasına yönelik bir tutum gereklidir. Eşit bir ontolojik onama gereği, yalnızca iletişim ve ulaşım imkânlarıyla birlikte sık ve sıkılaşan kültürlerarası etkileşimin oluşturduğu dünya toplumu olgusundan kaynaklanmamakta; aynı zamanda göçün getirdiği yaygın bir heterojen demografik yapıdan da kaynaklanmaktadır. Göç, öteki olarak konumlandırılan kolonyal dönemin kimliklerinin postkolonyal dönemde komşuluk mesafesine, iş arkadaşı rolüne vb. geçişini sonuç vermekle yeni bir tutumu gerekli kılmıştır. Burada da postmodern ikircikli yapı söz konusu olabilmektedir: Kimisi yok sayan veya yok edici bir tutum takınırken yanı başındaki bir diğeri çoğulcu bir tutum sergileyebilmektedir.

3. Göç Ve Kimliklerin Yakınsaması

Postkolonyal dönemin küresel toplumunda göç, Batı'nın öteki anlayışında ve kimlik tanımlamalarında köklü değişimler meydana getirmiştir: Modern dönemin fiziksel ilhak merkezli sömürge anlayışının etkisinde şekillenen Batı dışı toplumlar algısı, postmodern dönemde göçlerle birlikte uzak ve imgesel bir inşa ile tanımlanan insanların kapı komşusu (evdeki öteki) olmasıyla yeniden tanımlanmıştır. Bu bağlamda tekil modern söylemin terk edilmesi ve çoğulcu bir yapının Batı'da belirmesinin temel dinamiklerinden biri, göç dalgalarıdır: Bu göç, kimileri için perspektif düzeltimi sağlarken kimileri için de gerilim kaynağı olmuştur (bkz. Wilson 1989: 36).

Bazı araştırmalar, yeni dönemin temelinde bulunan küreselleşmenin ana unsurlarından olan göç ve benzeri nedenlerle beliren nüfus dağılımıyla birlikte farklı din algılarının şekillendiğini ve bunun farklı diyalog ve etkileşim formlarını ortaya koyduğunu göstermektedir. Burada beliren farklı argüman, bireylerin ve dinî grupların kendi dinî pratiklerini yaşadıkları diğer dinî grup üyeleriyle olan dinamik bir birlikte varoluş düzleminde de hibridizasyon (melezleme) ve karıştırmanın meydana gelebileceği yönündedir (bkz. Bender ve Cadge 2006: 243-5). Bu farklı yaşam tarzlarından biri olan yeni dinî hareketler açısından bakıldığında, "çoğulcu ve hızlı sosyal, ekonomik ve kültürel

değişimlerin yaşandığı değişken karakterli toplumların, bu tür hareketlerin ortaya çıkması ve gelişmesi için oldukça elverişli bir ortam” oluşturduğu görülmektedir (Kirman 1999: 228). Böylece birlikte varoluş formlarının bir teolojik etkileşim ürettiği yeni insanlık durumunda, ayrıca yeni teolojik sistemlerin de ortaya çıkması söz konusudur ki yeni dini hareketlerin tipolojisi, onların çıkışında diğer dinî gruplarla olan etkileşim veya esinlenmelerini aşikâr bir şekilde ortaya koymaktadır.

Yeni insanlık durumunda farklılıkların, çeşitliliğin, etnik grupların, mezheplerin ve dünya görüşlerinin sayı ve etkinlik düzeyinde sürekli artış gösterdiği gözlenmektedir. Bunca çoğul dünya algıları, sosyo-politik yapılanmaların çokkültürcü bir nitelik tartışmasını da beraberinde getirir. Batı demokrasisinin temel tartışma konusu olarak beliren çokkültürcülük, son yıllarda beliren ilişki ve etkileşim ağı nedeniyle özellikle önem taşımıştır. Bunun yanı sıra tartışma ve ihtiyacın güçlü belirmesi, aynı zamanda bu konuda polarizasyonun ve kabul-red diyalektiğinin de belirmesini sonuç vermiştir. Bu bağlamda çokkültürcülük, temel değerlere karşı yıkıcı bir etki veya temel Hıristiyan öğretilerine karşı bir tehdit biçiminde algılandığı gibi, ‘gök kuşağı ulusu’ kavramsallaştırmasında görüldüğü gibi kültürel akımların zengin bir toplumsal yapı oluşturması şeklinde savunucu bir tutumla da algılanmıştır (Van der Ven 2006: 62). Modernite, aydınlanma düşüncesinin mirasından ilhamla ‘benzerlik’ ile şekillenirken günümüz dünyasının çoğul yapısında ‘farklılık’ merkezî biçimlendirici unsur olmuştur (Şan 2005: 70). Homojenleştirme 19. yy’da Avrupa merkezli bir kültürel yayılma olarak ifade edilirken 20. yy’da Amerikanlaşma çerçevesinde bir kültürel yayılma, analizin merkezî teması haline gelmiş ve karşıt akımların da vurgusuyla yoğun bir ifade alanı bulmuştur (Featherstone 2006: 36).

Farklı hayat anlayışları, sön dönemde beliren çoğul yapı imkânlarıyla özellikle teknolojik altyapı sayesinde aşikâr bir ifade imkân ve pratiğine kavuşmuştur. Bu, postkolonyal/postmodern dönemde yerel ve küresel arasında beliren diyalektik süreç, hem farklılıkların yüceltilmesini hem de güçlü homojenleştirme dalgalarının yayılmasını salık vermiştir. Bu çoğul ortam, modern öznenin başat hakikat algı ve failliğini sorgulatmıştır (Kaya 2006: 54). Öznenin ölümünün tartışılmasının yanı sıra daha zor seçenek olarak kişinin bitimsiz bir çabayla, sabırla ve aşama aşama kendi kimliğini kurma (Bauman’ın ifadesiyle parşömen kimlik yaratma) gereğinin bulunduğu bir alternatifler dünyasında kendisinin ve yabancıların yerli yerine oturtulduğu bir imgeler

düzeni inşa etme mecburiyeti, postmodern durumun en çetin boyutlarından biridir.

C. Diyalog Ve Teolojik Etkileşim

Yeni dönemin yukarıda aktarılan spesifik özgülüğü, dinî grupların birbirleriyle olan mücadelesini de farklı bir döneme taşımıştır. Burada bu yeni formun *niyetlenilmemiş* bir teolojik etkileşim ortaya koyan iki birimi ele alınarak, postmodern epistemolojinin ilke ve tutumlarının dinî yayılma bağlamındaki etkilerine atıfta bulunulacaktır. Yeni dönemde dinler, bir yandan hakikat merkezli bir epistemolojik savunma bağlamında ve küresel sorunlar merkezli faillik iddiası için birbirleriyle diyalog sürecine girerken öte yandan bu tarz bir yakınlık için yeni teolojik yorumlar da ortaya koymaktadırlar. Bu etki, özellikle kurtuluş teolojisindeki dışlayıcılık ilkesinin gözden geçirilmesinde ve İbrahîmî dinler kavramsallaştırması gibi postmodern bir epistemolojik yorum ortaya konulurken kendini hissettirmektedir.

Postmodern dönemde dinlerarası diyalog, sosyo-küre bağlamında bir birlikte yaşama gerekliliği olarak belirirken öte yandan misyonerliğin/dinî yayılmanın da artık dolaylı formun başatlığıyla yürütüldüğü gözlenmektedir. Hayatın kompartımanlar şeklinde coğrafi ayrımının çok daha fazla silikleştiği bu dönemde dolaylı metotlar ve karşılıklılık nitelikli (sadece anlatma değil dinleme gerekliliği olan) diyalojik form öne çıkmıştır. Diğer taraftan postmodern çelişkinin öteki yüzü de çatışmaların kaynağı olarak yakınlık durumu söz konusu etmiştir. Özünde diyalojik ilişki kendi inancını aktarırken diğerlerinin de anlatımlarını dinlemeyi gerektirdiği için *ortak* konu ve figürler bağlamında konuşma da söz konusu olmuştur. Böylece tarihî şahsiyetler gibi güncel durumlar da mevzubahis edilmiştir. Esasen bütün bunların geçmişten ayrıldığı bir diğer nokta, sivil-kültürel yapı olarak dolaylı misyonerliğin önceki dönemlerde aşikâr olan siyasal güçlerle işbirliği formunu dolaylamasıdır (bkz. Harman 2005: 30).

Modern dönemin dolaylı misyonerliği ile postmodern dönemin misyonerliği farklılık arz eder: Sözelimi modern dönemde dolaylı misyonerlik, misyon bölgesindeki hâkim dinî sistemin terminolojisinin belli bir ölçüde ödünç alınıp içeriğinin boşaltılarak Hıristiyanlaştırılan kavramlar haline getirilmesiyle başlayan bir forma sahip iken (Gündüz 2006: 100) postmodern dönemde ortak kavramlardan yola çıkan ve ortak insanî meseleler üzerinden devam eden bir yetkinlik rekabeti söz konusudur. Modern dönemin en çok ter-

cih edilen dolaylı kurumsal yapılanması ise eğitim kurumları yoluyla yürütülürdü. Modern dönemde ortaya konan kurumsallaşma dolaylı misyonerliği okul, hastane, dil kursu gibi yapılanmalar yoluyla gerçekleştirirken günümüzde bu yapıların yanına bir de birlikte iş yapılan diyalog merkezli kurumsal yapılanmalar eklenmiştir. Araçlar bağlamında bakıldığında bilgi ve stratejiler artık günün imkânlarıyla modern dönemin çok ötesinde bir hareket imkânı tanımıştır (Tümer ve Küçük 1997: 420; E. Güngör 1999: 15).

Modern dönemde *temsil* merkezli bir algıyla insanlara bir model şahsiyet göstererek dine çağrı yönünde sergilenen dolaylı misyonerlik, artık sadece diğer dinlerin mensuplarına yönelik kapsayıcı bir tutumla onları da aşan üst bir konum ve kuramdan yola çıkan algıyla bir yandan mutlak hakikatin varlığını öte yandan kendisinin bu hakikatin yetkin sahibi olduğunu ispat çabası içindedir. Modern dönemde ikna edilmesi gereken birey doğrudan veya dolaylı olarak doktrinle tanıştırılırken; postmodern dönemde ortaya konan resimde hedef kitlenin dinî liderleriyle birlikte bulunulan ve birlikte iş yapılan bir manzara söz konusudur. Esasen, burada artık dinlerin bir kültürden çok bir *kült* olarak hareket etme, ya da kültürler üstü bir nitelikle yola çıkarak yeni bir sistematik hareket etme çabası içinde oldukları söylenebilir. Bu yeni sistematiğe beliren temel insan hakları, küresel barış, ekolojik dengenin korunumu vb. insan ve tabiatın doğasına yönelik söylemler çabanın merkezî belirleyicisi olduğu gibi, dinî doktrin bağlamında da hakikat, tanrı, ortak kültürel kaynak gibi soyut üst çerçevelere başvuru söz konusu olmaktadır.

Esasen burada ikircikli bir postmodern durum söz konusudur: İlk olarak, dinlerin, günümüz dünyasında dinin mutlak ilke sunan yapıya sahip bir alternatif olduğunu birlikte savunma gayreti göstermeleri metafizik bir vurguyla ilerlemektedir. İkinci olarak insan merkezli epistemolojiyle (sözgelimi İbrahimî dinler kategorisiyle) beşerî varoluştan yola çıkan meşrulaştırıcı argümantasyon söz konusudur. İikine 1960'lardan sonra kiliselerin diyalog merkezli çabalarının diğer dinî öğretilerde de hakikatin izlerinin veya parçalarının bulunabileceği ve ona inananların kurtuluş imkânının da olumlandığı yeni yorum ve tutumlar, Hıristiyanlık için örnek verilebilir. İslam açısından Türkiye özelinde bakıldığında özellikle diğer dinî grupların öncelikle ehl-i kitap kategorisi ve onun dışında kalanlar ve fetret ehli (mesajın kendilerine ulaşmadığı dönemin insanları) kavramının yatay ve dikey açılınması bağlamında yeni yorumlar ve eskiden cılız bir şekilde dile getirilen çoğulculuğa varan bazı kapsayıcı yorumlar söz konusudur. Bu bağlamda en önemli tartışma, kurtuluş

kavramı dolayısıyla hakikat merkezli ortaya çıkmaktadır. Böylelikle Müslüman olmayanların hayatlarında ve dinlerindeki onaylanan unsurlar bağlamında yorumlar sergilenmektedir. Öte yandan *Ortak Ata Hz. İbrahim* gibi diyalog çabalarında, Hıristiyanların kullandığı argümanların bir kısmı Anadolu'nun coğrafi ve tarihî birikimine dayanılarak ortaya konmaktadır; fakat bu, özelde ehl-i kitap için söz konusudur. Sözgelimi Budizm için durum, Hıristiyanlık için olduğu kadar net değildir.

İslam açısından bakıldığında, bazı kapsayıcı ve hatta çoğulcu teolojik yorumlarda ve Urfa'da düzenlenen temsili kurtuluş müsamesesinde beliren pratiklerdeki edimsel yorumlamalarda görüldüğü gibi, bazı durum örnekleri söz konusudur. Küresel sorunlara karşı birlikte hareket ve birarada yaşama gerekliliğinin bu durumu dinamikleme söz konusu olduğu gibi postmodern dönemde üst anlatıların yaşama imkânı için dayanışmayla gelen bir hakikat olumlaması ihtiyacı da bu durumu dinamiklemektedir. Ehl-i kitapla ilgili diyalog yorumlarında beliren ortak bir zemin ihtiyacı, postmodern bir meşrulaştırma örneği bağlamında İbrahimî dinler kavramında tecessüm etmiştir. İbrahimî dinler kavramı ise postmodern düşünce yapısının insandan yola çıkan ve insanda biraraya gelen (insanı ölçüt alan) algısının örtük bir şekilde dinî yorumlama alanına yansması olarak yorumlanabilir.

1. Kurtuluş Öğretisi

Modern dönemin yaygın öteki algısı olan dışlayıcı kurtuluş perspektifi, temelde yalnızca bir tek dinin mutlak hakikate sahip olduğunu savunur (Yazoğlu 2007: 11). Kendi hakikat öğretisini yegâne gören ve değişik öğretilerin kurtuluşa götüremeyeceğine inanan birey, başkasının kurtuluşunu bu yegâne hakikati kabule dayandırır (Aslan 1998: 146). Kendi öğretisini yegâne gören inananlar, başkalarının iddialarına yönelik reddiyeler yazarak hakikatin kendi doktrinlerinde ifade bulunduğunu savunurlar (bkz. Mehmet Aydın 1998: 5). Geleneksel yapıda yaygın olan bu dışlayıcı kurtuluş öğretisi, postmodern durumda sorgulanmış ve bu sorgulama, kapsayıcı ve çoğulcu kurtuluş öğretilerinin formülasyonuna ve bunun üzerinde yükselen senkretik yeni dinî hareketlerin ve grupların ortaya çıkmasına kaynaklık etmiştir.

Farklı dinî grupların mücadele ve rekabet içinde olduğu postmodern durumda, söylem ve pratik etiğinin de önemi giderek artmıştır: Artık, diyalog yanlısı olan gruplar, çoğunlukla ötekinin zaaf veya yanlışlığı üzerine değil (eleştirel değil) kendi güçlülüğünü kendi içinde bir güç sistemi ile aktaran (ta-

nıtıcı) bir söylem yanlısıdır. Bu bağlamda farklar dile getirilse de vurgu, temel yüce hakikatler üzerine yapılır ki burada aslanan, evrensel hakikat unsurlarını dile getirip kendi sisteminde bunun yoğun varlığını doğrudan veya dolaylı olarak ifade etmektir. En öz ifadesiyle, ‘hakikat onlarda değildir’ yerine ‘hakikat bendedir’ ifadesi tercih edilmektedir. Etik meselesi, aynı zamanda imajların hâkimiyetinde yürüyen bir dünyada söylemlerle yürütülen iktidar mücadelesinin önemini imlemektedir. Bu bağlamda birlikte ortaya konan çabalar ve diyalog yoluyla kendini ifade etme söz konusu olduğu gibi YDH’ler için sıklıkla dile getirilen beyin yıkama metotları gibi tasvip edilmeyen yöntemlerin kullanılmadığını ilan etme şeklinde bir kendini ifade de söz konusu olabilmektedir. İnsanların zayıf anlarında onlara yönelik beyin yıkama teknikleriyle misyonerlik yaptığı (bkz. Robbins 2000: 72) tespit veya ilan edilen bir dinî sistem ve grubun, imaj dünyasındaki savaşta büyük darbe alacağı aşikârdır.

Postmodern durum, insanların kültürel bagajlarının onların düşünce ve eylem kalıplarını şekillendirici etkisini (bkz. Benedict 1998: 66) dikkate alır ve kültürel unsurların üstüne hakikat merkezli tanımlamanın getirdiği kültürel bir çerçeve yerleştirmeyi hedef edinir. Çünkü bireyin nerede doğduğu ve kimlerin arasında yaşadığı gerçeği, dinî kimliğini belirleme gücüne sahiptir: “İnsanlar doğduklarında eğer belirli bir din varsa o zaman bir dinin üyesi olabilirler. Ayrıca kişinin doğduğu ve varlığını devam ettirdiği coğrafya da çok önemlidir. Sri Lanka’da doğan bir bireyin Honduras’da doğan bireye göre, Budist olma olasılığının çok daha yüksek olduğu düşünülür. Honduras’da doğan birey ise kuvvetle muhtemel Katolik olacaktır” (Zuckerman 2006: 73). Bu tarz bir kültürel belirleyiciliğin tartışıldığı zeminde, bireyden beklenen, temel insanî hakikatler ve evrensel gerçekler bağlamında akıl ve tarihin getirdiği hakikat öğretilerine yönelmesidir: Bu nedenle dinlerarası diyalog temelde bu üst çerçeve bağlamında ve temel insanî meseleler çerçevesindeki işbirliğiyle yürütülmektedir.

Türkiye’de son dönemde (özelde 2000’li yıllardan sonra) kurtuluş teolojisi bağlamında ortaya çıkan tartışmaların temel sorunsalı, çoğulculuk ve kapsayıcılık arasındaki geçişgen zeminde ortaya konan argümanların sıklıkla çoğulculuk lehine yorumlanmasıdır. Bu bağlamda son dönemlerde özellikle Hayrettin Karaman ve Fethullah Gülen tarafından yapılan yorumların genelde çoğulculuk merkezli bir algıyla ele alınması, bu durumun belirgin örneğidir. İkisinin söylemleri net bir şekilde kapsayıcılık çerçevesinde değerlendirilebilirken çoğulculuk bağlamında değerlendirilmeleri aynı güçlü argümantasyonu

taşınamaktadır. Karaman'ın (bkz. 2006) kapsayıcılık bağlamında ehl-i kitap merkezli yorumları genelde çoğulcu bir yaklaşım ortaya koymuş gibi değerlendirilmektedir (bkz. Nar 2010). Dahası, Karaman'ın modern dönemde ortaya koyduğu çözümlere göndergeyle, Sifil, Karaman'ın içtihad kapısını *fıkıh* ile ilgili konularla sınırlı tutmayıp *itikad* ile ilgili konulara teşmil ettiğini iddia eder (Sifil 2010: 89). Sifil, diğer birçoğu gibi, özellikle Karaman'ın ehl-i kitabı hanifiyyete çağırın İbrahimî çizginin tevhid formülü bağlamında Kur'an yorumuna atfen onun içtihad alanını itikada taşıdığını tartışır. Sifil, bu tür yorumların kaynağında Kur'an'ın mücmel ayetlerine bakılıp tafsil veren ayetlerinin göz ardı edilmesi olduğunu belirtir (ss.92-96). Nihayetinde Karaman'ın kapsayıcı tutum yönelimli diyalog yorumları, onun *diyalog fetvacısı* olarak tanımlanmasına neden olur (bkz. Tekin 2006: 40).

Özellikle *fetret ehli* gibi mesajın ulaşması ve sorumluluk hakkında değerlendirmelere dayalı yorumlarla kapsayıcılık bağlamında argümantasyon ortaya koyan Karaman, çoğulculuk ve tanrı merkezli bir anlayış, dahası tevhid, ahiret inancı ve salih amel merkezli bilindik tartışma bağlamında bir yorum ortaya koyduğu şeklinde değerlendirmelere tabi tutulmaktadır. Gülen de aynı şekilde kapsayıcı yorumları bağlamında ortaya koyduğu tevhid anlayışı nedeniyle çoğulcu olarak görülmektedir. Dahası, bu tutumlar kimilerince çoğulculuk bağlamında değerlendirilerek "Hz. Muhammed'siz İslam" ortaya koymaya yönelik bir unsur olarak görülmektedir. İddialar, tanrı merkezli bir kurtuluş algısının pratiklere de yansıdığı yönündedir: "Gülen ve cemaatinden bazıları dinlerarası diyalog görüşmelerinde Hz. Muhammed'in Resûl olduğundan bahsetmeyi gerekli ve uygun görmüyorlar" (Bayraktar 2010: 36). Bugünkü durumuyla çoğulculuk merkezli olarak algılanan diyalog söylem ve uygulamalarının "İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an'a ve Sünnet'e aykırı duruma" (Bayraktar 2010: 28) geldiği iddiası söz konusu edilmektedir. Benzeri argümanların çoğunun temel dayanağı, diyalog zemini arayışı ve ortak payda belirleme amacıyla dile getirilmeyen farklılaştırıcı unsurların bilinçli olarak göz ardı edildiği yönündedir. Esasında bu suskunluk, diyalog zemini arayışının pratik bir uzantısıdır.

Diyalogcular adında ayrı bir kategori (fırka) tanımlayan birçok kişi gibi Eygi (2010: 65-68) de onların çoğulcu ve senkretik bir tutumla İslam'ın doktrininin özüne zarar verdiklerini iddia eder. Müslümanın vazifesinin diyalog ve hoşgörü yapmak değil tebliğ ve davet yapmak olduğunu ifade eden Eygi,

kurtuluş bağlamında dışlayıcı tutumu tercih ettiğini ve diyalog söylemlerini çoğulcu olarak algıladığını net bir şekilde ortaya koymaktadır:

Diyalog ve Hoşgörü faaliyet ve propagandalarına paralel olarak ‘Ehl-i Kitab da Cennette[Cennete] girecektir... ’ şeklinde yoğun bir propaganda başlatılmıştır. Bu iddia temelden yanlıştır, bâtıldır. Bir kimseye Hazret-i Muhammed’in risâleti haberi ulaşmış olsa, o kişiye İslâm, Kur’ân, Tevhid anlatılmış olsa ve bu kişi bunları inkâr ve reddetse o kesinlikle cennetlik olamaz (Eygi 2010: 73).

Esasen, kurtuluş bağlamında “*fetret parantezi*” (Özcan 2005: 156) açanlar, ahir zaman perspektifi belirleyiciliğinde mesajın kendilerine doğru dürüst ulaşmadığı insanların da kapsayıcı bağlamda bir kurtuluşa ermesini söz konusu etmektedirler. Burada özellikle Said Nursî’nin yorumlarının şefkat merkezli bakışıyla “Rahmeti her şeyi kuşatmıştır” ilkesinden yola çıkarak fetret ehlinin ahir zamanda da söz konusu olduğunu ve kurtuluşun onlar için de mümkün olduğunu ifade eden yorumları söz konusu edilmektedir (age: 159). Nursî, *fetret müceddidi* olarak tanımlanır ve iman kurtarma merkezli çabanın onun vazife anlayışını tanımladığı ifade edilir (age: 164). Fetret parantezini açmayanlar, Kur’an ve Sünnet’te geçen kurtuluş ifadelerini dikkate alarak, Hz. Muhammed’in mesajını kabul etmeyenlerin kurtuluşunun mümkün olmadığı fikrini, kapsayıcı yorumun sınırlarını ve koşullarını dikkate almaksızın, savunmaktadırlar (bkz. Oruç 2003: 23-24). Esasen, kapsayıcı perspektifin karşıtı olanların genel argümanı, Kilise’nin diyalogu misyonerlik merkezli yürüttüğüdür; Kilise belgeleri bunu aşikâr bir şekilde zaten ortaya koymaktadır. Dahası, kurtuluşun kapsayıcı hatta çoğulcu yorumunun son tahlilde Müslümanların Hıristiyanlaşmasının kolaylaştırılması ve nihai birleşmenin Hıristiyanlıkta olması yönünde çabanın bir ürünü olduğu düşüncesi, diyalogun misyonerlik bağlamında kurtuluşa etkisi olarak yorumlanmaktadır (age: 29-30). Diyalogun başlamasıyla ortaya ne gibi sonuçlar çıktığını sorgulayan Karabacak (2005: 38), kilise sayılarının arttığını ve Hıristiyanlık yönünde dinsel dönüşüm yaşayanların çoğaldığını ifade eder.

4. İbrahimî Dinler Kavramsallaştırması

Teolojik etkileşimin en postmodern durumu, İbrahimî dinler kavramsallaştırmasının ortaya koyduğu söylem ve pratiklerdedir; çünkü burada hem dinlerin hayatı anlamlandıran ve açıklayan bir ilkeler bütünü olarak varoluş

mücadelesinin etkileşimsel formu hem de postmodern bilgi teorisinin uzantısı olarak bir beşer ve onun temsil ettiği tarihî misyon üzerinden insanlar arası söylemle meşruiyet zemini arayışı söz konusudur. İbrahimî dinler kavramlaştırması, Türkiye’de dinlerarası diyalog tartışmalarının merkezî unsurlarından biri olmuştur: Bu, hem çoğul bir tanımlama olması hem de geleneksel İslam algısında büyük gelenek olarak (büyük harfle İslam) miras alınan hakikatin Hz. Muhammed’in öğretisinde son formülasyonunu bulması bağlamında öncesine yönelen otantik olmayan kalıntıların hükümsüzlüğü üzerine beliren tartışma yoluyla meydana gelmektedir. Hz. İbrahim’in semavî dinler kategorisinden ortak bir figür olarak meşruiyet zeminine yönelik yoruma tabi tutulması, onun güncel sistemleriyle ehl-i kitabın anlatımlarından farkını ortaya koyanlar tarafından eleştirilmekte veya reddedilmektedir. Kavramsallaştırmaya karşı çıkan Sezen (2006: 10) onun türetilişinin bilimsel sorunsallığının yanı sıra operasyonel bir siyasal kavram olarak kullanılmasına da dikkat çeker.

Sezen’in yaklaşımı, Tanrı merkezli teolojik bütünlükten yola çıkıp bunu postmodern durumun getirdiği bir nitelik olarak beşerî bir zeminde beşerî muhabakat unsuru olarak İbrahimî din geleneğinin öne çıkarılması, geleneksel doktrin merkezli yorumlara zıtlık bağlamında eleştiriye bir örnek olduğu gibi temsilî bir kritiktir de. Esasen burada sorgulanan temel unsur, dinlerin doktrinel sınırlarının korunup korunmadığı; bir diğer ifadeyle iletişim ve etkileşim sürecinin kimlik ve kült üzerinde yaptığı etkinin negatif yönde mi pozitif yönde mi olduğudur. Urfa merkezli İbrahimî dinler temasıyla yapılan düzenlemeler eleştirilince Diyanet’ten gelen dinî bir toplantı değil bir düşünce ve kültür platformu oluşturdukları yönündeki açıklama da yeterli görülmez (bkz. Sezen 2006: 165). Bu bağlamda teolojik ve kültürel sınırların netliği sorunsalı süregündür: Fakat Diyanet’ten gelen yanıt, esasen postmodern dönemde beşerî bir uzlaşma bağlamında kültürlerin konumlarının ortak bir savunuyla hayata mutlak ilke sunma pozisyonu edinme açısından öne çıkarıldığını aşikâr kılmaktadır.

İbrahimî dinler kavramsallaştırması, bir diyalog zemini arayışının ötesinde teolojik yoruma tabi tutulduğunda çoğunlukla Hz. İbrahim’in Yahudi ve Hıristiyan olmadığını, Hanif inancına sahip olduğunu belirten âyet [Al-i İmran 67] delil gösterilerek dinlerin ortak bir yanının olmadığı ifade edilir. Kavramın bir birlik ifadesi için kullanıldığı düşünülerek bu âyetin dinlerin ve özelde üç dinin birliğinin söz konusu olmadığı savunulur (bkz. Nar 2010: 10). İbrahimî dinler kavramının İslam’ı Hristiyanlık ve Yahudilikle birleştirerek yeni bir dinî yapı ortaya koymaya yönelik olduğu iddiası, bazı pratik-

leri vurgulayarak sembollerin önemine de dayanır: Antalya’da ‘Dinler Parkı’ yapılması, Ankara’da bir caminin kubbesi altına kilise ve havra sığdırılması, Urfa’da dinler köprüsünün kurularak üç dinin liderlerini temsil eden bir yürüyüş yapılması, Zaman Gazetesi’nin Hilal, Haç ve Davut Yıldızı’nı taşıyan tişört yaparak satması... (age: 22).

İbrahimî dinler tartışmasıyla birlikte özellikle Urfa merkezli diyalog programları, geleneksel doktrin savunucuları tarafından (Bakara 140 da öne çıkarılarak) şiddetle eleştirilmiştir. Dolayısıyla bu tarz tarihsellik üzerinden metafizik yakınsamalara varan yorumlar (ve pratikler), yakınsama reddini bilinçli yapanlar tarafından kabul görmemektedir. Gülen’in Papa’yla görüşmesinde Urfa’nın üç dinin merkezi yapılması teklifini eleştiren Tekin (2006), hak din merkezli eleştirisiyle dışlayıcı bir tutum sergiler ve Gülen’i sert bir şekilde eleştirir (s.35). İbrahimî dinler *masalı* betimlemesini tercih eden Oruç (2003: 35), bu kavramın gerçek amacı gizlemek için bir kalkan olduğu görüşündedir. Ona göre bu kavram, “İslâm ülkelerinde halkı diline, dinine, kültürüne, yabancılaştırmak” amacının bir ‘kalkan’ı olarak seçilmiştir. Ona göre bu kalkan, Müslümanların İbrahim’in Allah’ına inanması dolayısıyla İsa tarafından kurtarılmaya layık olduğu düşüncesini gizlemektedir. Dolayısıyla Hz. Muhammed ve Kur’an bypass edilmiş olmaktadır. Karabacak (2005: 53-54) da diyalog organizasyonlarında Hz. Muhammed’in pek anılmadığına ve İbrahimî dinler kavramının İslam ülkelerinde yapılan diyalog organizasyonlarında kullanıldığına; İslam ülkelerinin dışında yapılan organizasyonların yeryüzü dinleri gibi daha geniş kavramlarla düzenlendiğine dikkat çeker. Karabacak, kavramı teolojik düzeyde yorumlar ve kavramın “bütün dinlerden yeni bir din harmanlaması” şeklinde özetlediği hedefi gizlemeye matuf olduğunu savunur (age: 55).

Öte yandan İbrahimî dinler kavramını ve onun etrafında şekillenen diyalog sürecini savunanlar ise Tanrı merkezli bir teolojik yakınlıktan yola çıksalar da bütün söylem ve pratikleri *kalıcı barış* (bkz. Pignedoli 2003: 16) gibi beşerî zeminde karşılıklı tartışmayla (beşerî bilgi üretimiyle) yürütülen süreçler yoluyla yapmaktadır. Bu da postmodern bir tutum olarak, insanın metafiziği kendi yorumlarından yola çıkarak hayata eklemleyici meşruiyet zeminini üretmesini temsil etmektedir. Dinlerin kurumsal olarak bir araya gelişleri, bireysel özgürlük ve özelde vicdan özgürlüğü vurgusuyla istediği dini tercih eden bir birey modelini varsayarak, postmodern dönemin ruhuna yönelik libe-

ral bir tutumla üst çerçevenin altında bulunacak unsurları da kuramsal olarak tanımlamaktadır (bkz. Pignedoli 2003: 29).

H. İbrahim'in model bir şahsiyet olarak dile getirilişi, Kilise özelinde bakıldığında, Tanrıya teslimiyet (iman ve inanç yolu) bağlamında Müslümanların referans noktalarından biri olarak işlevselleştirilen bir tanımlamadır. Kilise, konsil metinlerinde tarihî bir bağ kurmaktan öte model şahsiyet merkezli bir teslimiyet formuna işaret ederek kapsayıcı bir kurtuluş teolojisi ortaya koymuştur (bkz. Mahmut Aydın 2001: 103). *Lumen Gentium*'un ilgili paragrafı kurtuluşu bu minvalde özetler: "...[Tanrının] kurtuluş planı Yaratanı onaylayan kimseleri de içine almaktadır. Bunların başında da Müslümanlar gelmektedir"(age: 108). Esasen bu metin diğer ilgili metinlerle birlikte ele alındığında, Kilise'nin Müslümanların inancını alternatif bir hakikat olarak görmediği, kendi doktrinine uygun pasajları onayladığı, takdir ettiği anlaşılabilir. Bunun karşılık bulduğu Müslüman fikir adamlarının metinleri de (Karaman ve Gülen gibi) temelde İslam'ın hakikat anlayışına uygun ehl-i kitap öğretilerini takdir etme ediminin olması, diyalogun temel zemininin kapsayıcı kurtuluş algısı olduğu kanaatimizi pekiştirmektedir.

Kilise'nin konsil metinlerinde Müslümanlar, bireysel (Tanrı ve ahiret inancı olan, ahlaki değerlere sadık gibi niteliklerle tanımlanan kişi) olarak ele alınmış dolayısıyla İslam'dan bahsedilirken de Hz. Muhammed'den ve onun misyonundan söz edilmemiştir. Bu, esasında Kilise'nin geleneksel doktrininin koruduğu yanını ifade ettiği gibi, Tanrı merkezli bir birliktelik zemini arayışını da ortaya koymaktadır. İbadet konusunda da hac ibadetinden bahsedilmemişken namaz oruç gibi ibadetlerden bahsedilmiştir (Mahmut Aydın 2001: 118). Özünde diyalog zemini oluşturma girişiminin, koşullu bir kapsayıcı yaklaşım ortaya koyduğu ve bunun da misyonerlikle birlikte yürüyen bir diyalog anlayışı taşıdığı anlaşılmaktadır. Esasen bu yaklaşım, İslam'ı, Yahudi-Hıristiyan geleneğinin dışında diğer dinlerle birlikte bir konumda konumlandırır ve geleneksel dışlayıcı anlayıştan kapsayıcı kurtuluş anlayışına doğru bir zemin hazırlar. Bu zemin, tanrı merkezlidir; Kur'an ve Hz. Muhammed hakkında sessizlik tutumu tercih edilir. Bu, bir yandan Hz. İsa'dan sonra vahyi ve yeni bir peygamberi olumlamadan kaçınma iken bir yandan da İslam'ı bağımsız bir kurtuluş alternatifi (alternatif hakikat) olarak olumlamaktan kaçınarak diğer din ve inançlarla bir tutma düşüncesini yansıtmaktadır (age: 119-120).

Üst çerçeve açısından bakıldığında, söz gelimi modern dönemin ana sütunlarından olan milliyetçilik ve ulus-devlete karşı dinî bir uluslararası işbir-

liğin oluşturduğu üst çerçevenin kalıcı barış içinde kardeşliği tesis edeceği (etmesi gerektiği) inanç ve fikri (Siegel 2003: 75), postmodern bir tutumdur: Ortak bir zemini tartışarak bulup onun üzerinden birey merkezli ve uluslar üstü özgürlük zemininde bir yapıyla herkesin kutsalının diasporasına bir son vermek. Özünde postmodern anlaşma, İbrahimî geleneğin taşıyıcıları arasında oluşturulmak istenmektedir. Diğerlerine gelince, insanlar kardeşir ilkesi onları da buyur etmektedir. Dahası, ulus-devlete rakip olma bağlamında postmodern meşruiyet rekabetinde olan dinî mücadele, barış ve adaletin günümüz dünyasında yalnızca dünya çapında bir gayretle oluşacağı iddiasıyla bütün tekil ve ulusal sınırlara meydan okuyarak (Awan 2003: 138) uluslar üstü bir seçenek olarak dini konumlandırmaktadır. Çünkü ulus devlet ırksal bir üstünlük algısıyla kurulmuş ve insanların kardeşliğini tesis edemeyecek bir kusurla maluldür (bkz. el-Faruki 2003: 101).

5. Teolojik Etkileşim

Postmodern dönemin teolojik etkileşim olgusu, bir yandan popülasyonların etkileşim modellerini küreselleşen dünyaya uyumlu hale getirmelerini zorunlu kılarken öte yandan da bu yeni insanlık durumunun makûliyet sistemini inşa etmeye yönelmeyi gerekli hale getirmiştir. Bu gereklilik, dinlerin ortak bir kavram lügatçesi çerçevesinde insanlık idesinin yüceltildiği ve tanrı merkezli bir kutsallıktan ilham alan argümantasyonlar üretmesini sonuç verir. Böylece yeni toplum yapısında yeni bir din-toplum ilişkisi söz konusu olduğu gibi dünya toplumu bağlamında da dinler ve dünya toplumu ilişkisi söz konusu olur. Bu ilişki, modern sanayi toplumlarının yaygın formundan farklıdır; çünkü yeni küresel insanlık durumu, postmodern bir durum bağlamında değerlendirildiğinde toplum türüne göre farklılık gösteren din-toplum ilişkisi (Yinger 1957: 128) de bu yeni tipolojide yeni bir form alacaktır.

Esasen, günümüz dünyasında beliren teolojik etkileşim edimleri, temelde dinlerin bir karışım oluşturma ya da bir senteze varma bağlamında gayret gösterme niyetinden çok küresel insanlık durumu için bir ortak kimlik imgesi oluşturma ve böylece küresel köyün üyelerinin ortak paydasını üretme (bkz. Assmann 2001: 133) çerçevesinde yorumlanabilir. Böylece ortaya konan çabalar, dinin postmodern dönemde de bir anlam evreni sunma bağlamında alternatif olarak varlığını ilan olarak şekillenmektedir. Böyle bir çabanın global köyde ortak değerler sistemi üretme ve kimlikleri koruyarak bu değerler sistemiyle etkileşim halinde bulunma fırsatı verme hedefi, insanlığın bir üst kimlik

olarak yorumlanması ve dinî kimliklerin de alt kimlik olarak sistem bileşeni halinde konumlandırılması gibi bir faraziyeye de yol açmaktadır (Berger vd. 1985: 29).

Eklektik bir dinî birliğe karşı çıkan ve “ilâhî birlik” tanımlamasıyla *vahiy* odaklı bir birlik tercih eden arayış, diyalog yanlısı söylemlerde söz konusudur. Buna göre dinleri birleştiren asıl unsur vahiydir. Bu vahiy, zaman içerisinden bazı tecditlere (yenilemelere) tabi olmuş ve son olarak İslam bu vahyin varisi olmuştur. Dahası, dinler vahiy noktasında birdirler. “Vahiy esas alınır ve örfî anlayışlar onun mihengine vurulursa tashih suretiyle yeniden birleşme husule gelir ve bu zorlama ile değil, ikna etme ve ikna olma yoluyla kendiliğinden gerçekleşir” (Özcan 2005: 152). Diyaloga değil onun istismarına karşı çıkılmasının gerekliliğini savunan Özcan, diyalogdan beklenenin yanlış bilgileri düzeltmek için gerekli olan yumuşak bir ortam, İslam’ın anlatılabileceği mümbit bir zemin olduğunu belirtir. Bu bakış açısı, özelde vahiy merkezli ilahi bir birlik için gerekli olan çatışmadan uzak bir zemin arayışı bağlamında şekillenmektedir. Elbette bu ve benzeri bakış açılarının diyalog için gerekli görülen zeminde, başkalarının düşünceleri doğru benimki yanlış olabilir (bkz. age: 147-151) şeklindeki ilkenin hak din merkezli diğer ilke anlatımlarıyla çelişen yanı da bâkidir. Burada İslam’ın lehine yorum ve tutum bir özgüven verdiği için bu ikircikli tutum söz konusu olabilmektedir: “İslam camiiyetle (toplayıcılıkla) muttasıf olduğu için muhafazakârdır ve bunun karşılığı olarak kapsayıcıdır, onlar ise sabık ve noksanlıkla malûl oldukları için rölativisttirler ve öyle olmalıdırlar” (age: 109). Fakat Kilise, özellikle 6 Ağustos 2000 yılında yayınladığı *Dominus Jesus* adlı metinde Ratzinger’in de ifade ettiği gibi, diyalogu çoğulcu değil kapsayıcı bir anlayışla ortaya koymaktadır: “Yani Kurtuluş Kilisededir, ama başkalarının kurtuluşuna da Kilise çerçevesinde açık bir kapı vardır” (age: 108).

Diyalog merkezli teolojik tartışmalar, reform tartışmalarının da gündeme gelmesine neden olur. Mevcut diyalog modeline karşı olanlar; İslam’ın özünü teşkil eden unsurların ve bu arada tek hak din ve kurtarıcı yol olması gibi niteliklerinin dinde reform bağlamında dönüştürülerek, İslam’ın Protestanlaştırılmaya çalışıldığı ve sonuçta pratiklerinden arındırılmış felsefi bir inanç ve hatta Hümanizme indirgenmiş bir din olarak formüle edilmeye çalışıldığı iddiasını söz konusu etmektedir (bkz. Oruç 2003: 215-229).

Teolojik doktrinlerin inanç ve ibadet boyutunun yanı başında bulunan bir diğer önemli unsur ahlakî boyuttur. Teolojik yorumların yakınsaması

bağlamında en fazla hareket kabiliyeti tanıyan kısım da budur. Postmodern dönem, hem modern dönemin ulusçuluk ve ulus devlet merkezli sorunlarını hem de yeni dönemin aşırı görelilik tartışmalarının payandasızlığı gibi unsurlar üzerinden küresel bir ahlak modeli tartışmasını dinî grup ve bireyler için söz konusu etmiştir. Bu bağlamda Türkiye’de çokça referans kaynağı olan Hans Küng’ün, Kant’ın *Ebedi Barış* nosyonunun adeta eşdeğeri (mirasçısı) olarak konumlandığı kendi projesi, özellikle çatışma merkezli (kültür ve din üzerinden betimlenen) perspektiflere karşıt bir form olarak belirir. Küresel bir ahlâk oluşturma gerekliliğinden yola çıkan Küng (1998), belirli değerler, kriterler ve tutumlar üzerinde etik bir konsensüs kurulması ihtimalini değerlendirebilir. Global bir konsensüsle beliren üst bir temel çerçeve arayışında olan bu yaklaşım, küresel toplumun temelini bu küresel etikte bulur. Bu yaklaşıma göre küresel ahlâk, tüm dinler tarafından kabul edilen ve inanmayanların da katılabileceği bağlayıcı değerler, değiştirilemez ölçüler ve temel tavırlar üzerinde temel bir konsensüstür (ss.91-93).

Sonuç

Postmodern dönemde beliren çelişkiler ve çoğulculuk, üst anlatı inkârı, heterojenlik, yerellik gibi durum tanımları, aynı zamanda dinî sistemlerin de yeni bir döneme girmelerini sonuç verir: *Dinlerarası teolojik etkileşim*. Burada söz konusu edilen teolojik etkileşim, niyetsel bir yakınlaşma ve senkretizmin ivmelemesiyle ortaya konan karışımın dışında (en azından doğrudan) *niyetlenilmemiş* bir süreç getirisi-sonucu olarak iletişim ve etkileşim yoluyla ortaya konan yakınsamadır. Buna göre, dinî gruplar yeni dönemde dinî yayılmacılık faaliyetleri gösterdiklerinde veya dolaylı bir yayılma çabası olarak diyalog sürecine girdiklerinde beliren pratik bir araçsallık ihtiyacının ivmelediği teolojik ortak paydalar arayışı, doktrinlerin postmodern durumda yeniden ve yakınsama içerikli bir yorumunun beşerî müzakereye onanacak formda ortaya konması söz konusu olmuştur.

Postmodern dönemde yayılmacı karakterdeki dinlerin mücadele yöntem ve stratejileri değiştiği gibi dinlerin varoluş mücadelesinin sistematiği de farklılaşmıştır. Modern dönemin paradigmasının akla kesin hükümlerlik veren belirleyiciliğinin ötesinde postmodern dönem, her şeyi mübah kılan, adeta astrolojiyle mikrobiyolojiyi aynı kefeye koyan bir görelilikten yana tercihte bulununca, dinlerin bir sistem olarak varoluş mücadelesini mutlaklık iddialarının zemininde verme zorunluluğu doğmuştur. Küreselleşmenin temelini teş-

kil ettiği postkolonyal dönemin postmodern durumu, dinlerin bireye özgürlük tanıırken kurumsal din düzleminde grup ve kurum bazında bir diyalojik sürece dâhil olmalarını sonuç verir ki bu süreç, söz konusu teolojik yakınsamanın kültürel zeminini oluşturmuştur.

Yakınsamanın en belirgin hali, II.Vatikan Konsili'yle Kilise'nin ortaya koyduğu ve son dönemlerde diyalog yanlısı İslamî söylemlerin çoğunluğunun savunduğu kapsayıcı kurtuluş doktrininde bulunmaktadır. Müslüman düşünürlerin bu bağlamda söyledikleri birçok şey (fetret ehli, ahir zaman merkezli ve tanrı inancını önceleyen algı gibi) çoğulculuk olarak tanımlandığı için, kapsayıcı tutum farklı bir zeminde değerlendirilmiştir. Teolojik yakınsamanın en postmodern örneği, İbrahimî dinler kavramsallaştırmasının ortaya koyduğu söylem ve pratiklerdedir. Bu kavramsallaştırmada bir yanda dinlerin hayatı anlamlandırılan ve açıklayan bir ilkeler bütünü olarak varoluş mücadelesinin etkileşimsel formu bulunurken öte yanda postmodern bilgi teorisinin uzantısı olarak bir beşer ve onun temsil ettiği tarihî misyon üzerinden insanlar arası söylemle meşruiyet zemini arayışı söz konusudur. Son tahlilde postmodern bilgi kuramının dinî alanda da etkinliği, özellikle diyalojik süreçte teolojik argümantasyonlar üzerinde uzlaşma arayışının ortaya koyduğu verilerden anlaşıldığı gibi, zımnî ve aşikâr bir şekilde söz konusudur.

Kaynaklar

- Aslan, Adnan (1998), “Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2: 143-163.
- Assmann, Jan (2001), *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, A. Tekin (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Awan, Mahmud (2003), “İslam’ın Bakış Açısından İnanç Toplumu ve Dünya Düzeni”, İ. Raci Faruki (ed.), Mesut Kardeşhan (çev.), *İbrahimî Dinlerin Diyalogu* içinde, 2. Basım, İstanbul: Pınar Yayınları, ss.135-152.
- Aydın, Mahmut (2001), *Monologdan Diyaloga: Çağdaş Hristiyan Düşüncesinde Hristiyan-Müslüman Diyalogu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Aydın, Mehmet (1998), *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bauman, Zygmunt (1999), *Küreselleşme toplumsal sonuçları*, Abdullah Yılmaz (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- _____ (2000), *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, İsmail Türkmen (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bayraktar Mehmet (2010), “Dinlerarası Diyalog ve Başkalaştırılan İslâm”, Ali Nar (drl.), *Dinlerarası Diyalog Fitnessi* içinde, İstanbul: Doğru Yorum Gazetesi Yayınları, ss.27-40.

- Bender, Courtney ve Wendy Cadge (2006), “Constructing Buddhism(s): Interreligious Dialogue and Religious Hybridity”, *Sociology of Religion*, Vol. 67, No. 3: 229-247
- Benedict, Ruth (1998), *Kültür Örüntüleri*, M. Topal (çev.), Ankara: Öteki Yayınları.
- Berger, Peter L., Brigitte Berger ve Hansfried Kellner (1985), *Modernleşme ve Bilinç*, Cevdet Cerit (çev.), İstanbul: Pınar Yayınları.
- Beyer, Peter (1977), *Religion and Globalization*, London-Thousand Oak-New Delhi: SAGE Publications.
- Cahtterjee, Partha (2002), *Ulus ve Parçaları: Kolonyal ve Post-Kolonyal Tarihler*, İ. Çekem (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Davie, Grace (2005), “Din Sosyolojisinde Yeni Yaklaşımlar: Batılı Bir Bakış”, M. Akgül ve İ. Çapcıoğlu (çev.), *AÜİFD*, C. XLVI, S.1: 201-214.
- Davutoğlu, Ahmet (2000), “Bunalımdan Dönüşüme Batı Medeniyeti ve Hıristiyanlık”, *Divan*, C.2, S.9: 33-46.
- Demirci, Kürşat (2005), “Misyonerlik Metodlarında Değişimler”, Ö.F. Harman (ed.), *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri* içinde, İstanbul: Ensar Neşriyat, ss.81-84.
- el-Faruki, İsmail R. (2003), “İslam Açısından Ulus-Devlet ve Sosyal Düzen”, İ. Raci Faruki (ed.), Mesut Karışahan (çev.), *İbrahimî Dinlerin Diyalogu* içinde, 2. Basım, İstanbul: Pınar Yayınları, ss.85-106.
- Eygi, Mehmet Şevket (2010), “Dinlerarası Diyalog”, Ali Nar (dr.), *Dinlerarası Diyalog Fitnessi* içinde, İstanbul: Doğru Yorum Gazetesi Yayınları, ss.65-74.
- Featherstone, Mike (1995), *Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity*, London: Sage Publications.
- Featherstone, Mike (2006), “Küresel ve Yerel Kültürler”, R. Kaymakcan (ed.), *Çokkültürlülük, Eğitim, Kültür ve Din Eğitimi* içinde, İstanbul: DEM Yayınları, ss.35-60.
- Giddens, Anthony (2004), *Modernliğin Sonuçları*, Ersin Kuşdil (çev.), 3. Basım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Göle, Nilüfer (2001), *Modern Mahrem-medeniyet ve örtünme*, 7. Basım, İstanbul: Metis Yayınları.
- Güllalp, Haldun (2003), *Kimlikler Siyaseti: Türkiye’de Siyasal İslam’ın Temelleri*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Gündüz, Şinasi (2005), “Misyonerlerin Çalışma Yöntemleri”, Ö.F. Harman (ed.), *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri* içinde, İstanbul: Ensar Neşriyat, ss.327-351.
- _____ (2006), *Misyonerlik*, 2. Baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- _____ ve Mahmut Aydın (2002), *Misyonerlik*, İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Güngör, A. İsmail (2002), *Vatikan, Misyon ve Diyalog*, 2. Basım, Ankara: Alperen Yayınları.
- Güngör, Erol (1999), *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri*, İstanbul: Ötüken Yayınları.

- Handler, Joel F. (1992), “Postmodernism, Protest, and the New Social Movements”, *Law&Society Review*, Vol.26, No.4: 697-732.
- Harman, Ö. Faruk (2005), “Genel Olarak Misyonerlik”, Ö.F. Harman (ed.) *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri* içinde, 3. Basım, İstanbul: Ensar Neşriyat, ss.25-35.
- Hülagü, M. Metin (2001), “Osmanlıdan Cumhuriyet’e Misyoner, Ermeni, Terör ve Amerika Dörtgeninde Türkiye”, *EÜSBED*, S.10: 57-99.
- Işık, Hidayet (2006), *Âmirî’ye Göre İslâm ve Öteki Dinler*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kaplan, Steven (1986), “The Africanization of Missionary Christianity: History and Typology”, *Journal of Religion in Africa*, Vol. 16, Fasc. 3: 166-186.
- Karabacak, Müslim (2005), *Şartlara Uydurulmuş Misyonerlik: Dinlerarası Diyalog*, İstanbul: İcmal Yayıncılık.
- Karaman, Hayrettin (2006), “Ortak Söze Gelmek”, *Polemik Değil Diyalog* içinde, H. Karaman, Ö.F. Harman ve F. Tuncer (ed.), 2. Baskı, İstanbul: Ufuk Kitap, ss.9-50.
- Kaya, İbrahim (2006), *Sosyal Teori ve Geç Modernlikler-Türk Deneyimi*, İstanbul: İmge Yayınları.
- Kepel, Gilles (1992), *Tanrı’nın İntikamı: Din Dünyayı Yeniden Fethediyor*, Selma Kırmızı (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kirman, M. Ali (1999), “Batıda Ortaya Çıkan Yeni Dinî Hareketlerin Bazı Özellikleri ve Toplumsal Tabanları”, *Dinî Araştırmalar*, C.2, S.4: 223-233.
- Küng, Hans (1998), *A Global Ethic for Global Politics, and Economics*, New York: Oxford University Press.
- Loomba, Ania (2000), *Kolonyalizm/Postkolonyalizm*, M. Küçük (çev.), İstanbul: Ayrintı Yayınları.
- Lyotard, Jean F. (2000), *Postmodern Durum-Bilgi Üzerine Bir Rapor*, Ahmet Çiğdem (çev.), 3. Basım, Ankara: Vadi Yayınları.
- Nar, Ali (2010), “Diyalog Fitnessi Kahire’de Düşümlendi”, Ali Nar (drl.), *Dinlerarası Diyalog Fitnessi* içinde, İstanbul: Doğru Yorum Gazetesi Yayınları, ss.7-26.
- Oruç, Mehmet (2003), *Dinlerarası Diyalog Tuzağı ve Dinde Reform*, İstanbul: Arı Sanat Yayınevi.
- Özcan, Mustafa (2005), *Müslüman İsevîler*, İstanbul: Yeni Asya Neşriyat.
- Pignedoli, Sergio (2003), “Katolik Kilisesi ve İslâm İnançları: İbrahimi Dinlerin Trialoğu”, İ. Raci Faruki (ed.), Mesut Karaşahan (çev.), *İbrahimi Dinlerin Diyaloğu* içinde, 2. Basım, İstanbul: Pınar Yayınları, ss.15-33.
- Robbins, Thomas (2000). “‘Quo Vadis’ The Scientific Study of New Religious Movements”, *JSSR*, V.39, N.4: 515-523.
- Said, Edward (1999), *Oryantalizm*, 4.Baskı, S.Ayaz (çev.), İstanbul: Pınar Yayınları.

- Sarıbay, Ali Yaşar (2006), “Postmodern Dinsel Anomi”, *İslâmiyât*, C.V, S.4: 171-180.
- Serdar, Ziyaüddin (2001), *Postmodernizm ve Öteki Batı Kültürünün Yeni Emperyalizmi*, Çev. Gökçe Kaçmaz, İstanbul: Söylem Yayınları.
- Sezen, Yümni (2006), *Dinlerarası Diyalog İhaneti: Dinî-Psikolojik-Sosyolojik Tahlili*, İstanbul: Kelam Yayınları.
- Siegel, Seymour (2003), “Musevilik Açısından Ulus-Devlet ve Sosyal Düzen”, İ. Raci Faruki (ed.), Mesut Karavaşan (çev.), *İbrahimî Dinlerin Diyalogu* içinde, 2. Basım, İstanbul: Pınar Yayınları, ss.67-77.
- Sifil, Ebubekir (2010), “İçtihad Kapısı Nereye Açılır ya da Dinlerarası Diyalogun Öteki Yüzü”, Ali Nar (drl.), *Dinlerarası Diyalog Fitnessi* içinde, İstanbul: Doğru Yorum Gazetesi Yayınları, ss.88-107.
- Smith, Huston (Winter 1990), “Postmodernism’s Impact on the Study of Religion”, *Journal of the American Academy of Religion*, Vol.58, No.4: 653-70.
- Şan, M. Kemal (2005), “Farklılık ve Çokkültürlülük Siyasetleri Üstüne Bir Deneme”, *Milel ve Nihal*, C.3, S.1-2: 69-117.
- Tekin, Ahmet (2006), *Türk’ü Hristiyanlaştırma, İslâm’ı Tasfiye Taşeronlarına Diyalogculara Kur’an Dersi*, İstanbul: Kelam Yayınları.
- Turan, Süleyman (2006), *Misyonerliğin Kurucusu Pavlus*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Tümer, Günay ve Abdurrahman Küçük (1997), *Dinler Tarihi*, 3.Baskı, Ankara: Ocak Yayınları.
- Van der Ven, J. A. (2006). “Eğitimde Çokkültürlülük: Tanınma Siyaseti”. R. Kaymakcan (Ed.). *Çokkültürlülük, Eğitim, Kültür ve Din Eğitimi* içinde. İstanbul: DEM Yayınları, 61-96.
- Wagner, Peter (2005), *Modernliğin Sosyolojisi –Özgürlük ve Cezalandırma*, Mehmet Küçük (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Wilson, Bryan (1989), *Religion in Sociological Perspective*, New York: Oxford University Press.
- Yazoğlu, Ruhattin (2007), *Dinî Çoğulculuk Sorunu: John Hick Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Yinger, Milton J. (1957), *Religion, Society and the Individual: An Introduction to the Sociology of Religion*, New York: The Macmillan Company.
- Young, Robert J.C. (2003), *Post-colonialism a Very Short Introduction*, New York: Oxford University Press.
- Zahir, İhsan İlahi (1985), *İslâm Dünyasında İngiliz Emperyalizmi Kadiyanilik*, A. Aytekin (çev.), İstanbul: Ebru Yayınları.
- Zuckerman, Phil (2006), *Din Sosyolojisine Giriş*, İ.Çapcıoğlu ve H.Aydınalp (çev.), Ankara: Birleşik Kitabevi.

MORMON KİLİSESİ'NDE EĞİTİM

Yıldız KIZILABDULLAH* - Şahin KIZILABDULLAH**

Öz

Bu makalede, Mormonizm hareketinin doğuşu, kurucusu, Mormon Kilisesi ve Mormonizmin temel doktrinleri hakkında genel bilgilere yer verilmiş, Mormon Kilisesi'nde yapılan eğitim ve misyonerlik faaliyetleri ele alınmıştır. Bu faaliyetler, temel eğitim, genç bayanlar eğitimi, genç erkekler eğitimi ve misyonerlik olmak üzere dört başlık halinde incelenmiş ve nitel araştırma yöntemi ile veri analizi gerçekleştirilmiştir. Bu analizler neticesinde Mormon Kilisesinde eğitimin ve misyonerliğin çok önemli ve organize birer hareket olarak görüldüğü sonucuna varılmıştır.

Anahtar kelimeler: Mormon Kilisesinde Eğitim, Mormon, Mormonizm, Joseph Smith, İsa Mesih'in Son Dönem Azizleri Kilisesi

Abstract

Education in Mormon Church,

In this article it has been dealt with some information about history of Mormonism, Joseph Smith the leader of Mormonism, and Mormon Church, and basic doctrines of Mormon, and education, and missionary activities in the Mormon Church. These activities have been separated to four sections, like primary education, young women education, young men education and missionary activities, and those are analyzed with qualitative methods. It has been founded that education and missionary are so important and organized activities in the Mormon Church.

Key Words: Education in the Mormon Church, Mormon, Mormonism, Joseph Smith, Church of Jesus Christ of Latter-day Saints

* Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ykizilabdullah@gmail.com

** Arş. Gör., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, sahinkizilabdullah@gmail.com

Giriş

Amerika Birleşik Devletleri, günümüzde hemen hemen her dini oluşumun ya da hareketin kendine has bir organizasyon oluşturup yaşayabildiği çok kültürlü ve çok dinli bir yapıya sahip olan bir devlettir. Bu dini hareketler arasında Mormonizm, kendine özgü farklılıkları ile göze çarpan bir harekettir. Mormonizm tüm dünyada hızla artmakla birlikte, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki dördüncü büyük hareket olarak tanımlanmaktadır. Bu hareket, Hıristiyanlık içerisinde yer almakta ancak ne Protestan ne de Katolik olarak tanımlanmakta, hatta bazı Hıristiyan gruplar içerisinde Hıristiyan olarak dahi kabul edilmemektedir (Bushman, 2006: 16).

Mormonizm, Hıristiyanlığa yeni bir şekil verme gerekliliğine inanan ve bu şeklin peygamberler vasıtasıyla olması gerektiğini iddia eden, bu yüzden de yaşayan peygamberlere sahip olan, misyonerlik faaliyetleri ile tanınan ve dünyanın pek çok bölgesinde faaliyet gösteren evanjelik bir harekettir (Bitton-Alexander, 2009).

Birer araştırmacı olarak, bu konuyu araştırmamıza yol açan temel etken, Doktora sonrası araştırma çalışmaları bağlamında, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki örgün ve yaygın eğitim kurumlarında gerçekleştirilen eğitim faaliyetlerini incelemek üzere, Indiana Eyaletinde bulunmamızdır. Bu esnada, tüm mezheplere ait eğitim kurumlarını inceleme fırsatı bulduk. Bu anlamda Mormon eğitim yapılanması yaygın eğitim alanında öne çıkan bir hareket olarak karşımıza çıktı. Hem eğitim alanında yapılan faaliyetler, öngörülen ve halihazırda kullanılan kaynaklar, bu hareketin araştırmaya konu olmasına yol açtı. Ayrıca, yapılan misyonerlik çalışmalarının, hem bir eğitim, hem bir öğretim süreci olarak algılanması, kilise ve eğitim yapılanmasının evrensel bir nitelik taşıması ve Türkiye'de Mormonizm ile ilgili nitel ve teorik çalışmaların yeterli derecede bulunmaması, bizi bu konuyu müstakil bir makale olarak araştırmaya iten diğer nedenler içerisinde yer almaktadır.¹

1 Türkiye'de yapılmış çalışmalardan birkaçı şunlardır: Mehmet Katar, *Mesih İsa'nın Son Gün Azizler Kilisesi*, Ankara, 2008.; Yasin Aktay, "Mormonluk: Amerika'nın Ahir Zamanının Dini ve Azizleri", *Milel ve Nihal*, 1(2), 95-125.; Ramazan Işık, "Mormonluk ve Mormon Kilisesi Üzerine bir Araştırma", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt X/1, s. 165-190, Haziran 2006, s. 176-180.; Mahmut Mert Arslan, *Mormon Kilisesi -Doğuşu, Tarihsel Gelişimi, Öğretisi*, Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2004.; Emir Erdem, *Mormon Kilisesi*, Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale, 2005.; Atakan Derelioğlu, *Hıristiyanlığa farklı bir bakış: Mormon Kilisesi*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya, 2005.; Fatih Yaman, *Mormonlar ve Amerikan Toplumsal Yapısı*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2008.

Yöntem

Nitel araştırma yöntemiyle gerçekleştirilen bu çalışmada, mülakat tekniği uygulanmıştır. Yarı yapılandırılmış mülakat formu ile deneklerle görüşülmüş ve onlara daha önceden hazırlanmış olan sorular ve konunun akışına göre ek sorular sorulmuştur. Bu sorular çerçevesinde elde edilen veriler içerik analizine tabi tutulmuştur.

Bu araştırma Amerika Birleşik Devletleri, İndiana Üniversitesi Institution of Review Board (IRB) tarafından 23/04/2012 tarihinde onaylanan 1204008503 numaralı araştırma projesi kapsamında gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmada Mormon Kilisesi'nin eğitim hizmetlerinden sorumlu Genç Kadınlar Başkanı, Genç Erkekler Başkanı ve Temel Eğitim Danışmanı, Yardımlaşma Cemiyeti sorumlusu ile misyonerlik faaliyetini yürüten iki kişi ile görüşülmüştür. Bu şahıslara kilisede yaptıkları eğitim ile ilgili sorular sorulmuş ve eğitimlerinde kullandıkları dökümanlar hakkında bilgiler edinilmiştir. Kullandıkları materyaller ise içerik analizine tabi tutulmuştur.

Makalenin ilk bölümü olan Mormonizm hakkında ulaşılan bilgiler literatür taraması sonucu elde edilen bilgilerden oluşmuştur. Bu bilgiler, hem Mormonların kendi yayınlarından, kutsal kitaplarından, hem de Mormonlar hakkında yazılmış akademik yayınlardan oluşmaktadır.

Araştırma, 2012 yılı Amerika Birleşik Devletleri Indiana Eyaleti–Blomington bölgesindeki Mormon (İsa Mesih'in Son Dönem Azizleri Kilisesi) Kilisesi'nde yapılan faaliyetleri kapsamaktadır. Her ne kadar nitel çalışmaların genellenememe özelliği olsa da, Mormon kiliselerinde yapılan faaliyetlerin tüm dünyada aynı şekilde ve aynı kaynaklar kullanılarak yapılması, araştırmanın örnekliğinin büyük ölçüde genellenebilir olmasına yol açmaktadır.

1. Teorik Çerçeve

1.1. Mormonizmin Ortaya Çıkışı

Mormonizm, 1820'lerde New York Eyaleti'nin batısında ortaya çıkmış olup pek çok gruptan oluşmaktadır. Bu hareketin en yaygın olan grubu İsa Mesih'in Son Dönem Azizleri Kilisesi adını taşımaktadır. Kilisenin merkezi, Salt Lake City, Utah, USA'dır (Jones, 2005: 6192).

Mormonizm, Hıristiyanlıktan temel teolojik doktrinler bakımında ayrılan bir harekettir. Hıristiyanlık ile ayrıştığı en temel noktalardan biri, tanrı anlayı-

şıdır. Mormonlara göre tanrı, insani özelliklere sahip bir varlıktır. Bunu kutsal kitapları içerisinde kabul ettikleri *Doctrine and Covenants* adlı kitabın 130: 22 ayetine dayandırmaktadır. “Tanrı ve oğlu, insan gibi etten ve kemikten somut bir bedene sahiptir, ancak kutsal ruh, etten ve kemikten değildir, o ruhi bir karakterdir.” Bir diğer anlayış farkı ise, Mormonların çok tanrıcılık prensibidir. Mormonlar baba, oğul ve kutsal ruhun ayrı birer karaktere sahip olduğunu iddia etmekte ve onlara göre, bu ayrı tanrılar veya kişiler amaçta birleşmektedirler. Bu anlamda, sadece amaçta değil, özde de aynı karaktere sahip olduğu iddia edilen teslis doktrininden ayrılmaktadırlar. Üçüncü teolojik ayırım ise, Mormonlara göre, kişi gelişme, ilerleme ve temizlenme ile Tanrı gibi olabilir. Bu anlamda da, Hıristiyanlıktaki tanrı ve insan ilişkisinden ayrılmaktadırlar (Ostling-Ostling, 2007: 304-320).

Mormonizmin ilk peygamberi kabul edilen Joseph Smith, kendi hayatına ve dini nasıl bulduğuna dair bilgileri bir diğer kutsal kitapları olan *Çok Değerli İnci* (The Pearl of Great Price) adlı kitabının Joseph Smith-History adlı bölümünde şöyle anlatmaktadır:

“1805 yılının 23 Aralıkta Vermont Eyaleti’nde doğdum. Babam Joseph Smith Senior, Vermont Şehrinden Palmyra, New York Eyaletine taşındı. Daha sonra oradan da aynı bölgedeki Manchester şehrine taşındı. O bölge, pek çok dini hareketin kendilerini kabul ettirmeye çalıştıkları bir bölge haline geldi. Bu hareket Metodistler ile başladı. Daha sonra onları Presbiteryanlar ve bazı Baptistler takip etti. Bu süreç içerisinde bu cemaatler, insanları kendilerine katmaya çalıştılar ve ailemden dört kişi Presbiteryanlara katıldı. Ben önceleri, Metodistlere katılmayı düşündüm ancak daha sonra cemaatlerin birbirlerini kötilediklerine şahit olunca, kendi kendime, “Bunların hangisi doğru, hepsi birden yanlış mı, eğer içlerinden herhangi biri doğru ise bu durumda ben ne yapmalıyım?” diye sormaya başladım. Ben bu sorular içerisinde kıvranırken, birgün Yeni Ahit’ten Yakup birinci bölüm beşinci ayeti okudum. Ayet şu şekilde idi: “İçinizden birinin bilgelikte eksiği varsa, herkese cömertçe, azarlamadan veren Tanrı’dan istesin, kendisine verilecektir.” Bu ayet kalbime her zamankinden daha güçlü tesir etti ve O’na sormaya karar verdim”(The Pearl of Great Price s.48).

Josef Smith, bu arayışının ardından, 1820 baharında 14 yaşında iken, ormana gitmiş ve dizlerinin üzerine çökerek orada dua etmiştir. Bu dua edişinin ardından kendisine gökten iki şahıs gelmiş ve biri diğerini işaret edip, “Bu, benim sevgili oğlumdur” diyerek doğrudan ona hitap etmiştir. Bu hitapta

Baba Tanrı ve oğlu İsa Mesih ona şahsen gözükmüş ve ona diğer bütün cemaatlerin yanlış olduğunu ve hiç birine katılmaması gerektiğini söylemişlerdir (The Pearl of Great Price, s.49).

Bu tarihten sonra 17 yaşına kadar Tanrı'yı gördüğünü ilan etmiş ancak toplum tarafından hor ve hakir görülmüştür. 1823'te 17 yaşında iken Tanrı'nın kendisine yol göstermesi ve kendisini bağışlaması için dua ettiği bir gün, cennetten gelen elçi Moroni kendisine görünmüştür (Smith, 2007: 42-54)².

Moroni'nin kendisine gelişini ayrıntılı olarak anlatan Joseph Smith, elçinin kendisine, New York Eyaleti'nin Ontoria şehrinde Manchester köyüne yakın bir yerde bir tepede gömülü, eskiden bu kıtada yaşamış olan insanların başlarından geçenleri ve onların kökenlerinin nereden geldiğini anlatan altın levhalar üzerine yazılı, saklı bir kitap olduğunu söylediğini, ancak bunları almak için dört yıl bekledikten sonra alıp tercüme etmesi gerektiğini söylediğini ifade etmektedir (Smith, 2007: 42-54).

1.2. Mormonizmin Kurumsallaşma Süreci

Mormonizmin kurumsallaşması Mormon Kilisesinin kurulması ile olmuştur. Mormon Kilisesi resmi olarak 6 birey tarafından 1830'da kurulmuştur (Davies, 2003: 8).

Joseph Smith'e göre bu kilise ne bir yenilik ne de var olan mezheplerin son bir versiyonudur. O, gerçekte, asırlık doktrin ve pratiklerin bir restorasyonudur (Davies, 2003: 16).

Şu andaki başkanı Thomas S. Monson (2008–)olan (Bitton-Alexander, 2008: 245) Mormon Kilisesi'nde iki ana rahiplik bulunmaktadır. Bunlardan biri, Harun (Aaronic) Rahipliği, diğeri ise Melkizedek Rahipliğidir. Rahiplik, Mormon Kilisesi'nde çok önemli bir kavram olarak algılanmakta ve "Tanrının gücü ve yetkisi olarak" tanımlanmaktadır. Aynı zamanda bu kavram, "İnsanın ölümsüz yaşama ve ebedi hayata geçişini sağlamak" ile ilgili işini tanımlamak için kullanılmaktadır (Rahiplik ve Yardımcı Kuruluş Liderleri Klavuzu, 1999: 4).

Harun Rahipliği, Melkizedek rahipliğinin bir parçası olarak kabul edilen ve adını Hz. Musa'nın kardeşi Harun'dan alan bir mertebedir. Bu mertebe

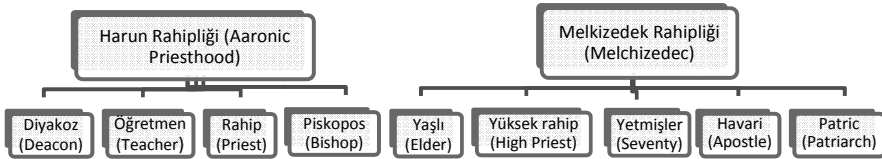
2 Moroni, Historical Dictionary of Mormonism'de bir melek olarak değil, Josef Smith'e birkaç kez gözükken biri ve Mormon Kitabı'nda önemli bir etkisi olan bir lider olarak tanımlanmaktadır (Bitton-Alexander, 2008, s.149).

temelde dört ayrı mertebede değerlendirilir: Diyakoz, 12-14 yaş erkek çocuklarına verilen Rabb'in sofrasını dağıtmak, kilisenin temizliği ve bakımı, oruç bağışlarının toplanması gibi işleri kapsar. Öğretmen, 14-16 yaş erkek çocuklarına diyakozların işlerine ek olarak ev öğretmenliği görevinin de verildiği bir mertebe olarak kabul edilir. Rahip ise 16-18 yaş erkek çocuklarına diyakoz ve öğretmenlerin yaptıkları işlere ilave olarak vaftiz görevinin eklenmesi ve Melkizedek rahipliğinin olmadığı zamanlarda toplantıları idare görevinin verildiği bir mertebe olarak anlaşılmaktadır. Piskopos (Bishop) ise, harun rahipliğini yönetme ve idare etmek üzere atanır. O bir anlamda rahiplerin başkanlığını yapar ve genellikle geçici görevler olan kilise maliyesi, kayıtları, ihtiyaç sahiplerinin belirlenmesi gibi işlerden sorumludur³ (Gospel Principal, 2009: 77).

Melkizedek rahipliği, diğerine göre daha büyük rahiplik mertebesidir. Bu isim, İbrahim Peygamber zamanında yaşayan bir rahipten gelmektedir. Bu rahipliğe sahip erkekler, kilisede liderlik yapma ve birtakım vaazları yönetme yetkisine sahiptirler. Yaşlılar, kilisede öğretme açıklama, vaftiz etme, kiliseye göz kulak olma gibi görevlere sahipken, yüksek rahip, kilisedeki dini işlerden ve kendi bünyesinde daha küçük kuruluşların yönetiminden sorumludur. Patrik, genel otoriteler tarafından ve dünya üzerindeki temel kutsal görevleri insanlara ulaştırsın diye atanır. Yetmişler, dünyada, ilk başkanlığın ve 12 havarinin yönlendirmesiyle kiliseyi kurmak ve yönetmekle görevli İsa Mesih'in özel şahitleri olarak kabul edilirler. Havari ise, İsa Mesih adına, tüm dünyadaki özel şahit olarak anlaşılır. Bu kişi, dünyadaki tüm kiliselerin yöneticidir. Dünyada Tanrı Krallığı'nın anahtarı bu havaride bulunur (Gospel Principal, 2009: 74-76).

Bunu şu şekilde göstermek mümkündür.

Şekil 1. Kilise Yapılanması



3 Mormon kilisesindeki hiyerarşik yapılanma için ayrıca Bkz. Ramazan Işık, "Mormonluk ve Mormon Kilisesi Üzerine bir Araştırma", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt X/1, s. 165-190, Haziran 2006, s. 176-180.

1.3. Mormonizmin Kutsal Kitapları

Mormonizmin en temel kutsal kitabı *Book of Mormon* (Mormon Kitabı) olarak kabul edilmesine rağmen, Mormon Kilisesinde kutsal kitap olarak temel üç kitap kabul edilmektedir. Bunlar, *Book of Mormon* (Mormon Kitabı), *Doctrine and Covenants* (İlke ve Anlaşmalar) ve *Pearl of Great Price* (Çok Değerli İnci) adlı kitaplardır.

Mormon Kitabı, Joseph Smith tarafından, altın plaklar üzerinde yazılı bulunan eski Amerikan yazıtlarının Moroni tarafından kendisine getirilmesi ve daha sonra tercüme edilmesi ve 1830 yılında da basılması sonucu ortaya çıkan bir kitap olarak kabul edilmektedir (Hardy, 2010: 3).

Girişinde, bu kitabın “İsa Mesih Hakkında Başka Bir Tanıklık” olduğu ifade edilen (Mormon Kitabı, 2001: III) Mormon Kitabı, Eski Ahit’in kutsal topraklarından batıya göç eden denizaşırı üç aileyi ve Tanrının bu insanlarla ilişkisini anlatan yazılmış bir kayıttır. Kitaba göre bu ailelerden biri İsa’dan önce 2200’de diğer ikisi ise 600 de göç etmişlerdir. Mormon Kitabı’nda İsa Mesih hakkında da, doğumu, yaşam serüveni, yahudilerin onlara yaptıkları, çarmıha gerilmesi, yeniden dirilmesi, Amerika’da Nefhi’leri ziyaret etmesi gibi pek çok detay yer almaktadır (Wolverton, 2004: 9). Bu şekilde tanımlanan Mormon Kitabı, temelde 15 ana bölümden oluşmakta ve genellikle her biri başyazarın adını taşımaktadır. Bunlar; Birinci Nefi, İkinci Nefi, Yakup Kitabı, Enos, Yarım, Omni Kitapları, Mormonun Sözleri, Mosiya, Alma, Heleman Kitapları, Üçüncü ve Dördüncü Nefi, Mormon, Eter ve Moroni Kitapları’dır.

Kitap ile ilgili genel değerlendirmeler şu şekildedir: Kitap oldukça uzundur. Sürekli tekrarlarla kullanılan ilginç bir İngilizce ile yazılmıştır. İncil’in King James versiyonuna yakın bir üslup kullanmıştır. Tarihi bir kitap olduğunu iddia etmektedir. (Kitap üç grup insanın hayatını anlatır. Jaredites, Lehi ve Lamanlılar halkı. Bu insanlar, Orta Doğudan farklı zamanlarda Amerika’ya gelen ve medeniyet kuran insanlardır. Her ne kadar bu bölümlerde verilen bilgiler arkeolojik veriler ile uyumda da Mormonlar bu işin bilim kısmı üzerinde durmazlar). Kitapta karmaşık bir anlatım kullanılmıştır. Dini bir metindir. Temelde bir trajedidir. (Vurgu Tanrının bu üç grubu yeryüzüne gönderdiği, ancak yaptıkları yanlışlar nedeniyle yaşadıkları felaketedir). Oldukça didaktiktir. İnsan ürünüdür. Temel yapısı üç anlatıcıya dayanmaktadır (Bu özellik, Mormon Kitabı’nın ilk olarak eski dilde yazılması ve J. Smith’e ulaşması sürecindeki anlatıcılardır) (Hardy, 2010: 4-10).

Mormon Kitabı, Eski ve Yeni Ahit'te geçen kavram ve kelime grupları ile benzerlik taşımakta ve hatta Yeni Ahit'teki bazı ayetleri açıklayan ifadeler de yer almaktadır. Örneğin Moroni 8:42-46, King James versiyonundaki 1 Korintliler 13:3 ayetini, Ether 13:3-11 ise Esinlenme 21:1-17 ayetlerini açıklar niteliktedir (Barlow, 1991: 29).

Mormonlar, bu temel kitabın yanında iki ayrı kitabı daha ana ve temel kutsal kitaplar arasında kabul etmekte; bu üç kitabı da eşit derecede değerli görmekte ve ibadet esnasında Eski ve Yeni Ahid'in King James versiyonu yanında bu kitapları da kullanmaktadırlar. Bu kitaplardan biri *Doctrine and Covenants* (İlke ve Anlaşmalar) adlı kitap, diğeri ise *Pearl of Great Price* (Çok Değerli İnci)'dir. *Doctrine and Covenants* adlı kitap için kitabın girişinde şu şekilde bir tanımlama yapılmaktadır: "İlke ve Anlaşmalar, ahir zamanda, dünya üzerinde Tanrı'nın Krallığını kurma ve düzenlemek için verilmiş ilahi vahiyler ve ilham edilmiş bildirimlerin bir kolleksiyonudur. Bölümlerin çoğu, İsa Mesih'in Son Dönem Azizleri Kilisesi'nin mensuplarına yönelik olmasına rağmen, mesajlar, uyarılar ve tavsiyeler, tüm insanlık için bir fayda içerir ve her nerede olursa olsun tüm insanları, İsa Mesih'in, onları sonsuz kurtuluş ve iyiliğe çağırdığı mesajını duymaya bir davettir." (*Doctrine and Covenants*, s. I)

Bu kitabın bir kısmı ilk peygamber olarak kabul edilen Joseph Smith tarafından yazılmasına rağmen, ondan sonra gelen diğer peygamberlerden de eklemeler yapılmış ve kitaba son şekli verilmiştir. Bu kitabın özelliği, Mormon Kitabı gibi, eski yazılardan çeviri olmayıp, son dönemde seçilmiş peygamberler tarafından Tanrı'nın verdiği ilhamla, yeryüzündeki tanrı krallığının otoritesini kurmak amacıyla yazılmış olmasıdır. Kitabın bu baskısının son şekli 1835'de kendi içlerinde kabul edilen 12 havarinin de şahitliği eklenerek verilmiştir (*Doctrine and Covenants*, s. I).

Çok Değerli İnci kitabı ise, Joseph Smith'in hikâyelerinden, vahiylerinden ve çevirilerinden oluşan bir kitaptır. Bu konular, İsa Mesih'in Son Dönem Azizler Kilisesi'nin inanç ve doktrinlerine dair konulardır. Bu yazılar, Joseph Smith tarafından üretilmiş olup, daha sonra onun kilisesi tarafından basılmıştır. Kitabın ilk baskısı 1851 yılında, Franklin D. Richards tarafından yapılmıştır. Belli aralıklarla eklemeler ve çıkarmalar yapılan kitabın son şekli 1902'de verilmiştir (bkz. *Pearl of Great Price*, introduction).

Kitabın içeriğinde yer alan konular genel hatlarıyla, *Musa'nın kitabından seçmeler*, *İbrahim Kitabı*, *Joseph Smith-Matta*, *Joseph Smith-Tarih* ve *İsa Mesih'in Son Dönem Azizleri Kilisesi'nin İnanç Esasları* oluşmaktadır.

2. Mormon Kilisesi'nde Eğitim Yapılanması

Mormon Kilisesi'nin eğitim yapılanması, kilisenin hiyerarşik yapılanması ile bir uyum içerisindedir. Var olan hiyerarşik yapılanma aynı zamanda eğitim yapılanmasını da kapsamaktadır. Bu yapılanma temel olarak ilk (temel) eğitim, genç erkekler eğitimi ve genç bayanlar eğitimi ile yetişkin eğitiminden oluşmaktadır.

Temel eğitim, 8 aylıktan başlamakta ve 12 yaşına kadar devam etmektedir. Bu öğrenciler de yine yaşlarına göre gruplandırılmakta ve ilk grup 0-3 yaş arasını kapsamaktadır. Diğer bölümler, kilisedeki 12 yaş altı öğrenci sayısına göre çeşitlenmektedir. Bu ayırım bazen 4-7 ve 8-12 olabilirken bazen öğrenci sayısındaki değişime ile farklı gruplarla devam edebilmektedir.

Genç erkekler eğitimi, kilise hiyerarşisine uygun olup, Harun Rahipliği'ni kapsamaktadır. Bu eğitim, 12-18 yaşlarını kapsamaktadır. Eğitimin ilk basamağını diyakoz basamağı oluşturmaktadır. 12 yaşına gelen erkek çocukları diyakoz ünvanını almaktadır. 14 yaşına kadar süren bu süreçten sonra 14 yaşında öğretmen ünvanını alan genç erkekler, 16 yaşında rahip derecesine ulaşmaktadır. Rahip olarak kabul edilen gençler, öğretmen olanların, öğretmen olanlar ise diyakoz olanların yaptıkları işleri yapabilmektedirler.

Genç bayanlar eğitimi 12 yaşın üstündeki bayanlara 18 yaşına kadar verilen bir eğitimidir. Bu bölümde de genç bayanlar yaşlarına göre gruplandırılmakta ancak rahiplik, sadece erkekler için kabul edilen bir merteye olduğundan, onlar, Harun Rahipliği denilen yapılanmanın altında değerlendirilmemektedirler.

Yetişkin eğitimi ise, kiliseye gelen ve kilise üyesi olan yetişkinlere yönelik olan eğitim basamağı olarak anlaşılmaktadır.

Yapılan tüm bu eğitim faaliyetleri Pazar Okulu şeklinde devam etmektedir. Pazar günü üç saatlik bir hizmet sunan kilise bu üç saatin bir saatini ayın için ayırmakta, daha sonra her grup öğrenci veya yetişkinin birlikte eğitim aldıkları bir saate ve son saati ise her bir grubun kendi özel sınıflarında aldıkları eğitime ayırmaktadırlar. Genç erkekler ve genç bayanlar, ayrıca Çarşamba günleri birer saatten oluşan bir eğitime sahip olup bu eğitim daha çok genel konuları veya devam ettirdikleri faaliyetleri içermektedir.

Araştırmaya katılan eğitim sorumlularının verdiği bilgilere göre, kilisenin ayrıca lise öğrencilerine ve üniversite öğrencilerine yönelik olarak sunduğu, biraz daha örgün eğitime benzeyen eğitim hizmetleri de bulunmaktadır. Bu eğitim, lise öğrencileri için Seminary of Institute, üniversite öğrencileri için ise Institute of Religion adını taşımaktadır. Asıl itibarıyla bu iki statü kilise bünyesinde değil, ancak Mormon Hareketi bünyesinde yapılmaktadır. Üni-

versite öğrencileri, bu kurumdan aldıkları eğitimin yanında belli saatlerde din dersi almakta ve bu ders sonunda sertifika almaktadır. Burada yapılan eğitim, dönüşümlü olarak kutsal kitapların okutulması şeklinde olmaktadır. Lise öğrencilerinin aldıkları din eğitimi de aynı şekilde olmakla birlikte haftada dört gün ve okul eğitimi başlamadan önce yaklaşık bir saatlik bir eğitim şeklinde gerçekleştirilmektedir. Mormon Üniversitesi'nde okumak için bu lise eğitimine %80 oranında devam etmiş olma şartı aranmaktadır. Liselere yönelik eğitim gönüllü üyeler tarafından gerçekleştirilirken, üniversitelere yönelik eğitim bir akademisyen tarafından verilmektedir.

Kilisenin en önemli işlevlerinden biri de misyonerlik faaliyetidir. Misyonerlik, ayrı bir faaliyet olarak ele alınmasına rağmen, aslında bir eğitim-öğretim süreci olarak algılanmaktadır. Bu faaliyet, genç erkekler için genellikle 19-20 yaşlarında başlamakta ve 2 yıl sürmektedir. Genç bayanlar için ise aynı yaşlarda başlayan misyonerlik faaliyeti 18 ay sürmektedir. Çok yaygın olmakla birlikte emekli çiftler de misyonerlik faaliyetlerinde bulunabilmektedirler. Asıl itibarıyla gönüllü olan bu faaliyet, erkekler için genellikle beklenen bir durum olarak görülürken, bayanlarda aslında çok da beklenmeyen, tamamen kişinin iradesine bağlı bir durum olarak algılanmaktadır.

3. Bulgular ve Yorum

Bu bölüm, araştırmaya katılan deneklerin yarı yapılandırılmış mülakat formuna verdikleri cevaplardan ve bu cevapların yorumlarından oluşmaktadır. Mülakat katılımcıları, temel eğitim danışmanı, genç bayanlar başkanı (eğitim sorumlusu), yardımlaşma cemiyeti başkanı, genç erkekler başkanı (eğitim sorumlusu) ve iki tane misyonerlik faaliyeti yapan bayandan ibarettir. Araştırma katılımcılarına, genel anlamda sorumluluklarının neler olduğu, kendilerini nasıl tanımladıkları ve Mormon Kitabı'nın mahiyeti ve bu kitaba yaklaşımları, eğitimlerinde kullandıkları model veya yaklaşımlar, eğitimdeki amaçları, program dışı yaptıkları faaliyetler ve Amerika'daki din eğitimi ile ilgili görüşleri konusunda sorular sorulmuştur.

Tablo 1: Araştırmaya katılan deneklerin genel özellikleri

Katılımcılar	Görevi/ statüsü	Cinsiyet	Yaş	Eğitim durumu	Kıdem
Katılımcı 1	Temel eğitim danışmanı	Kadın	29	Lisans (Rekreasyon yönetimi)	2 yıl
Katılımcı 2	Genç Kadınlar başkanı	Kadın	35	Lisans (İngilizce)	3
Katılımcı 3	Yardımlaşma cemiyeti başkanı	Kadın	46	Master (Sanat eğitimi)	1,5 yıl

Katılımcı 4	Genç erkekler başkanı	Erkek	27	Master (Astronomi)	9 ay
Katılımcı 5	Misyoner	Kadın	22	Vokal Performans (üniversiteye devam ediyor)	18 ay
Katılımcı 6	Misyoner	Kadın	23	İki yıllık yüksek eğitim (üniversiteye devam edecek)	ay

3.1. Temel Eğitim

Kendilerini nasıl tanımladıkları sorusu ile başlanan mülakatta, kesinlikle Hıristiyan olarak kabul ettiklerini ancak, İncil'in yanında Mormon Kitabı'nı da kabul ettiklerini ve bunu İncil'in ikinci bir doğrulanması olarak gördüklerini ifade eden Katılımcı 1, eğitimleri ile ilgili şu bilgileri vermiştir:

“Temel eğitimdeki öğrencilerin temelde 2 saat eğitimleri bulunmakta, bu eğitimlerin birinci saatinde öğretmenleriyle ders yapmakta, ikinci saatinde ise bütün gruplar toplanmakta ve temel eğitimin başkanlarından biri tarafından 20 dakika bir ders almakta, daha sonra birlikte şarkı söylemekte, daha sonra ise yaşlarına göre gruplara ayrılmaktadırlar.” Yapılan söz konusu bu 20 dakikalık eğitimin kendisi ve diğer başkan ve başkan yardımcıları tarafından ve öğrencilerin öğretmenleri ile birlikteyken yapıldığını ifade eden Katılımcı 1, aynı zamanda öğretmenlere de danışmanlık yaptıklarını ancak bu eğitimin genellikle yılda 2 veya 3 kez olduğunu belirtmişlerdir.

Özel bir model veya yaklaşımları olup olmadığı sorusuna, her grup için kılavuz (Manual) kitaplarının olduğunu ifade ederek, aslında çok özel bir yöntemlerinin olmadığını, bunun genellikle ihtiyaç duydukları konulara bağlı olarak değiştiğini ve öğrencilerin soruları çerçevesinde değiştiğini ifade etmişlerdir. Kaynaklar incelendiğinde her üç grup için de Klavuz kitapların bulunduğu ve bunların eğitim öğretim boyunca kullanıldığı görülmektedir. Nursery Manual denilen 8 ay-3 yıl için kullanılan kitap *Küçüklerini Gözetle* (Behold Your Little Ones, 2004) adını taşımakta ve *Ben Tanrının Çocuğuyum* konusuyla başlayarak, *Göksel Tanrı Gibi Bir Vücutum Var*, *Ailemle İbadet Edebilirim*, *Paylaşabilirim*, *Sevebilirim*, *İtaat Edebilirim* gibi temel ve basit düzeyde konularla devam etmektedir.

Temel 1 (Primary 1) adlı kitap yine nursery ve 3 yaş grubuna göre düzenlenmiş olup, *Ben Tanrının Çocuğuyum* (I am a Child of God, 1994) başlığını taşımaktadır. Bu eğitimin amacı kitapta şu şekilde ifade edilmektedir: “Üç yaş eğitiminin amacı, çocuklara Göksel Tanrı ve İsa Mesih'i anlamalarına

ve sevmelerine yardımcı olmak ve temelde pozitif tecrübelerle sahip olmak ve öz değer duygularında gelişme sağlamaktır.” Bu kitap bir önceki kitaba göre biraz daha kapsamlı olmakla birlikte, yine okutulan çocukların yaşı gereği temel konuları işlemektedir.

Temel 2 (Primary 2 Choose The Right, 1995) adlı kitap, 4-7 yaş arası çocuklara yönelik bir eğitimi içermektedir. Bu eğitim içeriği, Temel 1’e göre biraz daha kapsamlı ve giderek derinleşen konulara ayrılmaktadır. Örneğin, “Doğruyu Seçebilirim, İsa Mesih’i Takip etmeyi Seçiyorum, Doğru Seçimler Yapabilirim, Göksel Tanrı Beni Yukarıdan İzler, İsa Mesih Benim Gibi Bir Çocuktuk, Göksel Tanrı ile Dualarımda Konuşabilirim, Vaftiz için Hazırlanabilirim, Kutsal Ruhun Hediyesi Bana Yardım Edebilir vs.”

Temel 4 (Primary 4 Book of Mormon, 1995) adlı kitap, 7-11 yaşlarına ayrılan bir eğitim içeriğine sahiptir. (Katılımcı 1 bu kitap yıldan yıla değiştiğinden dolayı Temel 3 kitabının olamadığını ifade etmiştir.) Bu kitapta Mormon Kitabı’nda yer alan konular bu yaş grubuna göre işlenmektedir. Daha önce Mormon Kitabı’ndan konuların ele alınmamasına rağmen, bu yaş grubunda bir nevi 12 yaşa hazırlık olarak yer verilmektedir. Bu kitabın ilk konusu *Göksel Tanrı’nın Bir Armağanı Olarak Mormon Kitabı* adını taşımakta ve bu konunun ardından kitabın içeriğindeki konular tek tek ele alınmaktadır. Kitabın en son konuları ise *Rahipliğe Hazırlık* adı ile 12 yaş grubuna geçişin eğitimine ayrılmakta ve bununla ilgili temel ilkeleri içermektedir. Bu eğitimlerinde ayrıca iki ayrı kitapçık halinde *Erkekler için Tanrıya İman* (Faith in God for Boys, 2003) ve *Kızlar için Tanrıya İman* (Faith in God for Girls, 2003) kitapçıklarını kullanmaktadırlar. Bu kitapçıklar 8 yaşına basan çocukların 12 yaşına kadar tamamlamak zorunda oldukları temel ilkeler ve alışkanlıkları içermekte olup, kişisel yeteneklerin gelişimi, günlük ibadete devam, kutsal kitabı düzenli olarak okuma, kilise ibadetlerine katılma ve aileye saygı gibi konular üzerine temel bir el kitabı niteliği taşımaktadır.

Öğretmenlerin yukarıda verilen gruplara göre ayrılmış eğitimlerinin yanında başkanlığın verdiği eğitim için ayrı bir kaynak kullanılmakta ve daha önce de ifade edildiği üzere bu eğitim, ayrı ayrı değil, bütün öğrencilere bir arada verilmektedir. Bu Kitap *Doğruyu Seç* (Choose the Right, 2012) adını taşımaktadır. Her ay için dört hafta olarak belirlenen bu eğitim içeriğinde Ocak ayı *İş, Kendimizi Seçmek için Bir Armağandır* konusu ile başlamakta ve Aralık ayı *Joseph Smith, İsa’yı Gördü ve Doğruladı* konusu ile bitmektedir.

Bu kitap, başkanlık görevlilerine yönelik bir el kitabı niteliği taşımakta ve öğrencilere bu eğitim esnasında uygulanacak aktiviteleri içermektedir.

Bu birimin amaçlarının ne olduğu sorusuna verilen cevap, kilise yönetiminin genel yapısı ve her bir kilise üyesinin üzerine düşen sorumlulukları anlatan bir klavuz kitap olan El Kitabı 2’de (Handbook 2, 2010: 88) ifade edilen eğitimin amaçları ile tutarlı gözükmemektedir. El kitabı 2’de amaçlar; “Çocuklara, Göksel Tanrı’nın onları sevdiğini hissetmelerine, İsa Mesih’in müjdesini anlama ve öğrenmelerine, Kutsal Ruh’u hissetmelerine ve tanımlamalarına ve kutsal anlaşmalar yapmalarına ve onları korumalarına yardım etmek” olarak ifade edilirken, danışmanın yorumu da aynı doğrultuda “Öğrenciler için, onlara İncil’in prensiplerini anlamalarında yardımcı olmak, öğretmenler için ise, öğrencilere bu konuyu sağlamaları için gerekli eğitimi vermeye çalışmak” şeklinde olmuştur.

Genel anlamda Amerika’da benimsenen kilise ve eyalet ayırımına taraftar olduğunu söyleyen Katılımcı 1, bu taraftarlığının gerekçesi olarak temel eğitimin okulda değil, ailede verilmesi gerektiği ile yanıt vermiş ve bu modelin, insanlara bu bağlamda bir özgürlük sunduğunu düşündüğünü ifade etmiştir.

3.2. Genç Bayanlar Eğitimi

Katılımcı 2, yapılan görüşmede, kilise bünyesinde genç bayanlar ve genç erkekler olarak ayrılmanın temel sebebinin “Onların birer erkek veya birer kadın olarak temel sorumluluklarını bilmeleri ve nasıl biricik olduklarını fark etmeleri” olduğunu ifade ederek, genç bayanlar başkanlığının sorumluluğunda yardımlaşma cemiyeti ve temel eğitimin yer aldığını ve bu başkanlığın altında kilisede yer alan tüm bayanlar için bir başkanlık olarak görüldüğünü ifade etmiştir.

Kendilerini nasıl tanımladıkları ve kendileri ile diğer kiliseler arasındaki ayrımın ne olduğu sorusuna Katılımcı 2, kendilerinin İsa Mesih’e inandıklarını ve yaşayan peygamberleri olduğunu, kilisenin ilk peygamberi olan Joseph Smith ile birlikte kilisenin yeniden inşa edildiğini ifade etmişlerdir. Kendilerini herhangi bir mezhebin çatısı altında değil, ayrı bir mezhep olarak ancak kesinlikle Hıristiyan olarak kabul ettiklerini ifade etmektedirler.

Bu bağlamda Mormon Kitabı ile Kitapı Mukaddes arasında herhangi bir ayrımın olmadığını, bu kitabın Kitapı Mukaddes’in yeni bir doğrulanması ol-

duğunu ifade eden Katılımcı 2, bunu Kitabı Mukaddes'in yeni bir şahitliği olarak gördüklerini ifade etmişlerdir.

Eğitimlerinde herhangi bir yeni model veya yaklaşım kullanıp kullanmadıkları sorusuna, Katılımcı 2, bunun öğretmene dayandığını ve bazen sunum, bazen beyin fırtınası, bazen çoklu yöntemler kullanılarak derslerin devam ettiğini, bunun öğretmene bağlı olarak değiştiğini ifade etmişlerdir.

El kitabı 2'de genç bayanlar organizasyonunun amaçları şu şekilde ifade edilmektedir: “Her bir genç kadına, kutsal bir anlaşma yapmasında ve onu korumasında ve tapınağın emir ve buyruklarını edinmesinde yardımcı olmaktadır.” Bu amaçlara ulaşmak için yapılması gerekenler ise şu şekilde sıralanmıştır: “İnançlarında ve Göksel Baba ile İsa Mesih'i doğrulamalarında onlara güç ver, Onun kimliğini, tanrının bir kızı olarak kabul et, emirlere ve yaşayan müjdenin standartlarına uyarak değerli ol, kutsal ruhun telkinlerini al, kabul et ve onlara dayan, onları kutsal görevleri olan kız, eş, anne ve lider olmaya hazırla, onun vaftizim anlaşmasını kabul et ve koru” (Handbook 2, 2010: 76).

Bu kitap bir nevi genç bayanlar komisyonunda görevli olan bireylerin yapması gerekenleri tanımlamakta ve onlara belirli prensipler vermektedir. Genç bayanlar başkanının bu eğitimde amaçlarının ne olduğu sorusuna verdikleri cevaplar da bu El kitabı'nda kabul edilen ve olması gereken ilkeler ile uyuyor gözükmektedir. Amaçlarının ne olduğu sorusuna, “genç bayanları bir eş ve anne olmaya, tapınağa gelmeye ve vaftiz yapmaya hazırlamak” olduğunu, ayrıca, “onların üniversiteyi bitirme süreçlerinde, hayata ve yeni yaşayabilecekleri tecrübelerle alıştırmak ve onları kutsal metinlerle desteklemek” olduğunu ifade etmişlerdir.

“Sonsuz yaşamın kutsanması için tanrının kızlarına yardımcı olmak” amacıyla kurulduğu ifade edilen (Daughters in My Kingdom, 2011: 1) yardımlaşma cemiyetinde ise amaçlar yine benzerlik taşımakta ve Katılımcı 3'de benzer ifadeler kullanarak, temel amaçlarının “kadınları İsa Mesih'e yaklaştırmak, onların peygamberlerin söyledikleri hakkında bilgilenmelerini sağlamak ve kutsal metni okuyup hayatlarına uygulamalarına yardımcı olmak” olduğunu ifade etmiştir.

Kullandıkları programın çeşitlilik arz etmediğini, hangi Mormon kilisesi'ne gidilirse gidilsin aynı kaynakların ve aynı konuların işlendiğini ifade eden Katılımcı 2, her ders için bir öğretim rehberine ve Kılavuz kitaplarına sahip olduklarını ve her hafta için işlenecek konuların belli olduğunu ifade et-

mişlerdir. Ancak kendisinin Mormonların resmi sitesi olan www.lds.org sayfasından genellikle her konu ile ilgili video ve materyalleri edinebildiğini ve her pazar, hem Eski ve Yeni Ahit'i hem de Mormon kitabı'nı kullandıklarını ifade etmiştir.

Kullanılan kaynakları incelediğimizde; temel kaynaklar olan *Öğretim Rehberi* (Resource Guide), *Kılavuzlar* (Manual 1-2-3), *El kitabı* (Handbook), *Gençliğe Kuvvet Vermek İçin* (For the Strenght of Youth) ve *Kişisel Gelişim* (Personal Progress) adlı kitapları kullandıklarını görmek mümkündür. Manual denilen kılavuz kitaplar üç ayrı kitaptan oluşmakta ve bu kitapların birincisi birinci yıl, ikincisi ikinci yıl, üçüncüsü üçüncü yıl okutulmakta, dördüncü yıl ise tekrar birinci Manual'e geri dönlmektedir. Bir başka ifadeyle üç yılda bir kitaplara yeniden başlanılmaktadır. Ancak bu kitaplar yaşlara göre ayrılmamakta, her grup için aynı kitaplar okutulmaktadır. Örneğin 2012 yılında Manuel 1 (Young Women Manual 1, 1992) kitabı okutulmaktadır. Bu kitabın içeriği incelendiğinde temelde 12 ana bölüme ayrıldığı ve her bir bölümün altında konuyu destekleyecek alt konulardan oluştuğu görülmektedir. Bu ana konular adeta birer ünite gibi düşünülmüştür. Ele alınan konular şu şekilde ifade edilebilir: “*Tanrının kızı olarak yaşama, Kadının kutsal rollerini tamamlama, Aile yaşamına katkıda bulunma, Papazlığı öğrenme, Aile tarihi ve tapınak işlerini öğrenme, Misyonerlik faaliyeti ile iç içe olma, Ruhta yükseliş, Değerli bir yaşam sürme, Fiziksel sağlığı devam ettirme, Sosyal ve duygusal olarak gelişme, Kişisel kaynakların yönetimi, Liderlik yeteneklerini geliştirme*”.

Dikkat edilirse öğretilen dersler de yine El kitabında verilen amaçlar ve genç bayanlar başkanının ifade ettiği amaçlar ile örtüşmekte ve birey için, aile ve kilise bütünlüğü bağlamında bir eğitim sistemi öngörülmektedir. Eğitimin temelini konan birey, aileden ayrı görülmemekte ve genç bayanlar olarak aile vurgusu ve iyi bir kişi olma ile iyi bir aileye sahip olma arasında güçlü bir bağ görülmektedir.

Genç bayanlara verilen eğitimin bir diğer adımını oluşturan *Gençliği Kuvvetlendirmek İçin* (For The Strenght of Youth, 2001) adlı kitapçık, aslında bir nevi ahlaki ilkelerden oluşan bir kitapçık olma özelliğini taşımaktadır. Bu kitapta genç bayanlara, yukarıda zikredilen Klavuz 1 kitabını destekler mahiyette bilgiler verilmektedir. Bu konular içerisinde, giyim kuşam kuralları (Mormonların kabul ettiği giyinme karşındaki insanı şehvete sürüklemeyecek şekilde olmalıdır, uygunsuz giyinmeyi kabul etmemektedirler), kız erkek ilişkileri (bu ilişkilerde ölçülü olunması gerektiğini vurgulamaktadırlar), arka-

daş ilişkileri, eğitim, dürüstlük, dili doğru kullanma, medya ve iletişimi doğru kullanma (kendilerini İsa Mesih'ten uzaklaştıracak tarzda ve uygun olmayan film izleme doğru karşılanmamaktadır), müzik ve dans kuralları (kendilerini Göksel Tanrı'ya yaklaştıracak müzik ve dansların ruhlarını geliştirdiğini bu yüzden de ilahi dinlemeleri gerektiğini kabul etmektedirler), fiziksel ve duygusal olarak gelişmenin önemi, tövbe etme, diğerlerine hizmet etme, cinsel anlamda temizlik (evlilik öncesi cinsel ilişkiye kesinlikle karşı çıkmaktadırlar ve bu yüzden de genellikle evlenme oldukça erken yaşlarda olmaktadır), çalışma ve özgüven hakkında bilgiler yer almaktadır.

Kişisel gelişimde de el kitabında verilen amaçlara referansla konular belirlenmekte ve bu gelişim bir meşale ile simgelenmektedir. Bu anlamda, kadının, etrafını saran meşale ile herkesi bu mesaja davet ettiği imajı verilmektedir. Bunu da *Doctrine and Covenants* kitabına dayandırmaktadırlar (D&C 115:5). Bu kitapta ele alınan konular da diğerleri ile bir bütünlük arz etmekte ve inanç konusu ile başlayarak, kutsal doğa, bireysel değer, bilgi, güzel işler ve bütünlük ile devam etmektedir. Adından da anlaşılacağı üzere bu kitap biraz daha kişisel gelişime yönelik olarak görülmekte ve her başlık altında adeta çalışma yaprakları gibi temel birtakım sorular ile onların gelişimlerine katkıda bulunulmaya çalışılmaktadır. Örneğin inanç konusu altında *Gereken Değer Tecrübeleri* başlığı altında bir süreç ile birtakım bilgiler ve sorularla konular açıklanmaya çalışılmaktadır. İsa Mesih'e inanç konusunu kutsal metinden okumaları için onları temel ayetlere yönlendirmekte ve belirli bir süre bu konuya çalıştıktan sonra bunu aileleri veya kilise liderleri ile tartışmalarını ve öğrendiklerini pekiştirmelerini istemektedirler. Burada kullanılan kutsal kitaplar, sadece Kitabı Mukaddes olmayıp, kendilerinin kullandığı üç diğer kitap olan, Mormon Kitabı, Doctine and Covenants ve Pearl of Great Price'den oluşmaktadır.

Öğretim Programı kitabı ise Manual'de yer alan her bir ders için öğretmen el kitabı olacak şekilde hazırlanmış bir klavuz kitap niteliğindedir. Bu bağlamda her bir konuda öğretmenin uyması gereken temel kurallar, tartışma soruları, kullanılacak ve ekstra kaynaklar verilerek öğretmenlere yardımcı olmaktadır.

Yardımlaşma cemiyetinde kullanılan temel kitaplardan bir tanesi de 1903'de havari olarak atanan ve 1945-1951 yılları arasında kilisenin başına geçen George Albert Smith'in öğretileri (Teaching of President George Albert Smith, 2011)'dir. Bu öğretiler, "*İnandığımızı Yaşamak*" konusu ile başlamak-

ta ve 24 bölüm halinde *İsa Mesih'in Tasdiki*, *Joseph Smith*, *Peygamberlere İman*, *Ruhun Ölümsüzlüğü*, *İbadetle Ruhunu Tanrıya Aç*, *Müjdemî En Güzel Nasıl Açıklayabilirim* gibi temel konular hakkında, kilise başkanı olan George Albert Smith'in öğretilerinden oluşmaktadır. Bu eğitimin dışında kilisede kadınlara yönelik farklı sosyal aktiviteler ve yardım faaliyetleri kadınlar programının bir parçasını oluşturmaktadır.

Katılımcı 2, Amerikadaki din eğitimi, konusunda kilise ve devlet ayrımından memnun olduklarını belirtmesine rağmen, Katılımcı 3, her ne kadar buna taraftar olsa da belirli bir dinin eğitiminin değil ama en azından dinler hakkında bir eğitimin yapılmasının iyi olacağı kanaatinde olduğunu belirtmiştir.

3.3. Genç Erkekler Eğitimi

Katılımcı 4, Katılımcı 2 gibi kendilerini Hıristiyan olarak tanımladıklarını, ancak diğer mezheplerin bir kısmının onları Hıristiyan olarak kabul etmediklerini ifade etmektedir. Mormon Kitabı'nın, yeni bir doğrulama olduğunu ve Kitabı Mukaddes'in İsrail'de, ancak Mormon Kitabı'nın ise İsa'nın Smith'i ziyaret ettiği Amerika'da tamamlandığını ve bu kitabın Kitabı Mukaddes'e yeniden bir şahitlik ettiğini belirterek, bu yüzden her ikisinin de eşit derecede önemli olduğunu ve diğer iki kitapları ile birlikte hepsini kutsal kitapları olarak kabul ettiklerini ifade etmiştir. Bu bağlamda kilise mensuplarının, Mormon Kitabı'nı yeni bir şahitlik olarak ve Kitabı Mukaddes ile eşdeğer olarak gördükleri söylenebilir.

Eğitimlerinde benimsedikleri belli bir modelleri veya yaklaşımları olup olmadığı sorusuna ise, kullandıkları kaynakları göstererek, genellikle onların bilgilerini uyandıracak sorular sorduğunu, ancak derse bağlı olarak bunun değiştiğini ve onların ilgi ve ihtiyaçlarına göre Manual dedikleri kaynaklardan dersler seçtiklerini ifade etmişlerdir. Bu anlamda Katılımcı 2 ile aynı noktada bulunmakta ve herhangi bir özel yönetime dayanmadıklarını belirtmektedirler.

Kullandıkları kaynaklar hakkında ise *Kitabı Mukaddes*, *Mormon Kitabı*, modern kaynaklar olan *Doctrine and Covenants* ve *Pearl of Great Price* kitaplarının hepsini kullandıklarını ifade ederek, *Öğretim Rehberi* (Resource Guide), *Kılavuzlar* (Manual 1-2-3) denilen kaynakları da kullandıklarını ifade etmişlerdir.

Kaynaklardaki benzerlik dikkat çekici niteliktedir. Kılavuz 1-2-3 aynen genç bayanlarda olduğu gibi üç yılda bir dönüşümlü olarak kullanılmakta ve bütün yaş gruplarına uygulanmaktadır. Genç erkekler eğitimi, Harun Rahipliği (Aaronik priesthood) adını taşımaktadır. Bu bölümün tanımı El kitabı 2’de (Hanbook, 2010: 50) şu şekilde tanımlanmaktadır:

“Rahiplik, Tanrı’nın güç ve otoritesidir. Bu görev, kilisenin değerli erkek üyelerine verilen görevdir. Rahiplik anahtarını elinde bulunduran kişi, İncil’in emirlerini yürüten kişi, İncil’i vaaz eden ve yeryüzünde Tanrı Krallığı’nı yürüten kişidir.”

Dikkat edilirse, genç bayanlarda iyi bir birey ve eş olma ve tapınağın emirlerine itaat vurgusu varken, genç erkekler otoritenin anahtarını elinde bulunduran bireyler olarak görülmekte ve onlara yüklenen sorumluluk, genç bayanlara nazaran daha büyük ve daha otoriteye dayalı olmaktadır. Bu anlayış verilen eğitimde de kendini hissettirmektedir. Örneğin kullanılan kitaplardan biri olan Manual 1 (Aoronic Priesthood Manual 1, 1983) şu konulardan oluşmaktadır: “*Rahiplik, Diyakoz Olarak Çağırılma, Sacrament Yönetimi, Oruç Bağışlarını Toplama, İsa Mesih’e İman, Kutsal Ruh, Kalbin Kutsal Bir Dönüşümü, Babanı Yücelt, Annelere ve Onların Kutsal Rollerine Saygı, Aile Birliği, Benim Sizi Sevdiğim Gibi Siz de Diğerlerini Sevin, Yaşayan Peygamberleri İzleme, Her Bir Üye Bir Misyonerdir vs.*” genç bayanlar eğitiminde kullanılan Kılavuz 1 ile genç erkekler eğitiminde kullanılan Kılavuz 1 arasındaki ayrım, Kilisenin kadın ve erkeğe bakışındaki farkta ve kitapların içeriğinde verilen konularda kendisini hissettirmekte ve bu El kitabı 2’de tanımlanan rahiplik anlayışı ile tutarlılık arz etmektedir.

Genç bayanlara verilen eğitimin bir diğer adımını oluşturan *Gençliği Kuvvetlendirmek İçin* adlı kitapçık, genç erkekler için de kullanılmakta ve ahlak eğitimi aynı şekilde sürdürülmektedir.

Öğretim Rehberi kitabı da aynı şekilde genç bayanlarda olduğu gibi, genç erkeklere eğitim yapacak olan eğitimcilere birer klavuz niteliğinde olup, Kılavuz 1 de yer alan konuların işlenmesi, tartışma soruları ve yardımcı kaynaklardan oluşmaktadır.

Genç bayanlarda yer alan *Kişisel Gelişim* yerine genç erkeklerde *Tanrıya Karşı Görev* (Duty to God, lsd.org) adında bir başka kaynak yer almaktadır. Bu kitap üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, genç erkeklerde eğitimin ilk basamağı olarak görülen diyakozluk ile ilgili olan bölüm, ikincisi öğret-

men, üçüncüsü ise rahiplik ile ilgili olan bölümdür. Her biri için tıpkı kişisel gelişim kitabında yer alan gelişimsel eğitim gibi burada da temel gelişim esas alınmış ve her bir basamak için biraz daha sorumluluk artırılarak ele alınmıştır.

Genç erkeklere verilen eğitimdeki amaçlarının ne olduğu sorusuna verdikleri cevaplar, Kilisenin öngördüğü eğitimi açıklayan ve tamamlayan niteliktedir. Bu noktada amaçlarının, “genç erkeklere onların sorumluluklarında, iyi ve üretici bir baba olmalarında, kilisenin iyi bir temsilcisi olmalarında yardımcı olmak ve toplum karşısında konuşma güveni sağlamak ve bu doğrultuda onlara konuşma imkânı sağlamak” olduğu ifade edilmiştir.

Amerika’da din eğitiminin kendilerine özgürlük tanıdığını ifade eden katılımcı 4 bunu misyonerlik yaptığı Brezilya örneği ile açıklamış ve orada uygulanan mezhebe dayalı Katolik eğitimin Katolik olmayanlar için sıkıntı doğurduğunu ifade etmiştir.

3.4. Misyonerlik

Misyonerliğin, Mormon Kilisesinin en önemli faaliyetleri arasında yer aldığını ve Kilisede bu konu ile ilgili özel bir yapılanmanın bulunduğunu ifade eden Katılımcı 5 ve 6 bu yapılanma ile ilgili olarak şu bilgileri vermişlerdir: *“Misyonerlik hiyerarşisi, bir başkan, 170 misyoner, iki asistan ve bölge başkanından oluşmakta, altında ise daha küçük bölge lideri bulunmakta ve biz bu bölge liderine karşı rapor vermekteyiz.”* Bu bağlamda tüm misyonerlerin her günlük programlarının belirli olduğunu ifade eden Katılımcı 5 ve 6, sabah 9-10 gibi başlayan ve akşama kadar devam eden bir misyonerlik faaliyeti yürüttüklerini ifade etmişlerdir.

Kendilerini nasıl tanımladıkları ve temel farklarının ne olduğu sorusuna diğerleri gibi benzer cevaplar veren Katılımcı 5 ve 6, İsa’dan sonra otoritenin⁴ kaybolduğunu ve J. Smith’in bu otoriteyi yeniden kurduğunu, kaybolan otoritenin yanında, aynı zamanda İncil’den de bazı parçalar olduğunu ve J. Smith’in bu parçaları birleştirdiğini ifade etmişlerdir. Mormon Kitabı’nın, Kitabı Mukaddes’teki bazı konuları açıkladığını ve yeni bir şahitlik olduğunu belirtmişlerdir. Kendi görevlerinin ise “Tanrının otoritesinin yaşatıldığını

4 Buradaki otoriteden kasıt, İsa Mesih’in kurduğu kilisenin yeryüzünden yok olması ve bu anlamda kilisenin yeryüzü otoritesinin kaybolması anlamına gelmektedir. Yeryüzünde Kurulacak Tanrı Krallığındaki otoritenin kaybı anlamına gelmektedir.

anlatmak” ve “insanları İsa Mesih’in öğretisine çağırarak” olarak ifade etmişlerdir.

Katılımcı 5 ve 6’nın verdiği bilgilere göre, misyonerliğe başlamadan önce, 3 haftalık bir hizmet içi eğitimi verilmekte ve hizmet için hazırlanılmakta, gönüllü olarak başvuru olan bu işte gidilecek yerlere kilise peygamberi karar vermekte, genellikle farklı kişilerle ancak iki kişi şeklinde görev yapılmakta ve misyonerlik yapanların yerleri 3 haftada bir değişmektedir.

Misyonerlik faaliyetinde, öncelikle bu konuyla ilgilenenlere ulaşmaya çalıştıklarını, daha sonra kapı kapı dolaşarak, İsa’nın mesajını ve Kilisenin yeniden nasıl restore edildiğini anlattıklarını, öncelikle İsa Mesih daha sonra J. Smith hakkında konuştuğunu ama ona ibadet etmediklerini, onun Musa gibi bir peygamber olduğunu ifade eden Katılımcı 5 ve 6, herhangi bir metotlarının olmadığını, ancak genel bir kitapları olduğunu ve bunun evrensel olduğunu ifade etmişlerdir. Bu kitap, *Müjdemî Telkin Et* (Preach my Gospel, 2004) isminde misyonerlik faaliyeti yapanlar için klavuz bir kitaptır. Davet edilecekler ayrılacak üçüncü bölüm beş dersten oluşmakta ve *Ne Çalışıyorum ve Ne Öğretiyorum* adını taşımaktadır. Bu dersler sırasıyla, *İsa Mesih’in Müjdesinin Yeniden Kurulmasının Mesajı, Kurtuluş Planı, İsa Mesih’in Müjdesi, Emirler, Hukuk ve Buyruklar* konularından oluşmaktadır. Misyonerlik eğitimi için olan bölümler ise misyonerlikteki amaç ile başlamakta, etkili bir öğrenme ve öğretme için yapılması gerekenler, Mormon Kitabı’nın rolü, mesihi davranışları geliştirmek için yapılması gerekenler gibi misyonerlik yapacak kişilerin bireysel gelişimi için kurgulanmış bölümlerdir.

Müjdemî Telkin Et adlı eğitim kitapçığında, misyonerlerin bir günlük planı yer almakta ve her saatte ne yapacakları belirtilmektedir. Buna göre araştırmaya katılan misyonerlerin de doğruladığı ölçüde, bir günün planı şu şekilde ifade edilmiştir: Sabah 6:30 kalkış, dua, 30 dakika egzersiz ve güne hazırlanma, 7:30 kahvaltı, 8:00 kişisel çalışma, kutsal kitaplar, Mormon Kitabı, Misyoner el kitapları vs., 9:00 arkadaşla çalışma, bu bölüm birlikte misyonerlik yaptığı kişi ile çalışma bölümü olup, kişisel çalışmada öğrenilen bilgilerin paylaşımı ve misyonerliğe gitmek için birlikte hazırlanma aşaması olarak kabul edilmektedir. 10:00 dini yaymaya başlama. Bu arada bir saat öğle yemeği bir saatte akşam yemeği için zaman ayrılması düşünülmektedir. Bu arada bir de gidilen bölgenin dilini öğrenmeye ayrılan 30-60 dakikalık bir bölüm bulunmaktadır. Saat akşam 9:00 kalınan bölgeye gelme, yarım saat bir sonraki günü planlama, dua etme ve 10:30 yatağa gitme (Preach my Gospel, 2004: VIII)

Temel amaçlarının, diğerlerini İsa Mesih'e yaklaştırmak, doğruyu ve yaşayan peygamberleri görmelerini sağlamak olduğunu belirten Katılımcı 5 ve 6 bu ifadeleriyle, kendilerine okutulan kitaptaki ifadelerle tutarlı gözük-
mektedirler. Bu kitapta bir misyoner olarak amaçlarının, “*Diğerlerini İsa'ya, Onun kefareti ödemesine, tevbeyle, vaftizme inanmakla, yenilenmiş müjdeye ulaşmalarında yardımcı olarak ve kutsal ruhun hediyesini kabul edip sonsuza kadar baki kalarak, İsa'ya gelmeye davet etmek*” (Preach My Gospel, 2004: 1) şeklinde ifade edilmektedir.

Amerika'da din eğitimi konusunda diğer katılımcılarla aynı görüşte olan Katılımcı 5 ve 6, bu sayede misyonerlik faaliyetlerini özgürce yaptıklarını ve istedikleri dine özgürce inandıklarını ifade etmişlerdir.

Sonuç

Mormonlar, Amerika Birleşik Devletleri ve bütün dünyada sayıları hızla artan bir dini harekettir. Bu hareket, misyonerlik faaliyetleri ile bilinen ve insanları kendi inançlarına çekmek için büyük emek harcamaktadırlar. Kilisede yapılan faaliyetler, bağımsız olmayıp evrensel olarak her Mormon Kilisesi'nde aynı şekilde ve aynı kaynaklarla yapılmaktadır. Kilise organizasyonu ve işleyişi de tüm dünyada aynı karakteri taşımaktadır. Yapılan incelemeler ve mülakatlar sonucunda aşağıdaki bulgulara ulaşılmıştır:

1. Mormonlar, kendilerini kesinlikle Hıristiyan olarak tanımlamakla birlikte, var olan herhangi bir cemaatin çatısı altında değil, ayrı bir hareket olarak görmektedirler.
2. Hıristiyanlık içerisindeki diğer mezheplerden temel farkları, tanrı anlayışları, kutsal kitap anlayışları, kilise organizasyonuna bakışları ve yaşayan bir peygamberlerinin olmasıdır.
3. Amerika'da kilise ve eyaletin birbirinden ayrılmasını destekleyen Mormonlar, bu ayrıma taraftar olduklarını kendi kutsal kitaplarından biri olan *Doctrine and Covenants* adlı kitabın 1/34. ayetine dayandırmaktadırlar: “Yeryüzünün tüm sakinleri, ben sizin tanrınız olarak size diyorum ki, Ben, Tanrı, bu şeyleri tüm bedenlere bildirmek istiyorum.”
4. Mormon Kilisesi'nde çalışan bütün üyeler gönüllü olarak çalışmakta ve her ay kazandıklarının %10'unu kiliseye bağışlamaktadırlar.

5. Eğitimin temelini, Kilise değil, aile oluşturmaktadır. Bu noktada aile, kutsal bir nitelik taşımakta ve gençler, iyi bir anne-baba ve çocuk olacak şekilde yetiştirilmektedir.
6. Kilisedeki eğitimlerinde, 12 yaşından sonra genç kız ve genç erkeklerle 18 yaşına kadar ayrı bir eğitim vermekte ve onları iyi birer kilise üyesi ve iyi bir aile ferdi yapmaya çalışmaktadırlar.
7. Kilisede her eğitim basamağı için ayrı ayrı öğretim rehberleri, kitapçıklar ve seviyeye göre kişisel gelişim kitapları kullanılmaktadır. Ancak bu kaynakların öğretiminde özel herhangi bir yöntem kullanılmamakta, genellikle soru cevap ve konunun özelliğine göre kişisel tercihlere dayanılmaktadır.
8. Program dışı aktiviteler, genellikle sosyal aktiviteler olup, kız ve erkeklere göre çeşitlenmektedir.
9. Misyonerlik faaliyeti, kilisenin üye sayısının artmasındaki en büyük faaliyettir. Gönüllü olarak yapılan bu faaliyet, erkekler için 2 yıl, kızlar için 18 ay şeklinde gerçekleşmekte ve bu faaliyet sırasında misyonerlere herhangi bir ödeme yapılmamaktadır.

Kaynaklar

- Church Of Jesus Christ Of Latter Day Saints. (1983). *Aaronic Priesthood Manual 1*. ABD.
-(2004). *Behold Your Little Ones*. USA.
-(2012). *Choose the Right*. USA.
-(2011). *Daughters in My Kingdom*. USA.
-*Doctrine and Covenants*. ABD.
-(2001). *For The Strenght of Youth*. ABD.
-(2003). *Faith in God for Boys*. USA.
-(2003). *Faith in God for Girls*. USA.
-(1978). *Gospel Principles*. USA: Intellectuel Reserve Inc
-(2010). *Handbook 2*. USA.
-*Pearl of Great Price*. Utah. ABD.
-(2001). *Mormon Kitabı*. Almanya.
-(2004). *Preach My Gospel*. ABD.
-(1994). *Primary 1 I am a Child of God*. USA.
-(1995). *Primary 2 Choose The Right*. USA.

-(1995). *Primary 4 Book of Mormon*. USA.
-(1999). *Rahiplik ve Yardımcı Kuruluş Liderleri Klavuzu*. ABD.
-(2011). *Teaching of President George Albert Smith*. ABD.
-(1992). *Young Women Manual 1*.ABD.
- Barlow, P. L. (1991). *Mormons and The Bible*. New York: Oxford University Press.
- Bitton, D. & Alexander, G. T. (2009). *The A to Z of Mormonism*. Lanta, Toronto, UK :The Scarecrow Press.
- Bitton, D. & Alexander, G. T. (2008). *Historical Dictionary of Mormonism* (Third Edition). Lanham, Maryland, Toronto, Plymouth, UK: The Scarecrow Press.
- Bushman, L. C. (2006). *Contemporary Mormonism*. USA: Preager., 2006.
- Davies, D. J. (2003). *An Introduction to Mormonism*. Cambridge, New York, Melborne, Madrid, Cape Town, Singapoure, Sao Paulo: Cambridge University Press,
- *Duty to God*, <https://www.lds.org/young-men/duty-to-god?lang=eng>, 15.10.2012.
- Hardy, G. (2010). *Understanding of Book of Mormon.*, New York: Oxford University Press.
- Işık, R. (2006). “Mormonluk ve Mormon Kilisesi Üzerine bir Araştırma”, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt X/1, s. 165-190
- (Ed). Jones, L. (2005). *Encyclopedia of Religion* (Second Edition). Volume 9 USA: Thomson Gale.
- Ostling, R. N. & Ostling, J. K.(2007). *Mormon America*, Harper-Collins e-Book.
-(2007). *Teaching of Presidents of The Church Joseph Smith*. USA.
- Wolverton, S. (2004). *Having Vision The Book of Mormon*. New York: Algora Publishing

ŞİM'ON BEN TSEMAH DURAN'IN (ö. 1444) KEŞET U-MAGEN ADLI İSLAM'A REDDİYESİNİN DEĐERLENDİRMEŐİ

Yasin MERAL*

Öz

Yahudilerle Müslümanlar arasındaki dini münazaralar Hz. Muhammed dönemine kadar gitmektedir. Sonraki asırlarda gerek diyalog şeklinde gerek reddiye eserler tarzında karşılıklı etkileşimler olmuştur. Müslüman âlimler YahudiliĐe karşı müstakil reddiyeler kaleme alırken Yahudi bilginlerin İslam'a ve Müslümanlara karşı özel kitaplar veya risaleler kaleme almadıkları görölmüŐtür. Őim'on ben Tsemah Duran, Yahudi bilginler arasında İslam'a yazdığı reddiye ile istisnaî bir yere sahiptir. Kešet u-Magen adlı risalesinde Kur'an ayetlerini esas alarak yaptığı eleştiriler Orta ÇaĐ'daki diğer Yahudi bilginlerin eserlerinde görölmeyecek kadar detay bilgiler içermektedir. Bu makalede Duran'ın İslam'la ilgili eleştirileri ele alınacak ve değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kešet u-Magen, Őim'on ben Tsemah Duran, Reddiye, Kur'an, Anakronizm, Taklit/İntihal, Ayet.

Abstract

The Evaluation of Shimon ben Tsemah Duran's (d. 1444) Polemic against Islam: Qeshet u-Magen

Religious polemics between Jews and Muslims go back to the time of Prophet Muhammad. In the following centuries, there happened interactions both with oral dialogues and polemical works. While Muslim sages penned polemics against Jews, Jewish sages did not write specific books or tractates against Islam and Muslims. In this context, Shim'on ben Tsemah Duran is an exceptional case among Jews sages. In his Qeshet u-Magen, his critique of Islam and citation of Qur'anic verses extensively have detailed information and never appear in the writings of other Medieval Jewish sages. In this article, it will be presented Duran's critiques of Islam and they will be evaluated.

* Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı, yasinmeral1979@gmail.com

Keywords: *Qeshet u-Magen, Shim'on ben Tsemah Duran, Polemics, Qur'an, Anachronism, Imitation/Plaiagerism, verse.*

Giriş

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam arasındaki reddiye geleneği zengin bir literatüre sahiptir.¹ Bu dinlerden Yahudilik ve Hıristiyanlık arasındaki tartışmalar kilise babaları zamanında başlamış, İslam'ın ortaya çıkışından sonra da devam etmiştir. Bununla birlikte İslam devletleri altında Yahudi bilginlerden Hıristiyanlığa, Hıristiyan bilginlerden de Yahudiliğe yazılmış reddiyeler sınırlı kalmıştır. Öte taraftan Hıristiyan Avrupa'da, özellikle 1000-1500 yılları arasında ciddi bir reddiye literatürünün ortaya çıktığı görülmektedir. Bu dönemlerde Avrupa'da hâkim güç olan Papalık, din adamları ve hatipleri aracılığıyla hem Yahudilik aleyhine propaganda yapmış hem de siyasi ve askeri yöntemler kullanarak Yahudileri Hıristiyanlaştırmaya çalışmıştır. Yahudi din bilginleri ise buna karşılık Yahudiliğin hak din olduğunu ispata çalışarak Hıristiyanlara karşı reddiyeler kaleme almışlardır.²

Yahudiler ve Müslümanlar arasında da birçok reddiye kaleme alınmıştır. İslam'ın Yahudilere karşı ilk eleştirileri Kur'an'la başlamaktadır. Medine'de

- 1 Yahudi araştırmacı Moritz Steinschneider'e ait *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden* adlı çalışma bu konuyla ilgili başyapıttır. Ayrıca bkz. Mustafa Göregen, *İslam-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2002; Adem Özen, "İslam Yahudi-Polemiği ve Tartışma Konuları", *Divan* 9 (2000/2), ss. 237-256.
- 2 Orta Çağ'da Yahudiler tarafından yazılan eserler arasında Yakov ben Reuven'e ait *Milhamot ha-Şem* (Tanrı Savaşları), Yosef Kimhi'ye ait *Sefer ha-Brit* (Antlaşma Kitabı), Yom-Tov ben Solomon Lipmann-Muhlhausen'e ait *Sefer Nitsahon Yaşar* (Doğru Zafer Kitabı), Profiat Duran'a ait *Kelimat ha-Goyim* (Goynların Utancı), Rabbi Şim'on ben Tsemah Duran'a ait *Keşet u-Magen* (Yay ve Kalkan), Hasday Crescas'a ait *Bitul İkkarey ha-Notsrim* (Hıristiyanların Esaslarının Geçersizliği), Trokili Yisthak'a ait *Hizuk Emuna* (İmanı Güçlendirme) adlı eserler zikredilebilir. Hıristiyanlar tarafından kaleme alınan eserler arasında da Yahudiyken Hıristiyan olan Petrus Alfonsi'ye ait *Dialogi contra Iudaeos* (Yahudilere Karşı Münazara), Ramon Marti'ye ait *Pugio Fidei* (İnancın Haçeri) Burgoslu Abner'e ait *More Tsedek* (Doğruluk Kılavuzu=*Mostrador de justicia*), Peter Abelard'a ait *Dialogus Inter Philosophum, Indaeum et Christianum* (Filozof, Yahudi ve Hıristiyan Arasında Münazara), Lilleli Alan'a ait *De Fide Catholica: Contra Haereticos, Valdenses, Iudaeos et Paganos* (Katolik İnancı: Heretiklere, Yahudilere, Valdesilere ve Putperestlere Karşı), Gilbert Crispin'e ait *Disputatio Iudaei et Christiani* (Yahudi ve Hıristiyanların Münazarası) gibi eserler zikredilebilir.

daha vahiy süreci devam ederken Hz. Muhammed'in Yahudilerle dini mü-nazaralarda bulunduğu bilinmektedir. Takip eden asırlarda da Yahudiler ve Müslümanlar arasında hem yazılı hem de sözlü olarak karşılıklı tartışmalar yaşanmıştır. Müslümanların Yahudilere karşı yazdığı reddiyeler, Yahudilerin Müslümanlara karşı yazdıklarına kıyasla çok fazladır. Yahudi bilginler müs-takil reddiyeler yazmak yerine eserlerinin bazı yerlerinde Müslümanların id-dialarına cevap vererek Yahudiliği savunmuşlardır.

Yahudi geleneğinde İslam ve Müslümanlarla ilgili eleştiri ve değerlendirmeler genellikle İslam egemenliğinde yaşayan bilginlerin eserlerinde görül-mektedir. Bunların arasında; Saadya Gaon'un (ö. 942) *Kitâbu'l-Emânât ve'l-İtikâdât*, Samuel ben Hofni Gaon'un (ö. 1034) *Neshu's-Şer' ve Usûlu'd-Din ve Furûuha*, Ebu Yusuf Ya'kub el-Kirkisanî'nin (10. yy) *Kitabü'l-Envar ve'l-Merâkib*, Yehuda Halevi'nin (ö. 1141) *Kitâbu'r-Red ve'd-Delil fi'd-Dini'z-Zelil*, Natanel ben Feyyumî'nin (ö. 1165) *Bustânu'l-Ukûl*, İbn Meymun'un (ö. 1204) *er-Risaletü'l-Yemeniyye (İggeret Teyman)*, Şlomo ibn Adret'in (ö. 1310) *Maamar al Yişmael* ve bu makalenin konusu olan Şim'on ben Tsemah Duran'ın (ö. 1444) *Keşet u-Magen* adlı eserleri zikredilebilir. Müslü-man bilginler tarafından Yahudilere reddiye olarak yazılan eslere ise Ali b. Rabban et-Taberî'nin (ö. 861) *Kitâbu'd-Din ve'd-Devle*, İbn Hazm'ın (ö. 1064) *Kitâbu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ahvâi ve'n-Nihal*, Samuel Mağribî'nin (ö. 1175) *İfhâmu'l-Yehûd*, Karâfî'nin (ö. 1264) *el-Ecvibetü'l-Fâhire*, Alaaddin Ali bin Muhammed el-Bâcî'nin (ö. 1304) *Kitâb ale't-Tevrât*, Said bin Hasan el-İskenderî'nin (ö. 1320) *Mesâliku'n-Nazar*, İbn Kayyım el-Cevziyye'nin (ö. 1350) *Hidâyetü'l-Hayârâ*, Abdulhak el-İslâmî'nin *el-Hüsâmu'l-Memdüd fi Reddi ale'l-Yehûd* (yak. 1395) adlı eserleri zikredilebilir.

Şim'on Ben Tsemah Duran ve Keşet u-Magen

Şim'on ben Tsemah Duran, 1361 yılında Mayorka'da (İspanya) dünyaya geldi. Matematik, mantık ve tıp ilimlerini tahsil etti. 1391 yılında Hıristiyan yönetimin baskıları yüzünden Mayorka'yı terk ederek bugünkü Cezayir'e yer-leşti. Burada hekim olarak geçimini sağlayamayınca Yahudi cemaatinin dinî işleriyle ilgilenecek haham olarak görev yaptı. 1408 yılında baş haham Yits-hak bar Şeşet ölünce, bu göreve Duran getirildi.

Duran, hem felsefe hem de Yahudi hukukuyla ilgili eserler kaleme al-mıştır. Eserlerinden başlıcaları *Ohev Mişpat* (Adalet Seven), *Or ha-Hayim* (Hayat Işığı), *Magen Avot* (Atalar Kalkanı) ve *Zohar ha-Rakia*'dır (Gökkub-

benin Parılıtı). *Ohev Mişpat*, Eyüp kitabına yapılan felsefî yorumları içermektedir. Duran, *Or ha-Hayim*'de, Hasday Crescas'ın İbn Meymun'a yaptığı eleştirilere cevap vermekte ve İbn Meymun'u savunmakta, *Magen Avot*'ta da Tevrat'ın öğretileri ile felsefî öğretiler arasında uyum olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. *Magen Avot*'ta aynı zamanda İslam, Hıristiyanlık ve Karaile-re eleştiriler de yer almaktadır. İbn Gabirol'un *Azharot* (Uyarılar) adlı eserine yaptığı şerh de *Zohar ha-Rakia* adıyla kaleme alınmıştır. Duran'ın, bunların dışında, Talmud'un bazı bölümlerine yaptığı şerhler ve çok sayıda da fetvası mevcuttur.

Keşet u-Magen, Duran'ın *Magen Avot* adlı eserinde bir bölüm olarak yer almaktadır. O, kendisinden önce hiçbir Yahudi bilginin Hıristiyanlık ve İslam hakkında ayrıntılı bir reddiye kaleme almadığını belirtmektedir. (Duran 2003: 245) Duran'ın bu iddiası doğrudur. Kendisinden önce Yahudi bilginlerden İslam'a bu kadar detaylı bir reddiye kaleme alan bilgin yoktur. Bu durum kendisinden sonrası için de geçerlidir. Bu anlamda *Keşet u-Magen*'i Orta Çağ'da müstakil olarak İslam'a reddiye şeklinde yazılan tek risaledir. Hem Hıristiyanlığa hem de İslam'a reddiye olarak kaleme alınan risalede Duran, Hıristiyanların şu dört temel iddiasına cevap vermektedir: Yeni Ahit'in Tevrat'ın yerini alması, teslis inancı, Mesih'in gelişi ve Tevrat ayetlerinin yorumlanması.

Keşet u-Magen'in İslam'la ilgili eleştirileri diğer Yahudi bilginlerin eserlerinde yer almayan konuları içermektedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere Yahudi bilginler doğrudan İslam'a reddiye kaleme almamışlardır. Bunun yerine eserlerinin belli bir bölümünde İslam'la ilgili değerlendirmelerde bulunmuşlar ya da Müslümanların eleştirilerine cevap vermişlerdir. Duran'ın bu risaleyi kaleme almasındaki ana faktör, hem dini baskılar altında kalan Yahudilerin inançlarını güçlendirmek hem de Müslümanların Yahudi inancına yönelik eleştirilerine cevap vermektir. Duran, İslam'la ilgili eleştirilerinde doğrudan Kur'an'ı esas almaktadır. O, Yahudi tarihinde Kur'an'dan en fazla ayet nakleden bilginidir. Duran'ın temel tezi, İslam'daki birçok uygulamanın kökeninin Yahudilik'ten alınmış olduğudur. Ona göre Hz. Muhammed Yahudiliği detaylıca araştırmış ve bu yeni dine uyarlamıştır.

Keşet u-Magen'in ilk neşri 1710 yılında İstanbul'da, ikinci neşri ise 1790 yılında Leghorn'da yapılmıştır. Duran'ın oğlu Solomon, *Milhemet Mitsva* adlı eserine *Keşet u-Magen*'i de bir bölüm olarak eklemiştir. Eser bu şekilde 1856 yılında Leipzig'de basılmıştır. *Keşet u-Magen*'in sadece İslam'la ilgili kısmının neşri ise Steinschneider tarafından 1881 yılında Berlin'de yapılmıştır. Ri-

sale son olarak 2003 yılında Kudüs'te neşredilmiş ve *Magen Avot* adlı eserde bir bölüm olarak yayınlanmıştır.³

İslam'a Reddiye⁴

Duran, risalesinde İslam'a farklı konularda eleştiriler yöneltmektedir. Bunların başında Kur'an'ın iç bütünlüğü ile ilgili eleştiriler gelmektedir. O, İslam'la ilgili değerlendirmelerinde öncelikli olarak Tevrat'ın hükmünün Kur'an tarafından kaldırılması (*nesh*) konusunu gündeme getirmektedir. Duran, risalesine şu ifadelerle başlamaktadır:

Şimdi mümkün olduğunca Tevrat'ımızda çelişki olduğunu iddia eden, Tevrat'ın Allah tarafından verildiğini itiraf etmekle birlikte Kuran ile değiştirildiğini söyleyen Müslümanlardan bahsedeceğiz. Her ne kadar bu yeni dinin kurucusu [Hz. Muhammed] onlara bütün kutsal kitapları nesh eden yeni bir kitapla peygamber olarak gönderildiğini söylese de Musa efendimizin peygamberliğine, bizim ve Hristiyanların inancında olduğu gibi Tevrat'ın Allah tarafından verildiğine ve İsrailoğullarının peygamberlerinin gerçek peygamberler olduğuna inanmaktaydı (Duran 2003: 226; Duran 1881: 3).

Duran, bu sözlerin ardından Hz. İsa ile ilgili Kur'an'daki bilgileri aktarmaktadır. Buna göre İsa, İsrailoğulları arasından gönderilmiş bir peygamberdir. Kutsal Ruh Meryem'i hamile bırakmış, İsa da babasız dünyaya gelmiştir. Müslümanların onu İsa bin İmran olarak isimlendirdiğini nakleden Duran, Hristiyanların Yahudileri İsa'yı öldürmekle suçladıklarını, Yahudilerin de bunu itiraf ettiğini belirtmektedir. Duran, yeni dinin kurucusunun [Hz. Muhammed] bunu inkâr ettiğini, öldürülenin bir başka kişi olduğunu ve İsa'ya benzetildiğini iddia ettiğini belirtmektedir (Duran 2003: 226; Duran 1881: 3).

3 Makalede Duran'ın *Keşet u-Magen* adlı risalesine iki farklı edisyondan atıfta bulunacağız. Bu edisyonlardan *Keşet u-Magen*, Steinschneider tarafından 1881 yılında yapılan edisyondur. Bu edisyonda Steinschneider, sadece İslam ile ilgili kısmın edisyonunu yapmış ve müstakil olarak yayınlamıştır. Diğer edisyon ise 2003 yılında yapılmıştır. Burada ise Duran'ın *Magen Avot* adlı eserinin içerisinde bir bölüm olarak yayınlanmıştır. Bu edisyona yapılan atıf *Magen Avot* ismiyle olacaktır.

4 Duran'ın risalesinin İslam'la ilgili kısmının özet incelemesi için bkz. Yasin Meral, *İbn Meymun'un Eserlerinde İslam ve Müslümanlar*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv. SBE, 2012, ss. 44-49.

Duran'ın, Müslümanların Hz. İsa hakkındaki inançlarıyla ilgili aktarımları ilginç detaylar içermektedir. Hz. İsa'nın babasız dünyaya gelmesi, Hıristiyanlar ve Müslümanlar tarafından bilindiği için bu bilgi malumun ilamı türündendir. Diğer taraftan Yahudilerin, Hz. İsa'yı öldürdüklerini itiraf ettiklerini belirtmesi ise dikkat çekicidir. İncillerde de Yahudilerin, Hz. İsa'nın ölümüne sebep oldukları açıkça zikredilmektedir. Burada en dikkat çekici husus, onun çarmıhta öldürülenin İsa değil de ona benzetilen birisi olduğu şeklindeki İslamî inancı aktarmasıdır. Bu ifadeler Kur'an-ı Kerim'de Hz. İsa'nın çarmıha gerilmediğine ve onlara öyle gösterildiğine dair ifadeler (Nisa / 157) olup, Kur'an'ın en muğlâk ve en problematik konularından biridir. İleride görüleceği üzere, Duran'ın Kur'an'dan yaptığı alıntılar dikkate alındığında, onun Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi meselesindeki ifadelerinin şifahî yolla öğrenilmiş bir bilgi değil, bizzat Kur'an'dan okunduğu anlaşılmaktadır.

Duran, ardından Kur'an'ın vahiy kitabı olmasını değerlendirmektedir. Ona göre Kur'an Allah kelamı değildir. Kur'an'ın içeriğinin, onun vahiy mahsulü olma ihtimalini ortadan kaldırdığını belirten Duran, bu konudaki delillerini şu şekilde sıralamaktadır:

Birincisi, [Müslümanların] öne sürdükleri hususlar hem Tevrat'la hem de akılla çelişmektedir. İkincisi, onun [Hz. Muhammed] peygamberliğine ve getirdiği kitabın vahiy ürünü olduğuna dair bir delilleri yoktur. Üçüncüsü, kitabın kendisi vahiy ürünü olmadığı izlenimini vermektedir; çünkü onu anlamaya çalışanın kafası karışıyor. Bu ise ilahi bir kitabın özelliği değildir. Dördüncüsü, kitaplarında [Kur'an] mantık ve akılla çelişen düşünceler mevcuttur. Beşincisi, bu kitap [Kur'an] başı sonu belli olmayan düzensiz bir metindir [!] (Duran 2003: 227; Duran 1881: 4).

Duran'ın Kur'an için başı sonu belli olmayan düzensiz bir metin nitelemesi onun kutsal kitap anlayışıyla ilgilidir. Çünkü o kutsal kitap olarak Tevrat'ı ölçü almaktadır. Tevrat'ın konu anlatımlarında kronolojiyi esas almasından dolayı onun zihninde Kur'an'ın kutsal kitap olma ihtimali ortadan kalkmaktadır. Zira Kur'an kronolojiyi esas almamakta ve sürekli konudan konuya geçmektedir. Kur'an'ın kronolojiyi esas almaması Hıristiyanlar tarafından da eleştirilmektedir. Çünkü Tevrat gibi İncil de olayları kronolojik olarak nakletmektedir. Tevrat ve İncil'in bu üslubuna alışmış olan Yahudi ve Hıristiyanlar Kur'an'ın düzensiz ve karışık bir metin olduğunu öne sürerek vahiy ürünü

olmasını reddetmektedirler. Burada dikkat edilmesi gereken husus Kur'an'ın olayları kronolojik sıraya göre anlatmaması ile olayların anlatımında kronolojik hatalar bulunduğu karıştırılmamasıdır. Kur'an ilk suresinden itibaren dünyanın ve sonra da Hz. Âdem'in yaratılışından başlayıp sırasıyla diğer peygamberleri zikretmemektedir. Bazen bir surenin başında Hz. Musa'dan bahsedip ilerleyen ayetlerde Hz. Musa'dan çok öne yaşamış Hz. Âdem'den bahsedebilmektedir. Burada kronolojiyi esas almamasından kasıt budur. Yoksa Kur'an'ın, tarihî bilgi yanlışları içerdiği anlamında değildir. Beşinci maddede zikredilen Kur'an'ın düzensiz bir metin olduğu iddiasından ayrı olarak Yahudiler ve Hıristiyanlar tarafından Kur'an'da tarihî bilgi yanlışları olduğu iddiası da ileri sürülmüştür. Bu iddia ise Kur'an'ın verdiği bilgilerle Tevrat'ın bilgilerinin farklı olmasından kaynaklanmaktadır.

Duran, daha sonra Tevrat'ın tahrifi konusuna değinmektedir. O, bu iddianın çok kolay çürütüldüğünü çünkü Tevrat'ın dünyanın her tarafında, birbirine düşman iki millet olan Yahudilerin ve Hıristiyanların ellerinde bulunduğunu ve bunların arasında hareke farkının bile olmadığını ifade etmektedir. Duran, ayrıca Kur'an'da Yahudilerin ellerinde bulunan Tevrat'ta Allah'ın hükümlerinin olduğuna dair ayetin (Maide / 43) olduğunu belirtmektedir. Ona göre, eğer Tevrat tahrif edilseydi, Kur'an böyle bir ifade kullanmazdı (Duran 2003: 227; Duran 1881: 4).

Dünyanın dört bir tarafındaki Tevrat'ların birbirinin aynı olduğunu ortaya koyarak tahrif iddiasını reddetme, Orta Çağ'dan günümüze kadar Yahudilerin en temel argümanlarından biri olmuştur. Fakat Duran'ın Yahudiler ve Hıristiyanlar gibi birbirlerine düşman iki milletin ellerindeki Tevrat'ların bile aynı olmasını delil olarak sunması dikkat çekicidir. Bu şekilde bir realiteyi öne sürerek tahrif iddiasını reddetme, ilginç bir şekilde İbn Sina'da da (ö. 1037) görülmektedir. İbn Sina, dünyanın sayılmayacak kadar çok milleti arasında, farklı coğrafyalarda, birbirlerine düşman Yahudi ve Hıristiyanlar arasında yayılmış bir kitabın tamamen tahrif olduğunu söylemenin mümkün olmadığını belirtmektedir (İbn Sina 1987: 104). Fakat o, Duran'dan farklı olarak Tevrat'ın tamamında tahrif olmasının imkânsızlığından bahsetmektedir.

Kur'an'da tarihî bilgi yanlışları olduğu iddiası Duran'ın eleştirilerinin başında gelmektedir. Kur'an, Hâmân'ın Hz. Musa zamanında yaşadığını ve Firavun'un sarayında görevli olduğunu nakletmektedir. (Mü'min / 36) Duran, bu bilginin tarihî olarak yanlış olduğunu belirtmektedir. Zira Hâmân, Tanah'ın Ester kitabına göre Pers kralı Ahaşveroş'un sarayında bir yetkili-

dir (Ester, 3:1). Ester kitabında anlatılan bu bilgi MÖ. beşinci yüzyıla aittir. Kur'an'ın bahsettiği, Hz. Musa ve Firavun zamanındaki Hâmân ise MÖ. 1200'lü yıllarda yaşamış olup Ester kitabında bahsedilen Hâmân'la aralarında yaklaşık yedi asırlık bir zaman farkı vardır. Duran kriter olarak Tevrat'ı alınca ona göre Kur'an'daki bu bilgi de yanlış olmaktadır. O ayrıca İsa'nın annesi Meryem'le Harun'un kardeşi Meryem'in (Miryam) karıştırıldığını iddia etmektedir. Kur'an'ın verdiği bilgiye göre Hz. İsa'nın annesi Meryem, İmran'ın kızıdır. Ayrıca Kur'an'da, Yahudiler Hz. Meryem'e Harun'un kız kardeşi (*ya uhte Harun*) şeklinde hitap etmektedir. (Meryem / 28) Duran'a göre Hz. Meryem'in Harun'un kız kardeşi olarak nitelenmesi açık bir yalandır [!]. Çünkü iki Meryem'in arasında bin yıldan daha fazla bir zaman vardır. O, Müslüman bilginlerin bu çelişkinin farkına vardıklarını, zikredilen Harun'un Musa'nın kardeşi olan Harun olmadığını, Yahudilerin çocuklarına teberrüken/hürmeten Harun ismi verdiklerini söyleyerek sorunu çözmeye çalıştıklarını dile getirmektedir (Duran 2003: 227; Duran 1881: 4).

Hz. Meryem'in Harun'un kız kardeşi olarak nitelenmesi, Yahudiler ve Hıristiyanlar tarafından da anakronizm olarak değerlendirilmiştir. Oryentalistler ve son dönem Yahudi-Hıristiyan araştırmacılar arasında yaygın bir şekilde eleştiri konusu olan bu ayet için Orta Çağ bilginlerinin eserlerinde bir bilgiye rastlamadık. Bu anlamda Duran'ın konuyla ilgili eleştirileri istisnai bir durum arz etmektedir. Duran'ın konuyla ilgili bir detaya yer vermesi dikkat çekicidir. O da Müslüman bilginlerin bu sorunun farkına varıp, çözüm üretme çabalarıdır. Onun, Yahudilerin kendi çocuklarına teberrüken Harun ismini verdiklerini söyleyerek çelişkiyi gidermeye çalıştıklarını belirtmesi hadiste nakledilen bir olaya işaret etmektedir. Rivayete göre Muğîre bin Şu'be, Hz. Muhammed tarafından Necranlılara gönderilmiştir. Yörenin Hıristiyan halkı ona Kur'an'da Meryem'in Harun'un kardeşi olarak anlatıldığını, hâlbuki Hz. Harun ile Hz. Meryem arasında yüzlerce yıl olduğunu belirterek itiraz etmişlerdir. Muğîre de durumu Hz. Muhammed'e aktarmıştır. O da "Meryem zamanındaki insanların, kendilerinden önce yaşamış peygamberlerin ve salih kimselerin isimlerini kullandıklarını söyleseydin ya!" (Müslim, Âdâb 9, no: 2135; Tirmizî, Tefsir, Meryem, no: 3155) şeklinde cevap vermiştir. Duran'ın bu hadisten haberdar olması önemli bir detaydır. Hadiste ne kastedildiği ise çok belirgin değildir.

Hz. Meryem'in Harun adında bir kardeşinin bulunduğu şeklindeki yorum çok sağlıklı gözükmemektedir. Hz. Harun ile Hz. Musa'nın kardeşi Harun

kastedilmiş olmakla birlikte, Hz. Meryem'in atası anlamında kullanıldığını söylemek daha mantıklıdır. Arapçada *eb* (baba), *ah* (kardeş) ve *uht* (kız kardeş) gibi kelimeler aynı zamanda akrabalık ve mensubiyet içeren kelimelerdir. Hz. Muhammed'in eşlerinden Safiyye, Hz. Muhammed'in diğer eşlerinin (Hz. Ayşe ve Hz. Hafsa) kendisine “Yahudi!” diye hitap ettiklerini şikâyet edince, Hz. Muhammed kendisini “Sen de onlara, Harun babam, Musa amcam, Muhammed eşim olur deseydin ya!” (Tirmizî, Menâkıb 63, no: 3892) sözleriyle hem teselli hem de taltif etmiştir. Bu kullanımın benzeri İncillerde de görülmektedir. İsa, Davud ve İbrahim'in oğlu (Matta, 1:1), Hz. Meryem'in nişanlısı Yusuf da Davud oğlu olarak zikredilmektedir. (Matta, 1:20) Kur'an'da Meryem ile Zekeriya ya da onun karısı arasında akrabalık bağı bulunduğunu söyleyen veya ima eden bir ayet yoktur. İncillere göre ise Meryem, Zekeriya'nın eşi Elizabet ile akrabadır. Yine İncillerin nakline göre Elizabet, Hz. Harun soyundandır.⁵ Eğer İncillerdeki bu bilgiyi doğru kabul edecek olursak Hz. Meryem de Harun soyundan gelmektedir. Kur'an'ın nakline göre Hz. Meryem, mabede adandığında onu koruyup gözetme işini Hz. Zekeriya almıştır. (Ali İmran / 37) Burada akrabalıktan bahsedilmese de bir kız çocuğuna yakınlarından birinin hâmilik yapması mantıklı gözükmektedir. İlginç bir şekilde Çıkış kitabında Hz. Musa ile Hz. Harun'un kız kardeşi olan Miryam için “Harun'un kız kardeşi” ifadesi kullanılmaktadır. (Çıkış, 15:20) Bazı araştırmacılar Kur'an'ın doğrudan Tevrat'taki bu ifadeyi taklit ettiğini iddia etmişlerdir (Tisdal 1911:149-152), (Sundiata 2006: 128-131).

Duran'ın eleştirilerinden biri de Müslümanların cinler hakkındaki inançlarıyla ilgilidir. O, bu konudaki eleştirisinde de Kur'an'daki bilgileri esas almaktadır. Buna göre cinlerin de kendi şeriatları olup, onlar da Allah'a ibadet etmektedirler. O, insanın yaratılmasından önce cinlerin Allah'a ibadet ettiklerini daha sonra ise huzurdan kovulduklarını nakletmektedir.⁶ Duran, bu tür inançların doğru olmadığını, fakat Müslümanların bu inançlara sıkıca sarıldıklarını aktarmaktadır. (Duran 2003: 228; Duran 1881: 6) O, benzer şekilde Kur'an'daki Yusuf kıssasında da Tevrat'ta olmayan birçok uydurma detayın yer aldığını dile getirmektedir (Duran 2003: 228; Duran 1881: 6).

Duran'a göre, Kur'an'da pek çok saçma olay [!] anlatılmaktadır. Bunlardan biri de Allah'la Hz. İsa arasında geçen diyalogtur. Allah Kur'an'da, Hz.

5 Luka 1:5'te Elizabet'in Harun soyundan olduğu, Luka 1:36'da ise Meryem, Elizabet'in akrabası olarak anlatılmaktadır.

6 Kur'an'a göre cinler, insandan önce yaratıldılar ve cinlerden olan şeytan, Allah'ın huzurundan kovuldu. Bkz. Kehf/50.

İsa'ya “Beni ve annemi Allah’tan ayrı iki ilah edinin, diye sen mi söyledin?” şeklinde bir hitapta bulunmaktadır. (Maide / 116) Duran, bu diyalogla ilgili şu yorumda bulunmaktadır: “*Kitaplarında yazılıdır ki, Allah, İsa’ya ‘Seni peygamber yaptım, sen de kendini ve anneni ilah yaptın, öyle mi?’ demiş. İsa da özür dilemiş ve ‘Bana emrettiğinin dışında hiçbir şey söylemedim, sen içimdeki bilirsin, ben de senin içindekini bilirim’ demiş. Daha bunun gibi bir sürü saçmalıklar!*” (Duran 2003: 229; Duran 1881: 6).

Duran’ın bu nakli Hristiyanlar tarafından Kur’an’ın en çok eleştirilen ayetlerinden biridir. Metinde Hz. İsa’nın Allah’a hitaben söylediği “Ben de senin içindekini bilirim.” cümlesi Kur’an’da tam tersi olarak “Ben senin içindekini bilemem.” şeklinde geçmektedir. (Maide / 116-117) Kanaatimizce yazmadaki “bilmem” anlamına gelen *eynî yodea* (עדי יניא) ifadesi, müsten-sih tarafından “bilirim” anlamında *ani yodeo* (עדי יניא) şeklinde yazılmıştır. Hristiyanlar ise bu ayetin Hz. Meryem’i tesliste bir unsur olarak gösterdiğini iddia ederek Kur’an’ı eleştirmektedir.

Duran, Müslümanların peygamberinin kendisinin siyahlar, beyazlar, köleler, hürler, erkekler ve kadınlar olmak üzere bütün insanlığa peygamber olarak gönderildiğini tebliğ ettiğini aktarmaktadır. Ona göre bu durumun gerçek olmadığı ortadadır; zira Araplardan başka Muhammed’in ardından giden yoktur. (Duran 2003: 229-230; Duran 1881: 7) Fakat Duran’ın bu iddiasının gerçeği yansıtmadığı aşikârdır. Onun yaşadığı 15. yüzyıl itibariyle Araplar dışında farklı milletten birçok insan İslam’ı benimsemişti. Burada Duran’ın Araplarla İslam’ı özdeşleştirdiği görülmektedir. Aslında bu durum Duran’a has bir algı da değildir. Orta Çağ Yahudi düşünürlerinin İslam algıları genellikle Araplar üzerinden olmuştur. Duran’ın da bu geleneği devam ettirdiği görülmektedir.

Kureyş kabilesinin⁷ Hz. Muhammed’den mucize istediğini nakleden Duran, onun da ayı ikiye yardığını, fakat insanların ona iman etmediklerini, bu yüzden başka mucizeler istediklerinde Hz. Muhammed’in mucize göstermediğini aktarmaktadır. O, buna delil olarak Kur’an’dan “Bizi mucize göndermekten alıkoyan tek sebep, önceki toplumların onları yalanlamış olmalarıdır.” (İsra / 59) ayetini nakletmektedir. Duran’a göre ayın yarılma hadisesi gerçek

7 İbranice metinde קדש şeklinde geçen bu kelimenin *dalet* ve *reş* harflerinin yanlış okunmasından dolayı *kadiş* şeklinde metne yansıdığı anlaşılmaktadır. Metnin bağlamından bu kelimenin Kureyş olduğu açıktır. Yazma eserlerde *dalet* ve *reş* harflerinin karıştırılması en sık rastlanan hatalardandır.

değildir. Zira gerçek olsaydı, İsrail oğullarının denizi yardıkları günün anısına kutlama yapmaları gibi, Müslümanların da ayın yarılması anısına kutlama günü düzenlemeleri gerekirdi (Duran 2003: 230; Duran 1881: 7).

Duran'ın bir eleştirisi de Kur'an'ın i'cazına yöneliktir. O, Müslümanların Hz. Muhammed'in peygamberliğine Kur'an'ı delil getirdiklerini ve onun mucizevî bir yapısının olduğuna inandıklarını nakletmektedir. Müslümanların Kur'an'ın, bir suresinin hatta bir ayetinin bile benzerinin getirilemeyeceğine inandıklarını aktaran Duran, onların bu iddiayı çok sık kullandıklarını belirtmektedir. Ona göre Müslümanlar hatta Arap diline olan hâkimiyetleriyle ünlü Kureyş kabilesi bile Kur'an'ın dil ve uslûbuna hayran kalmıştır. Duran ayrıca Kur'an'da "İnsanlar ve cinler Kur'an'ın bir benzerini getirmek için bir araya gelseler, yine de başaramazlar." (İsra / 88; Tur / 33-34) şeklinde ayet bulunduğunu belirtmektedir (Duran 2003: 230; Duran 1881: 8). O, Kur'an'ın Arap dilinin en üstün örneğini sergilemesi ve benzerinin getirilememesi inancı ile ilgili Yehuda ha-Levi'nin sözlerine yer vermektedir. Ha-Levi, Kur'an'ın bu özelliğinin sadece Araplar için bir anlam ifade ettiğini, Arapça bilmeyenler için herhangi bir Arapça metin ile Kur'an arasında bir fark olmadığını dile getirmektedir (ha-Levi 1977: 9). Duran da bu cevabın yeterince tatmin edici olduğunu, Kur'an'ın da bu konuda kendisiyle çeliştiğini iddia etmektedir (Duran 2003: 230; Duran 1881: 9).

Duran'ın Kur'an'ın i'cazı ile ilgili aktardıkları, İslam geleneğinde *tehad-di* (meydan okuma) olarak bilinen ayetlerdir. Allah, Kur'an'da Kur'an'ın, bir suresinin hatta bir ayetinin bile benzerini getiremeyeceğine dair vaatle bulunarak meydan okumaktadır (Bakara / 23; Hud / 13; İsra / 88). Duran'ın dile hâkimiyetleriyle ünlü Kureyş kabilesinin bile Kur'an'ın dil üstünlüğünü itiraf ettiklerini belirtmesi ilginç bir detaydır.

Duran'ın bir başka eleştirisi de İslam'ın ve Kur'an'ın evrenselliği ile ilgilidir. O, Kur'an'dan "Biz her kavme kendi dilinde peygamber gönderdik." (İbrahim / 4) ayetini nakletmekte ve bu ayetin Hz. Muhammed'in risaletinin Araplarla sınırlı olduğuna işaret ettiğini, Yahudilerin ve diğer yabancıların onu anlamayacakları için bütün âleme gönderilmediğini dile getirmektedir. Duran, Kur'an'da ayrıca "Kur'an'ın te'vilini ancak ilimde derinleşenler anlayabilir." (Ali İmran / 7) şeklinde ayet olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu ifade, Hz. Muhammed'in risaletinin onlarla sınırlı olduğunu göstermektedir (Duran 2003: 230; Duran 1881: 9).

Duran'ın Hz. Muhammed'in risaletinin Araplarla sınırlı olduğuna dair ifadeleri dikkat çekicidir. Kur'an'ın Arapça olması ve diğer insanların onu anlayamaması bağlamında kullanılan "Öyleyse o, ancak onlara elçi olarak geldi. (*lo ba şliah ela eleyhem*)" ifadesi Duran'ın Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul ettiği ihtimalini gündeme getirmektedir. Böyle olunca 12. Yüzyıl Yemen Yahudi liderlerinden Natanel ben Feyyumi'nin (ö. 1165) anlayışına benzer bir tutum ortaya çıkmaktadır. Bilindiği üzere Feyyumî, Hz. Muhammed'in peygamber olduğunu kabul etmekte fakat sadece Araplara gönderildiğini düşünmektedir. Öte taraftan Duran'ın risalesi bir bütün olarak incelendiğinde Hz. Muhammed'in risaletinin "onlarla sınırlı olması" ile cümlenin bağlamından "ilimde derinleşenler" de anlaşılabilir. Fakat metin önceki cümlelerle birlikte okunduğunda Arapların kastedilmiş olması daha mantıklı gözükmektedir.⁸ Müslümanların Muhammed'in şeriatının bütün şeriatlerin mührü olduğuna inandıklarını belirten Duran, "Musa benim zamanıma erişseydi, kendi şeriatıyla amel etmez, bana tabi olurdu." (Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, no: 14685; San'ânî, *el-Musanef*, no: 19213)⁹ hadisini nakletmektedir. O ayrıca İslam peygamberinin kendisini bütün insanlığa gönderilmiş peygamber olarak tanıttığını aktarmaktadır (Duran 2003: 233; Duran 1881: 13).

İslamî uygulamaların küçük değişikliklerle Yahudilikten alındığını dile getiren Duran, bu uygulamalara şu örnekleri vermektedir:

Bu dinin kurucusu [Hz. Muhammed] Musa'nın Tevrat'ının kusursuz olduğunu gördü, sonra onu daha da genişleterek taklit etmeyi düşündü ve (Yahudiliği) inceledi. Ardından *Yom Kipur*'un Yahudilerin günleri arasında tövbe ve dua için en önemli gün olduğunu, bu günde de beş vakit ibadet olduğunu öğrendi. Bunun üzerine inananları için günlük beş vakit ibadet koydu. *Yom Kipur*, oruç ve tövbe günü olduğu için o da inananlarına otuz günlük oruç şartı koştı. [Yahudilik'te] içkiliyken ibadetin yasak olduğu kuralını (Talmud Bavlî, Brahot 31b; Eruvin 64a) esas alarak içkiyi tamamen yasakladı. Belli dualar için ayrılmış Şabat günü-

8 Müslüman reddiye yazarlarından Karafî (ö. 1285) Kur'an'ın dilinin Arapça olması sebebiyle Hz. Muhammed'in risaletinin Araplarla sınırlı olması itirazı karşısında uzun açıklamalar yapmaktadır. Bkz. (Karafî 2005: 31-34).

9 Metin, *Musanef*'te "Nefsimi elinde bulunduran Allah'a yemin ederim ki, Musa şimdi aranızda yaşamış olsa ve siz de ona tabi olup beni terk etmiş olsanız, mutlaka sapmış olurdunuz" şeklinde geçmektedir.

nü de Cuma gününe uyarladı. Bütün bunlar, küçük değişikliklerle şeriatımızın taklidinden başka bir şey değildir (Duran 2003: 233; Duran 1881: 14).

Duran'ın verdiği örnekler bunlarla da sınırlı değildir. Ona göre kan ve domuzun yasaklanması da cinsel ilişkiden sonra yıkanma da Yahudilikten alınmadır. Duran'a göre Yahudilikte sadaka ve malın onda birinden bağışta bulunma uygulaması, Hz. Muhammed tarafından kırkta bir zekât olarak, ibadet öncesinde el-ayak yıkama geleneği de abdest olarak uyarlanmıştır. Duran, İslam'daki bu uygulamaların Yahudi şeriatını taklitten başka bir şey olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre uygulamalarda kısmî değişiklikler yapılmasının sebebi ise Müslümanların kendi şeriatlerini Yahudi şeriatinden farklı bir şeriat olarak sunmak istemeleridir (Duran 2003: 233; Duran 1881: 14).

Duran'ın İslam'daki uygulamaların kökeninin Yahudilikten geldiği şeklindeki iddiası, Orta Çağ'dan bu yana Yahudi bilginlerin eserlerinde sıkça rastlanan bir husustur. Özellikle Yehuda ha-Levi (ö. 1141), Maimonides (ö. 1204) ve Duran'da güçlü bir şekilde vurgulanan bu konu, son iki yüzyılda da oryantalistler tarafından da gündeme getirilmiştir.¹⁰ Bunların başında da Abraham Geiger gelmektedir. Reformist Yahudiliğin kurucusu olan Geiger, önce seminer çalışması olarak hazırlayıp sonra doktora tezine dönüştürdüğü *Was hat Mohammed aus Judenthume aufgenommen?* [Muhammed, Yahudilikten ne aldı?] adlı eserinde Tevrat ve Kur'an arasındaki ortak bütün anlatımlarda Kur'an'ın Tevrat'ı kaynak olarak kullandığını iddia etmektedir. O ayrıca Yahudi ve İslam geleneğinde benzer uygulamaları da İslam'ın Yahudiliği taklidi şeklinde görmektedir. Böylece Orta Çağ'daki İslam'ın Yahudi kökenine dair iddialar modern dönemde de devam ettirilmiştir.

10 Konuyla ilgili zengin bir literatür mevcuttur. Bunlardan başlıcaları şunlardır: M. Schwabe, "Asarat Haverav ha-Yahudim şel Muhammed (Muhammed'in On Yahudi Arkadaşı)", *Tarbits* 2 (1930), ss.74-89; J. Leveen, "Mohammed and His Jewish Companion", *Jewish Quarterly Review* 16/4 (1926), ss. 399-406; Özcan Hıdır, "İslam'ın Yahudi Kökeni Teorisi ile İlgili İddialar ve Çalışmalar", *İLAM Araştırma Dergisi* 3/1 (1998), ss. 155-169; Erwin Rosenthal, *Judaism and Islam*, London and New York, 1961; Charles Torrey, *Jewish Foundation of Islam*, New York 1933; Abraham Katsh, *Judaism and the Koran: Biblical and Talmudic Backgrounds of the Koran*, New York 1962; Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* (Bonn, 1833); Alfred Guillaume, "The Influence of Judaism on Islam", Edwyn Bevan (ed.), *Legacy of Israel*, Oxford 1928, ss. 129-172; Nuh Arslantaş, *Yahudilere Göre Hz. Muhammed ve İslamiyet*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.

Duran'ın Kur'an'ı esas alarak yaptığı eleştirilerden biri de Kâbe ve hac uygulamalarıyla ilgilidir. O, önce Kur'an'dan "İbadetler (namaz/dua), insanı kötülüklerden ve fuhşiyattan alıkoyar." (Ankebut / 45) ayetini nakletmektedir. Ona göre bu söz bir hakikatin ifadesidir. Bununla birlikte Duran, Müslümanların kötü adetleri devam ettirdiğine dikkat çekmektedir. O, kötü adetlere örnek olarak haccı vermektedir. Duran, haccın dinî bir uygulama olarak Yahudilikteki *aliyat ha-regel*'e (hac) benzediğini fakat Müslümanların hac sırasında yaptıkları uygulamaların eski putperest kültürün devamı olduğunu belirtmektedir. O, konuyla ilgili şu açıklamayı yapmaktadır: "*Mekke'de yaptıkları hac, Yahudilikteki hac (aliyat ha-regel) uygulamasına benzemektedir. [Şeytan] taşlama âdeti, Merkulis kültürünün devam ettirilmesidir. Başlarını yere koyup arkalarını kaldırmaları da Peor kültürünün devamıdır. Dikişsiz elbise giyip saçı kazıtılarak da Kemoş kültürünü devam ettiriyorlar.*" (Duran 2003: 234; Duran 1881: 14).

Metinde zikredilen putlardan Merkulis, seyyahların yol göstericisi olarak bilinmektedir (Gafni 2007: 62). Mişna ve Talmud'da bu puta, onu taşlamak suretiyle ibadet edildiği anlatılmaktadır (Mişna, Sanhedrin, 7:6; Talmud Bavli, Sanhedrin, 64a; Avoda Zara, 50a). Yahudi bilginler bu yüzden hac sırasındaki şeytan taşlama uygulamasını Merkulis'le ilişkilendirmekte zorlanmamışlardır. Talmud'un nakline göre *Peor* putuna önünde soyunarak ve büyük abdest bozarak ibadet edilir. (Talmud Bavli, Sanhedrin, 64a)¹¹ Metinde zikredilen putlardan *Kemoş*, Moablıların millî tanrısıdır (Oded 2007: 594; Sayılar, 21:29; Yeremya, 48:7, 13, 46). Rabbanî kaynaklarda *Kemoş* putunun ibadet şekli de dikişsiz elbise giyme ve saçı kazıtma olarak zikredilmektedir.¹² Yehuda ha-Levi ve Maimonides de hactaki uygulamaların kökenlerinin putperest olduğunu dile getirmektedirler. Ortaçağ Yahudi bilginleri arasında Kâbe ve hac uygulamalarını putperestlikle ilişkilendirme tavrı Duran'da da görülmektedir. Duran, bu uygulamalar için eski putperest adetlerin devam ettirilmesi ifadesini kullanmakta fakat kendi döneminde hangi anlam yüklendiğine dair bir yorumda bulunmamaktadır.

Müslüman bilginlerin birçoğunun açık bir şekilde Allah'ın cismaniyetini reddettiğini dile getiren Duran, Allah'ın teklifi noktasında Müslümanların Yahudilerle aynı inanca sahip olduklarını belirtmektedir. O, tevhid inancının

11 İbn Meymun da bu puta tapınma şekliyle ilgili bilgi vermektedir. Bkz. İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Avoda Zara, 3:1-2.

12 İbn Meymûn fetvalarında Merkulis, Peor ve Kemoş putlarına nasıl tapınıldığına dair bilgiler vermektedir. (İbn Meymun 1989: 726-727).

Allah'ın cismaniyetini reddettiğini ve cisim olan her şeyin parçalara ayrıldığını, parçalara ayrılan şeylerin de tek olamayacağını vurgulamaktadır. Mekâna sahip her şeyin cisim olduğunu belirten Duran, Allah'ın cismaniyeti olmadığı için mekândan münezzehe olduğuna dikkat çekmektedir. O, Kur'an'dan antropomorfik ifadeler içeren birçok ayet nakletme ve itikadî fırkaların bu ayetleri nasıl yorumladıklarına değinmektedir (Duran 2003: 235-237; Duran 1881: 16-21). Duran daha sonra âlemin kıdemi, insan iradesi konusunda Müslümanların inançları ve Müslüman filozofların görüşleri hakkında bilgiler vermektedir (Duran 2003: 238-241; Duran 1881: 21-22).

Duran, Müslümanların ahiretteki ceza ve mükâfat anlayışları hakkında da şu değerlendirmelerde bulunmaktadır:

İnsanların mükâfatı hakkında onların kitapları bedenî şeylerle doludur. İyiler cennete girecek ve orada yeme-içme, güzel suretlerle cinsel ilişkide bulunma ve diğer bedenî zevkleri tadacaklar. Kötüler ise cehenneme girecekler. Orası ateşin yandığı ve ebedî kalacakları bir yerdir. Onların bilginlerinin büyük çoğunluğu bu ifadeleri literal olarak anlayıp cennetin gökte, tatlı, kokulu ve güzel görünümlü ağaçlar ve bitkilerle dolu bir yer olduğunu, içinde bal ve süt ırmakları akan ve her türlü zevkin olduğu bir mekân olduğunu söylüyorlar. Bunda da hiç şüphe etmiyorlar. Kitaplarında [cennette] ruhanî zevke dair hiç bir şey yok! Bütün bu anlatılanlar da onun [Hz. Muhammed] hahamların midraşlarından duyarak çaldığı şeylerdir (Duran 2003: 240; Duran 1881: 25).

Metinde iki nokta dikkat çekicidir. İlki maddi zevkleri küçümseme tavrı, ikincisi ise cennette ruhanî lezzet olmadığı iddiasıdır. Duran'ın cennetteki mükâfatları anlatırken yaptığı tasvirlerin çoğu Kur'an'da yer almaktadır. Duran'ın bir yandan zikredilen maddi nimetleri küçümseyip öte taraftan Hz. Muhammed'in bunları midraşlardan çalıntı olduğunu söylemesi şaşırtıcı ve tutarsızdır. Duran'ın bu değerlendirmelerinin benzeri İbn Meymun'un yazılarında da görülmektedir. İbn Meymun'a göre, Araplar cennet nimetlerini maddi zevklerden ibaret görmek suretiyle basitleştirmektedirler (İbn Meymun, *Mişne Tora*, Hilhot Teşuva 8:6). Cennette ruhanî zevk olmadığına dair ifadeler ise gerçeği yansıtmamaktadır. Örneğin Kur'an, cennette bütün nimetlerden daha büyük bir nimet olarak Allah'ın rızasından bahsetmektedir.¹³

13 “ve ridvanun minellahi ekber”. (Tevbe / 72).

Duran'ın üzerinde önemle durduğu bir diğer husus da İslamî kavram ve terimlerin kökeniyle ilgilidir. O, Kur'an'daki kıssalar gibi İslam kültüründe kullanılan kavramların da Yahudilikten alıntı olduğunu şu cümlelerle ifade etmektedir:

Cennet (Gan Eden) ve cehennem (Gehinom) gibi isimlerin de nerden geldiğini bilmezlerdi, bizden öğrendiler. Sadece bunlar değil, kitaplarında geçen her isim bizden çalıntıdır (*ganuvîm*). Çoğalmayan şeyi ribit (riba) olarak isimlendirirler fakat kökenini bilmezler. Şabat (Sebt) gününü de bizim gibi dinlenme günü olarak isimlendirirler, fakat o gün dinlenmezler. Yine kendilerini Hanif ümmet olarak isimlendirirler, temizliğini ispatlamak için toynaklarını gösteren [hayvan] gibi. Kendilerini temiz sınırlar fakat arınmış değildirler. Bir başka sıfat da kendilerini (dinlerini) İslam olarak tanımlamalarıdır. Bu da şairin ümmetimiz için yaptığı betimlemeden çalıntıdır ki Yeruşalem ve onun kralı Şlomo¹⁴ üzerinden inançta mükemmel olarak sunulmaktadır. Melekleri de *melâike* diye isimlendiriyorlar. Bu kelimenin kökünün gönderme anlamını içerdiğini de bilmezler (Duran 2003: 241-242; Duran 1881: 27).

Duran'ın bu açıklamaları da İslam'la ilgili uygulamaların Yahudilikten alındığına dair iddiasının bir başka yönüdür. Burada da terimlerin Yahudilikten alındığını hatta Müslümanların bunların anlamlarını dahi bilmediklerini iddia etmektedir. Yahudiliğin kronolojik olarak İslam'dan önce oluşu ve İbranice ile Arapçanın Sami dilleri olmaları nedeniyle benzerliklerin olması Duran'ı böyle bir düşünceye yöneltmektedir. Fakat Duran, hem dillerin aynı dil ailesinden oluşlarını hem de iki dinin de aynı ilahî kaynaktan beslenme ihtimalini hiç aklına getirmemektedir.

Duran, Kur'an'da Allah'ın tekliği hususunda sunulan delilleri de eleştirmektedir. Bu çerçevede "Allah'tan başka ilah olsaydı yer gök fesada uğrardı." (Enbiya / 22) ayeti, Duran tarafından felsefî tahliller içeren cümleler olarak değerlendirilmekte ve vahiy sözleri olarak görülmemektedir. Ona göre böyle bir delil sunma, filozofların yöntemidir ve bu tür önermelerin halka bir faydası yoktur. Duran'ın vahiy mahsulü olmasını imkânsız gördüğü bir başka husus da Hz. İbrahim ile Nemrud arasında geçen diyalogtur. Ona göre, Hz.

14 Yeruşalayim ve Şlomo kelimelerini kökü "şalem" yani "tastamam olmak" anlamına gelmektedir.

İbrahim'in Nemrud'a "Allah güneşi doğudan getirir, sen batıdan getir." (Bakara / 258) şeklindeki ifadeleri midraşlardan *çalıntı (ganuv)* olup Allah kelamı olmaktan uzaktır (Duran 2003: 243; Duran 1881: 27).

Duran, ruhun mahiyeti hakkında da Kur'an'ı eleştirmektedir. Filozofların ruh hakkında çok söz söylediklerini dile getiren Duran, Kur'an'da "Sana ruhtan sorarlar, de ki o Rabbimin bileceği bir iştir." (İsra / 85) şeklinde bir ayet bulunduğunu, fakat ruhun mahiyeti hakkında cevap verilmediğini belirtmektedir. Ruhun, "Rabbın işi" olduğunu herkesin bildiğini ifade eden Duran, Kur'an'ın ruhla ilgili ifadelerinin hiçbir yeni bilgi içermediğini ve soru soranın merakını gideremediğini vurgulamaktadır (Duran 2003: 243; Duran 1881: 29-30).

Duran, risalesinin son kısmında ise Müslümanlar ve Hıristiyanların birbirlerine karşı dile getirdikleri eleştirileri sıralamaktadır. O, Yahudilerden Hıristiyanlara karşı reddiye yazanlar olduğu halde İslam'a karşı müstakil reddiye yazılmamasını şu şekilde izah etmektedir:

Benden önce kimsenin bu konularda bir şeyler söylediğini görmedim. Söyleyen olduysa da çok genel şeyler söylediler. Bu iki sebepten kaynaklanmıştır. Birincisi [Müslümanların] iddialarının zayıflığı ve gerçeklerin aşikâr oluşudur. İkincisi de Müslüman egemenliği altında yaşayanların can tehlikesidir. [Yahudi bilginlerden] Bazısı Hıristiyanlar hakkında reddiye yazdılar biz de onlardan istifade ettik. Çünkü biz onlarla tehlike hissetmeden tartışmalara giriyoruz. Fakat Müslümanlarla tartışmaya giren hiç kimseyi görmedik, sadece biraz Kuzari adlı eserde değinilmiştir (Duran 2003: 245-246; Duran 1881: 34).

Duran'ın Yahudiler tarafından Müslümanlara yazılan reddiyelerin sınırlı kalmasıyla ilgili değerlendirmeleri dikkat çekicidir. Öncelikle kendisinden önce kimsenin bu derece detaylı bir reddiye kaleme almadığını belirtmesi doğru bir bilgidir. Kendisinden önce reddiye yazılmamasını iki sebebe bağlaması da üzerinde durulması gereken bir husustur. Müslümanların iddialarının ciddiye alınmayacak kadar zayıf oluşuyla ilgili ilk sebep çok tutarlı değildir. Benzer tavır İbn Meymun'da da görülmektedir. Muhtemelen iddialara önemsiz muamelesi yapmak istediği için böyle bir tavır takınmaktadır. Can güvenliği tehlikesi olarak öne sürdüğü ikinci sebep ise tartışmaya açıktır. İslam egemenliği altında yaşayan zimmîlerin dinî gereklerini istedikleri şekilde öz-

gürce yaşamalarının önünde hiçbir engel yoktur. Ancak başta Hz. Muhammed olmak üzere İslamî değerlere hakaret etme, alay etme ve küçültme hakları da yoktur. Fakat bu durum sadece zimmîler için değil, Müslümanlar için de geçerlidir. Öte yandan kutsallara hakaret konusunun yasaklanması, İslam devletlerine has bir durum da değildir. Hıristiyan hâkimiyeti altındaki bölgelerde Hıristiyanlığa ait değerlere hakaret edilmesi durumunda da benzer durum geçerlidir. Ayrıca can güvenliğini bahane etmekle birlikte Yahudi bilginlerin İbranice veya Judeo-Arabic metinlerde Hz. Muhammed'den küçük düşürücü ifadelerle bahsettikleri bilinen bir durumdur.

Konunun bir diğer yönü de Hıristiyanlarla korkmadan tartışma yapabildiklerine dairdir. Orta Çağ'da İspanya ve Fransa'da Yahudi din bilginleriyle Kilise vaizleri ve hatipleri arasında yaşanan halka açık münazaralar bilinmektedir. Fakat bu durum da Hıristiyan devletlere has değildir. Başta Fatimi ve Abbasi devletleri olmak üzere İslam devletinde farklı din mensupları arasında yapılan ve *meclis toplantıları* olarak adlandırılan münazaralar bu çerçevede zikredilebilir (Griffith 1999: 13-65), (Cohen 1999: 128-136), (Sklare 1999: 143). Öte taraftan aynı Hıristiyan devletlerin, Duran'ın kendisinin de 1391 yılında yaşadığı gibi, Yahudileri ölmek ya da Hıristiyan olmak arasında bir tercihte bıraktığı, birçok Yahudinin zorla Hıristiyan olduğu birçoğunun da yurtlarından kaçarak başka bölgelere gittikleri bilinmektedir.

Duran'ın risalesi bir bütün olarak incelendiğinde birçok açıdan önemli özellikler göze çarpmaktadır. Öncelikle bu risale, Yahudi geleneğinde İslam'a karşı yazılmış en kapsamlı reddiyedir.¹⁵ Duran, bu risalede Kur'an'ı esas alarak İslam inancı ve ibadetlerle ilgili birçok konuda eleştirilerde bulunmaktadır. Risalede en dikkat çekici husus, Kur'an'dan metne sadık olarak çok sayıda ayetin alıntılanmasıdır. Duran, Yahudi bilginler arasında Kur'an'dan en fazla ayet nakleden bilginidir. Duran'ın Kur'an'dan bu kadar fazla ayet nakletmesi kütüphanesinde Kur'an bulunduğu ihtimalini akla getirmektedir. Fakat Duran'ın Kur'an'ın Arapçasından mı yoksa çevirilerden mi yararlandığı konusu ise çok belirgin değildir. O, kırk yılı aşkın bir süre Cezayir'de yaşamıştır. Bu süre Arapça öğrenmek ve Kur'an'ı Arapçasından kullanabilmek için yeterli bir süredir. Fakat araştırmacılar arasında yaygın kanaat, Duran'ın Arapça bilmediği yönündedir (Perlmann 1974: 121), (Sklare 1999: 137). Bu durumda Duran'ın bu ayetleri İbranice Kur'an tercümelerinden aktardığı şeklinde bir

15 İbn Adret'in *Maamar al Yişmael* adlı risalesi sadece İbn Hazm'a cevap olarak hazırlanmış olup sadece Tevrat'ta çelişki ve tahrif olmadığına değinmektedir.

ihtimal doğmaktadır. Fakat ilk İbranice Kur'an çevirileri 16. yüzyıldan itibaren Aşkenaz Yahudileri tarafından yapılmıştır. Kur'an'ın belli bölümlerini kendi kullanımı için İbranice'ye tercüme ettirmiş olması da mümkündür. Hıristiyan İspanya'sında çok yüksek ihtimalle Latince bilen Duran'ın Latince Kur'an çevirilerini kullanmış olması da bir diğer ihtimal olarak düşünülebilir.

Bununla birlikte onun "Kur'an'da yazılıdır ki.." diye naklettiği bazı cümlelerin ayet olmadığı görülmektedir. Örneğin o, Kur'an'da dünyanın düz olduğunun anlatıldığını, fakat bilimsel gelişmelerin dünyanın yuvarlak olduğunu ortaya koyduğunu belirtmektedir. Duran, bunun dışında Kur'an'da geçmediği halde "Haceru'l-Esved, Allah'ın yeryüzündeki (sağ) elidir." (Hemmam, *el-Musannef*, no: 8919), "İnsanda bir kemik hariç hepsi çürür. Bu, çürümeyen acbu'z-zenb denen kuyruk sokumu kemiğidir." (Buhari, Tefsir 3), "Günah¹⁶ insanı mezara, kuzuyu kazana sokar." (Acluni 1352: 76, no:1797), "Hikmet, müminin yitiğidir." (Tirmiz, İlim 19, no: 2687) hadislerini ayet olarak nakletmektedir (Duran 2003: 244; Duran 1881: 32-33). Bu da onun bazı sözlü kaynaklarının olduğunu göstermektedir.

Sonuç

Şim'on ben Tsemah Duran, Saadya Gaon'dan (ö. 942) başlayarak Yehuda ha-Levi (ö. 1141), Natanel ben Feyyumî (ö. 1165), İbn Meymun (ö. 1204), Şlomo ibn Adret (ö. 1310) gibi İslam hakkında değerlendirmeler yapan Yahudi bilginlerden farklı bir konuma sahiptir. Diğer Yahudi bilginlerin eserlerinde geçen İslam'la bilgilere kıyasla Duran'ın verdiği bilgiler ayrıntı denecek şekilde detaylar içermektedir. Kur'an'ı esas alarak yaptığı eleştirilerde Müslüman bilginlerin ilgili ayetleri nasıl yorumladıklarını veya çelişkili gibi gözüken yerlerde sorunu nasıl gidermeye çalıştıklarını aktarması da onun Kur'an dışında tefsirlerden ya da temel İslamî eserlerden yararlandığını ortaya koymaktadır. Diğer taraftan Duran'ın ayet diye naklettiği fakat Kur'an'da bulunmayan ve çoğu hadis olan sözler de onun bazı sözlü kaynaklarının olduğunu göstermektedir.

Orta Çağ Yahudi bilginleri, İslam ve Yahudilik'teki her ortak değer veya Tevrat ve Kur'an arasındaki bütün ortak anlatımlar için *intihal*, *çalıntı* ve *taklit* gibi kelimeler kullanmışlardır. Bu çerçevede Abraham Geiger'ın 1833 yılında yayınlanan *Was hat Mohammed aus dem Judentume aufgenommen?*

16 Metinde און (avon) şeklinde geçen bu ifade, און (ayn) şeklinde olmalıdır. Bu da kem göz yani nazar anlamına gelmektedir.

(*Muhammed, Yahudilikten ne aldı?*) adlı eserinde dile getirdiği konuların Orta Çağ Yahudi bilginlerin eserlerinde görülen iddiaların modern dönemde yeni-dile getirilmesinden başka bir şey olmadığı görülmektedir. Böylece son iki asırda oryantalistler tarafından yoğun bir şekilde dile getirilen İslam'ın Yahudi kökenine dair iddiaların temelini başta Şim'on ben Tsemah Duran olmak üzere Orta Çağ Yahudi bilginlerine dayandığı anlaşılmaktadır.

Kaynaklar

- Aclunî, İsmail b. Muhammed (1352). *Keşfu'l-Hafa*. Beyrut: Daru İhyai't-Türasî'l-Arabi.
- Arslantaş, Nuh (2011). *Yahudilere Göre Hz. Muhammed ve İslamiyet*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Buharî, Ebu Abdullah Muhammed bin İsmail (1981). *el-Câmiu's-Sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Cohen, M. R., S. Somekh (1999). "Interreligious Majalis in Early Fatimid Egypt". *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam*. ed. Hava Lazarus-Yafeh, Mark Cohen, Sasson Somekh, Sidney Griffith, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Duran, Şim'on ben Tsemah Duran (1881). *Keşet u-Magen*. ed. Moshe Steinschneider, Berlin.
- _____, (2003). *Magen Avot*. Yerusalayim: Mahon ha-Ktav.
- Geiger, Abraham (1833), *Was hat Mohammed aus dem Judentume aufgenommen?*. Bonn.
- Griffith, Sidney (1999). "The Monk in the Emir's Majlis: Reflections on a Popular Genre of Christian Literary Apologetics in Arabic in Early Islamic Period". *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam*, ed. Hava Lazarus-Yafeh, Mark Cohen, Sasson Somekh, Sidney Griffith, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Guillaume, Alfred (1928). "The Influence of Judaism on Islam". Edwyn Bevan (ed.), *Legacy of Israel*. Oxford: 129-172.
- Göregen, Mustafa (2002). *İslam-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.
- ha-Levi, Yehuda (1977). *Kitâbü'r-Red ve'd-Delil fi'd-Dini'z-Zelil*. ed. David Baneth, Jerusalem.
- Hıdır, Özcan (1998). "İslam'ın Yahudi Kökeni Teorisini İle İlgili İddialar ve Çalışmalar". *İLAM Araştırma Dergisi* 3:1: 155-169.
- İbn Hanbel, Ahmed (1998). *el-Müsned*. 4. Baskı, tahk. Ebu Süheyb Hassan Abdulmennan el-Cebelî, Amman: Beytu'l-Efkâri'd-Duveli.
- İbn Meymun, Musa (2009). *Mişne Tora*. ed. Yohay Makbili, Hayfa: Hotsaat Yeşivat Or Vişua.

- _____ (1989) *Teşuvot ha-Rambam*. ed. Jehoshua Blau, Jerusalem: Mekitsey Nirdamim.
- İbn Sina, Ali (1987). *el-Edhaviyye fi'l-Meâd*. II. Baskı ed. Hasan Asi, Beyrut.
- Jacobs, Martin (2007). "Interreligious Polemics in Medieval Spain: Biblical Interpretation between Ibn Hazm, Shlomoh ibn Adret and Shim'on ben Semah Duran". *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 21: 33-57.
- Karafî, Şihâbu'd-Din Ebu'l-Abbas (2005). *Ecvibetü'l-Fâhire ani'l-Es'ileti'l-Fâcire*. tahk. Mecdi Muhammed eş-Şihavi, Beyrut: Matbaatu Âlemi'l-Kutub.
- Katsh, Abraham (1962). *Judaism and the Koran: Biblical and Talmudic Backgrounds of the Koran*. New York.
- Leveen, J. (1926). "Mohammed and His Jewish Companion". *Jewish Quarterly Review*. 16/4: 399-406.
- Meral, Yasin (2012). *İbn Meymun'un Eserlerinde İslam ve Müslümanlar*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Müslim b. Haccac En-Nişaburî (1981). *es-Sahih*. tahk. M. Fuad Abdulbaki, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Oded, Bustanay (2007). "Chemosh", *EJ* (Second Edition), ed. Fred Skolnik, Thomson Gale, 2007, c. 4, s. 594.
- Özen, Adem (2002). "İslam Yahudi-Polemiği ve Tartışma Konuları". *Divan* 9 (2000/2), ss. 237-256.
- Perlmann, Moshe (1974). "Polemics between Islam and Judaism". *Religion in a Religious Age*. ed. Shlomo Dov Goitein, Cambridge: Association for Jewish Studies, ss. 103-138.
- Rosenthal, Erwin (1961). *Judaism and Islam*. London and New York.
- San'ânî, Abdurrezzak bin Hemmam (1983). *el-Musannef*. neşr. Habiburrahman el-Azamî, Karaçi: el-Mektebetü'l-İslamî.
- Schwabe, M. (1930). "Asarat Haverav ha-Yahudîm şel Muhammed (Muhammed'in On Yahudi Arkadaşı)". *Tarbits* 2: 74-89.
- Sklare, David (1999). "Responses to Islamic Polemics by Jewish Mutakallimun in the tenth Century", *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam*, ed. Hava Lazarus-Yafeh, Mark Cohen, Sasson Somekh, Sidney Griffith, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Steinschneider, Moritz (1877). *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden*. Leipzig.
- Sundiata, Abbas (2006). *Look behind the Facade*. USA: Xulon Press.
- Tirmizi, Musa bin Dahhak (1981). *Sünen*. tahk. İbrahim Atve Avd, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Tisdall, Clair (1911). *The Original Sources of the Quran*. New York: Society for Promoting Christian Knowledge.
- Torrey, Charles (1933). *Jewish Foundation of Islam*. New York.

OSMANLI'DAN GÜNÜMÜZE MÜFTÜLERİN SEÇİMLERİ, ATANMALARI VE SEÇİMLERİNDE ESAS ALINAN EĞİTİM KRİTERLERİ

Mehmet BULUT*

Öz

İslam din hizmetleri kapsamında dini soruların cevaplandırılması (fetva) önemli bir yer tutar. Dolayısıyla bu hassas hizmeti yerine getirecek kişilerin birtakım nitelikleri haiz olmasına özen gösterilmiştir; bunların başında da öğrenim durumları gelmektedir. Dini hizmetlerinin kurumsallaşması ile birlikte diğer bazı görevliler gibi müftülerin seçilip göreve getirilmelerinde onların belli bir eğitim-öğretim sürecinden geçmiş olmaları, aranan en önemli niteliklerden biri olmuştur. Osmanlı döneminde Başkent (İstanbul) müftüsü olan şeyhülislamların seçilip atanmalarındaki prosedür ve aranan eğitim şartı çok sayıda araştırmaya konu olmuş, dolayısıyla detaylıca bilinmektedir. Taşra müftüleri için aynı şey söylenemezse de bu kişilerin de seçilip atanmalarında, Osmanlı yüksek din eğitimi kurumu olan medrese eğitiminden geçmiş olmalarının bir ön şart olarak arandığı kesindir. Din hizmetlerinin deruhtesinin Diyanet İşleri Başkanlığı'nda bulunduğu Cumhuriyet döneminde, il ve ilçe müftülerinin atanmalarında süreç içinde farklı uygulamalar olmakla birlikte, bunların dini yüksek öğrenim görmüş olmaları temel bir ilke olarak kabul edilmiş; ancak aranan nitelikte yeterli elemanın bulunamadığı dönemlerde bu şart esnetilebilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Eğitim, Din Eğitimi, Müftü, Şeyhülislamlık, Diyanet İşleri Başkanlığı.

Abstract

*The Election, Assignment Of Muftis And Basic Educational Conditions
For The Assignment Of Muftis from Ottoman Empire Period to These Days*

Replying to religious questions (fatwa) takes an important place within the scope of Islamic religious services. Therefore, it is paid attention for those people who will perform these sensitive services possess some important qualifications like education

* Yrd. Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi Eğitim Fakültesi Öğretim Üyesi, mbulut@kastamonu.edu.tr

level. Along with the institutionalization of religious services, a specific educational process has been the most expected characteristic for the election and assignment of Muftis like other staffs in religious services. The procedure and expected educational level for the election and assignment of Shayk al-Islam who was the capitol (İstnabul) Mufti in Ottoman Empire has been the subject of several research therefore it is a well-known topic. Even if it is difficult to observe the same process for the Muftis in rural areas, it is a fact that madrasah that was the higher religion education institution in Ottoman Empire was a prerequisite for the election and assignment of those people. Although there has been different procedures on the assignment of city and district Muftis within the process after the department of Religious Affairs of Turkey undertook the religious services in the republic period, taking higher religion education of these people was accepted as the basic condition. However, flexibility was provided for this condition in some periods when the sufficient qualified staff could not be found.

Keywords: *Education, Religious Education, Mufti, Shayk al-Islam, Department of Religious Affairs of Turkey*

Giriş

Bireylerin, kurum ve kuruluşların dini sorularının cevaplandırılması (fetva), din hizmetleri kapsamındaki önemli bir yer tutar. Dini soruların cevaplandırılması, aynı zamanda yaygın din eğitiminin önemli vasıtalarından birini teşkil etmektedir. Din hizmetlerinin kurumsallaşması sonrasında dini soruların cevaplandırılması, başka bir ifade ile fetva hizmeti daha çok “müftü” olarak adlandırılan görevliler tarafından yerine getirilmiştir. İcra ettikleri görevler itibarıyla müftüler, öteden beri hem devlet bürokrasisinde hem de birey ve toplum nezdinde önemli bir yere sahip olmuşlardır.

Osmanlı devlet teşkilatında dinî bürokrasiyi temsil eden Şeyhülislâmlığın ortaya çıkışı, teşkilatlanması ve başkent (İstanbul) müftüleri olarak şeyhülislâmların seçilip atanmaları, seçimlerinde aranan eğitim kriterleri, yetki ve sorumlulukları gibi konularda ilk elden kaynaklarımızda ve bu kaynaklara dayanılarak yapılan araştırmalarda yeterli bilgilerin olduğunu söyleyebiliriz; ancak aynı şeyi taşra müftüleri için söylemek biraz zor olacaktır. Taşra müftülerinin seçiminde göz önünde tutulan eğitim kriterlerinin neler olduğu, atanma ve görevden alınmalarında nasıl bir sürecin işlediği konusunda ayrıntılı bilgiye sahip değiliz. Bu nedenle, konuyu farklı bağlamlarda ele alan kapsamlı araştırmalara ihtiyaç olduğunu söyleyebiliriz.

Süreç içinde müftülerin seçim ve atanma biçimleri ile seçilmelerinde esas alınan eğitim kriterlerinin Osmanlı'nın son yılları ile Cumhuriyet döneminin

ilk 25-30 yılında benzerlik gösterdiğini; ancak sonraki yıllarda önemli farklılıklar oluştuğunu söyleyebiliriz. Bu farklılıkların 1965 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı'na ilişkin 633 sayılı kanunun yürürlüğe girmesiyle daha da belirginleştiğini görüyoruz.

Konuyu sınırlamak açısından, bu makalede Osmanlı'daki Şeyhülislamlık kurumu ve müftüler konusu özet olarak ele alınacaktır. Osmanlı eğitim kurumu olan ve müftülerin de yetiştiği medreseler ve eğitim konusu ise bu makalenin kapsamı dışında tutulacaktır. Ayrıca bu makalede geçen “şeyhülislam/şeyhülislamlık/meşihat”, “müftü”, “fetva”, gibi kavramların, kavramsal çözümlenmesine girilmeyecektir.

Makalemizde, müftülerin idaresinin Diyanet İşleri Başkanlığı'nda olduğu Cumhuriyet döneminde, müftü olarak göreve başlatılan kişilerde aranan eğitim şartlarına, atanmalarda takip edilen prosedüre nispeten daha geniş yer verilecektir. Makalenin sonunda, bu alanda tarihi süreç içinde oluşan tecrübe ve bu tecrübenin günümüze bakan yöne kısaca değerlendirilmeye çalışılacaktır.

1. Dini Soruların Cevaplandırılması (Fetva) ve Müftüler

Bilindiği gibi, “fakih bir kişinin sorulan fikhî bir meseleye yazılı veya sözlü olarak verdiği cevap, ortaya koyduğu hüküm” (Atar 1995: 486) olarak tanımlanan fetva, Hz. Peygamber'den günümüze sürekli olarak yerine getirilmiş bir görevdir. Her ne kadar bazı kaynaklarda İslam tarihinde ilk müftünün (“Müftü”, fetva veren anlamında bir terimdir. Bkz. Pakalın 1993: II, 599) Hz. Ebû Bekir, ilk hâkimin de Hz. Ali olduğu ifade edilmişse de, ilk müftü ve ilk hâkim/kadının Hz. Peygamber (s) olduğu da ileri sürülmüştür. Ayrıca Hz. Peygamber hayatta iken, Hz. Ömer, Hz. Ali, Muaz gibi sahabeler de fetva vermişlerdir (Edib 1947: 3).

Fetihlerle İslam coğrafyası genişleyince, Hz. Peygamber bazı yerlere valiler tayin etmiştir (örneğin, Muaz b. Cebel, Yemen'e gönderilmiştir) ki, bunlar aynı zamanda kadılık ve müftülük görevini de yerine getirmişlerdi. Buna göre fetva kurumunun da birinci devri, Asr-ı Saadet dönemi olmaktadır.

Hz. Peygamberin irtihalinden sonra, Raşid halifeler döneminde valiler, görev yaptıkları yerlerde aynı zamanda hâkimlik ve müftülük görevini de üstlenmişlerdir. Valilerin dışında ayrıca fetva verenler de bulunuyordu. Hz. Ebû Bekir döneminde “İfta Mahkemeleri” adıyla bir müessese oluşturulmuştu. O

dönemde ashabın ileri gelenlerinden Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Abdurrahman b. Avf, Muaz, Übeyy b. Ka'b, Zeyd b. Sabit, Hz. Âişe fetva ile meşgul olmuşlardır. Hz. Ömer dönemine gelince; valilik, ifta ve kaza hizmetleri ayrı ayrı kişilere verilmiş, fethedilen büyük beldelere vali ve kadı gönderilmiştir (Atar 1991: 63-78; Yakut 2003: 34). Şu hususun altını çizmek gerekir ki, İslam tarihinde, genelde, kadılık ve hâkimlik görevinde bulunacak olanlar -ki bu resmi görevde bulunanlar da şer'î hükümlere uygun karar vermek durumunda kişilerdir-, bu görevlere "nasb" ve "tayin" ile geldikleri halde, fetva görevini yerine getirenler; yani müftüler için böyle bir resmi görevlendirme ve atama söz konusu olmamıştır. Gerekli ehliyet ve liyakati taşıyanlar "müftü" olarak isimlendirilmişler ve buldukları yerlerde fetva verebilmişlerdir. Hulefa-yı Raşidin döneminin sonlarına doğru İslam ülkesinin merkezi konumundaki bölgelerde 40 kadar müftü olduğu zikredilmektedir ki, bunların arasında Hz. Âişe de bulunmaktadır (Edib 1947: 6-7).

Hicri ikinci asır, müçtehit imamların ortaya çıktığı bir dönemdir. Mezhep sahibi bu imamlar, şer'î hükümleri asli ve fıkhi delillerinden istinbat ederek içtihatla bulunmuşlar, itikadî ve amelî konularda fetva vermişlerdir. Hicri dördüncü asrın başlarından Abbasilerin sonuna kadar olan dönem, fetvada taklit dönemi olarak ifade edilmektedir. Bu asırlarda, daha önce yaşayan İmam Azam, İmam Şafî, İmam Mâlik, İmam Ahmed b. Hanbel gibi imamların fetvalarına dayanılarak dinî meselelere cevap aranmıştır (Atar 2010: 365-366). Bu keyfiyet hemen hemen günümüze kadar devam etmiştir.

2. Osmanlı Devlet Hiyerarşisinde Din Bürokrasisi (Şeyhülislâmlık) ve Müftülük Görevi

Müftülerin seçim, atanma ve azillerinden, atanmalarında aranan eğitim niteliklerinden söz etmek, genel anlamda din hizmetlerinin ve bu kapsamda fetva hizmetlerinin kurumsallaşmasına vabeste bir durumdur. Yani, bu hizmetlerin resmi bir görev haline dönüştürülmesiyle ortaya çıkmış bir olgudur. Konuya bu açıdan yaklaşırsak, Osmanlı devlet hiyerarşisinde din bürokrasisinin "Şeyhülislâmlık" (aynı anlamda kullanılan diğer terimler: Meşihat, Meşihat-ı İslâmiyye, Meşihat Dairesi, Bâb-ı Meşihat, Şeyhülislâm Kapısı...) adıyla oluştuğunu görüyoruz. Osmanlı devlet hiyerarşisinde din bürokrasisinin oluşumuna gelince, bu konuda kısaca şunlar söylenebilir:

Osmanlı devlet yönetimi padişah (sultan), vezir-i azam (sadrazam) ve şeyhülislâm olarak üçlü bir yapı oluşturur. Bunlardan vezir-i azam (sadra-

zam), devleti padişah adına yöneten, padişah adına kararlar veren kişidir; vezir, kadiasker ve şeyhülislâmların dışındaki bütün devlet görevlilerinin atama, terfi ve azillerinde söz sahibidir. Sözü edilen görevliler hakkında ise padişaha teklif götürmekte, padişahın muvafakatini alması halinde işlem yapılmaktadır (Karatepe: 95, 97).

Şeyhülislâm, ilmiye sınıfının başıdır. Bizzat kendisi olmasa bile, kendisine bağlı ilmiye sınıfına mensup kadiasker vasıtasıyla devlet hiyerarşisi içinde yer almaktadır. Bu durum da gösteriyor ki Osmanlılar, dini nitelikli hizmetleri bir kamu hizmeti olarak telâkki etmiş ve devlet idaresi içinde bu hizmetleri deruhte etmek üzere “Şeyhülislâmlık” olarak temsil edilen dini bir idareye yer vermiştir.

Osmanlılarda, her türlü devlet işinin padişah adına görüşülüp karara bağlandığı en üst kurul olan Divan-ı Hümayunda ilk dönemlerde dini idarenin, şer’î işlemlerin nasıl olduğu bilinmemektedir (Akdağ 1977: 266). Ancak, sonraları divanın üçlü bir yapı oluşturduğunu ve bunlardan birinin de kazaî-şer’î; yani dinî bürokrasi teşkil ettiğini öğreniyoruz (Dursun 1992: 145).

Fatih Sultan Mehmet dönemine kadar askeri sınıf sayılan ulema, Fatih’ten sonra sadece kaza (yargı), fetva ve medrese (eğitim) işleri ile uğraşmıştır. Şeyhülislâmla temsil edilen din bürokrasisi de devlet hiyerarşisi içerisinde yer almasına ve devlet içinde önemli bir mevkii haiz olmasına rağmen, Şeyhülislâm, Divan-ı Hümayunun üyesi değildi. Ancak, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, yine ilmiye sınıfına mensup bir kişi olan kadiasker, divanın üyesi olarak sürekli divan toplantılarına katılmıştır. Başka bir ifade ile ilmiye-ye bağlı kişiler olarak kadiaskerler, asli üye olarak divanda din bürokrasisini temsil etmişlerdir. 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren şeyhülislâmlar devlet protokolünde kadiaskerlerin önüne geçmiş ve dini bürokrasinin zirvesinde yer almıştır. Bu tarihten itibaren, kadıların ve iptida-yı dâhil müderrislerinin atamaları, şeyhülislâmların sadrazam aracılığıyla inhaları üzerine yapılmaya başlanmıştır (Uzunçarşılı 1988: 87).

Özetle ifade etmek gerekirse, Osmanlı devlet bürokrasisinde dinî nitelikli hizmetler şeyhülislâmlık eliyle yürütülmüştür. Bu kurumun mensupları “ilmiye sınıfı”nı oluşturur. İlmiye; medreseler (eğitim-öğretim), kaza (yargılama) ve fetva (hukuki ve dini danışmanlık) gibi önemli ve geniş hizmetleri yerine getiren kamu kurum ve kuruluşlarını bünyesinde toplayan bir kurumdur. Buna göre; şeyhülislâmın temsil ettiği ilmiye örgütünün yürüttüğü hizmetler, dini ve hukuki danışmanlık, eğitim ve öğretim, yargılama ve yönetim olmak üzere

üçe ayrılmıştı. Dinî ve hukukî danışmanlık hizmetlerini müftüler, eğitim ve öğretim hizmetlerini medreseler, yargılama ve yönetim hizmetlerini ise kadılar yerine getirmişlerdir (1893 yılı itibariyle Şeyhülislâmlığın teşkilat birimleri için bkz. Albayrak 1996: I, 41-46; II, 46).

a. Şeyhülislâmlığın Ortaya Çıkışı ve Gelişmesi

Şeyhüislamlık kurumunun başı olan şeyhüislam, son tahlilde bir “müftü”; yani “başkent müftüsü” olması yönüyle bu çalışmanın kapsamına girmektedir; şeyhülislâmların seçimi, tayini ve azli gibi konulara da yine bu nedenle kısaca yer verilmiştir.

Osmanlılarda “Şeyhülislâm” unvanının hangi tarihten itibaren kullanılmaya başlandığı kesin olarak bilinmemektedir. Ancak Fatih Kanunnamesi’nde “şeyhülislâm” ve “müftü” olarak iki ayrı unvanla da anılan kişi, “ulemanın başkanı” olarak zikredilmektedir (Şeyhüislamlık kurumunun otaya çıkış ve gelişimi için bkz. Yakut 2005: 41-48).

Bu unvanın Osmanlılarda resmi bir sıfat olarak kullanılmaya başlamasından çok önceleri İslam dünyasında büyük âlim ve fakihler hakkında kullanılan tazim sıfatlarından biri olarak kullanıldığı görülmektedir. Nitekim Osmanlı devletinin kuruluş yıllarında da bu tabir kullanılmış; ancak bu sıfatı taşıyan kişiler, resmen göreve getirilen ve görevden alınan kişiler olmamıştır. Kesin bilinmemekle beraber “şeyhülislâm” tabiri II. Murad veya Kanuni devrinden itibaren başkent müftüsü için resmi bir unvan olarak kullanılmaya başlandığı ileri sürülmektedir.

Yaygın kanaate göre, “Şeyhülislâm” sıfatıyla bu makama getirilen ilk zat II. Murad zamanında Şemseddin Molla Fenari (1424-1431) olmuştur (Uzunçarşılı 1988: 322; Yakut 2005: 27). Şeyhülislâmlık teşkilatının en önemli birimi olan “Fetva Emaneti” ise Kanuni Sultan Süleyman döneminde ihdas edilmiştir (Berki 1962: 83).

Yüksek payeli müderrislerin, kadıaskerlerin, vilayet ve sancak müftülerinin, imam, hatip ve müezzinlerin, “mevali” denen büyük kadıların ve tarikat şeyhlerinin (meşayih) tayinleri 1574 yılında Şeyhülislâmlara verilmiştir. Böylece Şeyhülislâmlık, kurumsallaşmasını en üst düzeye çıkarmıştır (Parmaksızoğlu: 57-58).

Osmanlılarda müftülük ve kadılık görevi, 16. yüzyıl ortalarına kadar bazen aynı kişiye verilmişse de, bu tarihten sonra bu iki göreve ayrı ayrı tayinler

yapılmıştır. Bu tarihten itibaren Şeyhülislâm bütün ilmiye sınıfının başı olmuş, bu çerçevede müderris ve kadılar da Şeyhülislâmlığa bağlanmıştır. Daha sonra, ulemanın mercii durumundaki başkent müftüsünden; yani şeyhülislâmdan başka vilayet, sancak ve kazalarda da halkın sordukları şer'i sorulara cevap veren müftülükler bulunmuştur. Bunlar, şeyhülislâmlıkça kendilerine gönderilen "ruus"lardaki önerilere göre davranmak zorundaydılar (Uzunçarşılı 1988: 174). Bunların verdikleri fetvaların formatı da şeyhülislâm fetvalarındaki gibi aynıydı.

II. Abdülhamid döneminde Meşihat makamı çok daha geniş yetkilere kavuştu. Şeyhülislâmlık bir nezaret (bakanlık) konumuna geldi. Şeyhülislâm da II. Mahmut döneminden itibaren bir nâzır (bakan) olarak Vükela Heyetine katılarak siyasi ve idari her konuda görüş beyan etmeye başladı (Karal 1988: VII, 304).

19. yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti'nin farklı bölgelerinde toplam 210 müftü bulunuyordu. Bütün büyük şehirlerde birer müftü bulunduğu gibi Mekke, Medine, Kahire, Halep, Kudüs, Cezayir, Tunus ve Trablusgarp gibi şehirlerde birer Hanefi müftü yanında Şafî, Mâlikî ve Hanbelî müftüler de görevlendirilebiliyordu. Bu müftüler sadece kendi mezhepleriyle ilgili fetva vermekteydiler (Karal 1998: VI, 140).

Şeyhülislâmlık, ilk şeyhülislâm Molla Fenari'den son Şeyhülislâm Medeni Mehmed Nuri Efendi'ye kadar (4 Ekim 1922) fasılasız 498 yıl devam etmiş ve birkaçı mükerrer olmak üzere 129 veya 130 kişi şeyhülislâmlık görevinde bulunmuştur (Kazıcı 1991: 179-182; İpşirli 1994: 269).

b. Şeyhülislâmların Seçim ve Atanması

Ebussûd Efendi'nin (ö. 1575) şeyhülislâmlığı dönemine kadar (kendisi dâhil), şeyhülislâmlığa/başkent müftülüğüne atanmak için belirlenmiş bir hiyerarşi yoktu. Kadıaskerlik, "mevleviyet" denilen büyük kadılık ve müderrislik yapmış kişilerden uygun görülenler şeyhülislâmlığa/müftülüğe getirilmişlerdi. Ancak Ebussûd'dan sonra bu göreve genelde kadıaskerlik (çoğu zaman Rumeli, bazen de Anadolu Kadıaskerliği) payesine sahip olanlar veya "kadıasker mazûlleri" getirilmiştir (Uzunçarşılı 1988: 179). Bu durum 17. yüzyıldan sonra sadece Rumeli kadıaskerleri veya mazullerinden tayin etme şekline dönüşmüştür. İstisnai olarak Anadolu kadıaskerlerinden de seçilmiştir (Uzunçarşılı 1988: 190).

Ebussuûd Efendi'den itibaren şeyhülislâm seçim ve ataması ciddi bir hiyerarşiye bağlanmıştır. Bu makama gelebilmek için birtakım merhalelerden geçmek gerekiyordu. Buna göre müderrislik “mertebesini ihraz eden” bir kimşenin en az 15-20 yıl hocalık yaparak ders okutması, belli mevleviyet (büyük kadılık) görevlerinden sonra İstanbul kadılığı, Anadolu Kadıaskerliği ve en nihayet Rumeli Kadıaskerliğine getirilmiş olması gerekiyordu. Ancak bu sıranın takibinden sonra meşihat makamına gelinebilirdi.

Kadıaskerliğe yükselebilmek için de şu süreçten geçmek gerekiyordu: Medreselerde kadılık için gerekli eğitimi görenler önce kazalara atanırlar. Belli bir süre sonra sancak kadılığına yükselirler. Kadılıkta en yüksek sınıf İstanbul Kadılığıdır. Ondan sonra kadıaskerlik makamı gelir (Dursun: 1992: 160).

İlmiye sınıfının başı olan şeyhülislâmların tayini bizzat padişah tarafından yapılmaktaydı. Bu tayinde sadrazamın da etkisi olduğu bilinmektedir. Buna mukabil, bazen sadrazamın azlinde de şeyhülislâmın etkili olduğu görülmektedir. Sadrazam, anlaşabileceği birini padişaha önerirdi; ancak padişah, sadrazamın görüşünü almadan da doğrudan şeyhülislâm tayin edebilirdi (Yakut 2005: 205).

Buna göre şeyhülislâmlığa gelebilmek için fiilen kadılık yapmış olmak veya o payeye sahip olmak gerekiyordu. Bundan da anlaşılıyor ki, şeyhülislâmlığa yükselebilmek için takip edilen hiyerarşi, kasaba müftülüğünden başlayıp diğer müftülüklerden geçerek gelinen bir hiyerarşi değildir. Dursun'un ifadesiyle, “Hiyerarşik yapı, din bürokrasisini oluşturan kadılık, medreseler (müderrislik) ve müftülük örgütleri arasında karşılıklı olarak belli pozisyonlara tekabül eden, rahatlıkla geçişlerin olduğu karma bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır.” (1992: 160).

Şeyhülislâmın göreve başlatılma usulü şöyle cereyan ediyordu: Şeyhülislâmlığa getirilmesine karar verilen aday, sadrazamla birlikte padişahın huzuruna çıkar, padişah kendisini şeyhülislâmlığa getirmek istediğini söyler, eğer kabul ederse adaya beyaz çuha kaplı samur bir kürk giydirilirdi. Sonra şeyhülislâm sadrazamla birlikte padişahın huzurundan ayrılarak Paşakapısı'na gelir, buradan ayrılışında da sadrazam tarafından kendisine hediyeye edilen ata binerek uğurlanırdı (Uzunçarşılı 1988: 189-191; Yıldız (editör): 1989: VII, 425).

Başlangıçta kaydı hayat şartı ile görevde kalan şeyhülislâmlar, daha sonra değişik nedenlerle padişahlar tarafından azledilebilmişlerdir. 16. yüzyıldan itibaren, azledilen şeyhülislâmlardan bir kısmı yeniden bu göreve getirilebilmiştir (Geniş bilgi ve örnekler için bkz. Uzunçarşılı 1988: 152 vd).

Ulemanın başkanı olan şeyhülislâmlar, Osmanlılarda devlet katında yüksek bir itibara sahiptirler (Geniş bilgi için bkz. Hezarfen Hüseyin Efendi 1998: 197, 259, 265). Bilhassa İbn Kemal (1525-1553) ve Ebussuûd Efendi (1545-1574) gibi güçlü şeyhülislâmların döneminde Şeyhülislâmlık daha bir önem kazanmıştır.

3. Osmanlı Döneminde Taşra Müftülerinin Seçim ve Atanmaları

Osmanlı dönemi taşra müftülerinin seçim ve atanması konusunda elimizdeki bilgilerin kısıtlı olduğuna yukarıda işaret etmiştik. Bununla birlikte Başkent müftüleri olarak şeyhülislâmların seçim ve tayinleriyle ilgili özet olarak verdiğimiz bilgiler kısmen de olsa taşra müftülerinin seçim ve atamaları için de bir fikir verebilir.

Osmanlılarda müftülük teşkilatında en yüksek merci -yukarıda da değinildiği gibi- Başkent (İstanbul) Müftülüğü; yani Şeyhülislâmlık, en alt seviyedeki de kaza müftüleridir.

İlmiye Salnamesinden öğrendiğimize göre, taşrada ilmiye sınıfını kadı ve müftüler temsil etmektedir. Buna göre, Osmanlı devletinin bütün önemli şehirlerinde müftü bulunurdu. Müftü tayin edilmeyen yerlerde kadı, fetva görevini de üstlenir veya bu görevi, yerleşim birimindeki bir medresenin müderrisine havale edilirdi (Albayrak 1996: I, 39).

Kazalarda kadılardan sonra en önemli görevliler müftülerdir. Kaza dâhilinde ulemadan biri olan müftü, kazanın en üst otoritesi olan kadı'nın yardımcılarında biri durumundadır. Doğrudan kadı'nın emrinde çalışan bir görevli olmamakla birlikte, fetva vermek suretiyle kadıların hüküm vermesine yardımcı olmuşlardır. Böyle durumlarda fetva hüküm değil, ama hükmün verilmesinde önemli rol oynuyordu. Taşrada, esas görevleri fetva vermek olan müftüler, Tanzimat'tan sonra, buldukları yerin idare meclisi üyesi oldukları gibi kadılıktan havale olunan şer'î meselelere ve halk tarafından sorulan dinî sorulara cevap vermek durumunda idiler. Ayrıca bölgelerindeki medreselerin imarına, eğitim ve öğretimin müderrisler tarafından gereği gibi yürütülmesine nezaret ederlerdi (Albayrak 1996: I, 39).

Osmanlılar Hanefiliği kendilerine bir tür resmi mezhep olarak seçtiklerinden taşrada görevlendirilen kadıların tamamı Hanefî mezhebine bağlı olanlardan seçilirdi. Ancak, kadıların da fetva için başvurabildikleri müftüler, buldukları yerin halkının çoğunluğunun mezhebinden olurdu. Ayrıca, büyük yerleşim birimlerinde ve halkın mezhep yönüyle çeşitlilik gösterdiği yerlerde Hanefilik dışındaki diğer Sünnî mezheplerin de müftüleri bulunabilirdi (Karatope: 129).

1913 yılı itibarıyla Osmanlı ülkesinde, 35 vilayet, 74 liva ve 540 kaza müftüsü olmak üzere toplam 649 müftü bulunmaktaydı (Albayrak 1996: I, 38-39, Düstur, 2. Tertip, c. 1, ss. 541-554'ten).

Müftüler ulema sınıfındandırlar ve hepsi Osmanlı hudutları dâhilinde yaşayanlardan seçilmişlerdir (Kramers 1967: 485-489).

Bilindiği gibi, bütün ilmiye mensupları gibi müftüler de medreselerden yetişmişlerdir. Medrese eğitimini tamamladıktan sonra müderrislik payesini alan bir kişi, ileride daha yüksek düzeyli bir görev almayı da düşünmüyorsa, müftülük görevi talep edebilirdi (Ubicini: 105). Bu olgu, müftülük mesleğinden şeyhülislâmlığa yükselmenin olamayacağını da ortaya koymaktadır.

Osmanlılarda Tanzimat'tan sonraki uygulamaya göre, bir beldede müftülük "inhihal ettiğinde", buraya mahalli ulemadan olan, medresede ders vermekle görevli ve ilmi yeterliliği olan kişi müftü olarak seçilirdi. Bu seçim o bölgenin ders okutan medrese müderrisleri, büyük camilerin imam ve hatipleri, mahallin idare meclisi ve belediye meclisi üyelerinden temsilcilerin gizli oyları ile yapılırdı. Bu seçim sonucunda en fazla oy alan adayın ismi Meşihat makamına bildirirdi. "Eğer kadro mevcutsa ve elde tayinini isteyen namzet varsa Meşihat Makamı, eline iznini vermek suretiyle, müftü tayin edebilirdi. Bazı durumlarda mahalli seçimlere itiraz olursa Meşihat makamı bunu değerlendirir ve merkezden bizzat müftü tayin edilirdi." (Albayrak 1996: I, 39-40). Şeyhülislâmlığın lağvına kadar müftü tayinleri bu şekilde devam etmiştir.

1574 yılına kadar müftülerin tayin ve azilleri vezir-i azamlar tarafından yapılmışken bu tarihten itibaren müderris ve mevalilerle birlikte müftülerin tayini de şeyhülislâmlara bırakılmıştır. Buna göre vilayet, kaza ve sancak müftüleri, imam, hatip, müezzin ve mevaliden büyük kadıların, ayrıca kadiaskerlerin tayinleri şeyhülislâm tarafından yapılmıştır (Uzunçarşılı 1988: 179).

Kadılık mesleğindeki benzer bir şekilde müftüler için hiyerarşik bir yükselme söz konusu olmamaktaydı. Terfileri, buldukları şehirden daha

önemli bir şehre nakledilmeleri şeklinde gerçekleşiyordu (Ubicini: 101). Ayrıca müftüler, belli bir süre için tayin edilmiyorlar ve herhangi bir uygunsuz durum olmadığı sürece bu görevi çoğu zaman vefatlarına kadar sürdürüyorlardı (Karal 1988: VI, 140). Öte yandan taşra müftülerinin görevden alınmaları şeyhülislâmın teklifiyle olmaktadır (Özkaya 1985: 209). Müftüler arasında istifa ederek görevinden ayrılanlara nadir olarak rastlanıyordu.

4. Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti Dönemi (1920-1924)

Ankara'da Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin (TBMM) açılışını müteakip kurulan Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümetleri, Osmanlılardaki dini kurumları tamamen değiştirmemiş, ancak, Şeyhülislâmlık yerine, Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti adıyla bir bakanlık ihdas ederek bu vekâleti dini kurumların başına geçirmiştir. Buna göre, dinî hizmetlerin geleneksel yapısının TBMM hükümetleri döneminde önemli ölçüde korunup sürdürüldüğünü söyleyebiliriz. Bu vekâlet, Osmanlı İmparatorluğundaki Şeyhülislâmlık ile Evkaf Nezaretinin yetki ve sorumluklarını üstlenmiştir. Örneğin, fetva ve müftülük hizmetlerini deruhte etmek üzere vekâletin merkez idaresinde Fetva Emni, Fetva Emaneti Azaları ve Fetva Emaneti Müsevvitleri; vilayetler idaresinde de “memurin-i ilmiye” diye vasıflandırılan Müftüler ve Müftü Müsevvitleri kadroları yer almıştır. Nitekim Vekâletin üç ana görevinden birinin ifta olduğu ve Şer'iyye Vekilinin bir bakıma Şeyhülislâm konumunda bulunduğu, Vekâlete ilişkin konuların görüşüldüğü Meclis müzakerelerinde de ifade edilmiştir (Örnek olarak bkz. Zabıt Ceridesi 1338/1922: 398).

Buna göre, 1920-1924 yılları arasında ülkemizde din hizmetlerini, din eğitimi ve vakıfların idaresiyle ilgili işleri bakanlık düzeyinde yürüten Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti döneminde, müftülerin seçim ve tayinlerinde Osmanlıların son dönemindeki uygulamaların geçerli olduğunu söyleyebiliriz.

5. Cumhuriyet Döneminde Diyanet İşleri Başkanlığı İdarisinde Müftülerin Seçim ve Atanmaları ve Atamalara Esas Olan Eğitim Kriterleri

Osmanlı döneminde olduğu gibi Cumhuriyet döneminde de dinî nitelikli hizmetler bir kamu hizmeti olarak telakki edilerek bu hizmetlerin idaresine bakmak üzere devlet düzeni içinde “Diyanet İşleri Reisliği” adıyla bir kuruma yer verilmiştir.

Kuruluşundan günümüze Başkanlık için yapılan yasal düzenlemeler ve oluşturulan mevzuatta müftülerin seçim ve atanmaları ile atanmalarında aranan eğitim şartlarını şöyle özetleyebilirsiniz:

1. 3 Mart 1924 tarih ve 429 sayılı “Şer’iyye ve Evkaf ve Erkan-ı Harbiye-i Umumiye Vekâletlerinin İlgasına Dair Kanunda (Diyanet İşleri Reisliğinin kuruluş kanunu), müftüler konusu yasada sadece “Müftülerin mercii, Diyanet İşleri Reisliğidir.” (Madde: 6) kaydı ile yer almıştır (Düster: 3. tertip, c. 5, s. 665).

2. 1935 yılına kadar Reisliğin teşkilat kanunu olmamıştır. Bu yıllarda bütçe kanunlarına eklenen cetvellerle teşkilatın kadroları belirlenmiştir. Söz konusu cetvellerde il ve ilçe müftüsü kadrolarına sürekli olarak yer verilmiştir.

Kuruluşundan on bir yıl sonra, 14 Haziran 1935 tarihinde çıkarılabilen Diyanet İşleri Başkanlığı’nın ilk teşkilat kanununda (2800 sayılı Diyanet İşleri Reisliği Teşkilat ve Vazifeleri Hakkında Kanun), Reisliğin taşra teşkilatının müftü, müsevvit, vaiz ve dersiamlardan oluştuğu ifade edilmiştir (Madde: 1). Bu kanunda müftülerin seçim ve tayini konusu şu şekilde yer almıştır (Madde: 4):

“Her vilayet ve kaza merkezinde Diyanet İşleri Reisliğine bağlı birer müftü bulunur.

“Müftülük inhilal ettikte vilayetlerde valilerin, kazalarda kaymakamların reisliği altında mahallindeki dersiam, vaiz, imam ve hatiblerle belediye azası içtima ederek müftülük için lazım gelen ilim ve fazileti haiz zevat arasında gizli rey ile üç kişi seçerler. İntihab neticesi, vilayetin hususi mütaleası da ilave olunarak vilayetten Diyanet İşleri Reisliğine bildirilir. Bu üç zattan biri Reislikçe tercih olunarak tayin ve memuriyeti mahalline tebliğ olunur. Reislik, intihab edilenlerden hiçbirini münasip görmediği takdirde yeniden intihab yapılmak üzere iade eder.

“Mahallinde müftü intihabına layık kimse bulunmadığı anlaşıldığı takdirde doğrudan doğruya Reislik makamınca evsaf-ı lazimeyi haiz müftü tayin ve izam olunur.

“Müftü müsevvitleri müftülerin inhası üzerine vilayetlerce tayin olunurlar.” (Düster: 3. tertip, c. 16, s. 1501-1502).

Görüldüğü gibi bu kanun, müftülük için önce mahallinde seçim ve sonra Başkanlıkça tayin şeklinde iki aşamalı bir süreci öngörmektedir. Diyanet

İşleri Başkanlığı'ndan müftülüklere gönderilen 25.12.1952 tarihli genelgede söz konusu kanunun 4. maddesine dayanılarak mahallinde yapılacak müftü seçimlerine ilişkin detaylı açıklamalar yer almıştır. Bu cümleden olarak genelgede müftü seçimine aday olacaklarda aranılacak eğitim şartlar da sıralanmıştır (Madde: 7). Buna göre adaylarda;

- Darülfünun İlahiyat Fakültesi, medrese (Medresetü'l-İrşad, Medresetü'l-Vaizin, Kuzat Medresesi, Nüvvab, Daru'l-Hilafeti'l-Aliyye Medresesi Sahn bölümü) veya bunlara muadil yabancı dinî yüksek öğrenim görmüş olmak veya dersiam olmak,
- 3 Mart 1340/1924 tarihinden önce icazet almış olmak, icazete sahip olmayanların ise, Başkanlıkça yapılan müftülük imtihanını girerek yeterlilik belgesi almış olmak şartları aranmıştır. Genelgede ayrıca müftülük yeterlilik sınavına ilişkin açıklamalar da bulunmaktadır.

Görüldüğü gibi, müftü seçiminde aday olabilmek için eğitim şartı olarak, o tarihlerde artık tarihe karışmış olan Osmanlı son dönemi medreselerinden veya Darülfünun İlahiyat Fakültesinden mezun olmak ya da dersiam olmak şartı aranmıştır.

Bu kayıtlar bize ayrıca, Cumhuriyetin başından itibaren uzunca sayılabilecek bir dönem içinde, müftülük gibi önemli hizmetleri Osmanlı'nın son dönemi medreselerinde yetişmiş şahısların üstlendiğini gösterir. Ayrıca bu hükümlerin Osmanlı'nın son döneminde müftüler için yapılan düzenlemelerdeki hükümlerle benzerlik gösterdiğini belirtmeliyiz.

3. Müftü tayinlerinin 1950'li yıllara kadar bu mevzuat çerçevesinde yürütüldüğünü görüyoruz. Nitekim 23 Mart 1950'de kabul edilen 5634 sayılı kanunla Diyanet İşleri Başkanlığı yeniden örgütlenirken müftülerin atanma sistemlerinde önemli bir değişiklik olmamıştır.

4. Başkanlığın en detaylı teşkilat kanunu olan 22 Haziran 1965 tarih ve 633 sayılı "Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkındaki Kanun"da, ilk kez olarak Başkanlıkta görev alacak her kademedeki personel için aranan nitelikler ve atama usul ve şartları gerçekçi bir zemine oturtulmuştur. Yasaya göre Başkanlığın iller kuruluşu il ve ilçe müftülüklerinden oluşmuştur (Madde: 2). Kanunun 15-17. maddelerinde de müftü ve vaizlerin görevleri sayılmıştır. Yasa ile müftü atanmasında dinî yüksek öğrenim şartı aranmış, ancak bu nitelikte istekli çıkmaması halinde İmam-Hatip Okulu ikinci devre mezunu olma şartı yeterli sayılmıştır (Madde: 22/e).

Kanunun 21. maddesinde de, il müftülerinin tayini Diyanet İşleri Başkanının inhası üzerine ortak kararname ile, ilçe müftülerinin tayini ise Personel Dairesi Başkanlığı'nın inhası üzerine Diyanet İşleri Başkanınca atanacakları hükmü yer almıştır.

Diğer kadrolar gibi, müftülüğe atanmak üzere yapılacak seçme sınavı usulleri bu kanunda yer almamış, bunların, bilahare Başkanlıkça hazırlanacak bir yönetmelikle tespiti öngörülmüştür (Madde: 22). Müftülerin mahallinden seçimine bu yasa ile son verilmiştir.

5. 633 sayılı teşkilat kanunundan sonra, zamanla ortaya çıkan mevzuat boşluğu, söz konusu kanuna dayanılarak çıkartılan tüzük, yönetmelik ve yönergelerle telafi edilmeye çalışılmıştır. Bu kapsamda müftülerle ilgili düzenlemeler de yapılmıştır. Örneğin 1974 yılında, söz konusu yasanın 21 ve 22. maddelerine dayanılarak “Müftü ve Vaizler İle Müftü Yardımcıları Atama ve Yer Değiştirme Yönetmeliği” çıkartılmıştır (toplam 5 bölüm ve 27 madde) (Resmi Gazete: 23.01.1974 tarih ve 14476 sayı). Buna göre il müftüsü olabilmek için; dini yüksek öğrenim yapmış olmak ve (1976 yılında yapılan bir değişikliğe göre), Başkanlık teşkilatının herhangi bir kademesinde (büro memurluğu ve müezzin-kayyımlik hariç) veya Milli Eğitim Bakanlığında meslek dersleri öğretmeni olarak en az yedi yıl başarı ile görev yapmış olmak şartı aranmıştır. Ayrıca bu sürenin en az üç yılının raportörlük, müftülük, vaizlik veya üstü sayılan görevlerde geçirilmiş olması şartı konmuştur (Madde 12).

Aynı yönetmeliğe göre vaiz ve ilçe müftüsü olabilmek için önce staj yapmak üzere “müftü yardımcısı” unvanı ile bir il müftülüğünde bir yıl süre ile görev yapma şartı getirilmiştir. Bu yönetmelikte 1976 yılında yapılan değişikliğe göre, müftü yardımcısı olarak atanabilmek için, dini öğrenim veren fakülte veya yüksek okul mezunu olmak, Başkanlıkça açılan sınavda başarı göstermek gerekiyordu. Bu nitelikteki kişiler bir yıl süreyle bir il müftülüğüne stajyer olarak atanabiliyorlardı (Madde 2). Dini yüksek öğrenime sahip istekli çıkmaması halinde İmam-Hatip Okullarının ikinci devresini bitirenler de stajyer müftü yardımcılığına atanabiliyorlardı. Keza acil ihtiyaç duyulan bir kısım ilçeler için de doğrudan stajyer müftü ve vaiz atanabilmiştir. Stajyerliğin kaldırılması için ilgili yönetmelik (Va'z ve Vaaz Edecekler Yönetmeliği) çerçevesinde adayın bir vaaz risalesi hazırlaması ve hazırlanan Risalenin Başkanlıkça yeterli görülmesi gerekiyordu.

6. 1978 yılında çıkartılan DİB Özel Sınav Yönetmeliğinde de (Bkz. Resmi Gazete: 11 Ekim 1978 tarih ve 16431 sayı) müftü, müftü yardımcısı ve vaizlerin dini yüksek öğrenim görmüş olmaları şartı aranmıştır (Madde: 9).

7. Görüldüğü gibi, Başkanlığın kuruluşundan itibaren -cami görevlilerinden farklı olarak- imkânların elverdiği ölçüde, müftü atamalarında dini yüksek tahsil görmüş olmak bir eğitim kriteri olarak benimsenmiştir. Günümüze doğru gelindiğinde ülkemizde dini yüksek öğrenimdeki gelişmelerin de katkısıyla Başkanlık bu kriteri daha sıkı bir şekilde uygulamıştır. Ancak, 1980'li yıllara kadar bile, dini yüksek öğrenim yapmış bir genç, daha fakülteyi bitirir bitirmez ve öncesinde hiçbir mesleki tecrübesi olmaksızın Başkanlıkça açılan müftülük ve vaizlik sınavına katılabilmekte ve başarılı olması halinde daha ilk görevi olarak vaiz veya ilçe müftüsü olarak atanabilmekteydi. Stajyer müftü olarak atanma uygulaması ise, yukarıda zikredilen 1974 tarihli yönetmelikle (yasa değil) mümkün olabilmisti.

8. 2000'li yıllara geldiğimizde müftülük atamasında benzer eğitim ve hizmet şartlarının aranmasına devam edildiğini görüyoruz. Örneğin 1999'da yürürlüğe konan "DİB Sınav, Atama, Nakil ve Görevde Yükselme Yönetmeliği"nde (Resmi Gazete: 23 Kasım 1999 tarih ve 23885 sayı) il müftüsü olarak atanabilmek için, dört yıllık dini öğrenim yapmış olmak, vaizlik ve üstü sayılan görevlerde fiilen toplam beş yıl görev yapmış olmak ve bu sürenin en az üç yılını fiilen ilçe müftüsü veya eğitim merkezi müdürü olarak geçirmiş olmak şartı aranmıştır. İlçe müftüsü olarak atanabilmek için ise, yine dini yüksek öğrenim ve beş yıllık çalışma şartları yanında, Başkanlıkça açılan ihtisas kursunu başarı ile bitirmiş olmak şartı aranmış; ancak doktora yapmış olanlardan Diyanet İşleri Başkanlığı'nda halen görevli olanlarda bu şart aranmamıştır (madde 9/36, 37).

İlçe müftüsü olabilmek için dini yüksek öğrenim yanında Başkanlıkça açılan ihtisas kursunu başarıyla bitirmiş olma şartının da aranmaya başlanması, müftülerin eğitim kriterleri açısından önemli bir adım sayılabilir.

9. Başkanlığın 24 2002 tarihli genelgesi ile, ilk defa devlet memurluğuna atanacaklar için ÖSYM'ce yapılmaya başlanan Kamu Personeli Seçme Sınavı'na (KPSS) katılarak bu sınavda belirli bir puan alarak başarılı olma zorunluluğu yanında, Başkanlık din hizmetleri sınıfında ilk defa görev alacaklar için Başkanlıkça yapılacak yazılı ve uygulamalı sınavlardan "yeterlik belgesi" almış olma şartı getirilmiştir.

25 Ağustos 2004 tarihli ve 25564 sayılı Resmi Gazetede yayımlanan DİB Sınav Yönetmeliğinin 6. Maddesi (Değişik 29 Nisan 2009 tarihli ve 27214 tarihli Resmi Gazete) ile de, diğer devlet kadroları için de getirilmiş olan Kamu Personeli Seçme Sınavına (KPSS) katılma zorunluluğuna yer verilmiştir.

10. 633 sayılı teşkilat yasasında 1 Temmuz 2010 tarihli ve 6002 sayılı yasa ile yapılan değişiklikte “personelin nitelikleri” sayılırken eğitim şartı olarak il ve ilçe müftülerinin “en az lisans düzeyinde dinî yüksek öğrenim mezunu olması” şartı aranmıştır (Madde 8). Buradaki “en az” kaydıyla, dini yüksek öğrenimin, duruma göre müftü atanmasında tek başına bir eğitim şartı olarak yeterli olamayabileceği anlaşılmaktadır.

11. 2011 yılında yapılan bir düzenleme ile, il ve ilçe müftüsü kadroları yanında “Başkanlık Müftüsü” kadrolarının ihdas edilmiş olması yeni bir adım sayılır (23 Ağustos 2011 tarihli ve 653 sayılı KHK). **Bu düzenlemeye göre**, yurt içinde ve yurt dışında inceleme ve araştırmalar yapmak ve Başkan tarafından verilecek diğer görevleri yürütmek üzere, kırk Başkanlık müftüsü atanabilir (Ek cümle: 23/8/2011-KHK-653/8 md.).

12. Son olarak 2011 yılında yürürlüğe giren “DİB Atama ve Yer Değiştirme Yönetmeliğine göre (Madde 6); Başkanlık, il ve ilçe müftüsü ile il müftü yardımcısı, ilçe müftü yardımcısı (bayan) olarak atanabilmek için “en az dört yıllık dinî yüksek öğrenim mezunu olmak” şartı aranmış, ayrıca Başkanlık müftülüğü için “Başkanlık teşkilatında il müftülüğü veya üstü görevlerde çalışmış olmak”; il müftülüğü için “Başkanlık teşkilatında, en az beş yılını ilçe müftüsü veya dengi görevlerde geçirmiş olmak kaydı ile vaizlik veya üstü sayılan görevlerde veya İlahiyat fakültelerinde öğretim üyesi olarak on yıl görev yapmış olmak”; ilçe müftülüğü için ise “Başkanlıkça açılan ihtisas kursunu başarı ile bitirmiş olmak veya ilahiyat alanında doktora yapmış olmak” şartları aranmıştır. Buna göre ilçe müftüsü olabilmek için salt dini yüksek öğrenim mezunu olmak yeterli bulunmamakta ve ilave bir eğitim öngörülmektedir ki, bu, eğitim yönüyle daha nitelikli müftü istihdam edilmesi açısından önemli bir gelişme sayılmalıdır.

Sonuç ve Değerlendirme

Fevkalade bir önem ve hassasiyeti haiz olan din hizmeti alanında görev alacak kişilerin iyi yetişmiş olmaları öteden beri önemsenmiştir. Bunun sağlanması amacıyla özellikle müftülerin seçim ve atanmalarında, diğer bazı şartlar yanında eğitim kriterleri de aranmıştır. Örneğin Osmanlı döneminde, yüksek dini memuriyetler sayılan müftülük ve vaizlik gibi görevlere gelebil-

mek için sistematik bir medrese eğitimi tamamlamış olmak gerekmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı çerçevesinde de dönemin imkân ve şartlarına göre birtakım eğitim kriterleri aranmıştır ki bunlar, yukarıda özetlenmeye çalışılmıştır. Özellikle 1965'ten sonra Diyanet İşleri Başkanlığı için tanzim edilen yasal düzenlemelerde müftülük için öngörülen eğitim şartının çitası zamanla biraz daha yükseltilmiştir.

Müftüler, bireylerin ve kurumların dini müşküllerine cevap arayan kişiler, kendisine bağlı bulunan din hizmetlilerinin amirleri olmaları yanında, içinde buldukları toplumun önde gelen kişileri de oldukları için onların her yönden donanımlı olmaları önem arz etmiştir. Bu nedendir ki, mesela ülkemizde 1925-1950'li yıllarında din eğitiminin hiçbir şeklinin yapılamaması nedeniyle imam-hatip gibi cami görevlilerinin istihdamında uzun yıllar hiçbir formal din eğitimi şartı aranmazken, bu sıkıntılı dönemlerde bile müftülerin atanmasında yine de onların olabildiğince dini yüksek öğrenim görmüş olmalarına özen gösterildiğini belirtmemiz gerekir. Ancak günümüz de dâhil, Cumhuriyet tarihi boyunca genel anlamda din hizmetlisi, özelde de müftü yetiştirmede önemli sıkıntıların yaşandığı da bir gerçektir. Ne var ki, ülkemizde mesleki din eğitim kurumlarında olsun, bizzat Başkanlık teşkilatında olsun, geçmişten günümüze sürekli bir arayış ve çabanın olduğu da bir vakıdır.

Bu samimi çabalar gösterilirken, kişisel gözlemlerimize göre, şöyle bir problem halen devam etmektedir: Birtakım süreçlerden geçirilerek il veya ilçe müftüsü olarak atanmış şahısların, aradan belli bir süre geçtikten sonra, ilmi birikimlerini ve hizmet performanslarını koruyup koruyamadıklarını, mükte-sebatlarına yeni şeyler ekleyip ekleyemediklerini test edecek, ölçüp değerlendirecek ve sonuçlarına göre değerlendirmelerde bulunacak bir uygulama ve mekanizmanın olmadığı görülmektedir. Bu durum, onların sunacağı hizmetler adına önemli bir handikap olarak karşımızda durmaktadır.

Diğer bir husus, günümüzde müftüler birer dini-ilmi kişilik, irşad ve fetvalarıyla toplumu aydınlatan birer mürşit olmaktan daha çok bürokrat kimlikleriyle öne çıkmaktadırlar. Öte yandan, avamî ifadesiyle insanlar da artık dini konularda danışmak için müftüye gitmemekte ya da müftüyle muhatap olmamaktadır; çünkü bu işler artık müftünün veya Başkanlığın görevlendirdiği daha farklı unvanlardaki görevliler tarafından yapılmaktadır. Bu durumun, müftülerin dini bilgi birikimlerini güncelleştirememelerine, hatta mevcudu bile koruyamayıp birikimlerini önemli ölçüde yitirmelerine neden olabileceği; sonuçta, müftü yetiştirmek üzere harcanan çabaların şu veya bu ölçüde heba olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

Günümüzde müftülerin eğitim ve istihdamında, üzerinde teemmül edilmesinin faydalı olabileceğini düşündüğüm tarihi bir tecrübemize bir kez daha dikkat çekerek konuyu bitirmek istiyorum.

Osmanlının son dönemleriyle Cumhuriyeti takip eden bir çeyrek asır süre içinde bir prosedür olarak müftülerin mahallinde yetişmiş veya mahalli ulema arasından seçimine öncelik verilmiştir; mahallinde liyakatli âlim yoksa ancak o zaman merkezden müftü atama cihetine gidilmiştir. Ayrıca yine sözü edilen dönemlerde müftü seçiminde iki aşamalı bir sistem uygulanarak müftünün önce mahallinde seçilmesi, daha sonra seçilen adayın ya da adaylardan birinin merkezce atamasının yapılması uygulaması üzerinde de durulmalıdır. Bir müftünün doğup büyüdüğü veya öğrenim gördüğü bir yerde görev yapması, o müftünün bölgeyi ve bölge halkını tanıyor olması açısından önemli görülmüştür. Dolayısıyla günümüzde müftü seçimi açısından bu tecrübe en azından tartışmaya açılmalıdır. Bu konu üzerinde çalışılırken günümüzde İlahiyat fakültelerimizin illerimizin çoğunda açılmış olması da göz önünde tutulmalıdır (Bu konuda bazı değerlendirmeler için bkz. Bulut 2010a: 42-45; Bulut 2010b: 44-47).

Yerel birikimin olabildiğince değerlendirilip teşvik edilmesi açısından da bu iki tarihi tecrübenin değerlendirilmesi faydadan hali olmayacaktır kanaatindeyiz.

Son bir önerimiz de şu olacaktır: Mevcut İlahiyat fakültelerimiz günümüzde farklı statüde olmalı; bunlardan müftü, vaiz gibi üst düzey görevlilerin yetişeceği bir kısmında daha ileri düzeyde eğitim verilmeli ve Diyanet İşleri Başkanlığı da özellik arz eden pozisyonlarda münhasıran buradan mezun olanları istihdam etmelidir.

Kaynaklar

- Akdağ, Mustafa (1977). *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi*. İstanbul.
- Akgündüz, Murat (2000). *Osmanlı Devletinde Şeyhülislâmlık*. İstanbul: Beyan Yayını.
- Albayrak, Sadık (1996). *Son Devir Osmanlı Uleması (İlmiye Ricalinin Teracim-i Ahvâli) I-II*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Dairesi Başkanlığı Yayını.
- Ali Emîrî Efendi (1334 h./1331-1332 hş.). "Meşihat-ı İslâmiyye Tarihçesi", *İlmiyye Salnâmesi*, İstanbul: Matbaa-ı Âmire, ss. 304-320.
- Atar, Fahrettin (1991). *İslâm Adliye Teşkilâtı*. 3. baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları
- Atar, Fahrettin (1995). "Fetva", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA) XII*, İstanbul: TDV Yayını, s. 486 vd.

- Atar, Fahrettin (2010). *Fıkıh Usulü*. 8. baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayını.
- Berki, A. Himmet (1962). *İslam'da Kaza, Hüküm ve Hakimlik ve Tevabii*. Ankara.
- Bilmen, Ömer Nasuhi (1949). *Hukuki İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye I*. İstanbul: İ.Ü. Hukuk Fakültesi Yayını.
- Bulut, Mehmet (2010a). “Din Hizmetlisi Yetiştirme ve Başkanlıkta Din Hizmetlisi İstihdamı Sorunu”. *Diyanet Aylık Dergi* S. 238: 42-45.
- Bulut, Mehmet (2010b). “Din Hizmetlilerinin Mahallinde Yetiştirilip Mahallinde İstihdamı”. *Diyanet Aylık Dergi* S. 239 : 44-47.
- Dursun, Davut (1992). *Din Bürokrasisi*. İstanbul: İşaret Yayını.
- Düzdağ, M. Ertuğrul (1983). *Şeyhülislâm Ebussud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. 2. baskı. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Eşref Edib (1947). “Diyanet Reisi Profesör A. Hamdi Akseki ile Bir Konuşma”. *İslam-Türk Ansiklopedisi Mecmuası* C. 2, S. 90: 3-7.
- Hezârfen Hüseyin Efendi (1998), *Telhîsü'l-Beyan fî Kavânîn-i Âl-i Osmân*. Hazırlayan: Sevim İlgürel. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayını.
- İpşirli, Mehmet (1994). “Klasik Dönem Osmanlı Devlet Teşkilatı”. *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi I*. İstanbul: Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi yayını.
- Karal, Enver Ziya (1988). *Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayını.
- Karatepe, Şükrü (ts.). “Osmanlılarda Devlet Yönetimi”. *Osmanlı Ansiklopedisi I*. İstanbul: Ağaç Yayınları, s. 5 vd.
- Kazıcı, Ziya (1991). *İslâm Müesseseleri Tarihi*, İstanbul: Kayhan Yayını.
- Kramers, J. H. (1967). “Şeyhülislâm”. *İslâm Ansiklopedisi (İA) XII*. İstanbul: MEB Yayını.
- Özkaya, Yücel (1985). *Onsekizinci Yüzyılda Osmanlı Kurumları ve Osmanlı Toplum Yaşantısı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Pakalın, M. Zeki (1993). “Müftü”. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü II*, İstanbul: Milli Eğitim Yayını, ss. 599-601.
- Parmaksızoğlu, İsmet (ts.). “Meşihat”. *Türk Ansiklopedisi XXIV*, İstanbul: MEB Yayını, ss. 57-60.
- Repp, R.C. (1986). *The Müfti of Islam*. London: Oxford University Yayını.
- Ubcini, M.A. (ts.). *Türkiye 1850*. Çev. Cemal Karağaçlı. Tercüman 1001 Temel Eser.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (1988). *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı*. 3. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayını.
- Yakut, Esra (2003). “II. Meşrutiyet Döneminde Müftülerle İlgili Gerçekleştirilen Hukuki Düzenlemeler”. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. III/1, ss. 33-54.
- Yakut, Esra (2005). *Şeyhülislamlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*. İstanbul: Kitap Yayınnevi.
- Yıldız, Hakkı Dursun (Editör) (1989). *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*. İstanbul: Çağ Yayınları.

HZ. YAHYA İLE İLGİLİ TEFSİR VE TARİH KİTAPLARINDAKİ BİR RİVAYETİN KARŞILAŞTIRMALI TAHLİLİ

Mustafa BAŞ*

Öz

Alimler, rivayetlerin kayıt altına alındığı ve tefsirlerin yazılmaya başladığı ilk dönemden itibaren geçmiş milletlerin haberleri ile ilgili olarak İsrailî rivayetlere yönelmişlerdir. Bu haberler, tefsir ve tarihi kaynaklarda yerini bulmuştur. Ancak rivayet edilen bu haberlerin yeterince tetkik edilmemesi sebebiyle tarih ve isimlerde karışıklıklar olduğu dikkat çekmektedir. Bu karışıklıklardan biri de Hz. Yahya ile ilgili tefsir ve tarih kitaplarında zikredilen bir rivayettir. Rabbani rivayetlerde Yehoyada Oğlu Zekeriya ile ilgili anlatılan bir rivayet, aralarında 450 yıl gibi bir zaman farkı bulunan Hz. Yahya'ya adapte edilerek İslami rivayetler arasında yer bulmaktadır. Bu karışıklıkta temel problemi, rivayetlerin ana kaynaklardan doğrulanamaması oluşturmaktadır.

Anahtar kelimeler: *Hz. Yahya, Şefevi Rivayet, Kudüs, Babil Talmudu, İsrailiyât, Yehoyada oğlu Zekeriya, Buhtunnasr.*

Abstract

COMPARATIVE EXAMINATION OF A NARRATION ABOUT HZ. YAHYA (ST. JOHN THE BAPTIST) IN TAFSIRS AND HISTORY BOOKS

Since the first period of narrations and written tafsir, scholars had focused on Israiliyyât narrations to gather information on previous nations. This information has found its place within tafsir and historical sources. However, considering the lack of examination on narrated information, it is possible to see confusions on dates and names. One of these confusions the narrative on John The Babtist which was in historical sources and tafsirs. The narrative recorded in Babylonian Talmud about Zechariah Ben Jehoiada, had also appeared within the Islamic sources for John the Babtist who had lived 450 years later. Un-verified sources is the main reason to these confusions.

Keywords: *John The Babtist, Oral Narration, Jerusalem, The Babylonian Talmud, Israiliyyât, Zechariah Ben Jehoiada, Nebukadnazar*

* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı Başmüfettişi, mbas28@hotmail.com

Giriş

Hız. Yahya, Kur'an'da dört yerde ismi zikredilen (Bkz. *Al-i İmran*, 3/39; *En'am*, 6/85; *Meryem*, 19/7, 12; *Enbiya*, 21/90) ve Hız. İsa ile çağdaş olduğu vurgulanan peygamberdir (Bkz. *Ali İmran*, 3/31-48). Babası Hız. Zekeriya gibi, o da İsrail Oğullarına gönderilen peygamberlerden biridir. Meryem suresinde bildirildiğine göre Allah, Hız. Zekeriya'nın ilerlemiş yaşına rağmen çocuğunun olmaması üzerine Yakup oğullarına mirasçı olmak üzere kendisine bir çocuk vermesi duasına karşılık olarak ona daha önceleri başkalarına isim olarak verilmeyen Yahya isimli bir çocuğunun olacağını müjdelemiş, bunun alametinin dilinin tutulması ve konuşmaması olduğunu vurgulamıştır. (Bkz. *Ali İmran*, 3/38-41; *Meryem*, 19/3-11; *Krş. Luka*, 1/1-25). Tefsirlerde Hız. Zekeriya'nın dilinin kendi isteği dışında tutulduğu, biri ile konuşmak istediğinde konuşamadığı ancak Tevrat'ı okuyabildiği zikredilmiştir (Kurtubi, IV/52, *Keşşaf*, I/361). Kuran, dünyaya gelecek olan çocuğu da, "...daha çocukken ona hikmet, katımızdan kalp yumuşaklığı ve safiyet verdik. O, Allah'tan sakınan ve anasına babasına karşı iyi davranan bir kimse idi, baş kaldıran bir zorba değildi. Doğduğu günde, öleceği günde ve dirileceği günde ona selam olsun" (*Meryem*, 19/12-15) ayetleri ile nitelemiştir. Hız. Yahya'nın aynı zamanda gelecek olan Hız. İsa'yı tasdik edecek bir peygamber olduğu da bu müjdede vurgulanmaktadır (Bkz. *Ali İmran*, 3/39).

Kur'an ayetleri incelendiğinde Hız. Yahya hakkında yukarıda vurgulananlar dışında onun tebliği ve risalet mücadelesi ile ilgili teferruatlı bilgi verilmeyeceği gibi, onun vefatı ve şehadeti ile ilgili bir ima da bulunmamaktadır. Tarihi kaynaklarda ve tefsirlerde bu konuda daha geniş bilgi yer almaktadır. Vefatı ve şehadeti ile ilgili kaynaklarda yer alan bilgiler de farklı anlatımlarla gelen rivayetlerden oluşmaktadır. Bunların en meşhuru şu şekilde nakledilmektedir: "Filistin'in yerel hükümdarı Herodes, erkek kardeşinin 'Herodya' adındaki güzel kızı ile evlenmek ister. Kız ve annesinin razı oldukları bu evliliğe Hız. Yahya, Tevrat yasalarına aykırı olduğu ve dinen doğru olmadığı gerekçesi ile karşı çıkar. Bu sebeple kızın annesi, Hız. Yahya'ya karşı kalbinde kin besleyip onu bir hile ile öldürmeye karar verir. Güzel elbiseler giydirdiği Herodya'yı, en güzel bir şekilde süsleyerek Herodes'e yollar. Kız, yaptığı dans ile Herodes'un aklını başından alır. Kendisinden dileğini soran Herodes'e annesinin öğütlemesi üzerine 'Şu tabakta, Yahya'nın başını istiyorum' der. Herodes, kızın bu isteğini kabul edip Yahya'nın başının kendisine getirilmesini emreder. Bunun üzerine Hız. Yahya öldürülür ve başı kesilerek tabakta Herodes'e getirilir. Herodya'nın da bu sırada helak olduğu söylenir." (*İbni Kesir* 1985, 51-52 ; *İbn-i Esir* 1348, I/171-172; *Sabuni* 1980, 314-315 ;

Taberi 1991, III/852-853). Rivayetin diğer anlatımlarında da, Hz. Yahya'nın, Kralın kendisine evlenilmesi yasak olan bir kişi ile evlilik talebine izin vermemesi üzerine şehit edildiği vurgulanmaktadır (*Bkz. İbni Kesir 1985, 49 ; İbn-i Esir 1348, I/172 ; Taberi 1991, III/850*).

Bu rivayetlerin mesnedi olduğunu düşündüğümüz benzer anlatım İncillerde de hemen hemen aynı şekilde zikredilmektedir. Ancak, İncillerde Herodes'in evlenmek istediği Herodya'nın, erkek kardeşinin kızı değil karısı olduğu, Hz. Yahya'nın bu evliliği kabul etmemesi üzerine kızını gönderip Herodes'i baştan çıkardığı ve Hz. Yahya'nın şehit edilmesini sağladığı yer almaktadır (*Matta, 14/1-12; Markos, 6:14-29; Luka, 9:7-9*).

İsrailiyât

İslam tarihçileri yukarıda zikredilen bu rivayetleri kendilerine intikal ettiği gibi alarak kitaplarına derc etmişlerdir. Aynı olayın farklı versiyonlarla anlatılması da rivayetlerin şifahî olarak intikal etmesinden kaynaklanmaktadır. İsrailî haberler veya İsrailiyât dediğimiz bu rivayetler, tarih kitaplarında ve geçmiş peygamberlerle ilgili olan ayetlerin tefsirinde kullanılmıştır. Tevrat, İncil ve bunların tefsirlerinde bulunan bilgilerin nakli konusunda, İslam alimleri farklı fikirler ileri sürmektedir. Hz. Peygamberden rivayet edilen hadislere bakıldığında bunların nakline cevaz verildiği gibi, bunlardan uzak durulması gerektiğine dair haberler de görülmektedir.

Ebü Hüreyre'den nakledilen bir rivayette; “Hz. Peygamber zamanında kitap ehli olan Yahudilerin, Tevrat'ı İbranîce okudukları onu Müslümanların anlaması için Arapça tefsîr ettikleri, durumdan haberdar olan Hz. Peygamber'in ‘Ehl-i Kitabı tasdik de, tekzîb de etmeyin; sizler: (Biz Allah'a ve O'nun tarafından indirilene inandık) deyiniz.” buyurduğu bildirilmektedir (*Buhari T.y. VIII/120*). Bu ve benzeri rivayetlerle birlikte Abdullah bin Amr tarafından nakledilen bir hadiste onlardan nakilde bulunmaya cevaz verildiği görülmektedir. Bu rivayete göre; Hz. Peygamber ; “Bir ayet bile olsa benden işittiklerinizi başkalarına ulaştırın. Benî İsrail'den de nakil yapabilirsiniz. Bunda beis yoktur. Kim bana kasıtlı olarak yalan isnâd ederse o, cehennemdeki yerini hazırlasın” (*Buhari T.y. IV/178*) buyurmaktadır.

Tevrat ve İncil'e dayalı İsrailî rivayetlerin yapılmaması hususunda yasaklama olmasına rağmen, gerek tarihi kaynaklarda, gerekse geçmiş ümmetlerle ilgili ayetlerin yorumları ile ilgili olarak tefsir kitaplarında bu rivayetlerin sıklıkla yer aldığı görülmektedir. Bu rivayetlerin, nakledilen kaynaklardaki

bilgilerle zaman zaman tam olarak örtüşmediği de dikkat çekmektedir. Ahmet Emin, İbn İshak'ın Yahudi, Mecusi ve Hıristiyanlarla görüşerek onlardan bilgiler naklettiğini, Vehb b. Münebbih'e halef olarak hem ondan, hem de bazı Ehl-i Kitap alimlerinden ve Tevrat ehlinden rivayetler aldığını bildirmektedir. İbn İshak'ın İncil ve Tevrat'tan da harfiyyen nakilde bulunan ilk kimse olduğunu, kitaplarında bilgi aldığı Ehl-i Kitaptan kimseleri önceki ilim ehli olarak isimlendirdiğini nakletmektedir (*Bkz. Ahmet Emin T.y. II/331*).

Bu haberlere rağbet edilmesi ile ilgili olarak da Ahmet Emin, Kur'an'da zikredilen Yahudi, Hıristiyan, Sabii ve Mecusi'lerle ilgili öz olarak verilen bilgileri genişletmek isteyen müfessirlerin Tevrat, İncil ile bunların şerh ve haşiyelerinde yazılı bilgilere yönelmek zorunda kaldıklarını vurgulamaktadır. Ayrıca Yahudi ve Hıristiyanlardan Müslüman olanların ellerindeki ve zihinlerindeki bilgileri de İslam'a taşıdıklarını, daha sonra tarihçiler ve tefsircilerin Yahudi, Hıristiyan ve bunların dışındaki milletlerin tarihini yazarken bu bilgilerden istifade ettikleri ve kitaplarında naklettiklerini belirtmektedir. Buna örnek olması açısından da Taberi'nin "Tarih'ül Ümem ve'l-Mûlûk" isimli kitabını vermekte ve bu kitapta, Taberi'ye ulaşıncaya kadar her milletin haberlerinin ravilerini, kim birinci tabakada, kim ikinci tabakada görülebileceğini belirtmektedir. O, ayrıca, alemin yaratılışı ve onunla ilgili haberleri, çoğunlukla Vehb bin Münebbih'den, Hıristiyanların haberlerini İbn Cüreyc er-Rûmi'den naklettiğini, bu haberleri nakleden ravilerin genellikle Abdurrahman bin Danyal ve Esbat gibi Yahudi ve Hıristiyan asıllı kimseler olduğunu zikretmektedir.

Emin, Müslümanların bu metotla Yahudilerin, Hıristiyanların, Süryanilerin, Babil krallarının, İranlıların, Bizanslıların vb. tarihlerini yazdıklarını, ancak gerek nakildeki dikkatsizlik, gerekse her milletin kendi haberlerini abartmasından dolayı destansı ve uydurma rivayetlerle bu haberlerin dolu olduğuna da dikkat çekmektedir (*Bkz Ahmet Emin T.y. III/351-352*).

Hz. Yahya'nın Şهادeti

Tefsir ve tarih kitaplarında bu tür bir rivayet de yukarıda şهادeti ile ilgili bilgi verdiğimiz Hz. Yahya hakkında nakledilmektedir. Hz. Yahya'nın başının kesilmesi sonrasında bir damla kanın yere döküldüğü, yere dökülen bu kanın kaynamaya başladığı, Kudüs işgal edilinceye kadar da yıllarca devam ettiği bildirilmektedir (*Bkz. İbn Kesir 1985, 51 ; İbn Esir 1348, I/172 ; Taberi 1991, III/852-853*). İbn Kesir, Said b. Abdulaziz'den nakille bu kanın İsrail Oğullarının öldürdüğü bütün peygamberlerin kanı olduğunu, kaynama-

ya devam ettiğini, Ermiya'nın (Yeremya) "Ey kan İsrail oğullarını bitirmek mi istiyorsun? Allah'ın izni ile sakinleş." demesi üzerine sakinleştiğini rivayet etmektedir (*Bkz. İbn Kesir 1985, 51*).

Hız. Yahya'ya ait olduğuna inanılan bu kan ilgili tarihi anlatımlar ile İsrâ suresinin "İsrail Oğullarına kitap'ta: 'Doğrusu yeryüzünde iki defa bozgunculuk yapacak ve kibirlendikçe kibirleneceksiniz' diye bildirdik. Bu ikiden birincisinin vakti gelince, üzerinize pek güçlü olan kullarımızı salacağız. Onlar memleketlerinizde her köşeyi kontrollerine alacaklar. Bu, yerine gelecek bir vaaddir." (*İsrâ, 17/4-5*) ayetlerinin tefsirinde Hız. Yahya ile ilgili benzer rivayetler yer almaktadır. Bu rivayetlerde, zikredilen tarihi kişilerin yaşadıkları dönemler arasında asırlar bulunmasına rağmen nakledilen bilgilerin, tefsir ve tarih kitaplarında yer bulduğu görülmektedir.

Bu rivayete göre; "İsrail Oğulları Bâbil sürgününden döndükten sonra Beytü'l-Makdis'i yeniden onararak çoğaldılar. Günah işlemeye yeniden başladıklarında Allah da, onlara peygamberler göndermeye devam etti. Onlar gelen peygamberleri yalanlamaya, bir kısmını da öldürmeye devam ettiler. Son olarak da Allah onlara, Hız. Zekeriya ile oğlu Hız. Yahya'yı ve Meryem oğlu Hız. İsa'yı peygamber olarak gönderdi. Hız. Zekeriya ile oğlu Hız. Yahya'yı öldürmeleri üzerine Allah, onlara Bâbil hükümdarlarından Cuderes'i (Kiros) musallat etti. Beytü'l-Makdis'e gelince, fil sahibi olan askerlerinden Nebuzazan (Nebuzer-azan) adındaki bir kumandanına 'Ben, İsrail Oğullarına karşı zafer kazanırsam, kanları askerlerimin arasında oluk oluk akıp, sağ kimse kalmayınca kadar onları öldürmeye devam edeceğime yemin etmişim.' diyerek bu durum gerçekleşene kadar şehre girip onları öldürmesini emretti. Nebuzazan (Nebuzer-azan) şehre girip kurban takdim edilen yere geldiğinde burada kaynayıp durmakta olan bir kan gördü. 'Ey İsrail Oğulları! Bu kan neden kayıyor?' diye sordu. Onlar da; 'Bu, bizim takdim ettiğimiz, fakat kabul edilmeyen bir kurbanımızın kanıdır. Bu yüzden kayıyor.' diye cevap verdiler. Nebuzazan (Nebuzer-azan) söylediklerinin doğru olmadığını ifade edince, onlar; "'Hükümdarlık ve peygamberliğin arkası bizden kesildi, bu yüzden kurbanlarımız kabul edilmez oldu.' dediler. Bunun üzerine Nebuzazan (Nebuzer-azan), bu kan yüzünden, onların ileri gelen şahsiyetle-

rinden yedi yüz yetmiş kişiyi boğazlattı, fakat kan yine dinmedi ve kaynamaya devam etti. Bu defa âlimlerinden yedi yüz kişi getirilip onların da kan üzerine boğazlanması üzerine kanın dinmediğini gören Nebuzazan (Nebuzer-azan) onlardan doğruyu söylemelerini, ne erkek ve ne de kadın, ateş yakabilecek bir kimse kalmayınca kadar öldürmeden bunu yapmalarını istedi. İsrail Oğulları için ciddiyetini ve katliamın şiddetini görünce; ‘Bu kan, bizi Allah’ın gazabına sebep olacak bir çok şeyden menedip alıkoyan bir peygamberin kanıdır. Bu peygamber sizin haberinizi bize bildirmişti, fakat biz onu tasdik edip doğrulamadık ve öldürdük. İşte bu kan onun kanıdır.’ dediler. Nebuzazan’ın (Nebuzer-azan) bu peygamberin ismini sorması üzerine, Yahya b. Zekeriya diye cevap verdiler. Nebuzazan (Nebuzer-azan); ‘İşte şimdi bana doğruyu söylediniz. Allah bunun için sizden intikam alıyor.’ diyerek secdeye kapandı. Daha sonra şehrin kapılarını kapatan Nebuzazan (Nebuzer-azan) İsrail Oğullarını öldürmeye başladı. Yüzlerce insanın ölmesine rağmen kanın durmadığını gören Nebuzazan (Nebuzer-azan) kana dönerek; ‘Ey Yahya! Benim ve senin Rabb’in olan Allah, senin yüzünden kavminin başına gelenleri ve kanının karşılığı olmak üzere onlardan ne kadar kişinin öldürüldüğünü biliyor. Ey Yahya’nın kanı! Kavmin bitip tükenmeden Allah’ın izniyle artık yatış, sakin ol.’ dedi ve kan sükûnet bulup durdu. Nebuzazan (Nebuzer-azan) da bunun üzerine katliamı durdurdu. Bu esnada yetmiş binden fazla insan öldürüldü.” (Bkz. *İbn Esir* 1985, I/172-173; *Taberi* 1991, III/857-860; *Krş. Kurtubi* 1993, X/143-146; *Hazin T.y.* III/157).

Bu rivayeti nakleden İslam Tarihçilerinin bir kısmı olay ve zamanla ilgili bir garipliğin farkına vararak bir tahlilde bulunmaktan da geri kalmamışlardır. Bu tahlilde, Yahya b. Zekeriya şehit edildikten sonra İsrail Oğullarının üzerine yürüyen Kralın Buhtunnasr olduğu kanaatinde olmakla birlikte, bu durumun eski haberlere vakıf olanlar ve diğer din mensuplarına göre doğru olmadığını, Buhtunnasr’ın İsrail Oğulları üzerine Ermiya b. Halkiya (Yeremya b. Hilkiya) zamanında yürüdüğünü, bunun da Hz. Yahya’nın doğumundan 460 yıl önce olduğunu vurgulamışlardır (Bkz. *İbn Esir* 1348, I/172 ; *Taberi* 1991, III/855-856 ; *Hazin T.y.* III/155).

Bu rivayet, tahlilde vurgulandığı üzere tarihi olayların ve şahsiyetlerin bir birine karıştırıldığından, dilden dile aktarılarak yapılan şefevî gelenekle Ehli

Kitaptan rivayet edilen haberlerin sıkıntılara yol açtığı en bariz bir göstergesidir. Hz. Yahya'nın intikamının kendisinden yaklaşık 400 yıldan fazla bir zaman önce yaşayan biri tarafından aldırılması, Kudüs'ü işgal eden şahsın Cuderes (Kiros) olarak zikredilmesi, Nebuzazan'ın (Nebuzer-azan) Allah'a inanan biri gibi bilerek Hz. Yahya'nın intikamını aldığı anlatılması dik-katleri çeken bir durumdur. Bu rivayet, İsrailiyât haberlerinin nakillerinde asli kaynaklarla karşılaştırılmadığının da bariz bir örneğidir. Bu bağlamda kaynaklarda hayat hikayesi verilen diğer peygamberlerle ilgili tarihi anlatımlarda da benzer olgu ve efsanelerle karşılaşılabilceği açıktır. Kanaatimize göre, Hz. Zekeriya'nın da kendisini öldürmek üzere gelen kalabalıktan korunmak için açılan bir ağacın içerisine saklandığı, daha sonra şeytanın bu durumu takip edenlere haber verdiği, ağacın ortadan kesilmesi sonucu feci bir şekilde şehit edildiği rivayeti de benzer şekilde intikal etmiş bir haberdır (*Bkz. İbn Esir 1348, I/174-175 ; Taberi 1991, III/875*).¹

Hz. Yahya ile ilgili tefsir ve tarih kitaplarında zikredilen kanın kaynaması ve Babilli bir komutan tarafından intikamının alınması rivayeti aslında İsrail Oğullarına peygamberlik yapmış Yehoyada oğlu Zekeriya ile ilgili olarak Rabbanî kaynaklarda anlatılan bir rivayettir. Yehoyada oğlu Zekeriya daha çok İncillerde zikredilen "Böylelikle, doğru kişi olan Habil'in kanından, tapınakla sunak arasında öldürdüğünüz Berahiya oğlu Zekeriya'nın kanına kadar, yeryüzünde akıtılan her doğru kişinin kanından sorumlu tutulacaksınız." (*Matta, 23/35; Luka 11/51-52*) ibarelerinde bahsi geçen Zekeriya'nın kimliği ile ilgili tartışmalarda öne çıkan bir isimdir. Mabette öldürüldüğünden İncillerde Hz. İsa'nın dili ile zikredilen Zekeriya'nın o olup olmadığı, Kutsal Kitap kritiği yapanlar tarafından tartışılmaktadır. (*Bkz. http://www.purelybiblical.com/ftp/Z/Zechariahs_murder.pdf 26.09.2012*)

Eski Ahitteki bilgilere göre Yehoyada oğlu Zekeriya, Yahuda Kralı Yoaş döneminde yaşamış olan bir reformist bir din bilginidir (*II.Tarihler, 24/20 ;*

1 Batılılarca James İncili olarak anılan Çocukluk İncillerinden biri olan Yakup İncilinde Hz. Zekeriya'nın ölümü ile ilgili zikredilen bilgi akla daha doğru gelmektedir. Buna göre Hz. Zekeriya'nın Heredos'un adamları tarafından oğlu Hz. Yahya'nın yerini söylemediği için mabed'in avlusunda şehit edildiği, sabahleyin gelen rahiplerden birinin mihraba girdiğinde Hz. Zekeriya'nın kanını gördüğü, intikamcısı gelinceye kadar onun kanı yıkanmayacak şekilde bir ses duyduğu, sonrasında da ölümünü bütün kabilelere duyurarak üç gün üç gece yas ilan ettikleri yer almaktadır. Geniş bilgi için bkz. <http://www.newadvent.org/fathers/0847.htm>, 23-24 26.09.2012; <http://wesley.nnu.edu/sermons-essays-books/noncanonical-literature/noncanonical-literature-gospels/book-of-james-or-protevangelium-XXXIII-XXIV> 26.09.2012 ; Sarıçoğlu, 1992, 13

Emil G. Hirsch 1905, XII/645). Babası Yehoyada Kral Ahazyaya döneminde Başkahin olarak görev yapmıştır. Kral ailesi ile akrabalığı bulunması sebebiyle Yoaş onun desteği ile Kral olmuş, o yaşarken onun koyduğu kurallara ve dini yasalara uygun davranmıştır (*Bkz. II. Tarihler, 22/10-24/16; Krş. Mandel 2007, 186*). Yehoyada'nın ölümünden sonra Yehuda önderleri Kral Yoaş'ı ikna ederek tekrar putperestliğe geri dönmüşler, gelen peygamberleri de dinlememişlerdir. Bu dönemde peygamberlik yapan Yehoyada'nın oğlu Zekeriya onlara; "Tanrı şöyle diyor: 'Niçin buyruklarıma karşı geliyorsunuz? İşleriniz iyi gitmeyecek. Çünkü siz beni bıraktınız, ben de sizi bıraktım.'" diyerek seslenmiştir (*Bkz. II.Tarihler, 24/17-20*). Zekeriya'nın bu tavsiyeleri ve putperestliğe karşı çıkışı üzerine Kralı ikna eden Yehuda önderleri, Kralın buyruğu üzerine onu mabedin avlusunda taşıyarak öldürmüşlerdir. Zekeriya, ölürken, "Rab bu yaptığınızı görüp hesabını sorsun" diyerek kendisine yapılanların hesabının bir gün sorulacağını ima etmiştir (*Bkz. II.Tarihler, 24/21-22*). Nitekim aynı yılın sonunda Aram Ordusu, Yoaş'a saldırıp Yahuda ve Kudüs'ü ele geçirmiş, Yoaş'ı da yaralı bir halde bırakarak geri dönmüşlerdir. Kral Yoaş'ın görevlileri, Yehoyada oğlu Zekeriya'nın ölümüne sebep olduğu için bir plan kurarak onu yatağında öldürmüşlerdir (*Bkz. II.Tarihler, 24/23-25*). Böylece Yehoyada oğlu Zekeriya'nın hem dileği, hem de intikamı gerçekleşmiştir.

Rabbilerin rivayet ettiklerine göre Yehoyada oğlu Zekeriya, Kralın kayınbiraderi, önemli bir din adamı, peygamber ve hakim idi. Krallığa karşı sert ve açık sözlü olarak tavır koymaktan da çekinmeyen bir kişiliğe sahipti. Mabette din adamlarına ait bölümde hiçbir iş yapılmayan Cumartesi günü (Sebt) öldürüldü (*Bkz. Hirsch 1905, XII/647; http://en.wikipedia.org/wiki/Zechariah_ben_Jehoiada 26.09.2012*).

Yehoyada oğlu Zekeriya'nın ölümünden sonra onun intikamının alınması için meydana gelen olaylarla ilgili Rabbani rivayetlerde anlatılan bilgi dikkat çekicidir. Kaynaklarda konu şöyle yer almaktadır;

"Rabbi Chiya b. Abin, Rabbi Joshua b. Karcha adına şöyle demiştir; 'Kudüs yerleşim yeri iken birinin bana anlattığına göre bu vadide iki yüz on bir bin kadar insan Komutan Nebusaradan tarafından katledilmiştir. Bizzat kendisi Kudüs'te bir taşın üzerinde doksan dört kişiyi boğazlamıştır. Bütün bu akıtılan kanlar Hoşea IV/2'de 'Kan üstüne kan döküyorlar' ibaresinde vurgulandığı üzere Peygamber Zekeriya'nın kanına karşılıktı. O, Zekeriya'nın kanını gördü. Kaynıyor ve akıyordu. Bu nedir diye sordu. Kendisine bu kanın dökülen bir kurban kanı olduğu

söylenildi. Bunun üzerine o, bir kurban getirilmesini ve peygamberin kanı ile karşılaştırılmasını emretti. İkisinin farklı olduğunu görünce ‘Ya bana güzellik ve iyilikle doğruyu söylersiniz, ya da sizin demir tarakla etinizi derinizden sıyrırım’ dedi. Bunun üzerine orada bulunanlar itirafta bulunarak; ‘Bize içimizden bir peygamber geldi. Bizi dini konularımızda uyardığı ve ikaz ettiği için toplandık ve onu öldürdük. O dönemden beri onun kanı kaynamaktadır.’ dediler. Nebusaradan ben onu sakinleştireceğim dedi ve yaşlı ve genç mabed yetkililerini getirerek onları boğazladı. Fakat peygamberin kanının kaynaması durmadı. Bu sefer de genç erkek ve kızları boğazladı, kan yine önceki gibi akmaya devam etti. Sonunda okul çocuklarını getirerek onları boğazladı. Bu kadar insan ölmesine rağmen kan kaynamaya devam ediyordu. Bunun üzerine Nebusaradan haykırarak ‘Zekeriya! Zekeriya! Bunların en ileri gelenlerini bunun için boğazlamadım mı? Hepsini yok etmemi mi istersin?’ diye hitap edince peygamberin kanı sakinleşti.” (Bkz. İbn Chabib T.y. III/160; Krş. Hirfch 1905, XII/647; http://en.wikipedia.org/wiki/Zechariah_ben_Jehoiada 26.09.2012).

Sonuç

Rabbani kaynaklarda yer alan bu rivayet, İslam’ın doğduğu döneme kadar ulaşmış, tarihi bilgiler tedvin edilirken İslam tarihçilerine peygamberlerle ilgili haberler arasında nakledilmiştir. Dilden dile aktarılan bu intikaller esnasında isimler yer değiştirmiş, zamanlar karıştırılmış ve rivayet, başı kesilmek suretiyle şehit edilen Hz. Yahya ile ilişkilendirilerek kaynaklarda yerini almıştır. Her ne kadar konu ile ilgili tarihi tahlil yapılarak Buhtunnasr’ın Hz. Yahya’dan çok önce yaşadığı dile getirilmişse de, nakli terk edilmemiştir. Bu rivayetin Hz. Yahya ile ilişkilendirilmesinde isimlerin benzer, telaffuzlarının yakın, olayın da nakledildiği gibi aktarılmış olması en önemli etkenlerden birisi olmuştur. Rivayet, tarihçilere nakledildiğinde Yehoyada oğlu Zekeriya ismi bir şekilde Zekeriya oğlu Yahya ile karıştırılarak olaylar, Yahya ile bin Zekeriya ilgili olarak nakledilmiştir.

İslami ve Rabbani kaynaklarda yer alan bu rivayetin karşılaştırılmalı tahlilinden ortaya çıkan sonuç, dilden dile aktarılarak yapılan şefevi gelenekle Tevrat-İncil ve bunların tefsirlerinden yapılan ilk dönem nakillerinde çok dikkatli davranılmadığını ortaya koymaktadır. Zikredilen tarihi rivayetlerde

özellikle benzer isimleri taşıyan kişiler hakkında verilen bilgilerin zaman zaman birbirine karıştırıldığını, anlatımlarda tarih ve zaman kaymaları yaşandığını, aynı olayın bazen birkaç farklı kral ve komutana atfedildiğini göstermektedir. Bu farklılıklar da, daha önceki peygamberler ve onların risalet mücadelesi ile ilgili nakledilen bilgilerde de benzer problemlerin olabileceğine bir gösterge oluşturmaktadır. Bu sebeplerle, geçmiş dönemlere ait nakledilen rivayetlerin ana kaynakları ile karşılaştırılarak gözden geçirilmesi daha sağlam ve doğru bilgilere ulaşılmasını sağlayacaktır.

Kaynaklar

- Buharî, Muhammed b. İsmail (T.y.), *el Cami'us Sahih I-VIII*, Mısır, el Matbaat'ül-Meymeniyye
- El Kurtubi, Muhammed b. Ahmet El Ensari (1993), *El-Cami' li'l-Ahkami'l-Kur'an I-XX*, Beyrut, Dar el Kütüp'ül-İlmiyye
- Emin, Ahmet (T.y.), *Duh'al İslam I-III*, Kahire, Mektebet'ül-Nahdat'ül-Mısıriyye
- Hirfch, Emil G (1905), “Zechariah”, *The Jewish Encyclopedia*, Newyork and London, XII
- İbn Chabib, Rabbi Jacop (T.y.), *En Jacop Agada in Bayblonian Talmud* (Ter. Rabbi S.H. Glick). USA, III
- İbn Esir, Muhammed b. Abdulkerim b. Abdulvahid eş Şeybani (1348), *El-Kamil Fi't-Tarih I-XIII*, Mısır
- Hazin, Muhammed b. İbrahim el Bağdadi T.y. Lübab'üt Te'vil Fi Maani't Tenzil I-IV, Mısır, El Matbaat'ül Meymeniyye
- İbn Kesir, Ebu'l Fida İsmail (1985), *Kıyas-ı Enbiya*, Beyrut
- Mandel, David (2007), *Who's in The Jewish Bible Who*, Philadelphia, The Jewish Publication Society
- Sabuni, Muhammed Ali (1980), *En-Nübüvvetü vel'Enbiya*, Mekke
- Sarıkçoğlu, Ekrem (1992), “Hıristiyanlarda Çocukluk İncilleri”, *Türkiye I. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu Tebliği*, Samsun, Kardeşler Matbaası
- Taberi (1991), *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi I-V* (Çev. Zakiri Kadiri Ugan-Ahmet Temir, İstanbul, MEB Yayınları
- Ez Zemaşeri, Muhammed b. Ömer (1987), *el-Keşşaf an-Hakaik-i Gavamid'il-Tenzil, I-IV*, Beyrut, Dar' el-Kitab el-Arabi
- http://en.wikipedia.org/wiki/Zechariah_ben_Jehoiada 26.09.2012
- <http://wesley.nnu.edu/sermons-essays-books/noncanonical-literature/noncanonical-literature-gospels/book-of-james-or-protevangeliium> XXXIII-XXIV 26.09.2012
- <http://www.newadvent.org/fathers/0847.htm>, 26.09.2012
- http://www.purelybiblical.com/ftp/Z/Zechariahs_murder.pdf 26.09.2012

EL-BURHAN Fİ ULÛMİ'L- KUR'AN'IN KAYNAK DEĞERİ

Bilal DELİSER*

Öz

Bu alışmada, Bedreddin ez-Zerkeşi ve Kur'an ilimleri alanında başayıp olan eseri *el-Burhan fi Ulûmi'l- Kur'an* hakkında özet bilgi sunulduktan sonra, *el-Burhan*'da yer alan kaynakların tespitine yer verilmiştir. Daha sonra bu kaynakların genel bir değerlendirilmesi ve kritiği yapılmak suretiyle '*el-Burhan*'ın kaynak değeri ortaya konulmaya çalışılmıştır. *El-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'an*, 'ın kaynaklarına genel olarak bakıldığında, Kur'an ilimleri ile ilgili oluşmuş olan tarihsel malumat alanı nakledildikten sonra, Arap dilinin mantığı içerisinde kalınarak, dilbilimsel bir yonteme hizmet edecek şekilde kullanıldığı gozukmektedir. Eserinin buyuk bir bolumunu bu yontemin uygulanmasına ayıran ez-Zerkeşi, bir yandan Kur'an ilimlerine dair tarihsel malzemeyi bir araya getirirken, diğer yandan da, eserinin te'lif gayesiyle de ortuşen, Kur'an dilinin kendine zgu kullanımını ifade eden uşlubuna dikkat çekecek malzemeyi özenle kullanmıştır.

Anahtar Kelimeler: el-Burhan, ez-Zerkeşi, Kaynak, Eser, Değer

Abstract

Resource Value of El-Burhan Fi- Ulûmi'l-Kur'an

After presenting a rundown on Bedreddin ez-Zerkeşi and his book *el-Burhan fi Ulûmi'l- Kur'an*, a masterpiece in the field of Qur'an sciences, the determination of resources in the book was evinced in this study. Then having a general assessment and criticism of these resources, the resource value of *el-Burhan* was proved. When the sources of el-Burhan fi Ulumi'l Kur'an are evaluated in general, after some information about a historical overview of the knowledge of Qur'an has been given, it has been used to serve a linguistic approach within the logic of the Arabic language. Ez-zerkeşi having devoted a great deal of the book to the application of this method, have not only compiled historical data about the knowledge of Qur'an but also elaborately used the data, which attracts the attention on the genuine usage of the Qur'an's language, which overlaps the aim of the book's copyright.

Keywords: *el-Burhan, ez-Zerkeşi, Resource, Work, Value*

* Yrd. Do. Dr., Gmşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Ana Bilim Dalı, bilalideliser@hotmail.com

Giriş

Hicrî 745 yılında Mısır'ın bugünkü başkenti olan Kahire'de doğan ez-Zerkeşî'nin tam adı: Muhammed b. Bahadır b. Abdullah, Bedreddîn ez-Zerkeşî'dir. İsminin Muhammed olduğunda kaynaklar ittifak etmişlerdir. Yalnız babasının ismi ihtilaf konusu olmuştur. Bu ihtilafın nedeni bazı tarihçilerin babası ile dedesinin isimlerini yer değiştirerek “Muhammed b. Abdullah b. Bahadır” şeklinde vermiş olmalarıdır. Kaynaklarda “Bahadır b. Abdullah” “Abdullah b. Bahadır” şeklinde iki türlü rastlamak mümkündür. İbn Hacer, İbn İmâd ve İbn Tağriberdi'ye göre, ez-Zerkeşî'nin ismi Muhammed b. Bahadır b. Abdullah'dır. (ez-Zerkeşî1990: 26; 1999: I,52; Sami 1317: IV, 2414). *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'an* adlı eserin müellifi ez-Zerkeşî, 745/1344–794/1391 yılları arasında Mısır'da yaşamıştır. Bu dönemde Mısır ve Suriye bölgeleri Memlûkların hâkimiyetindeydi. Memlûklar, Abbasî hilafetinin merkezi Bağdat'ın düşmesinden altı yıl önce 1250 yılında Mısır'da kurulmuş hakimiyetini 1517 yılına kadar devam ettirmiş bir Türk devletidir (Koprman 2002: 3; Sobernheim1970: VII, 689–691;Kortantamer1999: 173). ez-Zerkeşî, Sahabe fetihleriyle başlayan ve Memlûklara kadar uzanan süreç içerisinde Mısır ve Suriye'de oluşmuş olan İslam medeniyetinin birikiminden istifade etmiş ve bu birikime katkıda bulunmuş ender alimlerimizden biridir (Çubukçu, 1982: 23). Onun İslâmî ilimlere sağladığı katkılardan biri de “*el-Burhan*” adlı eseri telif etmiş olmasıdır. ez-Zerkeşî'nin doğduğu dönemde Kahire, cami, medrese, kütüphane ve çok sayıda âlim, fazıl ve edebiyatçıya ev sahipliği yapan çok önemli bir ilim ve kültür merkezi durumundaydı (Yiğit 1997: 27).

ez-Zerkeşî, çağının önde gelen ilim adamlarından dersler almıştır. Bunları şöyle sıralayabiliriz: Cemaluddin el-İsnevî (772/1370), Sıracuddin el-Bulkînî (805/1403), Şihabuddin el-Ezraî (783/1381),Alaaddin Moğultay b. Kılıç et-Türkî (762/1360), İbn Umeyle (778/1376) Salah b. Ebî Ömer (780/1378), İbn Kesîr (774/1373), Ahmed b. Muhammed b. Cem'a (774/1372),Abdullah b Hîşam (774/1373), (Suyûtî 1299: I, 31;Dâvûdî 1972: I, 158; ez-Zerkeşî 1990: 36-37).

ez-Zerkeşî'nin ders aldığı hocalarının pek çoğunun arkasında, Takiyyüddin es-Subkî (756/1355), Celaleddin Hatîp el-Kazvînî (739/1338), Ebu Hayyan el-Endelûsî (745/1345) gibi zamanın şöhretleri vardır. ez-Zerkeşî sahasında otorite olan her bir âlimden ders alarak İslâmî ilimlerdeki eksikliğini tamamlamış çok engin ve derin bir bilgi birikimine sahip olmuştur. Bulkînî'den fıkıh, fıkıh usulü, kıraat ve nahiv dersleri alırken, İsnevî'den Arap dili ve Edebiyatı

ile ilgili eksiklerini tamamlamış, İbn Kesir’den hadis ilminin inceliklerini öğrenmiş ve tarih formasyonu kazanmıştır (Köse 2001: XIII, 160; Uzunpastacı 1992: VI, 410; Yavuz XII, 1995: 67-98; Özaydın 2001: XX, 132). Elde ettiği bu formasyonla, değişik bilim dallarına ait onlarca eser yazmıştır (Deliser 2011: 181-183). Hiç şüphe yoktur ki, ez-Zerkeşî’nin yazdığı onlarca kıymetli eserlerden biri de, Kur’an ilimlerine dair olan “*el-Burhan fî Ulumu’l-Kur’an*” adlı eseridir. Bu aslında Kur’an ilimlerine dair yazdığı tek eserdir. Bildiğimiz kadarıyla tam müstakil bir tefsir eserine desahip olmayan ez-Zerkeşî’nin bu eseri, ayrıca bir önemi haizdir. Biz bu çalışmada “*el-Burhan*”ı genel olarak tanıttıktan sonra, *el-Burhan*’da yer alan kaynakların tamamını tespit etmek suretiyle, *el-Burhan*’ın kaynak değerini ortaya koymaya çalışacağız. Kaynakların tasnifine geçmeden önce *el-Burhan*’ın te’lifine gerekçe oluşturan kaygıların ürettiği çabalardan ve eserin tasnifi ve genel özelliklerinden kısaca bahsetmek istiyoruz.

A. *El-Burhan*’da Kur’an İlimleri Tasnifinin Genel Özellikleri

Dilbilimcilere göre her metin, belli bir hedef kitleye yazılmış ve söylenmiştir (Günay 2001:42). Bu nedenle metnin yazıldığı tarih, yazarın bulunduğu toplumsal yapı, tarihsel dönem yazarın bağlı bulunduğu düşünsel yapı ve kavram dünyası göz önünde bulundurulurken metne yaklaşılmalıdır (Günay 2001: 104). Metni, kendi toplumsal ve tarihsel bağlamı içine oturtmak metni daha iyi anlamaya yardımcı olacaktır (Günay 2001: 52). Bir metnin sadece ansiklopedik bilgiler vermek için düzenlenmediği düşünülürse her metin yazarının ürettiği metinle alıcı üzerinde bir etki yapmayı amaçladığı söylenebilir. Bu amaç yazarın ürettiği metindeki niyetini ortaya koymaktadır (Günay 2001: 105).

Bu anlamda, *el-Burhan*, hadis usûlüne benzer bir usûlü, Kur’an ilimleri alanında ortaya koymak için kaleme alınmış bir eserdir (ez-Zerkeşî 1988: I, 30). ez-Zerkeşî, kendi zamanına kadar fıkıh, hadis ve kelâm ilmi gibi ilimlerin –metodoloji olup olmadıkları tartışması bir yana- en azından kendi terminolojilerini kurdukları ve bir üst dil oluşturduklarını görmüştür. Bu anlamda Kur’an ilimleri için durumun hiç de iç açıcı olmadığını farkederek ez-Zerkeşî, ulûmu’l-Kur’an’la ilgili tüm konuları ansiklopedik bir boyuta varacak düzeyde ele alma gereği duymuştur. O, kendinden önce Kur’an ilimleri alanında terminoloji birliğini sağlayacak bir eserin olmadığını bildiği için, artık bundan böyle hadis usûlü gibi terim ve kavramları oluşturmuş ve yorumlama fa-

aliyetinde temel olacak bir yapının oluşmasını arzulamıştır. ez-Zerkeşî'ye kadar Kur'an ilimleriyle ilgili veya *ulûmu'l-Kur'an* adı altında ortaya konan eserlere bakıldığında onun kaygısının ne kadar haklı olduğu anlaşılmaktadır. Harisel-Muhasibi' (243/857) nin "*el-Akl ve Fehmu'l-Kuran*"ıyla başlayan ulûmu'l-Ku'an çalışmaları, Zerkeşî'nin *el-Burhan*'ı ile zirveye ulaşmıştır. Ne var ki Kur'an ilimlerinin bir usûle dönüşemeyişinden şikayet eden âlimlerin çabaları, *el-Burrhan*'dan habersiz olarak, Zerkeşî sonrası da devam etmiştir. Celâleddin el-Bulkinî (824/1421)nin "*Mevâkiu'l-Ulûm min Mevâkiu'n-Nucûm*" adlı eserinin içeriği hakkında Kâtip Çelebi'nin "*Keşfu'z-Zunûn*"da ve Suyûtî (911/1506)'nin "*el-İtkan*"da verdiği bilgilere göre (Suyûtî t.siz: I,4-5) Bulkûnî'nin "*el-Burhan*"ı görmediği anlaşılmaktadır. Yine Muhyiddin el-Kafiyeci' (879/1474)"*Kitabu't-Teysir*"inde eseriyle övünerek kendisinden önce kimsenin böyle bir eser yazmadığını söylerken (Suyûtî t.siz: I, 4; Kafiyeci 1989: 9) ez-Zerkeşî'nin ve el-Bulkûnî'nin eserlerinden habersiz olduğu anlaşılmaktadır. Aslında, Kafiyeci eserinin birinci bölümünde "Terimler Hakkında" başlığı altında ve müfessirin bilmesi gereken on beş ilimden bahsederken "*el-Burhan*" da konu edilen Kur'an ilimlerinin birçoğuna muhtasar olarak değinmiştir (Kafiyeci 1989: 46). Kafiyeci, *el-Burhan*'a ulaşmış olsaydı daha farklı bir eser ortaya koymuş olacaktı. Aynı durum, Bulkûnî için de geçerlidir. "*el-Burhan*"ı "*Mevâkiu'l-Ulum*"u ve "*et-Teysir*"i gören Suyûtî ise bu alanda daha farklı bir eser ortaya koymuştur. Buradan şu sonuca ulaşabiliriz: Dönemin İslâm bilginlerinin birbirinden habersiz ve kopuk olarak çalışmaları veya ortaya konan eserlerin hızlıca farklı bölgelere aktarılmayışı ve bir merkezde toplanamayışı, Kur'an ilimlerinde bir gerilemeye neden olmuştur.

Suyûtî'nin "*el-İtkan*"ının mukaddimesinde verdiği bilgilerden şunlar anlaşılmaktadır: Suyûtî hadis usûlü gibi bir usûlün, Kur'an ilimleri alanında oluşmamasından şikâyetçidir. Kendinden önceki âlimlerin ortaya böyle bir eser koymamalarını hayretle karşılamaktadır. Bu konuda derli toplu ilk çalışmayı yaptığını söyleyen hocası Kafiyeci'nin "*et-Teysir*"ini de yetersiz bulmaktadır. Suyûtî bu düşünceler içerisinde iken, Celâleddin el-Bulkûnî'nin "*Mevâkiu'l-Ulûm min Mevâkiu'n-Nucûm*" adlı eseriyle karşılaşır. Bu eseri dikkatle tetkik eder, inceler ve bazı bölümlerine ilâveler yaparak yeniden düzenler ve "*et-Tahbîr fî Ulûmi't-Tefsîr*" adlı eseri, bu sahada oluşturulmuş ilk eser olarak ortaya koyar (Suyûtî t.siz: I, 4-7).

Suyûtî'nin "*el-İtkan*"da verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre (Suyûtî, t.siz: I, 5) Bulkûnî de, eserini Suyûtî gibi bir kaygıdan dolayı ele almıştır. O

da, Kur'an ilimlerinin kuşatıcı ve yeterince olgunlaştığı halde hadis ilmindeki gibi, terminoloji birliğine gidecek bir çalışmanın yapılmasının zaruretine inanmıştır.

Celâleddin el-Bulkûnî, Suyûtî'den yaklaşık yüz yıl önce bu ihtiyaç hissederken Suyûtî ise Bulkûnî'den habersiz yüz yıl sonra aynı ihtiyacı hararetle hissedenlerdendir. Oysa ez-Zerkeşî bu ihtiyacı Bulkûnî ve Suyûtî'den ikiyüz yıl önce hissetmiş ve kendisinden sonraki tüm çalışmalara esas olacak eserini ortaya koymuştur.

Suyûtî, “*et-Tahbîr fî Ulûmi't-Tefsir*” adlı eserini (872/1467) yılında ortaya koyduktan kısa bir süre sonra ez-Zerkeşî'nin “*el-Burhan*”ı ile karşılaşır. Bu eser Suyûtî'nin ufkunu açar. Bulkûnî'nin alanla ilgili eserini de görerek oluşturduğu “*et-Tahbîr*”in konularını *el-Burhan*'dan sonra yeni bir tasnifle ele alarak yeniden oluşturur. Eserinin adını da “*el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*” adıyla değiştirir. Suyûtî, “*el-İtkân*” adlı eserini, *el-Burhan*'ın tertibi üzere oluşturduğunu açıkça söyler. Suyûtî *el-Burhan*'daki birçok gerekli bilgileri ve konuları eserine aynen alırken bazılarını birleştirmiş, bazı konularda ilâve bilgilerle açıklamalara gitmiş ve kendi ifadesine göre *el-Burhan*'ın tertibinden daha güzel bir tertiple eserini düzenlemiştir (Suyûtî t.siz: I, 14).

Burada şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: Kur'an ilimleri terimi ve Kur'an ilimlerine ait konular ve kavramlar *el-Burhan* ile bir zemin bulmuş, kendisinden sonraki çalışmalarda referans olmuştur. Bu nedenle, Kur'an ilimleriyle ilgili terim ve kavramlar, bir anlamda terminoloji birliği, *el-Burhan* ile sağlanmış ve bundan sonra, *el-Burhan*, kendinden sonraki tüm çalışmaları kendine bağımlı kılmıştır. ez-Zerkeşî, böylece eseri te'lif ederken yöneldiği amacı gerçekleştirmiştir.

Araştırmamızda “*el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'an*”ın 1988 yılında Lübnan/ Beyrut, Daru'l-Fikr tarafından basımı gerçekleştirilen, Mustafa Abdulkadir Atâ'nın tahkikini yaptığı dört ciltlik nüsha esas alınmıştır. Bu nüshaya göre, ez-Zerkeşî ele aldığı kırk yedi Kur'an ilmini şu şekilde tasnif etmiştir:

1. Ma'rifetu Esbâbi'n-Nüzûl
2. Ma'rifetu'l-Münasebât beyne'l-Âyât
3. Ma'rifetu'l-Fevâsili Ruûsü'l-Ây
4. Fi Cemi'l-Vucûhi ve'n-Nezâir
5. İlmu'l-Müteşâbih

6. Ilmu'l-Mübhemât
7. Fî Esrâri'l-Fevâtihî ve's-Suver
8. Fî Havâtimi's-Suver
9. Ma'rifetu'l-Mekkî ve'l-Medenî
10. Ma'rifetu Evveli ma Nezele fi'l-Kur'an ve Âhiri ma Nezele
11. Ma'rifetu alâ Kem Lugati'n-Nezele
12. Fî Keyfiyeti İnzâlihî
13. Fî Beyâni Cem'ihî
14. Ma'rifetu Taksîmihî
15. Ma'rifetu Esmâihî ve İştikakâtihâ
16. Ma'rifetu ma Vekaa fihî min gayri lugati ehli'l-Hicaz min Kabâili'l-Arap
17. Ma'rifetu ma fihî min gayri lugati'l-Arap
18. Ma'rifetu Garîbihî
19. Ma'rifetu't-Tasrîf (Sarf İlmi)
20. Ma'rifetu'l-Ahkâm min Ciheti İfrâdihâ ve Terkîbihâ (Nahiv İlmi)
21. Ma'rifetu Kevni'l-Lafzî ve't-Terkîbi Ahsenu ve Efsahu (Beyan ve Bedii İlmi)
22. Ma'rifetu İhtilafi'l-Elfâz (Kıraat İlmi)
23. Ma'rifetu'l-Vakf ve'l-İbtidâ
24. Ma'rifetu Tevcîhi'l-Kırâât (Kıraat İlmi)
25. Ilmu Mersûmi'l-Hat
26. Ma'rifetu Fedâilihî
27. Ma'rifetu Havassihî
28. Hel fi'l-Kur'ani Şey'un Efdalü min Şey'
29. Fî Âdâbi Tilâvetihî ve Keyfiyyetihâ
30. Fî ennehû hel yecûzü fi't-Tesânif ve'r-Resâil ve'l-Hutab İsti'mâlu ba'dı âyâtî'l-Kuran
31. Ma'rifetu'l-Emsâli'l-Kâineti fihî

32. Ma'rifetu Ahkâmihî
33. Fî Ma'rifeti Cedelihî
34. Ma'rifetu Nâsîhihî min Mensûhihî
35. Ma'rifetu Mûhimi'l-Muhtelif
36. Ma'rifetu'l-Muhkem mine'l-Müteşâbih
37. Fî Hukmi'l-Âyâti'l-Müteşâbihâti'l-Vârideti fi's-Sıfât
38. Ma'rifetu İ'cazihî
39. Ma'rifetu Vucûbi Tevâturihî
40. Fî Beyâni Muadadati's-Sünneti li'l-Kuran
41. Ma'rifetu Tefsîrihî ve Te'vîlihî
42. Fî Vucûhi'l-Muhâtabât ve'l-Hitâb fi'l-Kuran
43. Fî Beyâni Hakikatihî ve Mecâzihî
44. Fi'l-Kinâyât ve't-Ta'riz fi'l-Kuran
45. Fî Aksâmi Mane'l-Kelâm
46. Fî Esâlibi'l-Kur'an ve Fünûnihi'l-Belîga
47. Fi'l-Kelâm ale'l-Müfredât mine'l-Edevât

el-Burhan'da, yukarıda zikredilen kırk yedi Kur'an ilmi, klasik usûle uygun bir yöntemle ele alınmış ve incelenmiştir. Ele alınan ana konuların tamamı “nev” ve “fasl” başlıkları altında işlenirken, “tenbih” veya “tenbihat”, “tefrîât”, “mesele”, “kaide”, “hatime” başlıkları da konuların akışı içerisinde açılan yan başlıklardır. Ulûm'l-Kur'an'ın ana konuları/başlıkları, yani kırk yedi Kur'an ilminin her biri “nev” başlığı altında incelenmiştir. Çoğunlukla işlenen kanunun başında konuyla ilgili müstakil olarak eser yazanların isimleri zikredilmiştir (ez-Zerkeşî 1988: I, 55, 65, 133). Açıklığa kavuşturulması gereken kavramlar konunun başında açıklanmıştır (ez-Zerkeşî 1988: I, 83, 134). Konuları işlerken çoğunlukla konunun muhtevasına göre varsa Hz. Peygamber, Sahabe ve Tabiûn sözlerine yer verilmiştir. Daha sonra değişik eserlerden nakiller yapılarak konular detaylı olarak tartışılmıştır. Müellif yer yer kendi görüşünü de belirtmiştir (ez-Zerkeşî 1988: I, 64). Yapılan nakillerde çoğunlukla yazar ve eser adı verilmiştir. Bazen sadece yazar adına atıfta bulunarak nakiller de yapılmıştır. “Kîle” lafzıyla eser ve yazar adı vermeden yapılan nakiller bir hayli fazladır. Birçok konu maddesi “fasl” başlıkları altında ince-

lenmiştir. Mesela tefsir kavramını, tefsir maddesi adı altında değil de “fasl” başlığı altında açıklanmıştır (ez-Zerkeşî 1988: I, 33). Aynı şekilde ulûmu'l-Kur'an kavramı da “fasl” başlığı altında tartışılmıştır (ez-Zerkeşî 1988: I, 38). Yine Kur'an ilimlerinin ana konularından birinin değişik bölümleri ve kısımları da “fasl” başlığı altında işlenmiştir (ez-Zerkeşî 1988: I, 54, 57). Konuyla ilgili uygun görülen ek bilgiler “tefrîât” başlığı altında ele alınır (ez-Zerkeşî 1988: I, 99). Bazen konunun genel akışı içerisinde uyarı niteliğindeki bilgiler “tenbih veya tenbîhat” başlığı altında verilir (ez-Zerkeşî 1988: I, 380, 385; IV, 26, 35). Birkaç “tenbih” ard arda zikredilir. Konu bitirilirken son bir söz anlamında ilâve bir bilgi “hâtîme” başlığı altında verilir (ez-Zerkeşî 1988: I, 338, 556). Böylece konunun eksik bırakılmadığı detaylarıyla ortaya konulduğu izlenimi verilmek istenmektedir. Bu konu işlendikten sonra verilmesi uygun görülen son bir bilgi olarak da görebiliriz. Bazen de konuyla ilgili ilâve etmek istediği bilgileri “fâide” başlığı altında verir (ez-Zerkeşî 1988: I, 59, 332; II, 47; IV, 47, 48I). Bu konuda birden çok faide zikredilebilir. Bazı konular da “mesele” başlığı altında açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır (ez-Zerkeşî 1988: I, 542, 562; II, 37). Açıklanan konuda genel bir kaide varsa “kâide” başlığı altında belirtilmiştir (ez-Zerkeşî 1988:I, 434; II, 18,21;IV, 56, 76, 86, 92, 93, 103, 162).

Konuları işleyişindeki nispi dağınıklık, bu alanda yazılmış derli toplu ilk eser olmasından kaynaklanmaktadır. Zaman zaman, Kur'an ayetleriyle bağlantısı kurulmadan gramatik ayrıntılara dalındığı olmuştur (ez-Zerkeşî 1988: II, 366-396). Aynı durum, bazı edebî sanatlarla verilen ayet örneklerinde de görmek mümkündür. Belâgat ilmini birçok boyutuyla Kur'an ilimlerine uygulayan bir eser için bazı ufak sapmaların bulunması ciddi bir eksiklik teşkil etmediğini düşünüyoruz (Kırş. Yıldırım 1992: VI,434; Albayrak 1992: 88). el-Burhan'ın, Kur'an ilimlerini açıklarken kullandığı adı geçen başlıklar ve ifadeler, *el-Burhan*'ı belirleyen açıklama, anlatım yöntemi ve üslûbu olarak göze çarpmaktadır. Bunlar bir anlamda, *el-Burhan*'ın kendinden önceki klasik eserlerle uyumunu sağlayan özelliklerdir.

B. *El-Burhan*'ın Kaynakları

Çalışmamızda, *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'an*'dayer alan kaynaklar dinî bilimler, dil ve edebiyat, tarih bilimi ve *el-Burhan*'da sadece müelliflerin ismi üzerinden yapılan atıflar olmak üzere dört temel başlık altında tasnif edilmiştir.

I. Dinî Bilimler

A. Tefsir Eserleri

1. Mukatil b. Süleyman (150/767), *et-Tefsîru'l-Kebîr*
2. Yahya b. Sellam b. Ebî Sa'lebe et-Teymî (200/815), *Tefsîru'l-Kuran*
3. Muhammed b. İdris eş-Şafî (204/819), *Ahkâmu'l-Kuran*
4. Kutup, Muhammed b. Müstenîr b. Ahmed Ebu'l-Ali (206/821), *İ'râbu'l-Kuran*
5. el-Ferra, Yahya b. Ziyad ed-Deylemî, Ebu Zekeriyya (207/822), *Meâni'l-Kuran*
6. Ahfeş, Said b. Misâde el-Mecâşîf Ebu'l-Hasan (215/793), *Tefsîru Meâni'l-Kuran*
7. el-Cehdamî, Ebu İshak İsmail b. Muhammed el-Ezdî (282/896), *Ahkâmu'l-Kuran*
8. İbn Bukeyr, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed, el-Bağdâdî (305/917), *Ahkâmu'l-Kuran*
9. Taberî, Muhammed b. Cerîr (310/922), *Câmiu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kuran*
10. Ebu Muslim Muhammed b. İsbahânî (322/934), *Câmiu't-Te'vîl li Muhkemi't-Tenzîl*
11. Kasım b. Esbağ, Muhammed b. Yusuf el-Beyânî el-Kurtubî (340/951), *Ahkâmu'l-Kuran*
12. Ebu Bekr el-Cassas, Ahmed b. Ali er-Râzî (370/981), *Ahkâmu'l-Kuran*
13. er-Rummânî Ali b. İsa (386/996), *Kitâbu't-Tefsir*
14. İbn Fûrek, Muhammed b. Hasan, Ebu Bekr el-İsbahânî (406/1015), *et-Tefsir*
15. Sa'lebî, Ali b. Muhammed b. İbrahim (427/1035), *el-Kesf ve'l-Beyan fî Tefsîri'l-Kur'an (Tefsir-i Sa'lebî)*
16. Hîrî Ebu Abdurrahman, İsmail b. Ahmed b. Abdullah ed-Darîr el-Hîrî (430/1039), *el-Kifâye*

17. el-Cuveynî, Ebu Muhammed, Abdullah b. Yusuf (438/1046), *et-Tefsîru'l-Kuran*
18. Maverdî, Ali b. Muhammed b. Habîb, Ebu'l-Hasan (450/1058), *en-Nuketu ve'l-Uyûn (Tefsîru'l-Maverdî)*
19. Ebu Ya'lâ el-Kebîr Muhammed b. Hüseyin el-Bağdadî (458/1066), *Ahkâmu'l-Kur'an*
20. Kuşeyrî, Abdulkерim b. Havâzin, Ebu'l-Kasım (465/1072), *et-Teysîr fi't-Tefsîr, et-Tefsîru'l-Kebîr*
21. Vâhidî, Ali b. Ahmed b. Muhammed, Ebu'l-Hasan (468/1075), *el-Vecîz fi Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîz*
22. Kirmânî, Mahmud b. Hamza (500/1106), *Lübâbu't-Te'vil*
23. er-Râğîb, Hüseyin b. Muhammed el-İsfehânî (502/1109), *Câmiu't-Tefsîr*
24. Begavî, Hüseyin b. Mesud b. Muhammed (510/1116), *Lubâbu't-Te'vil fi Meâlimi't-Tenzîl*
25. el-Kuraşî, et-Temimî, İsmail b. Muhammed b. Fadl b. Ali İsbekânî Ebu'l-Kasım (535/1140), *el-İzâh*
26. İbn Berrecân, Ebu'l-Hakem Abdüsselam b. Abdurrahman el-İşbilî (536/1141), *el-İrşâd fi Tefsîri'l-Kur'an*
27. Zemahşerî, Muhammed b. Ömer (538/1143), *el-Keşşaf an Hakâiki't-Tenzîl*
28. İbn Atiyye (546/1151), *el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*
29. Ebu Bekir İbnu'l-Arabî, Muhammed b. Abdullah el-İşbilî (543/1148), *Ahkâmu'l-Kur'an, Envaru'l-Fecr*
30. Ebu Ali et-Tabressi (548/1153), *Mecmeu'l-Beyân li Ulûmî'l-Kuran*
31. İbn Zafer es- Sakalîel-Mekkî, Muhammed b. Abdillâh (565/1170), *Yenbû'l-Hayat fi't-Tefsîr*
32. İbnu'l-Ferâs, Abdullah Mun'im b. Muhammed el-Hazrecî el-Gırnatî (595/1199), *Ahkâmu'l-Kuran*
33. Ebu'l-Ferec İbn Cevzî Abdurrahman b. Ali (597/1201), *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*

34. Fahreddin el-Râzî (606/1209), *Mefâtîhu'l-Gayb*
35. Ebu'l-Hasan, el-Harallî et-Tecîbî (638/1240), *Miftâhu Bâbi'l-Makfel*
36. İzz b. Abdisselam, Ebu'l-Kasım b. Hasan es-Sülemî (660/1261), *et-Tefsîru'l-Kebîr/Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*
37. el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebibekr, el-Endelûsî (671/1273), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*
38. el-Kavâsi, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yusuf (680/1281), *Telhîsu Tebsîrati'l-Mütezekkir ve Tezkirati'l-Mütebasır/el-Telhîsfî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîz*
39. İbn Müneyyir, Kadı Nâsiruddin, Ahmed b. Muhammed el-İskenderî (683/1284), *et-Tefsîru'l-Kebîr*
40. el-İrâkî, Abdulkерim b. Ali b. Ömer el-Ensârî (704/1304), *Tefsîr-i Muhtasar fî Tefsîri'l-Kur'an, el-Mürşidü'l-Vecîz ilâ Ulûmin Teteal-leku bi'l-Kitâbi'l-Azîz.*
41. Ebu Hayyan, Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî (745/1345), *el-Bahru'l-Muhît*

B. Ulûmu'l-Kur'an Eserleri

1. es-Sedûsî, Ebu'l-Hattap Katade b. Diâme (118/726), *Kitabu'n-Nasih ve'l-Mensûh*
2. Ebu'l-Hattap Katade b. Diâme es-Sedûsî (128/726), *Kitabu'n-Nasih ve'l-Mensuh*
3. Mukatil b. Süleyman (150/767), *Müteşâbihu'l-Kur'an, en-Nâsîh ve'l-Mensûh, el-Vucûh ve'n-Nezâir*
4. es-Sedûsî, Müerric b. Amr b. Haris en-Nahvî (174/790), *Garibu'l-Kuran*
5. el-Kisâî, Ali b. Hamza b. Abdullah el-Esedî (189/804), *el-Müteşâbih fî'l-Kuran*
6. Kutup, Muhammed b. Müstenîr b. Ahmed Ebu'l-Ali (206/821), *İ'rabu'l-Kuran*
7. el-Ferra, Yahya b. Ziyad ed-Deylemî, Ebu Zekeriyya (207/822), *Meâni'l-Kuran*

8. Ebu Ubeyde, Kasım b. Sellam Herevî el-Ezdî (224/838), *Fedâilu'l-Kur'an*, Kitabu'l-Mecaz
9. Haris el-Muhasibî, Ebu Abdullah el-Haris b. Esed (243/857), *el-Akl ve Fehmu'l-Kuran*
10. el-Cahız, Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî (255/869), *el-Beyan ve't-Tebyîn*
11. İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim ed-Dineverî (276/889), *Müşkilü'l-Kur'an*, *Tefsiru Garibi'l-Kuran*
12. el-Müberred, Muhammed b. Yezid, Ebu'l-Abbas (286/899), *İ'rabu'l-Kuran*
13. Ebu Davut es-Sicistânî (316/928), *en-Nasih ve'l-Mensuh*
14. Ebu Bekr el-Enbârî (328/939), *Acâibu Ulûmi'l-Kuran*
15. İbn Münâdî, Hüseyin Ahmed b. Cafer (336/947), *en-Nasih ve'l-Mensûh*
16. Ebu Cafer en-Nahas (338/949), *en-Nasih ve'l-Mensuh*, *İ'rabu'l-Kur'an*, *Meâni'l-Kuran*
17. es-Sa'leb, Muhammed b. Abdulvahid b. Ebi Haşim Ebu Amr ez-Zahid el-Mutarrız el-Bâverdî (345/956), *el-Yâkut/Yevâk'it*
18. er-Rummânî Ali b. İsa (386/996), *Selâsü Resâil fî İ'cazi'l-Kur'an*, *en-Nüketü fî İ'câzi'l-Kur'an*, *el-Burhan fî Müteşabihi'l-Kur'an*, *Acâibu'l-Kuran*
19. el-Hattâbî Ahmed b. Muhammed b. İbrahim (388/998), *Beyânu'l-İ'câzi'l-Kuran*
20. Ebu'l-Huseyn b. Faris (395/1004), *el-Mesâilü'l-Hams*
21. el-Bakillânî, Ebu Bekr Muhammed (403/1013), *İ'câzu'l-Kuran*
22. Ebu Bekr, Muhammed b. Tayyib (403/1013), *İ'câzu'l-Kur'an*, *el-İntisâr*
23. Hibetullah b. Seleme b. Nasr Ebu'l-Kasım (410/1019), *en-Nasih ve'l-Mensuh*
24. el-Hûfî, Ali b. İbrahim Said Ebu'l-Hasan (430/1038), *el-Burhan fî Tefsiri'l-Kur'an veya el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'an*, *İ'rabu'l-Kuran*

25. Ebu Talip el-Mekkî el-Kaysî (437/1045), *İhtisaru Nazmi'l-Kur'an li'l-Cürcânî, Müşkilü İ'râbi'l-Kuran*
26. ed-Dânî, Osman b. Said, Ebu Amr (444/1052), *el-Beyan fî adedi âyi'l-Kur'an, el-Müktefâ fî'l-Vakf ve'l-İbtida*
27. Vahidî, Ali b. Ahmed b. Muhammed (468/1075), *Esbâbu Nüzûli'l-Kur'an, el-Basît*
28. el-Cürcânî, Abdulkahir b. Abdurrahman b. Muhammed, Ebu Bekr (471/1078), *Delâilu'l-İ'câz*
29. Kadı Ebu'l-Meâlî Azîzî Abdulmelik b. Mansur el-Ciblî (494/1100), *el-Burhan fî Müşkilâti'l-Kuran*
30. Ragıb el-İsfehânî (502/1109), *Hallu Müteşabihati'l-Kuran*
31. Kirmânî, Mahmud b. Hamza b. Nasr (505/1110), *el-Burhan fî Müteşâbihi'l-Kur'an, el-Acaib ve'l-Garâib, Acâibu'l-Kuran*
32. el-Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed (505/1111), *Havassu'l-Kuran*
33. Ebu Abdillâh b. Muhammed b. Berekât es-Sa'dî (520/1146), *en-Nasih ve'l-Mensûh*
34. Ebu Bekr b. Arabî Muhammed b. Abdillâh el-İşbîlî (543/1148), *Kanûnu't-Te'vil fî't-Tefsir*
35. Ebu'l-Ferec İbn Cevzî (597/1201), *Fununü'l-Efnân fî Uyûni Ulûmi'l-Kuran*
36. Fahreddin er-Razi (606/1209), *Dürretü't-Tenzîl ve Gurretü't-Te'vil, Nihayetu'l-İ'câz fî Dirâyeti'l-İcâz*
37. Ebu'l-Beka, Abdullâh b. Hüseyin Abdullâh Akberî el-Bağdadî (616/1219), *et-Tıbyan fî İ'râbi'l-Kuran*
38. İz b. Abdisselam, Ebu'l-Kasım es-Sülemî (660/1262), *el-İşâre ile'l-İcâz fî Ba'di Envâi'l-Mecaz*
39. Şemseddîn Muhammed b. Nakîb, Muhammed b. Süleyman b. Hasan el-Makdisî (968/1298), *et-Tahrîru'l-Habîr li'l-ekvâl eimmtü't-Tefsîr*
40. İbn Zübeyr es-Sakafî, Ahmed b. İbrahim el-Gırnâtî el-Endelûsî (708/1308), *el-Burhan fî Tertîb-i Suveri'l-Kuran*

41. Necmeddin et-Tûfî Süleyman b. Abdulkavî Abdulkerim et-Tufî es-Sarsarî Ebu'r-Rebiğ (716/1316), *el-İksîr fî İlmî't-Tefsîr*
42. ez-Zemelkânî Kemaleddin Abdulvahit b. Abdulkerim (727/1327), *el-Burhanu'l-Kâşif an İ'câzi'l-Kur'an, et-Tıbyan fî İlmî'l-Beyan an Matlau alâ İ'câzi'l-Kuran*
43. Ebu Ömer b. Abdilberr (368/978), *et-Temhid*

C. Kıraat ve Tecvid Eserleri

1. el-Kisâî, Ali b. Hamza b. Abdullah el-Esedî (189/804), *el-Kıraat*
2. Ebu Bekr b. Mücahid Ahmed b. Musa b. Abbas et-Temîmî (324/935), *Kitâbu's-Seb'a*
3. İbn Serraç, Ebu Bekr Muhammed b. Sırrî (316/928), *el-Hatt ve'l-Hecâ*
4. Ebu Ali el-Fârisî (377/1045), *Kitâbu'l-Hucce fi'l-Kıraat*
5. İbn Cinnî, Osman b. Cinnî el-Mevsilî (392/1001), *Muteseb fî Tebyîni Vucûhi Şevâzi'l-Kıraa ve'l-İzâhi Anhâ*
6. Ebu Bekr el-Bakillânî (403/1013), *el-İntisâr li sıhhati Nakli'l-Kur'an ve'r-Red alâ men Nehâlehu'l-Fesâd bi'z-ziyâde ev Noksân*
7. Mekkî b. Ebî Talip el-Kaysî (437/1045), *Kitâbu'l-Keşf an Vucûhi'l-Kıraati's-Seb'a*
8. Ebu'l-Ali el-Malikî Hasan b. Muhammed b. İbrahim (438/1046), *er-Ravza*
9. ed-Dânî, Ebu Amr Osman b. Said (444/1052), *el-Muknû fî Ma'rifeti Mersûmi Mesâhifi Ehli'l-Emsâr, et-Teyşîr fî Kıraati's-Seb'a*
10. İbn Baziş, Ebu Cafer Ahmed b. Ali b. Halef el-Ensârî, el-Gıratî (540/1145), *el-İkna' fî Kıraati's-Seb'a*
11. eş-Şehrezûrî, Mübarek b. Hasan b. Ahmed (550/1155), *el-Misbâhu'z-Zahir fi'l-Kıraati'l-Aşar*
12. eş-Şâtübî, Kasım b. Fira b. Halef b. Ahmed er-Raînî Ebu Muhammed el-Kasım (590/1193), *Hırzu'l-Emânî*
13. es-Sahavî, Ali b. Muhammed b. Abdüssamed el-Hemedânî el-Mısrî (613/1255), *Cemâlü'l-Kurra ve Kemâlü'l-Ekrâ*

14. es-Sehâvî, Ebu'l-Hasan Alemuddin Ali b. Muhammed b. Abdisselâm (643/1245), *Elfiye*
15. Merâkeşî, Ebu'l-Abbas (721/1321), *Unvânu'd-Delîl fî Mersûmi Hattı't-Tenzîl*
16. el-Ca'berî, İbrahim b. Ömer b. Halil Ebu İshâk (732/1331), *Nüzhetu'l-Berara fî'l-Kıraati'l-Aşara, el-Müfred fî Marifeti'l-Aded*
17. ez-Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed (748/1347), *Marifetü'l-Kurrâ.*

D. Hadis Eserleri

1. Süfyan b. Said b. Mesrûk es-Sevrî (161/777), *el-Câmiu's-Sağîr, el-Câmiu'l-Kebîr*
2. İmam Malik (179/795), *Muvatta*
3. Süfyan b. Uyeyne el-Hilâlî el-Kûfî (198/813), *el-Câmi'*
4. Ebu Davut et-Tayâlisî, Süleyman b. Davut b. Carûd (204/819), *Müsned*
5. Abdurrezzak b. Hemmam es-Sanânî el-Humeyrî (211/816), *el-Musannef*
6. İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed b. Ebi Şeybe el-Kûfî (230/844), *el-Musannef*
7. Ahmed b. Hanbel (241/855), *el-Müsned*
8. Haris el-Muhasibî, Ebu Abdillâh el-Haris b. Esed (243/857), *Fehmü's-Sünen*
9. Humeyd b. Zenceveyh b. Muhled b. Kuteybe el-Ezdî (251/865), *et-Terğib ve't-Terhîb*
10. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim el-Buhârî (256/870), *Sahih-i Buhârî*
11. El-İmam el-Hâfız Huccetü'l-İslam Müslim İbnü'l-Haccac el-Kuşeyri en-Nişabûrî (261/874), *Sahih-i Müslim*
12. İbn Hibban, Muhammed b. Hibban b. Ahmed Muaz b. Mabed et-Temimî (354/965), *Sahihu İbn Hibban*

13. el-Ezherî, Muhammed b. Ahmed el-Ezherî el-Herevî (370/980), *et-Tehzîp*
14. *el-Hâkim, Muhammed b. Abdillâh b. Ebu Abdillâh en-Neysâbûrî* (405/1014), *el-Müstedrek, el-İklîl*
15. Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali Ebu Bekr, (458/1066), *es-Sünenü'l-Kübrâ –Delâilu'n-Nübüvve*
16. İbn Abdilberr, Ebu Ömer Yusuf b. Abdillâh el-Kurtubî en-Nemerî (463/1070), *et-Temhîd lima fî'l-Muvatta' mine'l-Meânî ve'l-Esânîd*
17. İbn Seyyid, Abdullâh b. Muhammed b. Seyyid (521/1127), *Şerhu'l-Muvatta*
18. es-Sağânî, Hasan b. Muhammed b. Hasan b. Haydar el-Adevî (650/1252), *Mecmeu'l-Bahreyn*
19. İbn Adî, Abdullâh b. Adî b. Abdillâh b. Muhammed b. Mubârek (365/976), *el-Kâmil*
20. el-Hattâbî, Hamid b. Muhammed b. İbrahim (388/998), *Garîbu'l-Hadis.*

e. Tasavvuf Eserleri

1. es-Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim (373/983), *el-Bustânu'l-Arifîn*
2. el-Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdulkerim b. Havâzin b. Abdulmelik b. Talha (465/1072), *Kenzu'l-Yevâkît*
3. Ragıb el-İsfehânî, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Hüseyin (503/1109) *ez-Zerâ ilâ Mekârimi's-Şerâ*
4. Ebu Bekir İbnu'l-Arabî, Muhammed b. Abdullâh el-İşbilî (543/1148), *Sırâcu'l-Mürîdîn*5. Muhyiddin İbn Arabî (560/1165), *Futuhâtu'l-Mekkiye.*

f. Kelâm Eserleri

1. el-Halîmî, Ebu Abdillâh Hasan b. Hasan b. Muhammed el-Buhârî (403/1012), *el-Minhâc fî Şuabi'l-İman*
2. el-İsferâyînî, Ebu Avâne Ebu İshak İbrahim b. Muhammed b. İbrahim (418/1027), *el-Cami' fî Usûli'd-Din*

3. el-Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed (505/1111), *İlcâmu'l-Avam*
4. el-Âmidî, Ali b. Muhammed b. Sâlim et-Tağlibî Ebu'l-Hasan Seyfeddin (631/1233), *Ebkaru'l-Efkâr*
5. el-Cezerî, Muhammed b. Abdillâh Şemseddin (660/1262), *el-Muhtasar fi'r-Redd alâ Ehl-i Bid'a*.

g. Fıkıh Eserleri

1. Muhammed b. İdris eş-Şafî (204/819), *er-Risâle*
2. es-Sayrafî, Muhammed b. Abdillâh (330/941), *Şerhu Risâletü'ş-Şaf'î*
3. Kâdı Ebu Bekr, Muhammed b. Tayyib (403/1012), *et-Takrîb ve'l-İrşâd fî Usûli'l-Fıkıh*
4. İbn Hazm, Ali b. Ahmed Said b. Hazm ez-Zahirî (456/1063), *el-Muhallâ*
5. İzz b. Abdisselam, Abdulaziz b. Ebi'l-Kasım es-Sülemî (660/1261), *Kavâidu'l-Ahkâm fî Islâhi'l-En'âm/el-Kavâidu'l-Kübra/Kavâidu'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm*
6. İbn Salah, Osman b. Abdirrahman b. Musa Ebu Amr (643/1245), *el-Fetâvâ*.

II. Dilbilimleri

Dil ve Edebiyat

1. el-Kumeyt b. Ziyad b. Hanis el-Esedî Ebu'l-Müstehîl (126/743), *el-Hâşimiyyât*
2. Sibeveyh, Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî (180/796), *el-Kitâb*
3. el-Müberred, Ebu Hatim es-Sicistânî (286/899), *el-Kâmil fî'l-Luga, Mettefekat Elfâzun ve'htelefet Meânih fî'l-Kuran*
4. İbn Dureyd, Ebu Bekr Muhammed b. Hasan (321/933), *el-Cemhera*
5. el-Kâfî, Ebu Ali İsmail b. Kasım b. Ayzun (356/967), *el-Bari'*
6. İbn Kûtiyye, Muhammed b. Ömer b. Abdulaziz el-Endelûsî (367/977), *el-Efalu's-Sülâsiyye ve'r-Rubaiyye*

7. el-Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî el-Herevî (370/980), *Tehzibu'l-Luga*
8. İbn Haleveyh, Hüseyin b. Ahmed b. Haleveyh, Ebu Abdillah (370/980), *el-Mübtede'*
9. Hatip b. Nebate, Abdurrahim b. Muhammed b. İsmail el-Farukî Ebu Yahya (374/984), *Divanu'l-Hatip*
10. el-Farisî, Ebu Ali Hasan b. Ahmed b. Abdilgaffar (377/987), *el-İzâh fi'n-Nahv, Cevâhiru'n-Nahv, el-Hucce, et-Tezkira, el-Halebiyyât*
11. Ebu'l-Ferec Kudâme, Cafer b. Kudâme b. Ziyad (377/948), *Cevâhiru'l-Elfâz*
12. İbn Seyyid, Ahmed b. Eban b. Seyyid el-Endelûsî (382/992), *el-Meâlim*
13. İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsilî (392/1001), *Şerhu Menhûketi Ebî Nüvâs, et-Tezkira, el-Hasâis, et-Tenbîh, Zü'l-kad fi'n-Nahv, Fesri Şi'ri'l-Mütenebbi, el-Hatiriyât*
14. İbnu Faris, Ahmed b. Faris b. Zekeriyya Muhammed b. Habib er-Râzî el-Kazvîni (395/1004), *el-Efrâd ve'l-Cem', es-Sâhibu fî Fıkhi'l-Luğa, Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*
15. el-Cevherî, İsmail b. Hammad el-Cevherî (400/1009), *Tâcu'l-Luğa/ es-Sihah*
16. İbnu'l-Haddâd, Ebu Osman Said b. Muhammed b. Subeyh el-Mağribî (400/1009), *Kitabu'l-Ef'âl*
17. el-Kazzaz, Ebu Abdillah Muhammed b. Cafer el-Kayrevânî et-Temîmî (410/1019), *el-Câmi', el-Meâlim*
18. Ebu'l-Kasım b. el-Bendârî el-Bağdadî, Abdullah b. Muhammed (410/1019), *el-Cümân fî Teşbîhâti'l-Kuran*
19. et-Tevhîdî, Ebu Hayyan (414/1023), *el-Besâir / et-Tesâvir*
20. el-Herevî, Ali b. Muhammed Ebu'l-Hasan (415/1024), *el-Ezhiye fî İlmi'l-Huruf*
21. er-Rebiğ, Ali b. İsa Ali b. Kurac b. Salih Ebu'l-Hasan (420/1029), *el-Bedi', et-Tenbîh alâ Hatai İbn Cinnî fî Tefsir-i Şi'ri'l-Mütenebbi*

22. İbn Tiyyânî Timam b. Galip b. Ömer el-Mürsî el-Endelûsî (436/1044), *Telkâhu'l-Ayn*
23. İbn Seyyide, Ali b. İsmail Ebu'l-Hasan (457/1066), *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam*
24. el-Hafacî, Abdullah b. Muhammed b. Said b. Sinan (466/1071), *Sirru'l-Fesâha*
25. Rağib el-İsfehânî (502/1109), *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kuran*
26. İbn Reşîk, Hasan b. Reşîk Kırvânî Ebu Ali (513/1119), *el-Umde fî Sanaati's-Şi'r ve Nakdihî*
27. el-Harîrî, Kasım b. Ali Muhammed b. Osman Ebu Muhammed (516/1122), *el-Makâmâtu'l-Harîrî*
28. el-Harîrî, Kasım b. Ali b. Muhammed b. Osman el-Basrî (516/1122), *el-Makâmâtu'l-Harîrî*
29. İbn Mülkün İbrahim b. Muhammed b. Münzir Ebu İshak el-Hadremî (571/1186), *Şerhu'l-Cümel*
30. es-Süheylî, Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. Abdillâh (581/1185), *et-Ta'rîf ve'l-İ'lâm*
31. el-Makdisî, Mansur b. Felah el-Yemenî, Abdullah b. Berî b. Abdulcebbar (582/1186), *el-Kâfî*
32. İbn Harûf, Ali b. Muhammed el-Hadremî, Ebu'l-Hasan (609/1212), *Şerhu KitabiSibeveyh*
33. el-Mutarrizî, Nasr b. Abdisseyyid Ebi'l-Mekârim b. Ali Ebu'l-Feth Burhaneddin Harezmî (610/1213), *el-Mu'reb*
34. es-Sekkaki, Yusuf b. Ebi Bekr b. Muhammed b. Ali (626/1228), *Miftâhu'l-Ulûm*
35. İbn Asker, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ali b. Harun el-Gassânî (636/1238), *et-Tekmile ve'l-İtmâm li Kitâbi't-Ta'rîfi ve'l-İ'lâm*
36. İbn Hacıp, Ebu Amr Cemaluddin Osman b. Ebi Bekr (646/1249), *el-Kâfiye, eş-Şâfiye*
37. ez-Zincânî Abdulvehhab b. İbrahim b. Abdilvehhab el-Hazrecî (655/1257), *Miâru'n-Nazar fî Ulûmi'l-Eş'âr*

38. Zencânî, Abdulvahhab b. İbrahim el-Hazrecî (655/1257), *Mi'yâru'n-Nuzzâr fî Ulûmi'l-Eş'âr*
39. İbn Ebi'l-Hadid Abdulhamid b. Hibetullah b. Muhammed (656/1258), *el-İ'tiyar*
40. İz b. Abdisselam, Ebu'l-Kasım es-Sülemî (660/1262), *el-Emâlî*
41. İbn Malik, Ebu Abdillah Cemaluddin Muhammed b. Abdillah et-Tâî (672/1274), *Şerhu't-Teshîl, Teshîlu'l-Fevâid ve Tekmîlu'l-Mekâsid*
42. el-İsferânî, Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Taceddin (684/1285), *Dav'ü'l-Misbâh*
43. Hazım b. Hüseyin Mahmud el-Kartacî el-Endelûsî (684/1285), *Minhacu'l-Büleğa fî İlmi'l-Belâğa ve'l-Beyan, Minhacu'l-Büleğa ve Sirâcu'l-Udebâ*
44. el-Esterebâzî Hasan b. Muhammed b. Şerefşâh, Rukneddin (715/1315), *el-Basît*
45. *el-Kazvînî*, el-Hatip, Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer Ebu'l-Meâlî Celaeddin (739/1338), *Telhîsu'l-Miftah, el-Meânî ve'l-Beyan, el-İzâh*
46. Ebu Hayyan el-Endelûsî (745/1345), *et-Tezkiratu'n-Nüvas, et-Tezyîl ve't-Tekmîl fî Şerhi Teshîl.*

III. Tarih Bilimi

Tarih

1. el-Hatip, Ahmed b. Ali b. Sabit el-Bağdâdî (463/1070), *Tarihu Bağdat*
2. İbn Abdilberr, Ebu Ömer Yusuf b. Abdillah el-Kurtubî en-Nemerî (463/1070), *el-İstiâb fî Ma'rifeti'l-Eshâb*
3. İbn Asker el-Gassânî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ali b. Hıdır (636/1239), *et-Tekmile ve'l-İtmâm li Kitâbi't-Ta'rîf ve'l-İ'lâm*
4. el-Muzafferî, İbrahim b. Abdillah Abdulmun'ım el-Hemedânî Şihabuddin Ebu İshak (642/1244), *Kitabu't-Tarih*
5. ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman Ebu Abdillah (748/1347), *Ma'rifetü'l-Kurrâ.*

C. *El-Burhan*'dasadece Müelliflerin İsmi Üzerinden Yapılan Atflar

el-Burhan'da, konuları işlerken yapılan nakillerde eser ve yazar adı birlikte zikredilir. Yalnız yazar adı verilmek suretiyle yapılan nakiller de bir yekûn tutmaktadır. Bu durumda yazarın hangi eserinden nakil yapıldığı belli değildir. Sadece ismi zikredilerek görüşüne yer verilen müellifler şunlardır:

1. Abdullah el-Aziz b.Yahya b. Abdullah el-Kenanî el-Mekkî (240/854)
2. Kadı Şemseddin el-Huveyyî/Abbas Şemseddin Mehlebî el-Huveyyî (637/1239)
3. Ali b. Medînî, Abdullah b. Cafer es-Sa'di, Ebu'l-Hasan (234/848)
4. İmamü'l-Harameyn, Abdulmelik b.Abdullah b. Yusuf b. Muhammed el- Cüveynî (487/1085)
5. Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ziyad en-Nisabûrî (324/935)
6. İbn Zağûnî, Ali b. Abdillan b. Nasr, Hanbelî (527/1132)
7. İbn Şenbûz, Muhammed b. Ahmed b. Eyyub b. Salt (328/939)
8. Hişam b. Muhammed Ebi'n-Nadr b Saib b. Beşer (204/819)9. et-Tahavî, Ahmed b. Muhammed. b. Seleme Ebu Cafer (321/933)
- 10.İbn Firkah, İbrahim b. Abdurrahman Fezârî (729/1329)
- 11.Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Mihran el-Mukriu en- Nisâbûrî (351/962)
- 12.Ebu Amr eş-Şeybanî İshak b. Mi'mar (213/828)
- 13.Muhammed b. Hasan b. Ziyad b. Harun, Ebu Bekir en-Nakkaş (351/962)
14. Ahmed b. Muhammed b. Abdurrahman Bâşânî, Ebu Ubeyd el- Herevî (401/1010)
- 15.Cemaleddîn b. Malik, Muhammed b. Abdillan Malik et-Tâî (672/1273)
- 16.İbnu Katta', Ali b.Cafer b. Ali b. Muhammed es-Sıkillî, Ebu'l-Kasım (515/1121)
- 17.İbn Sıkkat, Yakup b. İshak Ebu Yusuf (244/859)
- 18.Et- Tacu'l- Kindî, Zeydb.el-Hasan (613/1216)
- 19.Ebu Amr b. Hâcip, Osman b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yunus Cemaleddîn (646/1248)

20. Ahmed b. Yusuf el-Kevaşî (680/1280)
21. Muhammed b. Velîd b. Muhammed Halef el-Endelûsî Ebu Bekr et-Tartûşî (520/1126)
22. Muhammed b. Davut b. Ali ez- Zâhirî (297/909)
23. Ömer b. Sabit es-Semanî, Ebu'l-Kasım (442/1050)
24. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, Ebû Mansur el- Mâturûdî (333/944)
25. İbn Habbaz, Ahmed b. Huseyn Ahmed el-İrbîlî el-Mevsûlî (639/1241)
26. İbnu's-Şecerî, Hibetullah b. Ali b. Muhammed el-Husna, Ebu's-Saadât (542/1147)
27. el-İrâkî, Abdulkerim b. Ali b. Ömer el-Ensârî (704/1304)
28. İbnu'l-Müneyyir, Ahmed b. Muhammed b. Mansûr (631/1233)
29. Ebu'l-Beka Bduallah b. Huseyn b. Abdullah el- Ahbarî, el-Bağdadî (616/1219)
30. Muhammed b. İbrahim b. Muhammed Bahau'd-Dîn ibn Nahhas el-Halebî (698/1299)
31. Eş-Şerîf el-Murtaza, Ali b. Huseyn b. Musa b. Muhammed b. İbrahim Ebu'l-Kasım (436/1044)
32. Ebu Muhammed el-Mercanî, Muhammed b. Ebi Bekr (727/1326)
33. Yahya b. Abddu'l-Mu'tî b. Adurrahman ez-Zevâvî (628/1230)
34. Takiyyüddîn b. Rezîn, Muhammed b İsa Ebu Abdillâh et-Temimî el-İabahanî (253/867)
35. Muhammed b. Muzaffer el- Hatîbî (745/1024)
36. İbn Dakîk el-Iyd Muhammed b. Ali b. Vehb b. Mutî' Ebu'l-Feth Takiyyüddîn el-Kuşeyrî (702/1302).

D. Kaynakların Değerlendirilmesi

Bir metin, diğer tüm anlatımlardan yalıtılmış ve onlardan soyutlanmış bir şey değildir. Bir metin tek başına yazılmamıştır, tek başına değildir ve tek başına okunamaz. Başka metinlerle ilişkisine göre bir değeri ve anlamı vardır (Günay, 1992: 150). Dilbilimsel metinbilimde, metinlerarasılık kavramıyla

ifade edilen bu özellikler, aynı zamanda bir metnin tutarlılığını gösteren en temel özelliklerindedir (Günay, 1992: 100).

Kaynaklar açısından bakıldığında “*el-Burhan*”ı en anlamlı kılan unsurlardan biri de bu metinlerarasılığıdır. Çünkü her metin kendisinden önce yazılmış olan metinlerden şekil, tema ve başka açılardan etkilenmiş olup bu metinlerle doğrudan ya da dolaylı bir etkileşim içindedir. Her metin başka metinlerin dönüştürülmesi ve başka metinlerin kendi içinde eritilmesi ile meydana gelmektedir (Günay 1992: 150). Bu nedenle yapılan nakil ve alıntılarının fazlalığı eser için bir eksiklik ve zaaf unsuru değil tam aksine, “*el-Burhan*”ın tutarlılığını ve değerini artıran bir tutumdur. Bu tutum eserin özgürlüğüne gölge düşüren bir tutum da değildir. Belki de eserinen özgün yanlarından biridir (Krş. Öztürk 2003: 210-211). *el-Burhan*, kendi dönemine ait eserlerin tamamına yakınından istifade edip nakiller yaparken, Kur’an ilimlerinin ilk teşekkül devrinden kendi zamanına kadar ulaşılmış olan eserlerin de hemen hemen hepsinden yararlanmış ve pek çok metni kendi bünyesinde mezcetmiştir. Yararlandığı eserlerin tamamına yakını tasrih etmiştir. Bu eserlerin çoğunun hicri II. asırdan başlamak üzere, III. ve IV. asra ait oldukları ve pek çoğunun günümüze kadar ulaşmadığı göz önünde bulundurulursa, “*el-Burhan*”ın kaynak değerinin ne kadar yüksek olduğu daha iyi anlaşılacaktır.

Kaynakların tasnifinden anlaşıldığı gibi *el-Burhan*’da, tefsir, ulûmu’l-Kur’an, kıraat, tecvid, hadis, fıkıh, kelâm, tasavvuf, nahiv ve belâgata ait pek çok eserden yararlanmış, yöntemi doğrultusunda bu eserlerden yapılan nakillerle eser, görüş ve yorum zenginliğine kavuşmuştur. Kur’an ayetlerinin anlamını ortaya çıkaracak bütün imkanlardan sistemi doğrultusunda yararlanma yoluna gidilmiştir.

el-Burhan’da, görüş ve düşüncelerinden yararlanan âlimlerin isimlerinin ve eserlerinin adını belirtilmiş olması günümüz ilmî zihniyeti bakımından, ilmî bir hassasiyet ve titizlik örneği olarak değerlendirilmelidir (Öztürk 2003: 186). Müellif ez-Zerkeşî’nin kaynak seçimine bakıldığında, Şafî mezhebinden olduğu halde herhangi bir mezhep taassubu ve tarafgirliği içerisinde hareket etmediği anlaşılmaktadır. Mutezilî dâlcilerden ez-Zemahşerî (538/1143) ve er-Rummânî (386/996) onun en çok başvurduğu kişiler arasındadır. Hiçbir mezhebî taassup gütmeyen Şia’nın İmamiyye anlayışına göre yazılmış olan, et-Tabressî’ (548/1153) nin tefsirinden, dil, gramer ve belâgat açılarından faydalanmıştır.

el- Burhan'da, genel olarak yararlanılan kaynaklara baktığımızda, daha çok dil ve edebiyat ağırlıklı eserlere başvurulmuştur. Yararlanılan eserlerin çoğunluğunu tefsir, ulûmu'l-Kur'an, kıraat ve tecvid, Arap dili ve belağatı eserleri oluşturmaktadır. *el-Burhan*, kendi zamanına kadar gelmiş, alanına hizmet edecek kaynaklardan en özlü biçimde faydalanmıştır. Kaynaklara bütün olarak bakıldığında, hemen hemen hepsi Kur'an'ı ayetlerinin anlamını ve anlam inceliklerini ortaya çıkaracak dilbilimsel bir bağlamda ele alındığı görülecektir. Kaynaklardan yapılan atıflar metin merkezli dilbilimsel yöntemine hizmet edecek şekilde kullanılmıştır. *el-Burhan*, ne hadis ve fıkıh malumatı vermek, ne de kelâmî tartışmaları Kur'an ilimleri içerisinde taşımak için kaleme alınmıştır. *el-Burhan*, kendisinden önceki tüm bilim dallarından faydalanırken bu ilimlerin metni anlarken ve açıklarken ortaya koydukları dilbilimsel birikimlerden istifade etme yoluna gitmeyi tercih etmiştir. Bu tutum bize, yazarın Kur'an tasavvuru hakkında da bilgi vermektedir. Çünkü bir eserde hangi tür kaynakların kullanıldığı kadar, bu kaynakların nasıl ve nerede kullanıldıkları da önemlidir. Tefsir usûlünün temel alanına işaret eden Uslûbu'l-Kur'an bölümü, eserin iki buçuk cildine tekabül etmektedir. *el-Burhan* yararlandığı kaynakların çoğunu bu amaç doğrultusunda kullanmıştır denilebilir. Bu anlamda yazarın Kur'an tasavvuru, ilâhî kelâmın uslûbuyla ilgili yaklaşımlarında ve değerlendirmelerinde aranmalıdır.

el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'an, Kur'an ilimleri ile ilgili oluşmuş olan tarihsel verileri ve yorumları dikkate alıp, Arap dilinin mantığı içerisinde kalarak, dilbilimsel bir yöntemi tercih etmiş gözükmektedir. Kur'an'daki anlam inceliklerine ancak böyle bir yöntemle ulaşılabileceğini belirtilmiş, bu alanda yeterli uzmanın olmayışından da yakınılmıştır. Eserinin büyük bir bölümünü bu yöntemin uygulanmasına ayıran ez-Zerkeşî, bir yandan Kur'an ilimlerine dair tarihsel malzemeyi bir araya getirirken, diğer yandan da eserin te'lif gayesinin ancak, Kur'an dilinin kendine özgü kullanımını ifade eden üslûbuna dikkat çekerek gerçekleştireceğine inanmıştır (ez-Zerkeşî 1988: II,397). Bu üslup ancak metni esas alan dilbilimsel bir yöntemle anlaşılabilir. Bu nedenle bir metin üzerinde konuşabilmek, o metinle ilgili dilbilgisinin; fonetik, morfoloji, etimoloji, semantik ve sentaks gibi en temel bölümlerini bilmeye bağlıdır (Ergin 1990: 69-70). ez-Zerkeşî'yi, Kur'an ilimleri alanında bir yöntem arayışına iten hiç şüphesiz kendisini geliştirdiği ve yetiştirdiği kültür ortamı ve bağlı bulunduğu düşünce ekolüdür. Onun, İbn Haldun'un Meşârîka (kelâm, felsefe), Arap ve Büleğâ (Mısır, Şam ve Irak), Meğaribe (bedi'ciler) ekolleri olarak üç grup olarak incelediği belâgat ekollerinden ikin-

cisinin etkisi altında kaldığı anlaşılmaktadır. Bu ekolün birinci derecede lideri “*Sırru’l-Fesâha*” adlı meşhur eserin sahibi olan Sinan Hafacî (466/1256) ve “*Esraru’l-Belağa*” adlı eserin sahibi Abdulkahir el-Cürcanî (471/1078), ez-Zerkeşî’nin başvuru kaynaklarının en önemlilerindedir. Metin çözümlemesinde belâgat ilmini olgunlaştırdığı söylenen Sekkakî (626/1228)’den de etkilenmiştir (Câbirî2000: 118-119). ez-Zerkeşî’nin yöntem olarak Arap dili ve belâgatını ve buna bağlı olarak, gramer, beyan, bedîî ve tarihsel malzemeyi kullanmış olması, onun metin merkezli bir yöntem benimsediğinin en açık göstergesidir. Metin merkezli bir yöntemi benimsemesinde, hadisçi kişiliğinin de etkisi olduğunu düşünüyoruz. Özellikle İmam Nevevî ve fakih, tarihçi, dilbilimci ve tenkitçi ve aynı zamanda hocası olan Moğultay b. Kılıç gibi hadis şârihlerinin, metin merkezli yorum yöntemleri ez-Zerkeşî üzerinde doğrudan etkili olmuştur (Özafşar 2003: 115). Esasen metni temel alan bu yorumsama yöntemi İslâm’ın kendi kültür havzasında evrilerek gelişen ve olgunlaşan bir yöntemdir. *el-Burhan*, gelenek içerisinde oluşan bu yöntemle te’lif edilmiş bir ulûmu’l-Kur’an başyapıtıdır.

Sonuç

ez-Zerkeşî’nin kullandığı kaynaklara bütüncül bir yöntemle bakıldığında, *el-Burhan*’ın, Kur’an’ı anlamada bilginin en erken kaynağından kendi zamanına kadar olan süreci tarihsel olarak gözetdiği görülmektedir. *el-Burhan*, devrinden önce, devrine yakın bir zamanda ve devrinin kaynaklarından faydalanılarak meydana getirilmiş bir eserdir. Bu anlamda kaynak değeri yüksektir. Yararlanılan kaynakların pek çoğunun günümüze kadar ulaşmamış olması *el-Burhan*’ın kaynak değerini artırmaktadır. *el-Burhan*, bizce bir Kur’an ilimleri kitabı olması açısından yöneldiği hedefi gerçekleştirirken, kullandığı kaynakları özenle seçmiş ve en özlü biçimde yararlanmıştır. Her bir ihtisas alanına ait kaynaklar, ilgili Kur’an ilimleri alanında Kur’an’ın anlaşılmasına hizmet edecek şekilde kullanılmıştır. Müellifin kullandığı iki yüzden fazla eseri tasrih etmesi, bizce çağını aşan bir tutumdur. Yararlanılan eserlerin dağılımına baktığımızda, tefsir, ulûmu’l-Kuran, dil, edebiyat ve belâgat kitaplarının eşit ağırlıkta ve eseri belirleyici nitelikte olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum eserin yöneldiği amaç ve hedefin gerçekleştirilmesi ile uyumludur. *el-Burhan*’ın, kaynaklar açısından tenkide en açık yönü kaynağının tespiti zor olan ‘kîle’ lafzıyla ne müellif ne de eser adı zikretmek suretiyle yapılan nakillerdir. ‘Kâle ba’du meşayihinâ’, ‘Kâle ashâbunâ’ lafızlarıyla nakledilen görüşlerle ‘Şeyh’ ve ‘Üstaz’ lakaplarıyla yapılan nakiller, her ne kadar *el-Burhan* sahibi için

açık olsa da, okuyucu için kapalı olan ve pek çok kaynağı tasrih etme başarısını gösteren eserin kaynak değeri açısından tenkide en açık yönlerinden biridir. Yine kırk civarında, yalnızca müellif ismi söylenerek yapılan nakiller ayrı bir tenkit konusudur.

Kaynaklar

- Albayrak, Halis (1992). *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, İstanbul: Şule Yay.
- Câbirî, Muhammed Abid (2000). *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacı, Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi Yay.
- Çubukçu, Asri (1982). “*Türk Memlûkları (Bahrî Memlûkler) Devletinde İlmi Kuruluşlar ve Âlimler*”, Erzurum: Atatürk Üniversitesi İslâmi İlimler Fak. Yay.
- Dâvûdî, Şemseddin Muhammed b. Ali (1972). *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Kahire: Mektebetu Vehbe.
- Deliser, Bilal (2011). “*Bedreddin ez-Zerkeşi, Hayatı ve Eserleri Üzerine Bir Değerlendirme*”. Toplum Bilimleri Dergisi c.5, sayı,9:ss. 181-183.
- Ergin, Muharrem (1990). *Üniversiteler İçin Türk Dili*, İstanbul: Bayrak Basım/ Yayım/Tanıtım.
- Günay, Doğan (2001). *Metin Bilgisi*, İstanbul: Multilingual Yay.
- Kafiyeci, Muhyiddin (1989). *Kitabu't-Teysir Fî Kavaidi İlmi't-Teftir*, Neşre Hazırlayan: İsmail Cerrahoğlu, Ankara: Ankara üniversitesi İlahiyat fakültesi Yay.
- Koprman, M. Kazım Yaşar (2002). *Mısır Memlûkeri Türkler*, Ankara: Yeni Türkiye Yay.
- Kortantamer, Samira (1999). *Memlûklarda Türk Kültürü*, İzmir: Prof. Dr. İsmail Aka Armağanı.
- Köse, Saffet (2001). “*İsnevî*”. TDİA, İstanbul: Diyanet Vakfı Yay
- Özafşar, Mehmet Emin (2003), “*Hadis İlminde Alan Evrilmesi*”. İslâmiyât, c.6, s.4:ss.115.
- Özaydın, Abdulkerim (2001). “*İbn Kesir*”. TDİA, İstanbul: Diyanet Vakfı Yay.
- Öztürk, Mustafa (2003). “*Zerkeşi'nin Kaynakları, el-Burhan fî Ulûmî'l-Kur'an Üzerine Bir İnceleme*”. Çukurova Ü. İlahiyat Fak. Dergisi c.3, S.2: ss. 210-211.
- Sami, Şemseddin (1317). *Kâmusu'l-A'lam*, İstanbul: İkdâm Matbaası.
- Sobernheim, M (1970). “*Memlûklar*”, İA. Ankara: MEB Yay.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr (t.siz). *el-İtkan fî Ulûmî'l-Kur'an*, Kahire: Darü't-Türas.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr (1299). *Husnu'l-Muhadara fî Ahbari Mısır ve'l-Kahire*, Mısır: Matbaatu İdaratu'l-Vatan.
- Uzunpastacı, Mustafa (1992). “*Bulkinî*”. TDİA, İstanbul: Diyanet Vakfı Yay.
- Yavuz, Yunus Vehbi (1995). “*Ezraf*”. TDİA, İstanbul: Diyanet Vakfı Yay.

- Yıldırım, Suat (1992). “*el-Burhan fî ulûmi'l-Kuran*”. TDİA, İstanbul: Diyanet Vakfı Yay.
- Yiğit, İsmail (1997). “*Ayni'yi Yetiştiren Memlûklar Dönemi İlmi Hareketine Genel Bir Bakış*”. İstanbul: Marmara Ü.İ.Fak. Dergisi sayı 11-12.
- ez-Zerkeşî, Ebu Abdullah Muhammed b. Bahadır (1988).*el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'an*, Tah. Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut: Daru'l-Fikr.
- ez-Zerkeşî, Ebu Abdullah Muhammed b. Bahadır (1990). *Selâsilü'z-Zeheb*, Tah. Muhammed el-Muhtar el-Muhtar b. Şinkîî, Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye.
- ez-Zerkeşî, Ebu Abdullah Muhammed b. Bahadır (1999). *Teşnifu'l-Mesâmi' licemi'l-cevami' li Taceddin es-Subkî*, Tah. Seyyid Abdulaziz, Abdullah Rabiğ, Kahire: Mektebetu Kurtuba.

HADİS İLMİNDE KİTAP ESASLI SİHHAT TESPİTİ ÜZERİNE BAZI MÜLAHAZALAR (Hâkim en-Neysâbûrî Ve İbnu's-Salâh Özelinde)

Nuri TUĞLU*

Öz

Hadis tarihinde, hadisler tek tek senedlerine göre değerlendirilip sıhhatleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Tarihi süreç içinde kitaplar merkeze alınarak, nakledildikleri kitaplar dikkate alınmak suretiyle hadislerin sahihliğinin tespit yoluna gidilmiştir. Özellikle İmam Buhârî ve Müslim'in *el-Câmiu's-Sahih*'leri üzerine yapılan çalışmalar ve bu kitaplar hakkında oluşturulan otorite sonucunda, hadislerin sıhhati ile ilgili tespit ve değerlendirmeler, sınıflandırmalar yapılmıştır. Bu sürecin, Hâkim en-Neysâbûrî ile başlayıp İbnu's-Salâh ile genel kabul haline dönüştüğü anlaşılmaktadır. Her ne kadar bu genel kanaate itiraz eden âlimler olmuş ise de çok fazla dikkate alınmamıştır. Bu çalışmada söz konusu sürece ve Hâkim en-Neysâbûrî ve İbnu's-Salâh'ın bazı görüşleri üzerine yapılan değerlendirmeler ele alınmıştır. Ayrıca sahih hadisler için yapılan, *Sahîhayn* merkezli derecelendirme üzerine ileri sürülen itirazlar hakkında bir değerlendirmeden sonra yeni bir sıralama teklifine gidilmiştir. Bu sıralamanın da sıhhat derecelendirmesinden çok amel edilebilirlik derecelendirmesi olarak görülmesi gerektiği üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hadis sıhhat tespiti, Buhârî ve Müslim, Sahihayn, Sahih Hadisleri Derecelendirme, İbnu's-Salâh, Hâkim en-Neysâbûrî.

Abstract

Some Evaluations on the Authenticity Identification of Written Corpus based Hadiths in the field of Hadith Studies

(With a special reference to Hâkim en- Neysâbûrî and Ibnu's- Salâh)

Throughout Hadith history, authenticity of the Hadith have been identified according to their transition chains and râvîs. In other words, Hadith books, like Bukhari and Muslim etc., have become a center in this historical time course. With the passage of the time Hadith studies, especially on such books like Bukhari and Muslim, have led

* Doç. Dr. Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı.
nurutuglu@sdu.edu.tr

that there has occurred an authority with which authenticity and identification critics of hadiths made alongside some classifications among hadiths. It is understood that this process started with Hâkim an- Neysâbûrî and has become a common acceptance with Ibn as-Salah. Although some scholars do not agree on this common acceptance, their ideas are not seriously taken into consideration by the rest. This study deals with the considerations and assessments that have made both on the process and some ideas of Hâkim an- Nusâybûrî as well as Ibn as-Salâh. After touching down on some critics about the hadith ranking system that is based on Sahihayn (Bukhari and Muslim), a new hadith ranking or alignment suggestion is given. It is also mentioned that this new arrangement should be understood as validation of Hadiths more than authenticity of hadiths.

Keywords: *Identification of Hadith Authenticity, Bukhari, Muslim, Sahihayn, Classification of authentic Hadith, Ibn as-Salâh, Hâkim an-Neysâbûrî.*

Giriş

Sahih hadislerin tespiti sahabe dönemi ve ilk fitneye kadar güven esasına dayanıyordu. İslam toplumunda ilk fitnenin ne zaman başladığı konusu tartışılıyor olsa da, genel kabul Cemel ve Sıffîn savaşları fitne olarak nitelendirilmektedir. Söz konusu savaşlardan sonra, siyâsî tartışmaların da etkisiyle muhtelif gruplar kendi görüşlerini destekleyen muhalifleri yeren rivayetlerle ilgilendiler, hatta bu konularla ilgili hadis uydurmaya başladılar. Nitekim Hasan el-Basrî'nin (110/728), "Allah'a yemin ederim ki biz ne yalan söyler ne de başkasını yalanla itham ederdik. Horasan'da savaşa katıldığımızda beraberimizde üçyüz sahabe vardı. (Buhârî 1943: V, 452) sözü ile İbn Sîrin'nin "önceden isnad sormuyorlardı. Fitne ortaya çıkınca ravîlerin isimlerini bize söyleyin demeye başladılar. Bu suretle sünnet ehlinin olanların hadisleri alınır, bidat ehlinin terk edilirdi," (Müslim 1992: Mukaddime 5; Dârimî 1992: Mukaddime 38) sözü dikkate alındığında ilk dönem güven esasına dayalı rivâyet usulünün olduğu anlaşılmaktadır. Tarihî süreçte isnad sistemi ile birlikte tenkid metodları geliştirilerek hadisler bu usul çerçevesinde nakledilip değerlendirilirdi. Bunun sonucu olarak hadisler sahih, zayıf vb sınıflara ayrılmaktaydı. Hadislerin sıhhati, özellikle tasnif dönemi sonuna kadar, bu usulle tespit ediliyordu.

Dördüncü asrın ikinci yarısında Hâkim en-Neysâbûrî (405/1014), nev-i şahsına münhasır olmak üzere, sahih hadisleri, ilk defa Buhârî (256/869) ve Müslim'in (261/874) (Şeyhayn) kitaplarına göre bir sınıflandırmaya tabi tutmuştur. Sahih hadislerin en üst mertebesine müttefekun aleyh dediği "Buhârî

ve Müslim'in tercih (tahrîç) ettiği hadisleri yerleştirmiş ve sahîh hadisleri beşinin sıhhati müttefik beşinin de muhtelif olmak üzere on guruba ayırmıştır¹ (en-Neysabûrî: 7; Kettânî, 1986: 19-21). Hâkim, bu tasnifin neticesine dayanarak oluşturduğu *el-Müstedrek ale's-Sahîhâyn*'ı telif etmiştir. Hâkim'in hadisleri sahih saymadaki mütesâhil davranışı önemlidir. Yer yer işaret edileceği üzere onun bu durumu âlimlerin dikkatinden kaçmamış ve kendisine eleştiriler de yöneltilmiştir. Hâkim, kendisinden önceki âlimlerin Buhârî ve Müslim'e bakışlarının aksine ilk defa bu iki imamın kitaplarını tamamen sahîh kabul etmiş fakat bu fikri uzun süre revaç bulmamıştır (Çakın 1997:104). Hâkim'den sonraki dönemlerde onun görüşleri farklı âlimler tarafından dile getirilmiş ve

1 Hâkim'in sahih hadisleri tasnifi ana hatlarıyla şöyledir:

Birinci grup sıhhati üzerinde ittifak edilen hadisler olup;

1-Buhârî ve Müslim'in üzerinde ittifak ettikleri hadisler ki bunlar sahîhlerin birinci derecesini oluşturur. Bu tür hadislerin hem sahâbî hem de tabîinden iki sika râvîsi vardır.

2-Adil bir râvînin yine adil bir râvîden nakletmek suretiyle sika huffâzın rivâyet ettiği hadislerdir.

3-Sahabe ve sikalardan oluşan tabîinden bir cemaatin rivâyet ettiği hadislerdir. Şu kadar var ki, bunların sadece bir râvîsi bulunmaktadır.

4-Sika bir râvînin sika bir râvîden teferrüdü şeklinde âdil ve sika râvîlerin rivâyet ettiği ferd ve garîb hadislerdir.

5-İmamlardan bir grubun babalarından onların da dedelerinden olmak üzere naklettikleri ancak onlarında babaları ve dedelerinden tevâtür seviyesine ulaşmamış hadisler, şeklinde sıralanmıştır.

İkinci grup ise sıhhatleri konusunda ihtilaf olunanlardır ki; kendileri ile delil getirilen diğer hadis imamlarının kitaplarında tahrîç edilen ancak *Sahîhâyn*'da tahrîç edilmemiş hadislerdir. Bunları da şöyle sıralamıştır:

1- Mürsel haberler.

2-Bazı imamlar tarafından özellikle Kûfeli ulemanın sahîh kabul ettiği, rivâyetlerinde semaa dair lafız kullanılmamış müdellis râvîlerin rivâyetleridir.

3-Müslümanların imamlarından sika bir râvî sika bir râvîden müsned olarak rivâyet ettiği ancak daha sonra bir cemaatin onlardan mürselen rivâyet ettikleri haberlerdir.

4-Semai sahîh, kitabı sahîh, adâleti bilinen bir muhaddisin rivâyetleridir. Ancak çoğu kez neyi hıfzettiği ve neyi rivâyet ettiği bilinmemektedir.

5-Bid'at sahibi ve hevâ ehlinin rivâyetleridir. Genellikle sadûk olduklarında bu râvîlerin rivâyetleri makbuldür. (Neysabûrî: s. 33-49. Ayrıca Bkz. Kasımî 1987: 87). Hâkim'in bu tasnifi üzerine -özellikle ihtilafli sahihler hakkında- ulemanın yapmış olduğu tartışmalar diğer bir çalışmamızda ele alınacaktır.

nihayet İbnu's-Salâh'la (643/1245) birlikte hemen hemen bir kıstas halini almış, ancak –ileride üzerinde ayrıca durulacağı üzere- muhakkik ve müdakkik âlimler tarafından da eleştirilmiştir.

Bu süreci kısaca ifade ettikten sonra, aşağıda hadislerin kitap merkezli sıhhat tespitine giden süreci ve İbnu's-Salâh'ın sahih hadisleri derecelendirmesi üzerinde duracağız. Sahih hadisleri kitap merkezli tespitinin genel kabul haline gelmesinden yola çıkarak bu konuda bazı kanaatler serdeden İbnu's-Salâh'a yapılan itirazlara kısaca atıflarda bulunduktan sonra, sahih hadislerin derecelendirilmesi üzerine bazı mülahazalarımızı dikkatlere sunmak istiyoruz.

A- Sıhhat Tespitinde Kitapların Merkeze Alınma Süreci

Hadislerin tek tek ele alınarak sıhhat tespiti şeklindeki metodun yerine, kitapları esas alan sıhhat tespiti usulü daha çok Hâkim en-Neysâbü'rî'nin açtığı çığırını takip eden âlimler tarafından dile getirildiği görülmektedir. Muhammed b. Tâhir el-Makdisî'nin, (507/1113) *Şurûtu'l-Eimmeti's-Sitte*'yi kaleme almasıyla, Hâkim'in sahih hadisleri Buhârî ve Müslim'e göre derecelendirme fikri yüzyıllık bir boşluktan sonra tekrar gündeme gelmiş ve yeni bir dönüm noktası olmuştur² (Çakın 1997: 106). el-Makdisî'nin bu meseleye bakışı önem arz etmektedir. Zira o, “Buhârî ve Müslim, sahih hadisleri sakîminden ayırmış, kitaplarına (sadece) sahih hadisleri almışlardır. Böylece Ehl-i İslam için (o ikisinin sahihleri) hüccet olmuşlardır... Onlardan sonra günümüze kadar

2 Makdisî, bir zihniyet değişimini de temsil etmektedir. Zira o, *Tezkiratu'l-Mevzûât*'ında “Muaviye'yi (60/680) minberimde görürseniz onu öldürünüz...” hadisi hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır. “Hadisin isnadında el-Hakem b. Tâhir el-Fezârî vardır ki, hadis uyduran bir kimsedir. Bu hadisi, Abbâd b. Ya'kub er-Revâcenî ondan çalmıştır. Abbad Gulât-ı Rafıza'dır. Buhârî *Câmi*'inde ondan bir hadis rivâyet etmekte ise de Buhârî'nin rivâyet ettiği en münker hadis budur. Zira bu hadis başka sika râvîlerden de rivâyet edilmiştir” (bk. Makdisî 1323: 8). Çakın Makdisî'nin bu sözlerinden yola çıkarak, onun bir zihniyet değişimini temsil ettiği kanaatindedir. Çakın'a göre, Makdisî, hadis hırsız olarak cerhetmek suretiyle hadisini uydurma kabul ettiği bir râvînin Buhârî'de yer alan rivâyetine sahih diyebilmektedir. Acaba söz konusu hadis Buhârî'de yer almasaydı, Makdisî o hadisi Mevzuat'ına alır mıydı? Eğer el-Makdisî'yi etkileyen Buhârî'ye olan inancı ve güveni ise, burada bir zihniyet değişmesinden bahsedilebilir. Çünkü bundan önce hiçbir alim, herhangi bir hadise sırf Buhârî'de geçtiği için sahih hükümünü vermemiştir.” Sözleriyle bu kanaatini dile getirmektedir (Bkz. Çakın, 197: 106). Çakın'ın bu ifadelerinde anlaşılakta güçlük çekilen “Makdisî, o hadisi mevzûatına alır mıydı?” ifadesi, galiba, “hem Mevzûat'a alıp hem de sahih sayar mıydı?” şeklinde ifade edildiğinde maksat daha açıklanacaktır.

yaşayan âlimler bu iki kitaptaki müşkülleri şerh etmek ve onların tahrîçlerini yapmakla meşgul olmuştur. Zira hadis ilminde Buhârî ve Müslim'i aşabilmek mümkün değildir," (el-Makdisî 1405: I. 3) sözleriyle bu konudaki yaklaşımını ifade etmektedir. Yine bu dönemde, *Mesabîhü's-Sünne*'deki hadisleri Buhârî ve Müslim'i merkeze alarak tasnif eden el-Begavî (516/1122) de kitabındaki hadisleri *sahîh* ve *hisan* olmak üzere iki kısma ayırarak, bunlardan *sahîh* olanlar Buhârî ve Müslim'in *Sahîhayn*'ında birlikte rivâyet ettikleri hadisler olup *Sünen-i Erbaa*'nın naklettiklerinin de hisân olduğunu (el-Begavî 1407/1987: I, 110) söyleyerek, *Sahîhayn*'ın otoritesine atıfta bulunmuştur. *Sahîhayn*'ın otorite kazanma süreciyle birlikte, bunların sıhhatinin kabulü konusunda ümmetin icmâ olduğu fikri de ortaya çıkmıştır.

Hâkim'den yaklaşık bir buçuk asır sonra Kâdı İyâz (544/1149) *Meşâriku'l-Envâr*'da ilk defa Buhârî ve Müslim'in hadisleri üzerinde bir icmâ olduğu fikrini,

“Âlimler, *sahîh* hadislerin ihtiva eden üç ana kaynakta yer alan hususların öğrenilmesi gerektiğinde fikir birliğine varmışlardır. Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes'in (179/795) *el-Muvatta*'ı, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'i ve Ebu'l-Hüseyn Müslim b. El-Haccac'ın *el-Müsnedu's-Sahîh*'inden ibaret olan bu üç kitabın diğer kitaplara önceliği ve İslam dünyasındaki âlimlerce *sahîh* kabul edilmeleri hususunda icmâ olunmuştur. Zira bütün temel eserlerin ana kaynağı bu üç kitaptır. Hadis ilminde yapılabilecek her şey onlar tarafından yapılmıştır," (Kâdı İyâz: I, 5)³ sözleriyle dile getirmiştir.

Kâdı İyâz'dan elli yıl sonra İbnu'l-Cevzî (597/1200) de *sahîhte* ilk sırayı, müttefekun aleyh hadislere vererek (İbnu'l-Cevzî 1376/1966: I, 32 vd.) Hâkim'in kendisi üzerindeki etkisini göstermektedir. Bu tartışmalardan, söz konusu eserlerin sıhhatinde icmâ veya bu kitaplardaki hadislerin *sahîh* olduğunda icmâ fikrinin İslam dünyasında yayılmaya başladığı anlaşılmaktadır. Kâdı İyâz'dan bir asır sonra İbnu's-Salâh (643/1245), *Sahîhayn*'ın tamamının *sahîh* olduğu ve bu görüşte icmâ bulunduğu fikrini yeniden gündeme getirmiştir. O kendisine daha çok Hâkim'in yaklaşımını esas almıştır.

3 Kâdı İyâz'ın bu sözleri, icmâ ile ilgili tespit edilebilen ilk sözdür ve bunda bazı problemler vardır. Çünkü 'bütün temel eserler bunlara dayanır' ifadesi hakikatle örtüşmemektedir. Zira Ma'mer b. Râşid (152/769), Abdürrezzâk (211/827) ve İbn Ebî Şeybe'nin (235/849) kitapları, Buhârî ve Müslim'e temel kaynaklık ettiği gibi diğer tasnif dönemi temel hadis kitaplarının da ana kaynakları olmuşlardır.

B- İbnu's-Salâh'a Yapılan Bazı İtirazlar

İbnu's-Salâh'ın sahih hadislerle ilgili görüşlerine birkaç noktada itiraz edilmiştir. Bunlar ana başlıklarıyla, bir hadisin sıhhat tespitinin kendi zamanında ve sonrasında yapılıp yapılamayacağı, Buhârî ve Müslim'deki hadislerin kati ilim ifade edip etmediği, bunların ameli gerekli kılıp kılmadığı ve sahih hadisleri tespitite kitapların esas alınarak bir derecelendirme yapılması meseleleridir. Bunların bir kısmına kısaca işaret ettikten sonra kitap merkezli sıhhat tespiti ve sahih hadislerin derecelendirilmesi üzerine bazı tespitlerimizi kaydetmek istiyoruz.

B. 1. Müteahhirûn Döneminde Sıhhat Tespiti

İbnu's-Salâh, “herhangi bir hadisin sıhhatini tespitin daha sonraki asırlarda mümkün olmadığı ve Buhârî ile Müslim merkeze alınarak yapılan sıhhat tespiti,” görüşünden dolayı itirazlara maruz kalmıştır. Bu görüşlere örnek olması bakımından burada bir kaçını zikredebiliriz. el-İsferâînî, bu husustaki kanaatini “Hadisin sıhhati hadis imamları arasında şöhret bulmasıyla birlikte münker sayılmamış olmalarıyla bilinir” (ez-Zerkeşî 1419/1998: I, 111-112) sözleri ile dile getirir. (Benzer bir görüş için bkz. İbn Fûrek 1985: 45). İbn Abdillberr'in (463/1071) de ifade ettiği gibi, “Bir hadisin sahihliği -sahih bir isnada sahip olmasalar da- ehl-i hadisin kabulü ve onunla amel edilmesiyle de bilinir” (ez-Zerkeşî 1419/1998: I, 109). Kasım b. Kutluboğa (879/1474) da bu konudaki kanaatini, “Hadislerin sahihliği buldukları kitaba göre değil, sened ve ricalinin tetkikiyle bilinir,” ifadeleriyle belirtmiştir (el-Kâsımî 1987: 84). İbnu's-Salâh'ın *Ulûmu'l-Hadis*'inde kaydedilen “(müteahhirûn ulemasının yaşadığı) sonraki asırlarda hadisin sıhhatine hükmetmeye cesaret edemeyiz” şeklindeki görüşü dillerde dolaşan bir kâide olsa da, pratikte, özellikle de muhakkik ve müdakkik âlimler arasında kabul görmemiştir. (en-Nevevî 1987: 6; es-Süyûtî 1989: 143-144; ez-Zerkeşî 1419/1998: 226; el-Kâsımî 1987: 84; el-Kettanî 1986: 23). İbnu's-Salah sonrasında olduğu gibi günümüzde de hadisler hakkında sıhhat hükmü verilmeye devam etmektedir.

B. 2. Sahihayn Hadislerinin İlim İfade Etmesi

Diğer yandan “Buhârî ve Müslim'in hadislerinin sıhhati kesin ve yakînî nazârî ilim ifade eder” (İbnu's-Salâh; 22) şeklindeki görüşe de itirazlar edilmiştir. Nitekim, en-Nevevî'ye (676/1277) göre, “Muhakkik âlimler ile ulemânın çoğunluğu (bu konuda) İbnu's-Salâh'a muhalefet etmişlerdir.

Mütevâtir olmadıkları sürece haberler zan ifade ederler. Haber-i ahâd zandan başka bir ilim ifade etmez. Âhâd haberler isterse Buhârî ve Müslim'de olsun zan ifade ederler. Ümmetin onu kabul ile karşılması, sadece ameli gerektirir. Ümmetin Şeyhayn'ın hadisleriyle amel edilmesi hususundaki icmâ, o hadislerin Resûlullah'a (s.a.v.) âdiyetini kesin olarak göstermez. (en-Nevevî, 1348/1929: I, 20; ez-Zerkeşî 1419/1998: I, 277, 278; Süyûtî 1989; 132-135). Yine Nevevî'ye göre, Şeyhayn'ın ittifak ettikleri haberin ilm-i nazarî ifade ederler, sadece mütevâtir ilm-i zarûrî ifade eder. (en-Nevevî, 1348/1929: I, 20) kaydeder.⁴ Bunlardan anlaşılıyor ki, İbnu's-Salâh'ın sahih hadislerin 'ilm-i yakîn ifade eder' sözü bazılarınca kabul görmüşken, muhakkik ulema tarafından itirazlara maruz kalmıştır.⁵

C- Kitap Merkezli Sıhhat Tespitine Neden Olan Fikirler Ve Tartışmalar

İbnu's-Salâh, bir hadisin İbn Huzeyme'nin (311/923) kitabı gibi sahîh hadisleri toplayan kitaplarda bulunması mücerred olarak sahîh olması için yeterlidir. Yine Buhârî ve Müslim üzerine yapılan müstahrec çalışmalarında bulunması da yeterlidir, (İbnu's-Salâh: 21) şeklinde, bir hadisin sahih hadisleri derleyen kitaplardan birinde bulunmasını sahihlik için yeterli görmesi de isabetli değildir. Bu aslında bir kitaptaki hadislerin sahih sayılmasının sonraki asırlarda doğuracağı problemlerin öngörülemediğini göstermektedir. Zira İbn Huzeyme'nin Sahih'inde sahih hadisler yanında hasen ve zayıf hadisler de bulunmaktadır. Eğer İbn Huzeyme'nin eserindeki hadisleri bütünüyle sahih

4 ez-Zerkeşî de en-Nevevî gibi Şeyhayn'ın ittifak ettikleri hadislerin katî ilim ifade etmeyeceklerini belirtir. (Bkz. ez-Zerkeşî 1419/1998: I, 382.) Burada Buhârî ve Müslim'in ittifâkla kitaplarına aldıkları hadisler, katî yahut zannî ilim mi ifade ederler? sorusu önem arz etmektedir. Kanaatimizce burada İbnu's-Salâh'ın Buhârî ve Müslim üzerindeki icmânın onların hadislerinin amel edilebilirliği üzerine olup kati ilim ifade ettikleri noktasında değildir. Şunu da ifade edelim ki, ümmetin *Sahîhayn* hadisleri ile amel edilebilirlik noktasındaki varsayılan icmâ, kesin olarak amel edilmesi gerektiği şeklinde de anlaşılmalıdır. Zira böyle bir durumda gerek Buhârî ve gerekse Müslim'in rivâyetleri içinde, muhtasar olanlar olduğu gibi müfesser olanlar da vardır. Burada her bir rivâyeti, müstakillen amel edilebilir rivâyet kabul etme yerine aynı hadislerin birlikte ele alınması durumunda ortaya çıkan ortak manayı ve hadislerin müfesser olanları ile amel edilebilirliklerinin kastedilmiş olabileceği ihtimali daha güçlüdür.

5 Haber kavramı ve ifade ettiği ilim ve amel hakkında bilgi ve tartışmalar için bkz. Hatîb el-Bağdâdî, 1400/1980: II/1, 482-501; er-Râzî, 1400/1980: II/1, 482-501; Yavuz vd. 1992: 349-355.

sayarsak hasen ve zayıfları da sahih saymış oluruz. Söz konusu yaklaşımın, kitap merkezli sıhhat tespitinin hadisler hakkında yanlış kanaatlere ulaşılmamasına neden olduğu dikkatlerden uzak tutulmamalıdır.

Kitap merkezli sıhhat tespiti tartışmalarda adı geçen iki esere daha temas etmek yerinde olacaktır. İbn Huzeyme ve İbn Hıbbân'ın Sahih'lerinde rivâyet ettikleri hadislerin bazıları sıhhati zedeleyen bir kadh⁶ bulunmadığı sürece sahîh ve hasen dairesinde bulunmalarından dolayı ihticâca elverişlidir, şeklinde ileri sürülen görüşün de tartışılması gerekir (İbn Hacer 1415/1994: I, 291). Oysa İbn Huzeyme'nin ve İbn Hıbbân'ın telif ettiği kitapların ismi sahîh, müellifleri de sahîh hadisleri toplamayı hedefleseler de içlerinde zayıf hadisler bulunmaktadır. İbn Hacer'in dikkat çektiği "sıhhati zedeleyen bir kadh bulunmadığı sürece" kaydı önemlidir. Muhakkik âlimlerin İbnu's-Salâh'ın genellemelerine ihtirâzî kayıt koyarak kitapları değerlendirmeleri dikkatlerden uzak tutulmamalıdır. Ayrıca onların bu tutumları da takdire şayandır.

Netice itibarıyla hadislerin sıhhatini tespit etme konusunda İbnu's-Salâh'ın tutmuş olduğu yol, sağlıklı ve selametli bir yol kabul edilmemiştir. Çünkü o, Sahihayn dışındaki kitaplarda bulunan hadislerin sıhhat şartlarını taşıyan hadislerin tashîh edilmesinin önüne geçmiştir. Aynı zamanda sahîh olmayan bir şeyin de sahîh sayılmasının yolunu açmıştır. Burada evla olan, her bir hadise layık olduğu hükmün verilebilmesi için tenkid ve eleştiri kapısının açık tutulmasıdır (İbn Hacer 1415/1994: I, 293-294). İbn Hacer'in İbnu's-Salâh'a yönelttiği bu eleştiri önemli bir husus olmanın yanında ayrıca takdire şayandır.

Yukarıdaki değerlendirmeler dikkate alındığında Hâkim en-Neysâbûrî ve İbnu's-Salâh'ın kitap merkezli sahih hadis derecelendirmesi bazı problemleri ihtiva ettiği görülmektedir. Öncelikle Buhârî ve Müslim merkezli bakış-

6 Kadh: Hadisin sıhhatine engel olan kusurun onu yok edecek şekilde zayıflatmasına denir. İlet, hadisin sıhhatini zedeleyen bir kusurdur. (Ancak İlet olarak isimlendirilen her kusur sıhhati zedelememektedir. Bu nedenle İbn Hacer'in de aralarında bulunduğu bazı âlimler bu tür kusurları birbirinden tefrîk edebilmek için illet lafzının kayıtlandırılarak "Kâdh" kelimesiyle birlikte kullanılmasını önermişlerdir. Cerhi gerektirmeyecek illetler için bkz. İbn Dakîk el-İd 1406/1986; 187)). Hadisin isnadında veya metninde bulunan ve illet denilen her hangi bir kusurun isnadın veya metnin sıhhatini gidermesi manasına gelmektedir. Nitekim bu manaya uygun olmak üzere çoğu zaman **illetun kâdihatun** ifadesi kullanılır. Bkz. Uğur 1992: 175. Bir cerh lafzı olarak, ravîyi, adâlet ve/veya zabt sıfatını tam olarak taşıyamamakla suçlamak, bununla kınamak anlamına gelmektedir. Bkz. Aydınlı 2006: 159.

ta bu hadislerin ilim ifade edip etmemesi ile amel ifade edip etmemeleri ne anlama gelir? sorusunu ele almak gerekir. İlim ifade etmeleri tartışılıyorsa burada teori ile ilgili bir problem üzerinde konuşulduğu aşikârdır. Yok, eğer bu eserlerdeki hadislerin amel etmeye elverişli olup olmadıkları tartışılıyorsa tartışma başka bir mahiyete bürünmektedir. Hadislerin amel ifade etmesi üzerinde durulacaksa, o zaman İbnu's-Salâh'ın yaptığı derecelendirme üzerine yapılan tartışmada yön, amel edilebilirlik sıralamasına kaymaktadır. Bu durumda tartışmayı, kitap merkezli yapılan derecelendirmede sıhhat değil amel edilebilirlik üzerine yapmak gerekir. Dolayısıyla zayıf hadislerle amel etme noktasında ulema arasında ihtilaf olsa da, belli şartları taşıdığında⁷ zayıf hadislerle de amel edilebileceğinden İbnu's-Salâh'ın yaptığı derecelendirmenin hadislerden zayıf olanların sahih sayılması riskini de ortadan kaldırmaktadır. Şöyle ki Buhârî ile Tirmizî'nin zayıf rivâyetleri karşılaştırıldığında, amel edilmesi bakımından Buhârî'nin zayıfları önde gelir. Kanaatimizce Buhârî'nin bir kısım zayıfları Tirmizî'nin hasenlerine denktir. Hem İbnu's-Salâh sonrası hem de günümüzde –aşağıda vereceğimiz- sıralamaya yapılan itirazların olduğu bilinen bir husustur.

Bir rivâyetin sıhhatinin tespitinde Buhârî ve Müslim'in şartına uygunluğu kriterinin problemlili olduğu Cemalüddîn el-Mizzî (742/1341) tarafından şu şekilde dile getirilmiştir. “Mütেকaddimûn ıstılahında ‘Buhârî ve Müslim’in şartlarına uygundur sözü”, şu anlama gelmektedir: Bu rivâyet Buhârî ve Müslim'in ricaline denk ravîlerden nakledilmiştir, demektir. Ama müteahhirûn ulemâsının ‘Buhârî ve Müslim'in şartına uygun’ demeleri ise, isnadındaki ricalin Buhârî ve Müslim’de de bulunuyor olmasıdır”⁸ (ez-Zerkeşî 1419/1998:

7 Zira Buhârî ve Müslim’de zayıftır diye tenkid edilen hadisler bulunsa da onların gerçekte zayıf olması amel edilmelerine mani olmamaktadır. Haddi zatında geleneğimizde zayıf hadisler için ifade edilen, genel kabule göre de, ‘belli şartları taşıdığında amel edilebilir’, kuralı önemlidir. Bilindiği üzere, zayıf hadislerle amel meselesinde ulema; 1-Mutlak olarak amel edilmez, 2-Mutlak olarak amel edilebilir, 3-Bazı şartları taşıdığında amel edilebilir, şeklinde üç ayrı görüş ifade etmektedir. Bu görüşteki âlimler, a-Rivâyet edilen hadis pek zayıf olmayacak, b-Kitap ve Sünnet’le sabit olan bir asla dayanacak, kendinden daha kuvvetli bir delil ile muhalif olmayacak. Zayıf hadisi nakletme ve onunla amel meselesi hakkında bazı değerlendirmeler için bkz. Subhî es-Sâlih 1986: 177-180; Polat: 118-127; Kırbasoğlu 2006: 128-136.

8 Ahmed Naim, bazı rivâyetlerin esahh-ı esânîd’den bir târikle başka bir kaynaktan bulunmasını dikkate alarak, böyle bir rivâyetin Buhârî ve Müslim’in mütefik rivâyetlerinden daha üstün olduğunu kaydeder. Bkz. Ahmed Naim 1982: I, 236. Ricalüs-sahihayn ile, Buhârî ve Müslim’in *Sahih*’lerinde rivâyeti bulunan

I, 257). Müteahhirûn ulemasının kastı, bir rivâyetin bütün ravîlerinin mi? yoksa bazı ravîlerinin mi? Buhârî ve Müslim'in ricalinden olduğu konusu müphemdir. Zaten problem de burada yatmaktadır. Nitekim Hâkim en-Neysâbü'rî bir rivâyetin senedindeki ravîlerden biri *Sahihayn* ravîsi ise, onlardan birinin şartına uygun kabul etmiştir. Diğer ravîleri dikkate almamıştır.⁹ Müteahhirûn âlimlerinin “Buhârî ve Müslim'in ricalidir” şeklindeki tanımlamalarından katıtlarının ne olduğu kesin olarak tespit edilmeksizin yapılacak değerlendirmeler isabetli olmayacaktır.

İbnu's-Salâh'a yapılan itirazların bir diğeri, *Sahîhayn*'nın merkeze alınarak yapılan hadislerin sıhhat derecelendirmesi ile ilgilidir. *Sahihayn* esas alınarak hadislerin sıhhatini tespitte çalışan ilk önemli kaynaklardan biri Hâkim'in *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*'ıdır. Bu tespit yönteminin doğru olmadığı, *Sahîhayn* hadislerinin en sahih hadisler olduğunu ifade edenler tarafından doğrudan olmasa bile Müstedrek'e yapılan değerlendirmelerden anlaşılmaktadır.

İbnu's-Salâh'a göre Hâkim en-Neysâbü'rî, *Müstedrek*'te, gerek Buhârî ve Müslim'in ortak şartlarını taşıyan ve gerekse onlardan birinin şartlarını taşıdığı halde *Sahîhayn*'in herhangi birinde bulunmayan hadisleri bir araya getirmiştir. Ayrıca kendi içtihadınca sahîh olanları da derlemiştir (İbnu's-Salâh: 22). Ona göre, Hâkim en-Neysâbü'rî, sahîh hükmü verme konusunda mütesâhildir (İbnu's-Salâh: 22). İbnu's-Salâh, Neysâbü'rî'nin bu durumunu bildiği halde kendi asrında hadislere sıhhat hükmü verilemeyeceğini dile getirmesi aslında apaçık bir çelişkiyi de beraberinde getirmektedir. O da şudur: İbnu's-Salâh'ın, bu asırlarda hakkında sahih hükmü verilmemiş hadislere sahih diyemeyece-

ravîler kastedilmektedir. Alâ şartı-şeyhân (alâ şartıhimâ, Alâ resmi's-Sahîh, fi's-sahîh) ifadeleri ise, hakkında kullanıldığı hadis veya senedin, İmam Buhârî ve Müslim'in bir hadisi *Sahih*'lerine alırken aradıkları özellikleri taşıdığını belirtir. Bu ifade ile şu iki husustan biri kastedilir: 1-İmam Buhârî ile Müslim, söz konusu hadisin senedindeki râvîlerin, rivâyet ettikleri hadislere kitaplarında yer vermişlerdir. Bu durumda söz konusu râvîlerin hadislerinden hangilerinin Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerinde yer aldığına dikkat etmek gerekir. 2-Söz konusu hadisin senedi, İmam Buhârî ile Müslim'in kitaplarında aynen geçmektedir. Bu iki ihtimalden birincisinin kastedildiği anlaşılmaktadır (bkz. Aydınlı 2006: 40-41, 257). Bu durumda alâ şartıhima ifadesi ile tashih edilen rivâyetlerin dikkatle ele alınmasında yarar vardır.

9 Hâkim'in hadisin senedinde Buhârî ve Müslim ricalinden birinin bulunmasını sahihlik için yeterli görmesi şeklindeki yaklaşımı ile diğer teşâhüller hakkında bkz. ez-Zeylaî: I. 341-342.

ğimizi söylerken bunu ifade etmektedir. Ancak Hâkim en-Neysâbü'rî'nin tesahülünü dikkate alarak oradaki hadislerin sıhhat şartı taşımayanlara ihtiyaten hasen denilmesi gerektiğini söylemesi bir çelişkiyi ifade etmektedir.

Problemin bu boyutuna dikkat çekmeye çalışan Şah Veliyyullah ed-Dehlevî, *Müstedrek*'teki hadislerin bir kısmının Buhârî ve Müslim'in şartlarını taşımalarına rağmen sahîh olmadıklarını dile getirmektedir (ed-Dehlevî 1994: I, 493). Bu durumda biz Hâkim'in tespit etmeye çalıştığı şekilde, onun kitap merkezli sıhhat tespiti metodunu esas alarak, sahîh olmadıkları halde hadislerin bir kısmını sahîh hadis derecelendirmesinin dördüncü kategorisinde sayma durumunda kalmayacak mıyız? Ya da soruyu şöyle sormak mümkündür. Hâkim'in Buhârî ve Müslim'in şartlarını taşıyor diyerek *Müstedrek*'e aldığı hadislerin tamamını sahîh sayacak mıyız? Aslında, ne Hâkim'in ne de İbnu's-Salâh'ın böyle bir iddiası olmamasına rağmen bazı çevrelerde, *Müstedrek*'teki hadislerin tamamı sahîhmiş gibi telakki edilmiştir. Hatta Dehlevî'nin şu ifadelerini de dikkate alırsak, Hâkim'in Buhârî ve Müslim'in şartlarını tespitte yanlış olduğu gibi *Müstedrek*'teki sıhhat hükümlerinin bazılarında yanlış olduğu söylenebilir.

“Hâkim, (eserini telif ederken sahîh hadisleri tespitinde Buhârî ve Müslim'in kitaplarında uyguladıkları usulden) çıkarılmış olan kaidelere dayanırdı. Mesela onun ‘Sika râvîlerin ziyadesi makbuldür. Râvîler, mevsûllük, mürsellik, mevkûfluk ve benzeri konularda ihtilaf ederlerse, rivâyetinde ziyadelik bulunan kimse diğerlerine karşı hüccet olur’ demesi böyledir. Doğrusu şudur ki, hadis hafızlarının en çok yanlış olduğu yerlerden biri mevkufun merfû, munkatı'ın muttasıl gösterilmesi şeklinde olmuştur. Özellikle de, muttasıl merfûya olan rağbetin çok olması ve bu tür hadislerle üstün bir yer verilmesi, bu tür hatalara düşülmesine sebep olmuştur. Hâlbuki Buhârî ve Müslim, (hadisleri tespitte) Hâkim'in bu anlamda söylediklerinin çoğunu ifade bile etmemişlerdir” (ed-Dehlevî 1994: I, 493).

İbnu's-Salâh'ın, kendisinde zayıflığı gerektirecek bir illetin bulunması müstesna olmak üzere, Hâkim'in sıhhatine hükmettiği halde diğer imamlardan bu konuda bir şey bulamadığımız hadisler hasen olup bunlarla delil getirildiği gibi amel de edilir, (İbnu's-Salâh: 22) şeklindeki görüşüne de itiraz edilmiştir. “İbnu's-Salâh (Hâkim *Müstedrek*'teki) hadisler hakkındaki hükmünde İbn Hibbân'ın sahîhine yakındır” demiştir. Oysa durum hiç de onun dediği gibi

değildir. Bilakis İbn Hıbbân'ın *Sahîh*'i pek çok yönüyle *Müstedrek*'ten daha sahîhtir (ez-Zerkeşî 1419/1998: I, 227). el-Hâzîmî (584/1188), İbn Hıbbân'ı hadis ilminde Hâkim'den daha güçlü kabul eder (ez-Zerkeşî 1419/1998: I, 228; es-Süyûtî 1989: I, 108; es-Sehâvî 1415/1995: I, 41). İbnu's-Semânî (489/1096) "Ebû Hâtîm b. Hıbbân, sahîh ismini verdiği bir kitap tasnif etmiştir. Onda pek çok hadisi toplamıştır. Sıhhat ve güvenilirlik bakımından bu kitabın benzeri yoktur," (İbnu's-Semânî 1418/1997: I, 394) diyerek İbn Hıbbân'ın *Sahîh*'inin *Müstedrek*'ten daha sahîh hadisleri içine aldığına işaret etmektedir. Zikrettiğimiz bu değerlendirmeler dikkate alındığında, ulemanın hadis kaynaklarını bir bütün halinde tavsiflerinin, tek tek hadisleri tavsifine işaret etmedikleri anlaşılmaktadır.

el-Malinî (412/1021) *Müstedrek*'te Şeyhayn'ın şartlarını taşıyan hadis bulunmadığını; "*Müstedrek*'i baştan sona mütalaa ettim. Şeyhayn'ın şartlarına uyan hiçbir hadis bulamadım," sözüyle dile getirmiştir (ez-Zehebî 1983: XVI, 185; es-Sübkî: IV, 165; ez-Zerkeşî 1419/1998: I, 223; İbn Hacer 1415/1994: I, 312-313). Zehebî onun bu görüşüne karşı çıkarak "bu aşırılık ifade eden bir sözdür. *Müstedrek*'te kâh Müslim ve Buhârî'nin şartına, kâh sadece birinin şartına uygun pek çok hadis vardır. Bunlar yaklaşık kitabın yarısı kadardır. Dörtte bir kadar da senedi sahîh ve hasen olan vardır," demiştir (es-Sübkî: IV, 165; ez-Zehebî 1983: XVI, 186; ez-Zerkeşî 1419/1998: I, 222-224; İbn Hacer 1415/1994: I, 314). Kanaatimizce geriye kalan en az dörtte birinde zayıf ve mevzûât türünden hadisler olduğu anlaşılmaktadır.

ez-Zerkeşî, *Müstedrek*'te meskutun anh (hakkında hüküm verilmemiş) olan pek çok hadis vardır. Bunların senedleri sahîh, hasen ve zayıftır. Onların senedlerine bakarak haklarında hüküm verilir (ez-Zerkeşî 1419/1998: I, 226; el-Bulkînî: 93), sözüyle de kitap merkezli sıhhat tespitinin isabetli olmadığını vurgulamaktadır. Hâkim'in, *Müstedrek*'teki hadislerin durumu hakkında yaptığı sıhhat değerlendirmeleri tartışmalıdır. Kanaatimizce burada ez-Zerkeşî, meskûtun anh olanlar hakkındaki değerlendirmesine mevzû rivâyetleri katmamıştır. Geriye kalan dörtte biri sahîh olmayan, senedleri münker ve vâhî olan hadislerden teşekkül etmiştir. Bu zayıflar içerisinde bazı uydurma hadislere de rastlanmaktadır (el-Kettânî 1986: 20-22).

D- Sahih Hadislerin Derecelendirilmesi Üzerine Bazı Mülâhazalar

İbnu's-Salâh; kendi asrı ve sonraki asırlarda hadislere sahîh hükmü verilemeyeceği, *Sahîhayn* hadislerinin tamamının sahîh ve ilim ifade ettikleri

kanaatiyle *Sahîhayn*'ı merkeze alarak sahih hadisleri aşağıdaki şekilde derecelendirmiştir:

- 1- Müttefekun aleyh hadisler
- 2- Buhârî'nin tek başına tahrîç ettiği hadisler
- 3- Müslim'in tek başına tahrîç ettiği hadisler
- 4- Buhârî ve Müslim'in şartlarına uyduğu halde kitabına almadıkları hadisler
- 5- Buhârî'nin şartlarına uyup kitabına almadığı hadisler
- 6- Müslim'in şartlarına uyup da kitabına almadığı hadisler
- 7- Bunların dışında diğer hadis kitaplarında bulunan sahih hadisler (İbnu's-Salâh: 28).¹⁰

Muhaddisler arasında sahih hadisler genel olarak bu şekilde derecelendirilmiştir. İbnu's-Salâh'ın bu sıralaması yapılan tenkitler ihmal edilmek suretiyle kendisinden sonra hadis usulü yazarlarının genel olarak kaydettikleri bir sıralama olmuştur. Oysa bu sıralamadaki hadislerden bazıları taşıdıkları özel durumdan dolayı daha üst derecelerde yer alabilir. Mesela Şeyhayn'ın ittifâken rivâyet ettikleri bir garîb hadis, diğer muhaddislerden biri tarafından esahhu'l-esânîd ile rivâyet edilmiş ise, esahhu'l-esânîd gelen rivâyet, müttefekun aleyh olan garîb hadisten daha üst derecede olur. Böyle hadisler istisna olup genel sıralamayı bozmaz, kanaati de vardır (Ahmed Nâim 1982: I, 236; Suhî es-Salih 1986: 126).

Ahmed Nâim bazı rivâyetlerin esahhu'l-esânîd'den bir tarikle başka bir kaynakta bulunmasını dikkate alarak böyle bir rivâyetin Buhârî ve Müslim'in ittifak ettikleri garîb hadislerden üstün olabileceği kanaatindedir. Fakat o bu tür rivâyetlerin az olması sebebiyle söz konusu derecelendirmeyi etkilemeyeceğini ifade eder. Ancak genel de olsa böyle bir derecelendirme yapmak problemlili olmaktan çıkmamaktadır. Bu nedenle İbnu's-Salâh'ın yaptığı bu sıralamaya itirazlar edenler, farklı teklifler ortaya atmıştır.

İbn Hacer; İbnu's-Salâh'ın yapmış olduğu sıralamaya itiraz ederek, birinci derecede Buhârî ve Müslim'in ittifak ettikleri mütevâtir hadislere yer vermektedir (İbn Hacer, 1415/1994: I, 363). Buhârî ve Müslim'in tahrîç et-

10 en-Nevevî, İbnu's-Salâh'ın sıralamasını kaydettikten sonra Buhârî ve Müslim'in rivâyetlerinin katı ilim değil zann ifade ettiklerini vurgular. Bkz. en-Nevevî 1407/1987: 1.

tiği hadisler ile Eimme-i Erbea'nın¹¹ tahrîç ettiği bir hadis muaraza teşkil ettiğinde, Şeyhayn'ın hadisleri daha aşağı derecede, eimme-i sitte'nin ittifaken rivâyet ettikleri hadis daha sahîh olur, (ez-Zerkeşî 1419/1998: I, 255) şeklindeki sözleriyle İbnu's-Salâh'ın sıralamasının isabetli olmadığını söylemeye çalışmıştır.

İbn Hacer'e göre verdiğimiz sıralamada birinci dereceyi ifade eden "Buhârî ve Müslim'in ittifak ettikleri hadisler" sözü bazı izahlara muhtaçtır. Zira ona göre, bunlardan biri mütevâtir olanlardır. Sonra, sünenler ve sahîh hadisleri toplamayı amaçlayan hadis kitaplarında onlara muvafakat ettikleri gelir. Daha sonra onların bir kısmının tahrîç ettiği ve Şeyhayn'ın muvafakat ettikleri, sonra ikisinin tahrîcinde infirâd ettikleri gelmektedir (İbn Hacer 1415/1994: I, 363-364).

İkinci ve üçüncü derecedeki sıralama için İbnu's-Salâh'tan önce Hâkim'in yaptığı taksîmatı dikkate alan Beyhakî, Buhârî'nin tek başına naklettiği hadislerin Müslim'inkilerden daha güçlü olduğu yönündeki derecelendirmeye katılmadığını ve bunlardan bazılarının karşılıklı olarak yer değiştirdiğini dile getirerek, (ez-Zerkeşî 1419/1998: I, 256) itiraz etmiştir. Beyhakî'ye göre, bazen Müslim'in infiradları (tek kaldığı rivâyetler) bazen de Buhârî'nin infiradları ikinci dereceye çıkabilmektedir. ez-Zerkeşî de benzer görüşü dile getirmek üzere, Müslim'in tek başına tahrîç ettiği halde Buhârî ile tearuz etmeyen hadisleri, Buhârî'nin infiradlarından nasıl daha aşağı derecede olur? sorusunu sormakta ve "İşin aslı şudur: Bu ve bundan önceki derecelendirme aleltilak cârî olan bir derecelendirme olmayıp bilakis bazen biri bazen diğeri nazil (daha aşağı derecede) olabilir," der (ez-Zerkeşî 1419/1998: I, 256).

Zerkeşî'nin de ifade ettiği gibi Müslim'in Sahîh'ini veya Buhârî'nin Sahîh'ini diğere tercih edenler bir bütün olarak bu tercihte bulunmuştur. Yoksa ferd ferd hadisleri hakkında yapılan bir tercih değildir. Bu nedenle İbnu's-Salâh'ın Buhârî'nin teferrüd ettiği hadisleri Müslim'in infiradlarına tercihi sağlıklı değildir (ez-Zerkeşî 1419/1998: I, 256-257). İbn Hacer, el-Makdisî'den (507/1171) naklen, şunları kaydeder: "Bu sözü sana yazdırdığım zaman baktım ve Buhârî ve Müslim'in şartlarına uyduğu halde kitaplarına almadıkları sadece şu üç hadisi tespit edebildim" (İbn Hacer 1415/1994: I, 313). Bu ifadeler; Buhârî ve Müslim'in ortak şartlarının ağırlığını ve dışarıda bıraktıkları sahihlerin o kadar çok olmadığına işaret etmektedir. Bu dördüncü sırada yer alan ve *Müstedrek*'teki "Buhârî ve Müslim'in şartına uygun" şeklinde

11 Eimme-i Erbea; Ebû Dâvud, Tirmizî, Neseî ve İbn Mace'dir.

nitelendirilen hadisler dikkate alındığında ciddi problemler oluşturmaktadır. Özellikle *Müstedrek* dikkate alındığında sahih hadisleri yedi kategoride ele almanın daha da problematik hale geldiği görülmektedir. Burada *Müstedrek* üzerine yapılan bazı mülahazalar zikredilerek mesele ele alınacaktır.

İbnu's-Salâh, kendisine örnek aldığı Hâkim'in *Müstedrek*'ini "hacmi büyük bir kitap olup, Buhârî ve Müslim'in (kitaplarında) tahrîc etmedikleri pek çok (rivâyeti) içine almaktadır. Her ne kadar bunların bir kısmı hakkında söz söylenmiş ise de onda açık bir şekilde sahih olanlar çoktur," (İbnu's-Salâh: 20, 22) şeklinde tanımlamaya çalışır. İbnu's-Salâh, Hâkim onların (Şeyhayn'ın) birinin şartına uymayanları da kendi içtihiyâyla tashih etmiş, sahih hükmü vermiştir. (İbnu's-Salâh: 22). İbnu's-Salâh önce Hâkim'in kitabındaki hadisleri sahih ve hasen diye nitelendiriyorken, illetli bulunanları istisna etmesine rağmen, sıhhat derecelendirmesinde bu istisnaya işaret etmemiştir.

İbnu's-Salâh; Hâkim'in *Müstedrek*'teki hadisleri ile ilgili "İmamlardan kendisi dışında sahih hükmü verilmemiş olan rivâyetler, sahih kabilinden değilse bile hasendir ve bunlar delil olarak kullanılır ve amel edilir" (İbnu's-Salâh: 22) şeklindeki değerlendirmesi "illetliler müstesna olmak üzere" sözü ile çeliştiği gibi itirazlarla da karşı karşıya kalmıştır. Nitekim İzzüddîn b. Cemâa (733/1333), "Hâkim'in eserindeki bu türden hadisler araştırılır, durumuna göre sahih, hasen ve zayıf olarak haklarında hüküm verilir," (ez-Zerkeşî 1419/1998: I, 226; es-Süyûtî 1989: I, 107) sözüyle İbnu's-Salâh'a itirazını dile getirir. Aynı şekilde Zerkeşî de İbnu's-Salâh'ın bu sözünü ele alarak şunları kaydeder: "Hâkim'in diğer âlimlerden farklı olarak hasen hükmü verdiği hadislere gelince onun bu hükmü merdûttur. Bilakis doğru olan, onun sahih hükmü verdiği hadisler araştırılıp; sahih, hasen ve zayıf olmak üzere hangi kategoriye uygun düşüyorsa öyle hüküm verilmesidir. Zaten bu sonraki dönem âlimlerinin amelidir." Bu tespitlere bakıldığında Şeyhayn'ın şartlarını taşıdığı halde kitaplarına almadıkları hadisler kategorisine *Müstedrek*'teki hadislerin tamamını dâhil edebilir miyiz? Ayrıca Hâkim ile İbnu's-Salâh'ın dördüncü derecede saydıkları rivâyetlerden kabul edebilecek miyiz? Sorusu akla gelmektedir.

Bazı âlimler hadislerin sıhhatinde sıralama yaparken Müslim'in rivâyetlerini Buhârî'ye tercih ettikleri görülmektedir. Buhârî'yi tercih edenler, bir bütün olarak tercih etmişlerdir. Yoksa birer birer hadisleri ele alarak Buhârî'yi öne almamışlardır. Bu nedenle mutlak olarak (her hadisle ilgi-

li hükümde) Buhârî'yi Müslim'e tercih etmek isabetli değildir (ez-Zerkeşî 1419/1998: I, 256).

Kanaatimizce sahih hadislerin İbnu's-Salâh'ın sıraladığı şekilde tasnifine yapılan bazı itirazlar dikkate alınmak suretiyle bir değerlendirme yapılmalıdır. Nitekim Zerkeşî, sahih hadislerin en üst mertebesini, eimme-i sitte'nin ittifak ettiği hadislerin oluşturduğunu ve bu tür rivâyetlerin Buhârî ve Müslim'in ittifaklarından üstün olduğu kanaatindedir (ez-Zerkeşî 1419/1998: I, 255). ez-Zerkeşî'nin bu sözlerinden, Buhârî ve Müslim'in ittifakla rivâyet ettikleri hadislere Kütüb-i Erbea'nın da tahriçleri hadislerin, şeyhayn'ın istifak ettiklerinden daha üstün olduğu anlaşılmaktadır. Ahmed Nâim ise meseleye bir soru sorarak temas etmektedir. Nitekim o, "Kütüb-i sitte (yani *Sahihayn* ile beraber Sünen-i Erbaa) sahiplerinin ittifak ettikleri hadisler yalnız Şeyhayn'ın müttelik oldukları hadislerden daha kavî midir? Bazıları Sünen-i Erbea sahiplerinin münhasıran sahih (hadisleri) tahrîç etmeyi iltizam etmemiş olduklarından, onların inzımmamının (Buhârî ve Müslim ile müttelik olmaları) diğer ikisinin ittifakına kuvvet vermez demişlerse de bu gibi hadisler müttelikun aleyh olanların en kuvvetlileridir," görüşünü dile getirmiştir (Ahmed Nâim 1982: I, 235, 236 vd.).

İmam Süyûtî de İbnu's-Salâh'ın derecelendirmesine kısmen itiraz edenlerden biridir. Ona göre yedinci derecede İbn Hıbbân, İbn Huzeyme ve Hâkim'in ittifaken rivâyetleri yer almalıdır. Sekizinci sırada ise, İbn Huzeyme ile İbn Hıbbân veya İbn Huzeyme ile Hâkim'in ittifak ettikleri, dokuzuncu sırada İbn Hıbbân ile Hâkim'in müttelik oldukları, onuncu sırada ise İbn Hıbbân'ın münferiden, onbirinci sırada ise Hâkim'in münferiden rivâyet ettikleri yer almalıdır (Bkz. Ahmed Nâim 1982: I. 236). Her ne kadar Ahmed Nâim, Süyûtî'nin bu teklifini dikkate alıyorsa da, kanaatimizce bu sıralama da bazı problemler içermektedir. Nitekim İbnu's-Salâh'ın Buhârî ve Müslim'in ittifak ettikleri şartları taşıdığı halde kitaplarına almadıkları kategorisine *Müstedrek*'in hadislerini sayması, onun ihtiva ettiği hadislerin tamamının sahih sayıldığı gibi bir kanaati oluşturmakta etkin olmuş ise, Süyûtî'nin bu tasnifi de aynı şekilde, İbn Huzeyme ve İbn Hıbbân'ın kitaplarındaki hadislerin sahih sayılmasına neden olmuştur. *Müstedrek*'le birlikte hem İbn Hıbbân hem de İbn Huzeyme'nin *Sahihleri* de zayıf hadisler içermektedir (el-Kettânî 1986: 22-23; Itr 1979: 258). Zikredilen bu üç kitabın hadisleri hakkında yapılacak tespit tıpkı diğerlerinde olduğu gibi "intikâd edilmemiş olma" kaydı konularak kısmen doğru bir tespit ve değerlendirme yapılmış olur. Nitekim Şah

Veliyyullah Dehlevî'nin de dikkat çektiği gibi (ed-Dehlevî 1994: I, 495) bu eserlerin zayıf ve münkerlerinin bulunduğu unutulmamalıdır.

Değerlendirme ve Bir Teklif

İbnu's-Salâh'ın sahih hadisler için yapmış olduğu sıralamayı, onun hadislerin sıhhat tespitinde hüküm vermenin sona ermiş olduğu kanaatiyle yaptığı dikkate alınmalıdır. Nitekim o "bu asırlarda, hadislerin sıhhat hükmü vermeye cesaret edemeyiz" demektedir. İbnu's-Salâh'ın bu görüşüne rağmen kendisinden sonra, hadisler hakkında sıhhat tespiti yapılmış ve bugün de sıhhat tespiti yapılmaya devam edilmektedir. İbnu's-Salâh'a yapılan itirazları dikkate aldığımızda, onun yaptığı ve "kitap merkezli sıhhat tespiti" diye bileceğimiz derecelendirmenin yeniden gözden geçirilmesi veya bu sıralamaya ihtirazî kayıtlar konulması zarûreti doğmaktadır. Ancak böyle yapılırsa bile kitap merkezli bir derecelendirme problemi yine de çözülmüş olmamaktadır. O nedenle aşağıda vereceğimiz derecelendirmenin sıhhatten çok amel edilebilirlik derecelendirmesi şeklinde kabulü daha doğru olacak, en azından sahih hadislerin derecelendirmesi neticesinde ortaya çıkan yanlış algının değişmesinde önemli rol oynayacaktır. Amel edilebilirlik sıralaması şeklinde ifade etmeye çalıştığımız bu hususu, hem değerli ilim adamlarımızın takdirine sunmak hem de bir tartışmanın bizce atlanmış olan önemli bir yönüne dikkat çekmek temel arzumuzdur.

Bizi böyle bir sıralamanın daha isabetli olacağı yönündeki kanaate sevkeden ana husus, başta İbn Hacer ile Süyûtî olmak üzere diğer bazı âlimlerin bu konuda ileri sürdükleri değerlendirmeler olmuştur. Yaptığımız okumalar ve yukarıda zikrettiğimiz bazı değerlendirmeleri dikkate almak suretiyle şöyle bir sıralamanın daha uygun düşeceğini söyleyebiliriz:

1. Buhârî ve Müslim'in ittifak ettiği mütevâtir hadisler, (mütevâtir'in sened tenkidinden istisna tutuldukları bilinmelidir.),
2. Buhârî ve Müslim'le birlikte diğer Kütüb-i Erbaa müelliflerinin onlarla ittifak ettikleri intikâda uğramamış olan hadisler,
3. Buhârî ve Müslim'in ittifak ettiği fakat intikâda uğramamış hadisler,
4. Buhârî'nin tek başına rivâyet ettiği ve intikâda uğramamış hadisler,
5. Müslim'in tek başına rivâyet ettiği ve intikâda uğramamış hadisler,

6. Buhârî'nin şartlarına uygun olup kitabına almadığı ve intikâd edilme-
yen hadisler,
7. Müslim'in şartlarına uygun olup kitabına almadığı ve intikâd edilme-
yen hadisler,
8. İbn Hıbbân, İbn Huzeyme ve Hâkim'in ittifaken rivâyet ettikleri ve
intikâda uğramamış olan hadisler,
9. İbn Huzeyme ile İbn Hıbbân veya Hâkim'in ittifak ettikleri ve intikâda
uğramamış olanlar
10. İbn Hıbbân ile Hâkim'in müttelik oldukları ve intikâda uğramamış
olanlar
11. İbn Hıbbân'ın münferiden rivâyet ettiği ve intikâd edilmemiş olanlar
12. Hâkim'in münferiden rivâyet ettiği ve intikâda uğramamış olan hadis-
ler
13. İbn Hıbbân ile İbn Huzeyme'nin ittifaken naklettiği intikâd edilme-
miş olan hadisler,
14. İbn Huzeyme'nin münferid rivâyetlerinden intikâd edilmemiş olanlar,
15. Diğer kaynaklarda zikredilen ve sahihliğine hükmedilmiş hadisler.

İhtirazî kayıt koymak suretiyle yaptığımız bu sıralama, özellikle Buhârî ve Müslim'e yöneltilen eleştiri ve itirazları esas alarak, onların İslam âlemindeki büyük kabulünü ötelemek isteyenlerin bazı iddialarının da önüne geçmiş olacaktır. Böylece sahih hadislerin kitapları esas alarak yapılacak bir tasnifte bile netice itibarıyla hadislerin kitaplara göre değil, birer birer hadislerin dikkate alınarak değerlendirilmesi gerektiğini de göstermiş olacaktır.

Kaynaklar

- Ahmed Nâim (1982), *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı yay.
- Aydın, Abdullah (2006), *Hadis İstihlâhları Sözlüğü*, İstanbul: Hadisevi.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd (1407/1987), *Mesâbihu's-Sünne*, thk. Yusuf Abdurrahman el-Maraşlı, Beyrut: Dâru'l-Marife.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil (1943), *et-Târîhu'l-Kebîr*, Haydara-
bad.
- Bulkînî, Sirâcüddîn, Amr b. Raslân, *Mehâsinu'l-İstihlâh*, thk. Aişe Abdurrahman,
by: Dâru'l-Meârif.

- Çakın, Kamil (1997), “Buhârî’nin Otorite Kazanma Süreci”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. X, s. 1-2-3-4, ss. 100-109.
- Dârimî, Abdullah b. Abdirrahman (1992), *Sünen*, İstanbul: Çağrı yay.
- Dehlevî, Şah Veliyyullah (1994), *Hucetullâhi’l-Bâliğa*, trc. Mehmet Erdoğan, İstanbul: İz yay.
- Ebû Bekir Muhammed b. Hasen (1985), *Müşkilü’l-Hadîs ve Beyânüh*, thk. Musa Muhammed Ali, Beyrut: Âlemü’l-Kütüb.
- Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî İlmi’r-Rivâye*, thk. İbrahim Hamdi el-Medenî, Medinetü’l-Münevver: el-Mektebetü’l-İlmiyye.
- İtr, Nureddin (1979), *Menhecü’n-Nakd*, Beyrut: Dâru’l-Fikr.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali (1415/1994), *Nüket ala İbni’s-Salâh*, (II. Baskı), Riyad: Dâru’r-Râye.
- İbnu’l-Cevzî, Ebu’l-Ferec Abdurrahmân b. Ali (1376/1966), *el-Mevzûât*, thk. Abdurrahmân Muhammed Osman, Medine: el-Mektebetü’s-Selefiyye.
- İbnu’s-Salâh, Osman b. Abdirrahman eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetü İbni’s-Salâh fî Ulûmi’l-Hadis*, Kahire: Mektebetü’l-Mütenebbî.
- İbnus-Semânî, Ebu’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed (1418/1997), *Kavatiu’l-Edille fi’l-Usûl*, thk. Muhammed Hasen Muhammed, (I. Baskı), Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye.
- Kâdî İyâz, Ebu’l-Fadl İyâz b. Musa el-Yahsubî, *Meşâriku’l-Envâr alâ Sihâhi’l-Âsâr*, Kahire: Dâru’t-Türâs,
- Kasımî, Cemalüddîn (1987), *Kavâidu’t-Tahdîs min Funûni’l-Hadis*, thk. Muhammed Behcet el-Baytar-Muhammed Reşid Rıza, Beyrut: Dâru’n-Nefâis.
- Kettânî, Ebû Cafer Muhammed (1986), *Risâletü’l-Mustatrefe*, İstanbul: Kahraman yay.
- Kırbasoğlu, M. Hayri (2006), *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara: Ankara okulu yay.
- Makdisî, Ebu’l-Fadl Muhammed b. Tâhir (1323), *Tezkiratül-Mevzûât*, (I. Baskı), Mısır: Matbaatü’s-Saade.
- Makdisî, Ebu’l-Fadl Muhammed b. Tâhir (1405), *el-Cem’u beyne Ricâli’s-Sahîhayn*, (II. Baskı), Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye,
- Nevevî, Muhyiddîn Yahya b. Şeref (1407/1987), *et-Takrîb ve’t-Teysîr fî Süneni’l-Beşîr ve’n-Nezîr*, nşr. Salah Muhammed, Beyrut:
- Nevevî, Muhyiddîn Yahya b. Şeref, *Sahîhu Müslim bi Şerhi’n-Nevevî*, (II. Baskı), by: el-Matbaatü’l-Mısıriyye.
- Neysâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim, *el-Medhal ilâ Kitâbi’l-İklîl*, thk. Fuad Abdülmünim, İskenderiye: Dâru’d-Da’ve.
- Müslim, İbnu’l-Haccâc (1992), *Sahih*, İstanbul: Çağrı yay.
- Polat, Selahattin, *Hadis Araştırmaları*, İstanbul: İnsan yay.

- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer (1400/1980), *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, thk. Taha Cabir Feyyâz, (II. Baskı), Riyâd: Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud.
- Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân, *Fethu'l-Muğîs Şerhu Elfiyeti'l-Hadîs*, thk. Ali Hüseyin Ali, by: Dâru'l-İmam et-Taberî.
- Subhi es-Sâlih (1986), *Hadis İlimleri ve Istılahları*, trc. M. Yaşar Kandemir, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı yay.
- Sübkî, Tâcüddin Ebû Nasr Abdülvehhâb, *Tabakatü'ş-Şafiyyeti'l-Kübrâ*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv-M. Muhtar et-Tanâhî, by.: Dâru Ihyâu Kütübi'l-Arabiyye.
- Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahman (1989), *Tedribü'r-Râvî bi Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Uğur, Müctebâ (1992), *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara. Türkiye Diyanet Vakfı yay.
- Yavuz, Yusuf Şevki-Ertürk, Mustafa (1992), “Haber-i Vâhid”, *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul: İsam yay. XIV, ss. 349-355.
- Zehebî, Ebû Abdillâh, Şemsüddîn (1983), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb Arnaud, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle,
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Cemalüddîn (1419/1998), *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbn Salâh*, thk. ez-Zeynelâbidîn Muhammed, Riyâd: Advâü's-Selef.
- Zeylâî, Cemalüddîn Abdullah b. Yusuf, *Nasbu'r-Râye fi'l-Ehâdîsi'l-Hidâye*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle.

İBN SİNÂ'DA ZORUNLU VARLIĞIN MAHİYETİ MESELESİ

Ali EBRAHİMZADE*

Öz

Zorunlu varlığın mahiyeti meselesi İbn Sînâ felsefesinin önemli meselelerinden biridir. İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlık, varlığı dışında mahiyet sahip değildir. Onun bu ifadesi farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bazı yorumlara göre İbn Sînâ zorunlu varlığın basitliği korunsun diye o varlıktan her türlü mahiyeti olumsuzlamıştır. Diğer yorumlara göre ise o, gerçekte zorunlu varlığın mahiyeti var ve o mahiyet kendi zatıdır, demek istiyor. Bize göre zorunlu varlığa yüklediğimiz mahiyet zihinsel alışkanlıktan kaynaklanır. Biz, her zaman mümkün varlıklarda bir mahiyet görüyoruz bu nedenle aynı mahiyeti zorunlu varlığa da atfediyoruz. Halbuki zorunlu varlık mümkün varlıkların bütün sıfatlarını dışlar. Dolayısıyla mümkün varlıklarda mahiyet olarak kabul olunan zorunlu varlığın zatıdır.

Anahtar Sözcükler: İbn Sînâ Felsefesi, Mahiyet, Zorunlu Varlık, Mümkün Varlık.

Abstract

The, Question of the Quiddity of the Necessary Being in Avicenna

The issue of necessary being quiddity is one of the propounded issues in Avicenna's philosophy. In his view, the being whose entity is necessary has not any quiddity but its entity and existence. This stance by Avicenna has had two interpretations. Some hold this view that Avicenna has not accepted the quiddity of God and has confined it to possible beings and takes god as being who lacks quiddity. Some others take this view that Avicenna's aim is to indicate essence objectivity and quiddity in an entity whose being is necessary. We cannot separate the quiddity from essence of necessary while it can be differentiated in possible beings. We take this view that Avicenna's statement in attributing the quiddity to necessary is the result of a mental habit. For we attribute the possible beings the quiddity, so Avicenna in regarding to

• Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı/Din Felsefesi, ali_brahim_443@yahoo.com

necessary being adds that what is considered quiddity in possible being in necessary being should be regarded as its nature.

Keywords: *Avicenna's Philosophy, Quiddity, Necessary Being, Possible Beings.*

“Mahiyet” arapçada “ne” anlamında ki “ma” dan ve “O” anlamında ki “hiye” den meydana gelmiştir. “Mahiye” veya “mahuve” İslâm felsefesinde bir şeyin ne olduğunu sorgulamada kullanılır. Mahiyetin karşıtı bir şeyin varlığından ibaret olan “var” sözcüğüdür. Her ne kadar ilk defa İbn Sînâ bu iki kavramın farklı olduğundan bahsetse de bazı düşünörlere göre bu ayırım Fârâbî’de de vardır (Gott J. Richart 1976:75 ve Tuğral Süleyman 2011:195-196).

İbn Sînâ (2005:276) varlığı önce zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayırır. O’nun bu ayrımı mantık ilminden kaynaklanan bir düşüncedir. İbn Sînâ’ya göre (1996:142) bir önermede yüklem (mahmul) ile konu (mevzu) arasında zorunlu olarak üç madde (el mevadd’us-salase) farz edebiliriz. Zira ya yüklem zorunlu olarak mevzuya yüklenir: Örneğin “İnsan cisimdir” önermesi zorunlu bir önermedir. Bu önermede cisim olmak insandan ayrılamaz ve cisim olmak zorunlu olarak insana yüklenir; ya da yüklem hiç bir zaman mevzuya yüklenebilir ve yüklemi mevzudan selbedildiği zaman, bu önerme doğru olur; mesela insan ve taş ilişkisi sadece yüklemi mevzudan selbettiğimiz zaman doğru olur. Açıkcası mevzu ve yüklem tamamen farklı şeylerdirler. İnsan taş ilişkisi sadece “İnsan taş değildir” ifadesiyle doğru olabilir. İbn Sînâ (1938:15) bu ilişkiye (imkânsız) ilişki der; yani zorunlu olarak insan taş değildir ve taş insana yüklenemez. Eğer bu iki şey arasında bir ilişki kurmak istersek o sadece birini diğlerinden olumsuzlamak ile olur. Üçüncü madde imkandır; yani yüklem ne zorunlu olarak konuya yüklenir, ne de zorunlu olarak ondan olumsuzlanır, belki yüklemle konu arasında imkan ilişkisi vardır. Başka bir ifadeyle o konunun bu yükleme sahip olma olasılığı vardır. Mesela insan ile yazarlık arasındaki ilişki imkan bildirir; yani yazar olmakla insan olma arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Bir kişi insan olabilir, ancak yazar olmayabilir; başkası ise yazar olabilir.

İbn Sînâ’ya göre (1938:20) zorunlu ve imkânsız ilişkilerinde kesin doğruluktan söz edilirken imkan ilişkisinde bu doğruluktan söz edilmez. Cisim olma ve taş olmama zorunlu olarak insana yüklenebilir; ama yazar olma ve yazar olmama zorunlu olarak insana yüklenemez. İbn Sînâ’ya göre (1938:20) zorunlu ve imkânsız her ne kadar birbirinden uzak olsalar da zorunlulukta birleşirler. Biri var olmada, diğeri de olmamada zorunludur. Başka bir ifadeyle biri varlıkla, diğeri ise yoklukla özdeştir. Bu da bizi her zaman ontolojik

özdeşlikle karşı karşıya getirir. Zira bir şey varsa zorunlu olarak vardır, eğer yoksa zorunlu olarak yoktur. Diğer taraftan eğer biri zorunlu ise kesin vardır ve eğer biri imkânsız ise kesin yoktur. Zaman zaman İbn Sînâ bu varlık-zorunluluk özdeşliğinden söz etmektedir. Ona göre (1938:226) eğer bir şey var ise zorunludur ve zorunlu ise vardır.

Mümkün varlığın varlığı ile mahiyeti özdeş olmadığı için var olması için bir neden gereklidir; zira mümkünün, varlığı ve yokluğu zatı açısından eşittir ve kendisi dışında bir neden düşünmeksizin var veya yok denilemez, ancak varlığının nedeni varsa mümkün varlık var olacaktır ve eğer nedeni yoksa mümkün varlık var olamayacaktır. Bu varlık kendi kendinin nedeni olmadığı için kendisi dışında bir nedene ihtiyaç duyacaktır. O takdirde de varlık, mümkün varlığa yüklenir ve mümkün varlık varoluşa gelir. Görüldüğü gibi mümkün varlığın varoluşa gelmesi varlığın yüklenmesi ile olur; yani önce mümkün varlığın mahiyetine varlık verilir ve sonra mümkün varlık var olur.

Zorunlu varlık nedensiz varlık olduğundan dolayı ve de yokluğu düşünülmediğinden varlığı mahiyetine arız olamaz. Eğer varlığı mahiyetine arız olursa zorunlu olmaktan çıkar ve mümkün varlığa dönüşür. Diğer taraftan İbn Sînâ'ya göre (1:54) zorunlu varlık basit varlıktır; buna göre varlık ve mahiyetten biri zorunlu varlıkta bulunurken diğeri bulunamaz olacaktır. Eğer mahiyeti olup varlığı olmazsa varlığı olmayan bir mahiyet olur; Bu zorunlulukla çelişen bir durumdur. O zaman da zorunlu varlığın mahiyeti yoktur ve sadece varlığa sahiptir denilebilir.

İbn Sînâ'ya göre (1996:63) zorunlu varlık zihnî ve haricî alemde basittir, bileşik/mürekkep olamaz. Cinsi, ayrımı ve türü yoktur; bunlar zihinsel mahiyetlerdir. Buna göre zorunlu varlığın tanımı da yoktur. Çünkü bir şeyin tanımı onun zihinsel cüzlerinden oluşur. O halde bir şeyin zihinsel cüzü olmazsa tanımı ve mahiyeti de olamaz. Diğer taraftan İbn Sînâ'ya göre (1996:59-61 ve 65) zorunlu varlık işaret edilmeyen, cisim ve cisme bağlı olmayan varlıktır; oysa her mahiyetin dış görünümü bunlardan ibarettir. O zaman zorunlu varlık dış mahiyetten de yoksundur. Başka bir ifadeyle zihnî ve haricî mahiyete; "sınıra" sahip değildir.

İbn Sînâ zihnî ve haricî mahiyeti olmayan zorunlu varlığı şöyle açıklar: "Zorunlu varlık, varlığı dışında mahiyete sahip değildir."(2005:274) İbn Sînâ'nın bu ifadesi iki farklı algıya neden olmuştur.

Gazâli'ye göre (2000:116) İbn Sina'nın bu sözü her türlü mahiyeti zorunlu varlıktan olumsuzlamaktadır. Ona göre (2000:118) İbn Sînâ ve diğer filozoflar zorunlu varlığın basitliğini korumak için ondan her türlü mahiyeti olumsuzlamaktadırlar. Eğer zorunlu varlık mahiyet sahibi olursa o zaman varlık ve mahiyetten oluşmuş olur. Ancak oluşmuş olan her terkip olduğu cüzlere ihtiyaç duyar; bu da zorunlu varlığın kendi cüzlerine muhtaç olması ve kendi cüzlerini ona yükleyen (ârız eden) nedene ihtiyaç duyması anlamına gelir. Reçber (2001:309), Gazâli'inin yorumunu şöyle açıklar: “Vâcibü'l Vücüd'un böyle bir mahiyete sahip olmamasının belki de en temel nedeni O'nun ontolojik bir bileşikliğe sahip olmamasıdır. O'nun salt varlığından ayrı, zorunlu varlığının bir bakıma anlamını ifade edecek bir mahiyeti söz konusu olamaz. Aksi halde, tıpkı mümkün varlıklarda olduğu gibi, böyle bir mahiyete karşılık gelen bir varlığın gerçekte bulunup bulunmadığı şeklinde bir soru sormak caiz olurdu.”

Reçber (2001:309), İbn Sînâ'nın “Zorunlu varlık, varlığı dışında mahiyete sahip değildir.” sözünü zorunluluğu yönünden de ele almaktadır. Zorunluluğu bizatihi zorunlu ve dolayısıyla zorunlu olarak ikiye ayırarak zorunlu varlığı bizatihi zorunlu ve mahiyet sahibi olmayan bir varlık olarak nitelendirir. Ona göre sadece dolayısıyla zorunlu olan varlıklar mahiyet sahibi olurlar.

Böylece Reçber (2001:310) Gâzâli gibi, İbn Sînâ'yı dayandığı bir takım metafiziksel varsayımlar nedeniyle, vacib'ül-vucud'un bir mahiyeti olmadığını savunma konusunda eleştirmektedir.

Reçber, Gâzâli ve diğer düşünürlerle mukabil İbn Sînâ'nın “Zorunlu varlık, varlığı dışında mahiyete sahip değildir.” sözünü, İbn Rüşd (1998:311) şöyle açıklar: “İbn Sînâ'nın amacı zorunlu varlıktan mahiyetin olumsuzlaması değildir. O gerçekte “Zorunlu varlığın mahiyeti var ve o mahiyet kendi zatıdır.” demek istiyor. Başka bir ifadeyle “Mevcudat (varlıklar) ikiye ayrılabilir. Mahiyetleri varlıklarından ayrılabilen varlıklar, mümkün varlık olarak adlanır ve mahiyetleri varlıklarından ayrılamayan varlıklar da zorunlu varlık olarak adlanır”. İbn Rüşd bu sözlerle İbn Sînâ'yı savunmakta ve Gâzâli'ye karşı bir tutum almaktadır, fakat savunması İbn Sînâ'nın düşüncesine uymamaktadır. Reçber'e göre Gazâli ve İbn Rüşd arasında fark yeterince açıktır. Ona göre (2001:312-315) İbn Sînâ'nın nefyedici ifadelerine rağmen zorunlu varlıkla ilgili kimi ifadelerinin mahiyetsel bir ifade gibi bir gerçeklik boyutu vardır. Reçber'e göre (2001:315) İbn Sînâ'nın düşüncesinde asıl tartışmalı olan mesele bu gerçekliğin ne olduğu meselesidir. Zira ona göre İbn Sînâ Tanrı'ya özel bir mahiyet atfettiği için onun “Zorunlu varlık, varlığı dışında mahiyete

sahip değildir.” sözü, zorunlu varlığın mahiyeti ancak zorunlu varlıktır, anlamındadır. Dolayısıyla bizzat zorunlu varlık kavramı bir mahiyete denk gelir. Fakat zorunlu varlık bir mahiyetin gerçekte ne olduğunu söylemek için yeterli değildir. Reçber’in bu yaklaşımı ontolojik statünün ne olduğu meselesi ile yakından ilişkilidir. Bu düşüncenin ana çizgisi mahiyetin ontolojik statüye sahip olmasıdır. İbn Sînâ’da ise ontolojik statüye sahip olan varlıktır. Dolayısıyla zorunlu varlığın mahiyetten yoksun olması o varlığın neliğini inkar edemez. Diğer taraftan bakıldığında görüldüğü gibi İbn Sînâ’da mahiyet iki farklı anlamda kullanılmıştır. Zorunlu varlık sadece zat anlamında kullanılan mahiyete (ما به الشيء هو هو) sahiptir, o nedir sorusunun cevabında beyan edilen mahiyet ise sınırlı varlıklara özeldir. İbn Rüşd, Gazâli ve Reçber’in tartışma konusu yaptıkları zat anlamında ifade edilen mahiyettir, halbuki İbn Sînâ’nın zorunlu varlıktan olumsuzladığı mahiyet (ما يقال في جواب ما هو؟) anlamındadır. Bize göre İbn Sînâ bu ibarelerle yeni bir düzen kurmaktadır. O “Zorunlu varlık, varlığı dışında mahiyete sahip değildir.” derken açıkça mahiyeti zorunlu varlıktan olumsuzluyor. Bu, varlık felsefesinin ilk adımları olarak sayılabilir. Bu felsefeye göre varlık ve mahiyet ilişkisini zorunlu varlıkta dört çeşit farzedebiliriz. (İbn Sînâ1996:28)

- i. Mahiyet ve vucut özdeşirler ve mümkün varlıklarda olduğu gibi hiç ayırım yoktur. Varlık ve mahiyet ayrılmayan şeylerdirler. Hem zihnî hemde haricî bir birlik söz konusudur; yani varlık ve mahiyet hem epistemolojik hem de ontolojik açıdan aynıdır.
- ii. İkinci varsayıma göre varlık, farzettiğimiz zorunlu varlığın bir cüzüdür. O zaman zorunlu varlık cüzlerden oluşmuş olur. Bu cüzler cins ve ayırım gibi zihnî cüzler ve madde ve suret gibi haricî cüzler de olabilir. Her halükarda bu durum zorunlu varlığın zatını mürekkep yapacak ve onu kendi cüzlerine muhtaç edecektir. İhtiyaç ise zorunlulukla çelişen durumdur.
- iii. Üçüncü varsayıma göre varlık zorunlu varlığın gerekenidir. İbn Sînâ’ya göre bu durumda zorunlu varlığın mahiyeti varlığının nedeni olur. Fakat İbn Sînâ açısından bu olanaksızdır; zira mahiyet bir sıfatının nedeni ve hatta bir sıfatı diğer sıfatına neden olabilir ama nedensellik varlıkta olduğu için mahiyet varlık sıfatına neden olamaz. Başka bir ifadeyle nedensizin nedenliğe önceliği varlık açısından dır. Şimdi eğer varlık nedenli ve mahiyet nedensiz kabul edilirse o zaman mahiyetin varlıktan önce varolması gerekir. Halbuki hiçbir şey varlı-

ğa varlık bakımından önce gelemez. Nasıruddin et-Tûsî İbn Sînâ'nın bu konudaki sözünü şöyle açıklar: “Varlık mahiyet sebebi ile mahiyete arız olmaması, varlığı mahiyetin diğer sıfatlarından ayırır; zira onlar mahiyet sebebi ile var olurlar, fakat varlıkta bu özellik bulunmaz ve onun için varlık dışı mahiyetin bütün sıfatları mahiyetten veya bazısı diğerinden meydana gelebilir, fakat varlık sıfatı ne mahiyetten ve ne de diğer sıfatlardan meydana gelmez.”

- iv. Dördüncü varsayıma göre varlık zorunlu varlığa arız olur. Örneğin nasıl masaya kırmızılık arız olur ve masayı kırmızı masa yaparsa aynı şekilde varlık, zorunlu varlığa arız olur ve onu varoluşa getirir. Açıkça bu kabul zorunlu varlığı bir nedene muhtaç eder. Bu da zorunlu varlıkla çelişen bir durumdur. Çünkü eğer bir şey başka şeye arız olursa bu arız olma bir neden ile olur. O zaman zorunlu varlığın varlığı bir neden ile zorunlu varlığa arız olur ki, bu da zorunlulukla bağdaşmaz.

Birinci kabulde görüldüğü gibi İbn Sînâ açıkça bir varlık ve mahiyet birliğinden söz etmektedir. O varlığın asıl, mahiyetin itibari ve zorunlu varlığın basit varlık olduğunu kabul ederek zorunlu varlığın varlığını gerçek varlık olarak kabul etmiştir. Ona göre zorunlu varlığa atfedilen mahiyet kavramı mümkün varlıklarda görülen ve alışılan mahiyet kavramından kaynaklanır. Her zaman mümkün varlıklarda bir mahiyetle karşılaşılır ve onlar mahiyetsiz farzedilemediği için aynı mahiyet zorunlu varlığa da atfedilir; yoksa zorunlu varlığın zatı mahiyet de dahil olmak üzere mümkün varlıklarda bulunan her türlü sıfatı dışlar. İbn Sînâ'nın “Zorunlu varlık, varlığı dışında mahiyete sahip değildir.” sözü mümkün varlıklardaki mahiyet zorunlu varlıkta yoktur, anlamındadır; İbn Sînâ'nın kastı budur. Onun “Zorunlu varlığın varlığı, mümkün varlıklarda olan mahiyet gibidir.”, sözü konunun kavranılmasını kolaylaştırmak içindir. İbn Sînâ'nın bazı ibareleri de bu yorumu desteklemektedir. Mesala o mümkün ve zorunlu varlığı açıklarken şöyle der: “Cins gibi Zeyd'e (mümkün varlığa) yüklenen zorunlu varlığa yüklenemez; zira zorunlu varlık o hükmü (cinsin yüklenmesi) gerektiren mahiyete sahip değildir. Belki zorunlu varlığın varlığı onun dışında olan mümkün varlıkların mahiyeti gibidir.” (1996:64) Filozofun bu sözü açıkça her türlü mahiyeti zorunlu varlıktan olumsuzlamaktadır ve onun “Zorunlu varlık, varlığı dışında mahiyete sahip değildir.” sözünü açıklamaktadır. Eğer cisim gibi bir şey Zeyd'e yüklenirse ve “Zeyd cisimdir.” denilirse bu söz cismin ve ona benzeyen her türlü cinsin zorunlu varlığa yüklenemeyeceği anlamına gelir. Zira cins ve diğer tümeller

mahiyet sahibi olan mümkün varlıklara yüklenebilir, fakat zorunlu varlık her türlü mahiyetten yoksun olduğu için cinsi olamaz; ve dahi cins de olamaz.

Diğer taraftan eğer zorunlu varlık mahiyete sahip olsaydı o zaman zorunluluğu ortadan kalkmış olurdu; zira mahiyet bir şeyin “neliği”nden ibarettir ve bir şeyin “neliği” onun ne olduğunu ve de ne olmadığını ortaya koymaktadır. Mesala “Bu varlık kağıttır.” önermesinde bir varlığın bazı özellikleri (beyazlık, cansızlık, dörtgenlik vb.) ortaya çıkmış oldu; diğer taraftan da onun kalem, canlı, bitki ve akıllı olmadığı açığa çıktı. Başka bir ifadeyle mahiyet bir varlığı bir şeye özelleştirmek ve sınırlamak anlamına gelmektedir. Halbuki zorunlu varlık özelleşmeyen ve sınırsız bir varlıktır; ona bir mahiyet verilirse özel ve sınırlı olur. O varlığı zorunlu olan zorunlu varlık dışı bir şey değildir. Kitâbu’ş- Şifâ’da buna şöyle işaret etmektedir: “ İlk’in mahiyeti yoktur; mahiyet sahibi olanların varlığı ilk varlıktandır.”(2005:92) ve zorunlu varlığın varlığı nedenli olmadığı için mahiyete sahip değildir.

Son olarak şunu söyleyebiliriz: Gâzzâli ve Reçber gibi İbn Rüşd’ün de İbn Sînâ’nın “Zorunlu varlık, varlığı dışında mahiyete sahip değildir.”, ibaresi hakkındaki yorumu yanlıştır. Çünkü mahiyet sahibi olmak, zorunlu varlığın makamından uzaktır. Varlığın her şeyeden önce olması varlığın gerçek ve asıl olduğunu ve mahiyetin itibari ve gerçek dışı olduğunu gösterir. Mahiyet sadece bir sınırlama ve itibardan ibarettir, hiç bir gerçekliğe sahip değildir; bir gerçeklik varsa o da varlığa aittir.

Kaynaklar

- İbn Rüşd, (1998) Tahâfut’ut Tahâfut, Beyrut.
- İbn Sînâ, (1996) el- İşârât ve’t- Tânbîhât, Kum: Naşr’ul Balâğa.
- İbn Sînâ, (2005) Kitâbu’ş- Şifâ (İlahiyat), Türkçe çev: Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul, LITERA yayıncılık.
- İbn Sînâ, (1993) *el-Mubahisât*, der: Muhsin Bidadfer, Kum: Bidad Yay., h.k. 1413.
- İbn Sînâ, (1938) Necât, der:Muhyiddin Sabri el-Kürdi.
- Gott J. Richartt, James E. Gunn, David N. Schramm, Beatrice M. Tinsley, (1976) “Will the Universe Expand Forever?,” *Scientific American*, March 1976.
- Al-Ghazâlî, (2000) *The Incoherence of the Philosophers*, Brigham Young University Press,
- Reçber M. Sait, (2001) “ Vâcibül’-Vücûd’un Mahiyeti Meselesi “, Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu, Ankara üniversitesi.
- Tuğral Süleyman, (2001) Fahreddin Razi’de Varlık-Mahiyet İlişkisi”, Marife, Konya.

TESBİH KAVRAMI ÜZERİNE

Yaşar ÜNAL*

Öz

Tesbih kelimesi Kur'an-ı Kerim'in birçok ayetinde geçen en temel kavramlarından biridir. Bu kelimenin yakın ilişki içerisinde olduğu Zikir, Şükür, Hamd ve Secde başta olmak üzere Tekbir, Tehlil, Dua gibi kavramlar da Kur'an'da oldukça geniş bir kullanım alanına sahiptir. Bu çalışma yakın kavramların ışığında tesbih kavramının içeriğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Tesbihin Hz. Âdem'den bu yana süregelen İslâm geleneğinde, ortak olan tevhit ilkesinin yerleşmesinde oynadığı rolü göstermek, çalışmanın esas hedefini oluşturmaktadır. Bu hedefe giderken tesbihin evrendeki varlıkların kendilerine Allah tarafından fitrî olarak yüklenmiş görevlerini mükemmel bir şekilde yerine getirmeleri yolundaki anlamı, temel hareket noktasıdır. Evrendeki diğer varlıkların tesbihinin insanlar tarafından anlaşılıp anlaşılamayacağı meselesiyle ilgili yaklaşımlara da çalışma içerisinde yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Allah, Evren, Varlık, Tevhit, İnsan.

Abstract

On the Concept of Tasbeeh

Chanting (Tasbeeh) is one of the basic concepts taking place and mentioned in many parts of the Quran. The related terms, which are primarily Mentioning the name of God -*Zikr*, Glorification of God, Praising God, Prostration to God, and also *Takbeer*, *Tahleel* and Pray have a wide use in the Quran. This study aims at analyzing the content of the term, *Tasbeeh*, under the light of the interrelated terms. The main purpose of the study is to display the role which *Tasbeeh* plays in the conceptual understanding of unity of God as the primary and common characteristics in the Islamic tradition dating back to Adam. Within this concept, our basic understanding is derived from the conceptualization that all the creations in the universe carry out their duties in the way that these were given to them by the God as a part of their existence. The approaches related to whether the understanding of other creations' chanting the God (Tasbeeh) can be conceived by man also takes place in the study as well.

Keywords: God- Allah, Universe, Existence, Unity of God – Tawheed, Man.

* Dr. Öğretmen, MEB Ankara Sarar İlköğretim Okulu, yasarunal69@hotmail.com

Tesbih Kavramı

Tesbih kelimesi kökü ‘s-b-h’ olan fiilden türemiştir. Sebh kelimesi yüz-mek, suda ya da havada hızlı hareket etmek, uzaklaştırmak, yıldızların yörüngelerinde hareket etmesi, işe başlamada acele etmek, atların koşması, çukur kazmak (el-İsfahani 2010: 687; İbn Manzûr 1955, 2: 470 vd; el-Cevherî 1979, 1: 372; Mustafa, İbrahim vd 1986: 412; Dugaym 2006, 1: 632; ez-Zemahşerî 1995, 1: 129; Yazır 1993, 1: 256). gibi anlamlara gelmektedir. Kur’an’da ‘es-sebhu’ ifadesi, “yesbahune” şeklinde yıldızların uzaydaki hareketleri için kullanılır.¹ Atların hızlı koşması yine ‘sebh’ fiilinden türeyen ‘es-sâbihat’ kelimesi ile ifade edilir.² Günlük hayatla ilgili işlerdeki koşuşturmaca için de ‘sebh’ kelimesi kullanılır (el-İsfahanî 2010: 687).³

Tesbih kelimesi ise ‘sebha’ nın *tef’il* vezninde masdarı olup,⁴ Allah’ı her türlü eksiklikten ve O’nun yüceliği ile bağdaşamayacak her türlü nitelikten tenzih etmektir. (el-Cevherî 1979, 1: 372; İbn Manzûr 1955, 2: 471; İsfahanî 2010: 688; Elmalılı 1993, 1: 256; Kılıç 2001: 145; Ateş ty: 289). Elmalılı Hamdi Yazır (1993, 1: 256), ‘tesbih’i, “Allah Teâlâ’yı Cenâb-ı akdesine layık olmayan şaibelerden gerek itikaden, gerek kavlen ve gerek kalben tenzih etmek ve uzak tutmaktır” diye tanımlamaktadır. Cürcani’ye göre (1988: 57). tesbih, Yüce Allah’ı *hudûs* ve *imkân* gibi, yani sonradan ortaya çıkan ve varlığının vâcib olmayıp mümkün olması gibi eksikliklerden tenzih etmek demektir. Kusur ve ayıplardan uzaklaştırmak anlamına gelen tenzih (İbn Manzûr 1955, 13: 548-549). ise, ulûhiyet makamıyla bağdaşmayan anlam ve kavramları ya da nitelikleri O’ndan nefyetmek veya uzaklaştırmak, bir anlamda Allah’ın ne olmadığını belirtmektir. Tenzih tevhidin başka bir ifadesidir. Kur’an’da tenzih kavramı olarak yer almaz. Ancak İslâmiyet’in temel ilkesini oluşturan ve birçok kavramla dile getirilen Allah’ın birliği hususu, vahyin temel örgüsünü oluşturur (*İslâm Ansiklopedisi* 1989, 40: 472).⁵

1 “Her biri bir yörüngede yürür.” (Enbiya 21/33; Yasin 36/40).

2 (Nâziât 79/3).

3 “Senin için gündüz uzunca bir koşuşturma vardır.” (Müzzemmil, 73/7).

4 Sa’leb, tesbihin “sebha’nın’ masdarı değil, “sebeha”nın masdarı olduğunu söylemiştir. Bkz. (İbn Manzûr 1955, 2: 472).

5 İslâm âlimleri tenzihe yönelik birçok ilahi beyan içerisinde Şûrâ suresi 11. ayette geçen “Hiçbir şey O’nun benzeri değildir.” anlamına gelen ayeti esas alarak, tenzihî sıfatları ittifaikle kabul etmiştir. Selef âlimleri, zahiri anlamları bakımından teşbihi andıran haberî sıfatları te’vil etmediklerini ileri sürmüşlerse de “yed, vech, ayn”, “el, yüz, göz” gibi kelimelerin lafzî /beşerî muhtevalarını da Allah’a

Tesbih gerek sözlü, gerek fiili, gerekse niyetle ilgili ibadetlerin geneli için kullanılır. (el- İsfahanî 2010: 392; el-Fîrûzâbâdî ty, 2: 285 ve 3: 172; Elmalılı 1993, 1: 256). ‘s-b-h’ kelimesinin kök anlamı olan ‘hızlı biçimde yüzmeye’ ile ilişkilendirildiğinde, tesbihin her türlü kötülükten hızla uzaklaşmak anlamına geldiği söylenebilir. Buradan hareketle tesbihe, daima kaliteli mal ve hizmet üretmeye çalışmak şeklinde daha kapsamlı bir içerik belirlemek mümkündür. Çünkü tesbih, kötülükten uzaklaştırmakla ilgili kullanıldığı gibi, iyilik yapmakla ilgili olarak da kullanılmıştır (el-İsfahanî 2010: 688).

Tesbih kelimesiyle aynı kökten gelen *sübhân* kelimesi, aslen mastar olmakla birlikte isim olarak ve tesbih ile örtüşen bir anlamda kullanılmaktadır. ⁶ Her iki terim de Allah’tan başkası için kullanılamaz. Subhan kelimesi Kur’ân’da birçok yerde geçmektedir (Bakara 2/116; Nisâ 4/171; Yûnus 10/68; Meryem 19/35; Enbiyâ 21/22; Sâffât 37/159; Haşr 59/23). *Sübhân*, *sübhânallâh*, *sübhânehû* ve *sübhâneke* gibi ifadelerin geçtiği âyetler incelendiğinde, övülen ve mükemmellik taşıyan sıfatlar Allah için kullanılırken, hoş olmayan ve eksiklik içeren sıfatları Allah’a yakıştırmamak ve Allah’ı bu türlü sıfatlardan tenzih etmek gerektiği anlaşılmaktadır.⁷ Bazen de hayret etme duygusunu ya da sıra dışı birtakım durumları ifade etmek için ‘sübhânallâh’ ifadesi kullanılmaktadır. Örneğin müşriklerin Hz.Peygamber’den gerçekleş-

nispet etmemiş, böylece icmalî te’ville yetinmiş, dolayısıyla tenzih ilkesini korumuştur. İslâm filozofları ile Mu’tezile kelamcıları ise, teşbih endişesinden dolayı tenzihte bir anlamda aşırılığa kaçmışlar, filozoflar subûtî sıfatları zat içerisinde saklama eğilimi gösterirken, Mu’tezile âlimleri mana sıfatlarını sıfat listesi dışında bırakmışlardır (*İslâm Ansiklopedisi* 1989, 40: 472).

- 6 Zeccac, “subhan” lafzının “Allah’ı tenzih ederim” demek olduğunu, Sibeveyh, “subhanallah” lafzının “beraetullah” lafzıyla aynı anlamda kullanıldığını, yani Allah’ı tenzih etmek anlamına geldiğini söylemiştir. İbn Cînnî, “subhân”ın beraat ve tenzih anlamında özel bir isim olduğunu belirtir. Ayrıca Araplar hayrete verici bir durum yaşadıklarında “subhân min keza” derler. Bkz. (İbn Manzûr 1955, 2: 471). Osmanlıca sözlüklerde de tesbihin karşılığı, “subhanallah” sözünü söylemek şeklinde verilmektedir (Özön 1955: 857).
- 7 Tesbih kavramının Kur’an da geçtiği ayetler birbirinden bazı farklılıklar gösterse de, genel olarak şu manayı taşıdığı gözlenmektedir: “Allah onların ortak koştuklarından ya da yakıştırdıklarından münezzehtir.” Bkz. (Zuhruf 43/82; Yusuf 12/108; Enbiyâ 21/22,26; Rûm 30/17,40; Sâffât 37/159,180; Nahl 16/1,57; Bakara 2/32; Tur 52/43; Âl-i İmrân 3/191; Mâide 5/116; A’râf 7/143; Bakara 2/116; Nisâ 4/171; En’am 6/100; Tevbe 9/31, En’am 6/100; İsrâ 17/43; Mü’minûn 23/91; Kasas 28/68; Haşr 59/23,24; Zümer 39/67; En’am 6/100; Yunus 10/68; Neml 27/ 8; Bakara 2/116; Nisa 4/171).

tirmesini istedikleri olağanüstülük içeren talepleri karşısında Allah, peygamberine hitaben: “De ki: Fesühbânallâh! Ben elçi olan insandan başka bir şey miyim?” (İsrâ 17/93). buyurmuştur. Görüldüğü üzere burada insanın sahip olduğu donanım özelliklerinin sınırlı olduğu ortaya konularak, yapabileceklerinin de aynı şekilde insana özgü sınırlar içerisinde kalacağı anlatılmaktadır. Allah’ın ise yüce ve münezzehe olduğu vurgulanmaktadır. Bununla ilgili başka bir örnek ise Hz. Musa’nın Allah’ı görmek istemesiyle gerçekleşmiştir. Allah’ı göremeyen Hz. Musa bayılıp kendine gelince, “Sen yücesin, sana tevbe ettim ve ben mü’minlerin ilkiyim.” (A’raf 7/143).⁸ demiştir.

Tesbih ile İlişkilendirilebilecek Bazı Kavramlar

a) Zikir

Tesbih kavramı ile ilişkilendirilebilecek pek çok kavram vardır. Bu kavramların tesbihle ilgisinin ortaya konulması kavramın doğru anlaşılması açısından son derece önemlidir. Zikir, tesbihle ilgili kavramlar arasında en çok öne çıkan, hatta bazen de tesbih ile neredeyse aynı anlamda kullanılan bir kavram olarak göze çarpmaktadır. Kur’anî bir terim olan zikir⁹, bütün mistik sistemlerde son derece değerli ve önemli bir yere sahiptir. Hatta dinin özünü teşkil eden en güçlü unsur olarak kabul edilmektedir.

“Zikir”, bir şeyi telaffuz etmek, korumak, muhafaza etmek, zihinde tutmak, hatırlamak ve anmak, öğüt almak, ibret almak (İbn Manzûr 1955, 1: 1071; İbnu’l-Fâris 1366-1368, 2: 358. Uludağ 1995: 588; Cebecioğlu 1997:

8 Yine İsrâ sûresinin 1. ayeti de bu örneklerle eklenebilir.

9 Zikir mastarı Kur’an-ı Kerim’de çeşitli kalıplarda 291 kez kullanılmıştır. Bütün ibadetlerde öz olarak bulunan zikir, ibadetlerin ortak paydasıdır. Namazla Allah’ı zikir, zekâtla Allah’ı zikir, oruçla Allah’ı zikir, cihadla Allah’ı zikir... İbadetler, sanki Allah’ı zikretmenin farklı şekilleri gibidir. “Beni zikretmek üzere namaz kıl.” (Taha 20/ 14). ayetiyle namazla zikir arasında kurulan bağ, “Allah’ı zikretmek çok büyüktür.” (Ankebut 29/45). ayetiyle daha da güçlendirilmiştir. Kur’an-ı Kerim’de namaz, oruç, hac, zekât vb. dinin esaslarını oluşturan ibadetler için, ‘ekber’ ifadesi kullanılmamışken, zikir için bu ifadenin kullanılmış olması, zikrin ne denli değerli olduğunu ortaya koymaktadır. Allah’ı zikir, günlük hayatın hemen hemen her safhasında, ayakta, otururken, yatakta, yan yatarken (Âl-i İmran 3/191). yapılabilme olanağı olan bir faaliyettir. Zikrin yapılabilmesi herhangi bir ön hazırlık gerektirmediği gibi belirli şekilsel şartlara da bağlı değildir. Burada asıl istenen kulun Allah ile ilişkisinin sürekliliğidir. Kişi çok zikrettiğini sever, sevdiğini tanır, tanıdığına teslim olur. Teslim olduğuna da dost olur, kul olur. Bkz. (Cebecioğlu 1997: 783).

783; Baltacı 1981: 183).¹⁰ gibi anlamlara gelir. Zikir kelimesi bazen insanın kazanacağı veya elde edeceği bilgileri hıfz etmesini veya hatırlamasını mümkün kılan nefisteki bir hey'et kastedilerek kullanılır ki bu durumyla "hıfz" gibidir. Ancak "hıfz", bilginin akılda ya da zihinde korunması veya saklanması göz önünde bulundurulurken, zikir elde edilen bilginin hatırlanmasıdır. Zikir bazen de bir şeyin kalpte veya sözde hazır bulunması anlamında kullanılır. (el-İsfahanî 2010: 575). Zikir kelimesi içerisinde iki türlü hatırlamayı bulundurur: Unutulan bir şeyi hatırlamak ve unutmamak için sürekli hatırlama (En'am 6/ 69; Hûd 11/ 120; Enbiya 24/ 84; Sâd 38/ 46; Nâziat 79/ 43). Zikirle ulaşılmak istenen birinci anlam olup, ikinci anlam buna yardım eden bir unsurdur.

Zikir, insanın bilgi olarak elde ettiği şeyleri muhafaza altında tutmasına ve gerektiğinde hatırlamasına imkân sağlayan bir bellek anlamında potansiyel bir gücü ifade ettiği gibi, bir şeyin kalben veya söz ile hatırlanması şeklinde aynı gücün harekete geçirilmesine de denir. Yani hatırlanmayan bir şeyi değil, önceden hatırlanmış ya da unutulmuş ya da aldırma sebebiyle terk edilmiş veya üzeri örtülmüş hakikati tekrar gündeme getirmektir. Bu yüzden kalp veya dil ile zikir, unutulmuş bir şeyin yeniden hatırlanması, ya da hafızadakinin unutulmamak üzere sürekli canlı tutulması şeklinde olabilmektedir.

Zikrin kavram olarak anlamı, Allah'ı anmak üzere yapılması veya söylenmesi tavsiye edilen, fiiller ve sözlerdir şeklinde verilebilirse de, sadece bundan ibaret olduğu söylenemez. Allah'ı zikretmek; O'nun varlığının bilincine varmak ve bu bilincin etkisi ile O'na kulluk etmek, teslim olmaktır. Sadece dil ifade edilen bir durum olmaktan daha öte, kalbin ve tüm bedeninin dilin zikri ile birlikte reaksiyona girmesidir. Dil ile yapılan zikir, Allah'ı güzel isimleriyle anmaktır. Kalp ile yapılan zikir, Allah'ın varlığını ve birliğini gösteren her şey üzerinde ince ince düşünmek ve sonuçlar çıkarmaktır. Beden ile yapılan zikir ise bu düşünme eylemi sonucunda, salih bir insan olmak yani Allah'ın öğütlerine ve koyduğu yasalara uygun hareket ederek, tüm insanlık için hizmet üretmektir.

Kur'an'ın kendisi de bir zikirdir (Hicr 15/9; Yusuf 12/ 104; Sâd 38/ 87; Zuhuruf 43/44; Kalem 68/52; Abese 80/1; Tekvir 81/27). Çünkü O, bize Allah'a

10 Kur'an'da peygamberlerin görevi hatırlatma olarak tanımlanmaktadır. "Ey Muhammed! Sen hatırlat! Esasen sen sadece öğüt vericisin." (Gâşiye 88/ 21). Bir başka ayette ise peygamberin görevini ortaya koymak için kullanılan zikir kelimesi öğüt anlamında kullanılır. "Öğüdün yararı varsa insanlara öğüt ver." (A'lâ 87/ 9).

yönelmenin yolunu göstermekte, Onu tanımamız ve bilmemiz konusunda yardımcı olmak amacıyla evrende olan canlı ve cansız birçok şeyi dikkatimize sunmakta ve onlarla bize hatırlatmada bulunmaktadır.¹¹ Aslında vahyin amacı, insana yeni bir şeyler söylemekten ziyade, insanın ve tabiatın doğasında bulunan gerçekleri ortaya çıkarmaktır. Baştanbaşa bir öğüt olan Kur'an, insanlar ve öğüt ile ilgili her şeyi açıklayan bir ilâhi bildiridir. O, aynı zamanda sürekli Allah'ı hatırlatan âyetlerden meydana gelmektedir.

İnsanoğlundan yalnızca kendisini “Rab olarak tanımasını isteyen Allah, ona şah damarından daha yakındır (Kaf 50/16; Bakara 2/186; Furkan 25/20; Burûc 85/9; Secde 32/47; Mücadele 58/6). Allah kendisine güvenene yardım da etmektedir. (Muhammed 47/11). Ancak Allah'ı unutanı Allah da unutmaktadır. (A'râf 7/51; Haşr 59/19; Tevbe 9/67; Casiye 45/34). Bu ise sünnetullah ilkesinin doğal bir sonucudur. “Artık, beni hatırlayın! Ben de sizi hatırlayayım. Bana şükredin, bana nankörlük etmeyin.” (Bakara 2/152). şeklindeki ilahî mesaj, gerek Allah'tan başka bir varlığı Rab olarak edinmemeyi, gerekse Allah ile insan arasında karşılıklı olarak bulunması söz konusu olan dostluğu insana hatırlatmaktadır. İşte bu tarz hatırlatmalarından dolayı Kur'an bizzat kendisi için “zikir” ismini kullanmaktadır (Enbiya 21/ 50).

Zikirde hatırlanan ve ismi saygı ile ifade edilen varlık, Yüce Allah'tır. İnsanın Allah'ın kelamıyla meşgul olmasının doğal sonucu Allah'ı hatırlamak olmaktadır.¹² Allah'ı sürekli anarak yaşamakla O'nu unutarak yaşamak arasındaki elbette çok belirgin bir fark bulunmaktadır. Bu fark insanın tüm hayat felsefesini ve dolayısıyla tüm tercihlerini etkilemektedir. Allah'ı sürekli

11 Vakıa suresi 62. ayette: “Andolsun ilk yaratmayı öğrendiniz, yine de düşünmez misiniz?” ayetiyle biyolojik bir süreç olan insanın dünyaya gelişi üzerinde bilgi sahibi olan insanlar, ikinci yaratılış üzerinde de “tezekkür” etmeye davet edilmektedir. Başka bir yerde ise Hz. Peygamber'e yöneltilen bir hitapta: “Öğüt ver, doğrusu öğüt, inananlara fayda sağlar.” buyrulmaktadır. (Zâriyat 51/ 55; Abese 80/4). Böylece Kur'an'da zikrin aynı zamanda bir bilgi edinme yolu olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Allah, bir takım konularda hatırlatmalarda bulduktan sonra insanların bunlar üzerinde hiç düşünmediklerini yani zikretmediklerini ya da çok az düşündüklerini vurgulamakta, düşünmeye teşvik etmekte ve zaman zaman insanları güçlü bir şekilde uyarmaktadır. (Secde 32/ 4; Hûd 11/ 30; Vâkıa 56/ 62; Gâfir 40/ 58; Neml 27/ 62; Hâkka 69/ 42; Saffat 37/ 155; Kısas 28/ 43, 46/ 51; Hûd 11/ 2).

12 (Âl-İ İmran 3/19). âyetinde Allah şöyle buyurmaktadır: “Onlar ki, Allah'ı ayakta, otururken ve yatar durumdayken anarlar.” Ayet mü'min olan insanın Allah'ı her şekilde ve her an hatırdan uzak tutmaması gerektiğini ortaya koymaktadır. Çünkü insanın hayati bu üç konumdan ibarettir.

hatırda tutmamızı sağladığı için en önemli ibadet olarak nitelenecek namaz başta olmak üzere, diğer ibadetlerin zikir olarak nitelendirilmesi, ibadetlerin Allah'ı hatırlatma yönüyle ilgilidir. İnsan ibadet ederek hem Allah'ı hem de kendisinin ne olduğunu hatırlamakta ve bu şekilde zikrin çift yönlü etkisi bir kez daha ortaya çıkmaktadır. İnsanın ancak Allah'ı hatırlamakla huzur bulacağı düşünüldürse (Ra'd 13/28). zikrin sonucunda tesbihin doğal olarak gerçekleşeceği söylenebilir. Sonuç olarak yapılan değerlendirmelere göre zikir ve tesbih kelimelerinin birbirleriyle çok yakın anlam ilişkisi bulunduğu görülmektedir.

Ancak tesbih ve zikir kelimelerinin birbirinin tam karşılığı olmadığı da ortadadır. Çünkü Yüce Allah Kur'an'da : “Ey iman edenler! Allah'ı çok çok zikredin ve O'nu sabah akşam tesbih edin.” (Ahzab 33/41-42). buyurmuştur. Aynı cümlede hem zikir hem de tesbih ifadelerinin yer alması “İsimlerin farklılığı anlamın farklılığına delalet eder.” kuralı gereğince bu iki kelimenin farklılığına işaret etmektedir (İslâmoğlu 2011: 181). Buradan hareketle zikir Allah'ı hatırlamak anlamına gelirken, tesbih hatıra getirilen Allah'ın ismini söylemek gibi bir anlama gelmektedir. Bu yönüyle zikir, tesbihe yol açan bir zemin var etmektedir.

b) Şükür

Tesbih kavramı ile yakın ilişki içerisinde olan diğer bir kavram da “şükür”dür. Yapılan herhangi bir iyiliğe karşı gösterilen memnuniyet ve minnettarlık manalarına gelen şükür, Kur'an-ı Kerim'in temel kavramlarından biridir. Şükür sözlükte iyiliği bilmek ve onu yaymak, iyiliği anmak ve iyilik sahibini övmek, iyiliğe karşı gerek söz gerekse davranışlarla, duyulan minnettarlığı ortaya koymak, mutlu bir olay ve durumdan ve yapılan bir iyilikten duyulan hoşnutluğu bildirmek gibi anlamlara gelmektedir. Şükürün karşılığı ise nimeti inkâr etme ya da nankörlük şeklinde anlam verilebilen “küfir”dür (el-İsfahanî 2010: 815; İbn Manzûr 1955, 2: 344; İbnu'l-Fâris 1366, 3: 207-208; Firûzâbâdî 1268, 1: 922; Uludağ 1995: 503). Şükür, terim olarak Allah'tan veya insanlardan gelen nimet ve iyilikten dolayı minnettarlığını ifade etme, nimete söz ve fiille karşılıklı bulunma, Allah'a itaat edip günah işlemekten uzak durmak suretiyle nimetin gereğini yapmak şeklinde tanımlanmıştır (el-İsfahani 2010: 815; Gazalî 1974, 6: 176-177; Turgay 1994, 6: 62). Türkçede insanlara karşı minnettarlık için aynı kökten gelen teşekkür kelimesi kullanılmaktadır.

Şükür kavramı çeşitli türevleriyle Kur'an'da 75 yerde geçmektedir. Bunların çoğunda Allah'ın insanlara olan nimetlerinden ve ihsanlarından bahsedilmekte, bunların sonucunda da insanın Allah'a şükretmesi gerektiği, bunun ahlaki bir ödev olduğu bildirilerek şükredenlere verilecek mükâfatlar anlatılmaktadır (A'râf 7/205,55; Furkan 25/64,73; Saffat 37/182; Lokman 31/12; Zümer 39/ 9; Nahl 16/114,48; Mu'minûn 23/78; Secde 32/15-16; Rûm 30/31-32; Bakara 2/152,172; Enfal 8/29; Âl-i İmran 3/162; Nisâ 4/147; Hadid 57/16; Hac 22/32, 34-35; Hucurat 49/13). Bu ayetlerden özellikle Neml sûresinin 27. ayeti, oldukça dikkat çekicidir. Burada Hz. Süleyman'ın dilinden "Şükreden ancak kendi iyiliği için şükretmiş olur; fakat nankörlük eden de bilsin ki Rabbim muhtaç değildir. O büyük kerem sahibidir.¹³ buyrulur şükürün faydasının insana dönük olduğu ifade edilmektedir. Nitekim İbrahim suresi 7. ayette Allah, şükredenlere karşı nimetini arttıracaklarını ifade etmektedir. Allah'ın nimetlerine nail olan kul ise sürekli O'nun cömertliği ve nimetlerinin çeşitliliği üzerinde düşünür. Bu sayede Allah'a olan sevgisi artar. Daha sonra nimetle ilgilenme düzeyini aşarak nimetin sahibine yönelir. Kendinden daha üstün olan varlığa şükür, dua, ibadet ve Allah'a duyulan saygı ile ortaya çıkarken, bunların insana dönük kazanımı ise ödüllendirme şeklinde kendini göstermektedir. Doğrusu şükür sözcüğü, kalbin ve dilin nimeti ihsan edenin zikriyle ve sevgisiyle dolması anlamına gelmektedir (el-İsfahani 2010: 815).

Şükür her türlü nimetin ilk ve gerçek sahibinin Allah olduğunun şuuruna varmak ve bunu saygıyla ifade etmektir. Bu anlamda şükür bir önceki bahiste ele aldığımız zikir ile sıkı sıkıya bağlı bir kavramdır. Çünkü zikretmeyen şükredemez. Şükretmeyen ise nankör olarak tasvir edilir. Allah'ın insana şükredilme kabiliyeti ve fırsatı vermesi, insan için büyük bir iyiliktir.

Müminler Yüce Allah'ın nimetlerine O'nun tavsiyelerine uyarak cevap verebilirler. Onlar kendilerine yapılan iyiliği itiraf eder ve nimet vereni överler. Nimetlere şükür, Allah'ın tüm varlığa yönelik olarak yaptığı iyilikleri görmek, Allah'ı yüceltmek ve nimet verene karşı sevgiyle saygıda bulunmaktır. İşte bütün bunlar, tesbih olarak ifade edilen faaliyetin gerçekleşmesinin en güzel ve anlamlı birer şeklini oluşturmaktadır. Allah'a dönük olarak yapılan şükür, duygusal yoğunluğun, sadakatın ve vefa duygusunun en güçlü şekilde gerçekleştiği bir zaman dilimi olarak değerlendirilebilir. Nitekim Yüce Allah'ın isimlerinden biri de kendisine çokça şükür edilen anlamına gelen "eş-Şekûr" dur. Bu kelime kullar için kullanıldığında çok şükreden anlamına

13 Aynı tarz ifadeler için bkz. (Lokman 31/ 12).

gelirken, Allah için kullanıldığında (vallahü şekûrun halîm) (Tegâbun 64/17). ise kullarına ihsanda bulunmasını, ibadet olarak onların yaptıklarının karşılığını bolca vermesini ifade eder (el-İsfahani 2010: 816).

c) Hamd

Türkçe karşılığı tek bir kelimeyle verilemeyen hamd, iyilik, güzellik, üstünlük ve erdemlilikle niteleme ve övme manasına gelir. Terim olarak, bütün övgü türlerini içerip sevgi ve tazimle Allah'a yönelen övgü ve şükür ifade eder (*İslâm Ansiklopedisi* 1989, 15: 442). 'Hamd', bütün nimetlerin ve güzelliklerin kaynağı ve sahibi olan Yüce Allah'ı, sahip olduğu faziletle, kemâlle ve yüksek dereceyle senâ etmek, övmek ya da methetmektir (el-İsfahani, 2010: 434; Firûzâbâdî 1268, 1: 600; Öztürk 1998: 157). O halde 'hamd', isteğe bağlı bir iyiliğe veya onun başlangıç noktası olan bir yardıma karşı, gönül açıklığı ile o iyiliğin sahibine saygı ifade eden bir övgü sözüdür. Tesbih ve tehlil şekillerinden biridir (*Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* 2006: 321). Kur'an'da hamd, hepsi Allah'a nispet edilmiş olarak 43 yerde geçmektedir (Fatiha 1/ 1; Nisâ 4/ 131; En'am 6/ 1, 45; A'râf 7/ 43; Tevbe 9/ 122; Yunus 10/ 10; Rad 13/ 13; İbrahim 14/ 39; Hicr 15/ 98 vd). Ayrıca, 17 âyette de esmaü'l-hüsнадan "hamîd" ismi yer almaktadır (Lokman 31/ 26; Şurâ 42/ 28; Sebe 34/ 69). Dolayısıyla hamd Allah dışında hiçbir şahıs ya da güç sahibine yöneltilmeyecek bir faaliyettir.

Şükür ve hamd kavramları arasında bazı farklar bulunmaktadır. Hamd sözcüğü şükür sözcüğünden daha genel bir anlama sahiptir. Çünkü şükür ancak kişinin kendisine ihsan edilen bir iyiliğe ya da nimete karşılık olarak söylenir. Bu anlamda insanlar için de kullanılabilir. Hamd ise, söz konusu iyiliğin sadece kendisine yönelik olma şartı aranmadan bir varlığın mutlak manada lütüfkârlığının ve iyilikseverliğinin dile getirilmesidir. Şükür ulaşılan bir iyilik ya da menfaatin sonucunda gündeme gelirken, hamd süreklilik arz eder ve her durumda yerine getirilen bir faaliyettir (İmam Rabbani 1979: 1010). Başka bir ifadeyle kişi bir şey elde etsin ya da etmesin hamd etmeye devam eder.

Hamd ile şükür arasındaki ilişki umum husus olarak özetlenebilir. Yani her şükür aynı zamanda bir 'hamd'dir. Ancak her hamd şükür değildir. Bu nedenle şükür kelimesi 'hamd'in yerini tutamaz. Çünkü o şükür üzerine ziyadedir (Bkz. Kurtubî, 1389: 134). Ayrıca hamd zemmin, şükür ise nimete karşı nankörlük olan küfranın zıddıdır.

Kur'ân'ın birinci sûresi olan Fâtiha'nın ilk âyeti Allah'a hamd ifadesiyle başlar. "Hamd, âlemlerin Rabbi Allah'a aittir" (Fatiha 1/1).¹⁴ Bu, mü'minler için çok önemli mesajlar taşıyan bir başlangıçtır. Allah'ın eşsiz, benzersiz, ezeli ve ebedi tek ve mutlak oluşunun sonucu olarak, bütün 'hamd'lerin ona yönelmesi, bu mesajların içinde en güçlüsü olarak karşımıza çıkar. Kur'ân-ı Kerim bu durumu başka bir âyette şöyle dile getirmektedir: "Başlangıçta da sonda da hamd yalnızca Allah'a aittir." (Kasas 28/ 70; Neml 27/ 93). Hamd, eşi ve benzeri olmayan ilâhî rahmetin övülmesi, o rahmetin sahibinin yüceltilmesidir. Allah'ın yarattığı varlıklar içerisinde hamdi kendi akli ve iradesiyle gerçekleştiren tek varlık insandır. Bu yönüyle insan, diğer konularda olduğu gibi hamd konusunda da özel bir yere sahiptir.

Zikir, şükür ve dolayısıyla dua unsurlarını içeren hamd söylemi, Müslümanların hayatında çok önemli bir yer tutmaktadır. Ayrıca hamd ve tesbih Kur'an'da beraber kullanılmıştır: "Öyleyse hamd ile tesbih et ve O'nun huzurunda secde edenlerden biri ol!" (Hicr 15/ 98).¹⁵ Dolayısıyla Allah'ı tesbih ederken O'na hamd etmek yani şükran ve minnet duygularıyla hareket edip, O'nu yüceltmek ve övmek esas olmaktadır. Bu yüzden tesbih ve hamd kavramları, çok yakın bir ilişki içerisinde.

d) Secde

"Secde" öne eğilme, aşağıya bükülme ve tezellül gösterme: kendini alçaltma, alçak tutma veya kendi kibrini, gururunu kırma, baş eğme, itaat etme, üstün bir varlığın önünde yere kapanma; namazda veya Allah'a ibadet niyeti taşıyarak alın ve burun yere değecek şekilde yere kapanması ve dua etme (el-İsfahani 2010: 696 vd; İbn Manzûr 1955, 3: 204 vd). anlamına gelen bir terimdir. Secde kelimesi, türevleriyle birlikte Kur'ân'da 81 yerde geçer. Secde yapana "sâcid", çok secde yapana ise "süccâd" denir. Üzerinde secde yapıp

14 El-Hamdü lillah ifadesindeki elif-lam istiğrak içindir. Bütün cinslerden istiğrak-
tır. Yani hamdin yalnız Allah'a mahsus olduğu ilanıdır, işaretidir. El-Hamd
demek, ta'zim ve tahmid yalnız Allah'a mahsustur demektir.

(Kasımî 1376, 1: 6). Bunun yanında En'am, Kehf, Sebe ve Fâtır sureleri de aynı
şekilde Allah'a hamd ile başlar. Kur'an-ı Kerim, Allah'ın zatını niteleyen Fatiha
sûresi ile başlayıp, yine O'nu niteleyen Nâs sûresiyle sona ermekte, bu iki sûre
arasında kâinatın yaratıcısı ve yöneticisinin tanıtılması, yüceltilmesi anlamına
gelen nitelermeler binlerce defa tekrarlanmaktadır. (İslâm Ansiklopedisi 1989, 15:
444).

15 Diğer ayetler için bkz. (İsrâ 17/ 44; Furkan 25/ 58; Ra'd 13/ 13; İsrâ 17/ 44; Secde
32/ 15; Zümer 39 /75).

namaz kılınan kumaş veya küçük halıya “seccâde”, secdeyle aynı kökten türeyen ve “secde edilen yer “anlamına gelen mescid Allah’a ibadet edilen yer ve bilhassa Müslümanların ibadethaneleri için kullanılmaktadır. Secde yapma olayına da “sücûd” denilir. Sücûd aynı zamanda çok secde yapan anlamına da gelmektedir (Bakara 2/ 125).

Kur’ân-ı Kerim’in birçok âyetinde Müslümanlar, rükû ve secde edenler şeklinde tanımlanmış olması (Tevbe 9/112). ve Allah’a yaptıkları secde nedeniyle yüzlerinin nurlandığı ve alınlarındaki secde izlerinden tanınacaklarının bildirilmesi, (Fetih 48/29). secdenin Müslümanların en önemli eylemlerinden birisi olduğuna işaret etmektedir. Secde, Müslümanların namaz kılarken alınlarını yere koymaları dışında, Allah’ın emirlerine uymak, O’nun kâinatındaki düzenine riayet etmek gibi anlamlara gelmektedir. Allah şöyle buyurmaktadır “Göklerde ve yerde olanların, güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanların ve insanların birçoğunun Allah’a secde ettiklerini görmüyor musun? İnsanların birçoğu da azabı hak etmiştir. Allah’ın alçalttığı kimseyi yükseltebilecek yoktur. Doğrusu Allah ne dilerse yapar.” (Hacc 22/18). Dolayısıyla secde, Allah’ın buyrukları dışına çıkmamak anlamına gelirken; namazda yapılan secde ise Allah’a itaatın bir simgesi, bir göstergesidir. Namazda secde eden Müslüman, hayatının diğer zamanlarında da O’na boyun eğiyor, buyruklarından dışarı çıkmıyor demektir.

Secde etmek Allah’ı tesbih etmenin önemli bir biçimidir. Secde tam anlamıyla; ibadetin, kulluk tavrının özü ve esasıdır. Allah’a karşı saygı, itaat ve tevazuun en mükemmel ifadesi, insanın manen Allah’a en çok yaklaştığı zaman dilimidir. Bu yüzden Kur’ân-ı Kerim, çeşitli âyetlerde secde edenleri övmektedir (Şuarâ 26/ 219; Fetih 48/ 29). Secde iki türdür: Birincisi; ihtiyarî, yani insanın kendi hür iradesiyle Allah’a yönelik olarak yaptığı secde (İsfahânî 2010: 696). Bu, yalnızca insana mahsustur ve karşılığında mükâfat vardır. İkincisi; teshir yoluyla yani Yüce Allah’ın kendisini belirli bir amaca ya da amaçlara doğru zorunlu olarak boyun eğdirip, sevk etmesi sonucunda gerçekleşen secdedir. Bu anlamda hem insan, hem hayvanlar ve hem de bitkiler için kullanılır (Ra’d 13/15; Nahl 16/48,49; Rahman 55/6; Hacc 22/18; A’râf 7/206). İkinci anlamda yani bütün varlıkların Allah’a secde etmesi, fitratlarının bir gereği olarak Allah’ın kendileri için koymuş olduğu kanunlara tâbi olup, bu kanunların dışına çıkamamak şeklinde anlaşılabilir. Evrendeki varlıkların Allah’a secde etmesi, söz konusu varlık âleminde mutlak manada Allah’ın egemenliğinin geçerli olması demektir. Kur’an’a göre bütün mahlûkat ve tabiatındaki her şey O’na boyun eğmiş durumdadır. O’nun kâinat için koyduğu hayat kanunlarının dışına kimse çıkamaz. Bu durumda emir Allah’ındır ve zıddının olması, aksi bir iradenin etkin olması mümkün değildir (Âl-i İmran 3/ 83; Vâkıa 56/62-72;

Nahl 16/3,40; Yâsîn 36/82; Tûr 52/35,36; Fâtır 35/15-17; Mü'min 40/68; Mülk 67/1; Mâide 5/17; Zâriyat 51/47; Hûd 11/107).

Buraya kadar kısaca açıklamaya çalıştığımız kavramlar ve bunların yanında Kuran'da geçen takdis¹⁶, tebârake¹⁷, teâlâ¹⁸, tekbir¹⁹, tehlil²⁰, dua²¹ gibi birçok kavram, tesbih kavramı ile yakından ilgilidir ve hepsi sonuçta insanları tesbih faaliyetine yönelten ya da bizzat tesbih faaliyeti içerisinde sayılabilecek özellikler taşırlar. Sonuçta bu kavramların her biri Allah'ın varlığını ve birliğini ifade etmenin, O'nu övme ve yüceltme adına yapılan faaliyetlerin birer örneğini oluşturmaktadırlar. Söz konusu kavramların Kur'an'da işgal et-

-
- 16 Takdis, Allah'ı, O'nun yüceliğine lâyık olmayan şeylerden, bütün noksanlıklardan ve O'nun dışındaki gerek soyut, gerekse somut varlıklar için kemâl sayılan bütün özelliklerden tenzîh etmek, her türlü şirkten uzak tutmaktır. Bkz. (İbn Manzûr 1955, 3: 33; el-İsfahânî 2010: 1186-1187). Ayrıca bkz. (Bakara 2/30; Haşr 59/23; Cuma 62/21).
- 17 Tebârake kelimesi, Allah'ın her türlü noksanlıktan münezze, yüce ve mukaddes bir varlık olduğunu, insana her türlü hayırları Allah'ın verdiğini ifade eder ve yalnızca O'nun için kullanılır. (el-İsfahânî 2010: 191-192). Kelimenin Kur'an'daki kullanımı için bkz. (A'râf 7/54; Mü'minûn 23/14; Furkân 25/1, 10, 61; Ğâfir 40/64).
- 18 Teâlâ, Kur'an'da Allah için kullanılmakta ve O'nun noksan sıfatlardan münezze ve O'na ortak koşulan her şeyden daha yüce olduğunu ifade etmektedir. (el-İsfahânî 2010: 1043). Kelimenin Kur'an'daki kullanımı için bkz. (Neml 27/ 63; İsrâ 17/ 43; En'am 6/100; A'râf 7/190; Yunus 10/18; Nahl 16/1).
- 19 Tekbir Allah'ı yüceltmek ve O'ndan daha büyük bir varlık tanımamaktır. (el-İsfahânî 2010: 1256). Tekbir, imanın ifadesi olup, insan bu ifadeyi söyleyerek kimi ilah olarak tanıdığını, kime ibadet edeceğini ortaya koymuş olur. Kur'an'da bu gerçeğe işaret eder. (Câsiye 45/37; Hacc 22/62; Mü'min 40/35; Müddessir 74/3. Bakara 2/ 185; İsrâ 17/111). Gerçek anlamda büyüklük yalnızca Allah'a ait olup, Allah için el-Mütekebbir ismi kullanılmıştır. (Haşr 59/ 23). Allah'tan başkasının kendisini Allah gibi görmesi, yani büyüklük taslaması ise şirk olarak nitelenir. (Bakara 2/ 30; En'am 6/ 93; Nahl 16/ 22-23, A'râf 7/ 36; Saffat 37/ 35; Mü'minûn 23/46; Nisâ 4/ 173).
- 20 Tehlil, Lâ ilâhe illâ Allah yani Allah'tan başka ilâh yoktur sözünü söylemek demektir. Kur'an'ın birçok yerinde, tehlil kelimesinin ifade ettiği Allah'ın varlığı ve birliği inancını açıklayan âyetler bulunmaktadır. (Enbiyâ 21/ 21-22; Mü'minûn 23/ 91-92).
- 21 Dua, kulun Allah'a sığınma ve yakarışını, Allah'ın yüceliği karşısında kulun güçsüzlüğünü itiraf etmesini, sevgi ve ta'zim duyguları içerisinde lütfünü, yardımını ve affını dilemesini ifade eder. (el-İsfahânî 2010: 549-550; *İslâm Ansiklopedisi* 1989, 9: 529). Kelimenin Kur'an'daki kullanımı için bkz. (En'am 6 /40-41; Bakara 2/ 23; Zümer 39/ 8; Yunus 10/ 12, 106).

tiği çok büyük hacim göz önünde tutulursa, tevhid ilkesinin özünü oluşturan tesbihin, Allah-insan ilişkisinde sahip olduğu merkezi önem çok net olarak ortaya çıkmaktadır. Tesbih tevhit inancını pekiştiren bir kavramdır. Tesbih kavramıyla her şeyin üzerinde eşsiz ve benzersiz, bütün eksik sıfatlardan uzak bir varlık olduğunu gözler önüne seren Allah, aynı zamanda gönderdiği tüm ilahi dinlerde vurgulamış olduğu tevhid ilkesini korumaya da devam etmiştir. Bu durum insan için çok hayati bir öneme sahiptir. Çünkü Allah'tan başka bir varlığa kutsiyet bağlamında inanmak, yaratılmış varlıkların en şerefli olan insanın saf fitratına ve bilinç sahibi bir varlık olmanın sağladığı üstün konumuna aykırı bir durum oluşturduğu gibi, şahsiyetinin gelişmesi olgusuyla da bağdaşmamaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de Tesbih Kavramının Kullanımı

Kur'an'da tesbih konusunun işlendiği ayetlerde²², insanlarla birlikte, insanın dışındaki diğer varlıkların da Allah'ı tesbih ettiğinden bahsedilmektedir. Kur'an'a göre, ister yerde ister gökte ya da ikisi arasında olsun, akıllı-akılsız ya da irade sahibi olan veya olmayan evrendeki bütün varlıklar Allah'ı tesbih etmektedirler (İsrâ 17/44).²³ Bu durum evrensel tesbih faaliyeti olarak isimlendirilebilir.²⁴ Ayrıca bu varlıkların hepsinin fitrî olarak kendilerine has bir tesbih şekli bulunmaktadır (Nûr 24/41; Hac 22/ 18; Rahman 55/ 6; Haşr 59/ 24).

22 Tesbih kelimesi ve türevleri Kur'an'da 86 ayette 90 kez geçmektedir. (Abdu'l-Baki 1988: 430 vd).

23 Ayrıca bkz. (Hadid 57/ 1; Haşr 59/1; Saf 61/1). Anlam olarak birbiriyle neredeyse aynı olan tesbih ile ilgili bu ayetlerin ilgili sûrelerin ilk ayetleri olması oldukça dikkat çekicidir. Yine konu ile ilgili olarak bkz. (Cuma 62/1; Teğabün 64/ 1; Nur 24/ 41; Ra'd 13/13).

24 Fazlurrahman'a göre Kur'an, kudret ve ölçmeyi aynı kelime 'kader' ile ifade ettiği gibi, ölçme ile yakından ilgi kurduğu diğer bir kelime daha kullanır: emr. Tabiatı ilgilendirdiği kadarıyla bu iki kelime aynı anlama gelir. Böylece tabiat kanunlarının Allah'ın emirlerini ifade ettikleri söylenebilir. Fakat tabiat, Allah'ın emirlerine karşı gelmez ve gelemmez. Yine tabiat, tabiat kanunlarını çiğneyemez. Onun için Kur'an tabiata 'müslim' yani müslüman demiştir. Çünkü tabiat kendini Allah'a teslim edip emirlerini yerine getirir: "Allah'ın dininden başkasını mı arıyorlar? Oysa göklerde ve yerde olanların hepsi ister istemez O'na teslim olmuştur." (Al-i İmran 3/ 83). Bkz. (Fazlurrahman 1987: 61). Evrenin içerisinde yer alan varlıkların Allah'ı tesbih etmesi de evrenin Müslüman oluşunu gösterir.

Evrendeki bütün varlıklar Allah'ı nasıl tesbih etmektedirler? Kâinâttaki varlıkların Allah'ı tesbihi ile insanın Allah'ı tesbih etmesi aynı mı, yoksa farklı şeyler midir? İnsan dışında kalan diğer varlıkların tesbihini biz insanların anlaması mümkün müdür? Şeklindeki sorular konunun anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

Evrendeki varlıkların tesbih şekli ile ilgili olarak genellikle iki türlü bir sınıflandırmadan söz edilmektedir. Bunlardan birincisine *lisân-ı kâl*, yani sözleri kullanarak yapılan tesbih, ikincisine ise *lisân-ı hal* yani söz olmadan yapılan tesbih denir (er-Râzî 2000, 1: 459; Bikâî 1995, 4: 380; Kur'an Yolu 2006, 3: 485). Müfessirlerin genel kanaati, akıllı bir varlık olan insanın sözlü, diğer varlıkların ise sözsüz tesbih yaptıkları şeklindedir.²⁵ Şüphesiz insanın tesbihi, yani Allah'ı tenzih etmesi ve O'nu yüceltmesi sadece sözlü olarak bu işi yapmasından ibaret değildir. Aynı şekilde diğer varlıkların tesbihleri de harflerle, kelimelerle olmak zorunda değildir. Aslında her varlık kendi yaratılış özelliklerine uygun bir tesbih faaliyetine sahiptir. Burada insan dışındaki varlıkların *lisân-ı hal* ile insanın ise her iki şekilde de tesbih faaliyetini gerçekleştirdiğini söyleyebiliriz. Başka bir ifade ile *lisân-ı hal* ile yapılan tesbih ontolojik ve zorunlu bir karakter taşıırken, *lisân-ı kal* ile yapılan tesbih iradî bir özellik taşımakta ve bu yönüyle sadece insana özgü bir faaliyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, insanın ister Allah'a inansın isterse inanmasın bir varlık olarak evrende yer alması ve faaliyette bulunması, *lisân-ı hal* şeklinde bir tesbih olarak değerlendirilebilirken, aynı insanın Allah'ın yüce ve eksik sıfatlardan uzak olduğunu kabul etmesi, zâtı, sıfatları ve fiilleriyle insan zihninin de ötesinde yer alan bütün mükemmelliklere sahip olduğunu sözlerle ifade etmesi durumunda bu faaliyet, *lisân-ı kal* olarak yapılan bir tesbih haline gelmektedir.

İnsanın dışında kalan diğer varlıkların Allah'ı tesbihi ile insanların tesbihi birbirlerinden farklılık arz eder. Çünkü her varlığın *fitrî* olarak doğuştan kodlanmış kendisine has birtakım özellikleri bulunmaktadır. Bu özellikler aynı zamanda varlıklar arasındaki farklılığın da temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla insan dâhil her varlığın farklı bir görevi ve mesaj dili vardır. İnsandan anlaması beklenen şey ise işte bu mesaj dilidir. Bu anlamda her varlık grubunun evrendeki yaşamsal faaliyetin devam etmesi için kendisinden beklenen işi

25 Beydâvî göklerde ve yerdeki akıllı varlıkların sözlü tesbih yaptığını ifade etmektedir. (el-Beydâvî, 1966, 3: 448). el-Âlûsî ise; bütün eşyanın tesbih faaliyetinde bulunduğunu ve bunların tesbihlerinin bizim dillerimizden farklı bir dille olduğu için tesbihlerini anlamadığımızı iddia etmektedir. (el-Âlûsî, 1985, 15: 83-84 ve 27: 164). Ayrıca bkz. (el-Bursevî 1912, 5: 162).

yapmasına tesbih diyebiliriz.²⁶ Örneğin suyun akması, Dünyanın kendisinin etrafında ya da güneşin etrafında dönmesi tesbihtir. Balığın tesbihi ise suda yüzmesi ile gerçekleşmektedir. İnsan ise istisnai bir duruma sahiptir. Diğer varlıklar kendileri için yaratılıştan kodlandıkları birtakım fiil ve davranışları otomatik olarak ve düzenli bir şekilde yerine getirirken, insan eylemlerini bilinçli olarak gerçekleştirmektedir. Çünkü insan, kendinden bekleneni iradi olarak yapabilecek donanıma sahip tek varlıktır.²⁷ O halde insanın Allah'ın kendisinden beklediğini yapması tesbih olarak adlandırılabilir. Bu ise dünyada insanın muhatap olduğu imtihanın içeriğini oluşturan önce Allah'ın varlığı-

26 Yakub b. İshak el- Kindi'de (1994: 229 vd). aynı tarz bir anlayışa sahiptir. Ayrıca Bkz. (Mâtürîdî 2005, 14: 331-332).

27 İnsanın doğasında bulunan Allah'ı tanıma ve Rab olarak kabullenme yeteneğine din dilinde "fitrat" denir. (Rûm 30/30). Bu yüzden Allah'ı inkâr eden kimse, kendi yaratılışında bulunan niteliklere aykırı hareket etmiş olmaktadır. (Akbulut 2007: 5-6). Ayrıca konuyla ilgili olarak bkz. (Draz 1983: 73-74). İmam Mâtürîdî (2005, 15: 147). Allah- İnsan ilişkisinde üç farklı tesbih çeşidinden söz eder. Bunlardan birincisi yaratılış tesbihidir. Buna göre insanın üyesi olduğu ve içerisinde yaşadığı varlıklar üzerinde düşündüğünde, her bir varlık cinsinin özsel ve fitrat olarak Allah'ın birliğine, aşkınlığına, eksikliklerden münezzeh bir varlık olduğuna işaret ettiğini görecektir. İşte varlıklardaki bu kozmolojik anlam, kendilerini yaratan varlığı göstermeleri bakımından sözselsel olmayan varlıksal bir anmadır. Yaratılışsal tesbih, her şeyin fitrat olarak Allah'ın birliğine ve ulûhiyetine tanıklık etmesi olarak da tanımlanabilir. Dolayısıyla yaratılışsal tesbih, mü'min olsun, kâfir olsun herkesin ve her şeyin yaratılışı, tabiat ve fitratı üzerine kuruludur. Allah denemek üzere yarattığı bu varlıklardan sahip oldukları bu fitrat ile ihtiyarî olarak özel bir tesbihte yani lisan tesbihinde bulunmalarını irade etmiştir. (Mâtürîdî 2005, 14: 331-332). Mâtürîdî'nin sözünü ettiği ikinci tür tesbih ise bilgisel ya da marifet tesbihi olarak adlandırılabilir. Bilgisel tesbih Allah'ın bir lütuf olarak akıllarımız kendisini bilmek ve diğer varlıklardan tenzih etmek için her şeyde 'gerçek bilgi'yi kodlaması sonucunda bizim de O'nu tesbih etmemizdir. Mâtürîdî (2005, 15: 147-148). bu konuda İsrâ sûresi 44. ayeti örnek verir. Üçüncü tesbih şekli ise, buyruksal yani zorunlu tesbihtir. Bu Allah'ın bir şeye emretmesiyle gerçekleşen 'telkin' ve 'zaruret' ifade eden bir anma biçimidir. Bu tür bir anmada nesne, bilgi sahibi olmaksızın ilâhi buyruğun gereğine göre hareket etmektedir. Buna Kur'an'dan Allah'ın Hz. Musa'nın 'asa' sı aracılığıyla gösterdiği ayetleri ve gemileri su üzerinde yüzdürmesini örnek vermek mümkündür. Ayette konu edilen asa ve gemilerin üzerinde yol aldıkları su, canlı varlıklar olmadıkları için Allah tarafından kendilerine yöneltilen bu zorunluluk halinin bilgisine, yani bilincine sahip değildirler. Asa, yılan dönüşme bilgisinden, su da kaldırma kuvvetinden yoksun olarak, ilâhi iradenin telkinine göre hareket etmekle bir tür tesbihte bulunmuş olmaktadırlar. Bu değerlendirmeler için bkz. (Aslan 2011: 56-57).

na ve birliğine inanmak, sonra da kaliteli mal ve hizmet üretmek yani yaptığı iş her ne ise onu güzel yapmak şeklinde özetlenebilir.

Evrendeki tesbih faaliyetini önce anlamlandırıp daha sonra da kelimelere döküp seslendirmek insanın işidir. Bu sadece insana verilmiş büyük bir ayrıcalık olup, insanın ne kadar önemli ve değerli bir varlık olduğunu ortaya koymaktadır. İnsanın çevresindeki varlıklardan yararlanabilmesi veya onları kendine hizmet edebilir hale getirmesi, aklını kullanarak, irade ve beden gücünü, eylem şeklinde bu varlıklar üzerinde yoğunlaştırmasıyla mümkündür. Böyle bir çaba aynı zamanda Allah'ın genel ve özel alandaki ayetlerinin okunması, onun kudret ve azametinin gözler önüne serilmesi demektir (Coşkun 2002: 198). Kur'an'da insanlardan doğaya ve evrene bakarak dersler çıkarmaları istenmektedir (En'am 6/98,99; Yunus 10/67; Câsiye 45/12,13; Mü'min 40/67; Secde 32/27; Rahmân 55/10). Doğayı ve evreni inceleyen insan, Allah'ın yarattığı her varlığın diğerinden farklı olduğunu anlayacak ve kendisinin de farklı olduğunun bilincine erecektir. Dolayısıyla ki, Kur'an'da istenilen insan tipi, "kendi varoluş bilincinin farkına varabilmiş" insan tipidir. Bu da insanın bir "şey" olmaktan çıkıp bir "birey" olmasıdır (Ünal 2011: 31).

Tesbih konusunda önemli tartışmalardan birisi de evrendeki tesbih faaliyetinin anlaşılıp anlaşılmayacağı üzerindedir. Tartışmalar İsrâ sûresinin 44. ayeti²⁸ üzerinde yoğunlaşmaktadır. Söz konusu âyette yedi göğün, yerin ve bunlarda bulunanların Allah'ı tesbîh ettiği; zira var olan herşeyin O'nu överek tesbîh ettiği; fakat insanların bunu anlamadığı ifade edilmektedir. Bazı âlimler, buradaki tesbîhi gerçek olarak kabul etmekte ve akılsız varlıkların, kendilerine özgü bir dille, sözlü olarak Allah'ı tesbîh etmeleri şeklinde anlamaktadırlar (et-Taberî 2001, 14: 605-607; İbnü'l-Cevzî 1984, 5: 40; İbn Kesîr 1990, 3: 41-42; es-Sülemî 2001, 1: 388; İbn Acîbe 2002, 4: 95-96; el-Bursevî 1912, 5: 162-167).²⁹ Diğer bir kısım âlimler ise söz konusu âyette kastedile-

28 Ayetin metni şu şekildedir: "Yedi gök, yer ve bunlarda bulunan herkes O'nu tesbih etmektedir; O'nu övgü ile tesbîh etmeyen hiçbir şey yoktur, ancak siz onların tesbihlerini anlamazsınız. Şüphesiz O, halimdir, bağışlayandır." Ayrıca bkz. Nûr 24/41; Teğabün 64/1; Hadid 57/1.

29 Bursevî (1912, 5: 165). genel olarak cansız kabul edilen varlıkların, *keşf erbâbına* göre canlı olduğunu; nitekim sâlim kalp sahibi olup bu varlıklara kulak verenlerin, bunların kelâmalarını duyabileceğini söylemektedir. Benzer iddialar için bkz. (İbnü'l-Arabî ty, 1: 398-399). Son dönemin önemli tefsir âlimi Elmalılı Hamdi Yazır (1993, 5: 137.). söz konusu tesbihin delâlet tesbîhi olduğu yönündeki görüşü tercih etmesine rağmen, "Çokları bu tesbihin, hareketlerle gerçekleştirildiğine veya hem davranışı, hem sözü kapsadığına inanmışlardır. Fakat bazı müfessirler,

nin, bütün varlıkların, kendilerini yaratan Allah'ın kudret ve hikmetine delâlet etmenin yanında, birliğine ve ulûhiyetine tanıklık etmek ve böylece O'nun şirkten münezzehe olduğunu göstermek sûretiyle, lisân-ı hal ile tesbîh etmeleri olduğunu ifade etmektedir (er-Râzî ty, 20: 218-219; ez-Zemahşerî 1995, 2: 643-644. el-Âlûsî 1985, 15: 83-84; el-Kâsimî 1978, 10: 233; Yazır 1993, 5: 139-140; Tantâvî Cevherî ty, 9: 62,68 ve 10: 229).³⁰ Yani burada kavî tesbih değil, lisan-ı hal ile yapılan bir tesbih söz konusudur. Bir de akıllı varlıkların sözlü, akıl sahibi olmayan varlıkların ise delâlet yoluyla tesbîh ettiğini kabul eden üçüncü bir yaklaşım söz konusudur. Nitekim Âlûsî, (1985, 15: 83). bir kelimenin aynı anda hem hakiki, hem de mecâzî anlamı ifade edebileceğini kabul edenlere göre buradaki tesbîhin, bazı varlıklar için lisan ile bazıları için ise hâl diliyle olabileceğini söylemektedir. Ancak Zemahşerî ve Râzî, bir kelimenin aynı anda hem hakîkî, hem de mecâzî anlamda kullanılmasını özellikle fıkıh usûlü açısından mümkün olmadığını iddia etmektedirler (ez-Zemahşerî 1995, 2: 644; er-Râzî ty, 20: 220). Râzî, bu mahzûrun ortadan kaldırılabilmesi için, akıllı ve akılsız varlıkların birlikte zikredildiği bu gibi yerlerdeki tesbîh

bunun gerçek anlamı üzere sözle tesbih demek olduğunda ısrar etmişlerdir. Çoğunluk, avam tabakasının aklına sığmayan bu görüşü savunursa da, Rasûlullah'ın elinde taşların tesbihinin duyulması gibi hadisler ve aktarılan kanıtlar, kimi müfessirlerin sözünü doğrulamaktadır. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ve başka birçok mutasavvıf da bu görüştedir.” demekten kendini kurtaramamıştır. Süleyman Ateş (1997, 5: 220). ise biz insanların, varlıkların ancak dış yüzünü görebildiğimizi; sınırlı algı sistemimizin, varlıkların gerçek mahiyetini kavramaktan uzak olduğunu; fakat bu yetersiz algılar sınırını aşıp Allah'ın nûruyla bakma yeteneğini kazanan birçok kimsenin, her zerreden Allah'ın tesbîhini duyduğunu söylemekte ve işin içine bizzat kendisinin yaşadığını belirttiği bir takım olayları da ekleyerek, varlıkların hakîkî anlamda tesbîh etmelerini mümkün gördüğünü ifade etmektedir. Yine akletme yeteneği olmayan varlıkların Allah'ı tesbîhini kavî anlamda kabul edenler, Hz. Peygamber'den nakledilen bazı hadisleri de konuyla ilgili delil olarak kullanmaktadırlar Bkz. (es-Suyûtî 2003, 9: 354; et-Taberî 2001, 14: 605; İbn Kesîr 1990, 3: 41). Çok fazla detaya girmeden görüşlerini vermeye çalıştığımız ve akılsız varlıkların Allah'ı tesbîh etmesini Kavî tesbih olarak anlayanlar, söz konusu varlıkların tesbîhini anlamayı, bir olağanüstülük olarak görmektedirler. Bu sıra dışı durum, peygamberler söz konusu olduğu zaman bir mucize olarak algılanırken, diğer insanlar söz konusu olduğu zaman ise bir kerâmet olarak görülmektedir (Kirazcı, 2006, 15(1) : 329).

- 30 İzzet Derze; “Bir kısım müfessirler, varlıkların Allah'ı sözle tesbih ettiklerini zikrederek bu hususta garip ve zorlama rivayetler aktarmışlardır. Bazı müfessirler de varlıkların Allah'ı tesbih etmelerinin lisân-ı hâl ile olduğunu söylemişlerdir ki en doğru görüş de budur.” diyerek akılsız varlıkların tesbihini, kavî tesbih olarak anlayanlara karşı çıkmıştır (Derze 1998, 2: 348).

lafzının, mecâzî olarak anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir (er-Râzî ty, 20: 220).

Ehl-i Sünnet anlayışının önde gelen ismi İmam Matürîdî ise İsrâ sûresindeki “siz onların tesbihlerini anlamazsınız” şeklindeki ifadeyi inceleyen üç farklı yorumdan söz etmektedir. Buna göre anlamamak özelliği kâfirlere özgü olup, İslâm dinine mensup olanlar için varlıkların tesbihini anlamamak gibi bir durumu söz konusu değildir. İkinci yoruma göre ise, Allah tesbih ve tenzih kapsamındaki şeyleri sırt kılmıştır. Biz bu sırrın keyfiyetini anlamayız ve aynı şekilde bunlar bilinemez bir nitelik taşırlar. Üçüncü ve son yorumunda ise, ayette söz konusu edilen varlıkların tesbihini seçkin insanlardan başkasının anlayamayacağını ve bu insanların da ancak peygamberler olabileceğini ifade etmektedir. Büyük âlim bu görüşlerden herhangi birini öne çıkarmamakta ve Allah en iyi bilendir diyerek meseleyi Allah’a havale etmektedir (Mâtürîdî 2005, 8: 283).

Sonuç

Allah’ı her türlü eksiklikten ve O’nun yüceliği ile bağdaşmayacak her türlü nitelikten tenzih etmek anlamına gelen tesbih, ilgili kavramlar da hesaba katıldığında Kur’an-ı Kerim’de sıkça vurgulanan kavramlarından biridir. Yüce Allah’ın Kur’an’da, söz konusu kavrama geniş yer vermesi, ‘tevhit’ ilkesinin, belki de Kur’an yoluyla bir kez daha güçlü bir şekilde vurgulanması olarak değerlendirilebilir. Tevhid ilkesinin özünü oluşturan tesbihin, Allah-insan ilişkisinde sahip olduğu merkezi önem, bu şekilde çok net olarak ortaya çıkmaktadır. Tesbih, tevhit inancını yerleştiren ve güçlendiren bir kavramdır. Bu işleviyle, insanlığın yaşam serüveninde işine en çok yarayacak ve kendine yabancılaşmasını engelleyecek temel ilkedir.

Evrendeki varlıkların tesbih şekli ile ilgili olarak ikili bir sınıflandırma söz konusudur. Bunlardan birincisine lisân-ı kâl, bilinçli tesbih, ikincisine ise lisân-ı hal yani varlıksal tesbih denir. İnsanın tesbihi, sadece sözlü olarak gerçekleşmez. Aynı şekilde diğer varlıkların tesbihleri de harflerle, kelimelerle olmak zorunda değildir. Her varlık kendi yaratılış özelliklerine ve amacına uygun bir tesbih faaliyetine sahiptir. Burada insan dışındaki varlıkların lisan-ı hal ile, insanın ise her iki şekilde de tesbih faaliyetini gerçekleştirdiğini görüyoruz. Lisan-ı hal ile yapılan tesbih ontolojik ve zorunlu bir karakter taşır ve yaratılmış tüm varlıklar için geçerlidir. Buna ‘evrensel tesbih faaliyeti’ denir. Evrenin bir düzen içerisinde varlığını sürdürmesi, bu faaliyetin gerçekleşme-

sine bağlıdır ve bu nedenle zorunludur. Lisan-ı kal ile yapılan tesbih ise iradî bir özellik taşımakta ve bu yönüyle sadece insana özgü bir faaliyet olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsandan beklenen ve onu üstün ve ayrıcalıklı kılan şey ise, bu evrensel tesbih faaliyetini önce anlamlandırması, sonra bu düzeni var eden Allah'a inanması, kaliteli mal ve hizmet üreterek evrensel tesbih faaliyetine bilinçli olarak katılmasıdır.

Evrende insan dışında kalan varlıkların tesbihlerinin nasıl anlaşılacağı konusu âlimler arasında farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Âlimlerin bir kısmı bu tesbihi gerçek olarak kabul edip, anlaşılabilir bir niteliğe sahip olduğunu iddia ederken, diğer bir kısmı ise buradaki tesbihin mecaz anlamda kullanıldığını ifade edip, anlaşılabilir bir nitelik taşımadığını ileri sürmüştür. Bazıları ise burada her iki görüşün de geçerli olduğunu söylemiştir. Çünkü her varlık, kendisine ait farklı ve özel bir yaratılış alanını işgal etmektedir. Bunu reddetmek evrendeki çeşitlilik ve farklılığı da reddetmek anlamına gelir. İnsan kendi varlık boyutundaki şeyleri anlamlandırmakla yükümlüdür. Çünkü aklî donanımı buna uygundur. Dolayısıyla insanın kendi varlık boyutunun dışında kalan şeyleri anlayabilmesi mümkün değildir. İnsan elbette öğrenmek, keşfetmek ve bilgilerini arttırmakla sorumludur. Aklının sınırlarını bilmediği için de öğrenmek konusunda sınır tanımayan bir yaklaşım sergiler ve bu tepkisi doğaldır. Buradaki temel problem akla aykırı olmakla akli aşmak arasındaki ayrımı yapamamakla ilgilidir.

Kaynaklar

- Abdu'l-Baki, Muhammed Fuad, (1988). *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'an-ı Kerîm*, 2.Baskı, Kahire: Dâru Hadis.
- Akbulut, Ahmet, (2007). "Kur'an'da Tanrı-Birey İlişkisi", *Otorite –Birey İlişkisi: Hristiyanlık ve İslâmiyet'teki Teoloji Çalıştayı*, Ankara: Eugen Biser Stiftung @ Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- el-Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn es-Seyyid Mahmûd, (1985). *Râhu'l-Meânî ft Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, 15-27, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Aslan, İbrahim, (2011). "Mâtürîdî'nin Ulûhiyet Tasavvuru", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası* içinde, Ankara: TC Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Ates, Süleyman, (ty). *Kur'ân Ansiklopedisi*, "tesbih" md, İstanbul: Kur'ân Bilimleri Araştırma Vakfı.
- -----, (1997). *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, 5, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat.
- Baltacı, Cahid, (1981). *Tasavvuf Lügati*, 1. Baskı, İstanbul: Yaylacık Matbaası.

- el-Beydâvî, Nasru'd-Din Ebi Saîd Abdullah Ebi Ömer b. Muhammed eş-Şîrazî, (1966). *Tefsîrî'l-Beydâvî*, 3-15, Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Bikâî, Burhaneddin Ebu'l-Hasan İbrahim b. Ömer, (1995). *Nazmu'd-Durer fî Tenâsubi'l-Âyât ve's-Suver*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye.
- el-Bursevî, İsmail Hakkı, (1912-1928). *Rûhu'l-Beyân*, 5, Matbaa-i Osmâniye, İstanbul: Dersâadet.
- Cebecioğlu, Ethem, (1997). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara: Rehber Yayıncılık.
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, (1979). *es-Sihâh*, 1, Tahkîk: Ahmed Abdülğafûr Attâr, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn.
- Coşkun, İbrahim, (2002). “Dünyevî İslâm'ın Pratiği Önünde Bir Engel: Despot-Otokrat Tanrı Tasavvuru”, *Bir Kelâm Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi* içinde, Çorum: GÜİF Yayınları.
- el-Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed, (1988). *et-Ta'rîfât*, 3. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Derveze, Muhammed İzzet, (1998). *et-Tefsîru'l-Hadîs; Nüzûl Sırasına Göre Kur'an Tefsîri*, 2, Tercüme: Şaban Karataş ve diğerleri, 2. Baskı, İstanbul: Ekin Yayınları.
- Draz, Abdullah, (1983). *İslâm'ın İnsana Verdiği Değer*, çev. Necmettin Demir, 1. Baskı, İstanbul: Kayıhan Yayınları.
- Dugaym, Semih, (2006). *Mevsuâtü'l-Camia li Mustalahati'l-Fikri'l-Arabi*, 1, Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan.
- Gazalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, (1974). *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, 6, trc. Ahmed Serdaroglu, İstanbul: Bedir Yayınları.
- Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, (1987). Çeviren: Alpaslan Açıkgenç, Ankara: Fecr Yayınları.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb, (ty). *Basâiruzevî't-Temyîz fî Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, Tahkîk: Muhammed Ali en-Neccâr-Abdü'l-Alîm et-Tahâvî, Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye.
- -----, (1268/1272). *Okyanûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-* Muhît, 2-3, trc. Ahmed Asım, İstanbul: Daru't-Tıbaaati'l-Âmire.
- el-İsfahânî, Rağîb, (2010). *Müfredât*, Çeviren ve notlandıran: Yusuf Türker, İstanbul: Pınar Yay.
- İbn Acîbe, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. el-Mehdî el-Hasenî, (2002). *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 4, Tahkîk: Ömer Ahmed er-Râvî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbnü'l-Arabî, (ty). Muhyiddîn, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1, Beyrut: Dâru Sâdır.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahmân b. Ali, (1984). *Zâdü'l-Mesîr fî İlmî't-Tefsîr*, 5, 3. Baskı, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî.
- İbn Fâris, (1366). *Mu'cemu Mekâyisu'l-Lüğa*, 2-3, Mısır: Daru'l-İhyâi'l-Kütübi'l-Arabi.

- el-Kâsimî, Muhammed Cemâleddîn, (1978). *Mehâsinü't-Te'vil*, 10, Tashîh ve Tahric: Muhammed Fuâd Abdülbâkî, 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İbn Kesîr, 'Îmâdü'd-Dîn Ebu'l-Fidâ' İsmâîl b. Ömer, (1990). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 3, Ürdün: Mektebetü'l-Menâr.
- İbn Manzûr, (1955). *Lisânu'l-Arab*, 1-2-13, Beyrut: Daru Beyrut.
- *İslam Ansiklopedisi*, (1989). 9-15-40, İstanbul: TDV Yay.
- İmam Rabbani, (1979.). *Mektubât-ı İmam Rabbânî*, çeviren: Abdulkadir Akççek, İstanbul: Çile Yayınevi.
- İslâmoğlu, Mustafa, (2011). *Kur'an'a Göre Esmâ-i Hüsnâ*, İstanbul: Düşün Yayıncılık.
- Kılıç, Hamza, (2001). *Kisisel Gelisimde Zikir ve Tesbih*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- el-Kindi, Yakub b. İshak, (1994). *Felsefî Risâleler*, Çev. Mahmud Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Kirazcı, Celil, (2006). "Bir Tefsir Problemi Olarak Bütün Varlıkların Allah'ı Tesbih Etmesi", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15 (1), Bursa.
- Kurtubî, (1389). *Tefsîru'l-Kurtubî*, Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye.
- Kuşeyrî, Abdülkerim, (1970). *Letâifu'l-İşârât*, Kahire: Müessesetü'r-Risale.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, (2005-2010). *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8-14-15, (İlmî Kontrol: Bekir Topaloğlu), İstanbul: Mizan Yayınevi.
- *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (2006). Editör: Zafer Erginli, İstanbul: Kalem Yayınevi.
- Mustafa, İbrahim ve üç arkadaşı, (1986). *el-Mu'cemu'l- Vasît*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Özön, Mustafa Nihat, (1955). *Osmanlıca- Türkçe Sözlük*, Ankara: İnkılâp Kitabevi.
- Öztürk, Yaşar Nuri, (1998). *Kur'an'ın Temel Kavramları*, 14. Baskı, İstanbul: Yeni Boyut Yayınları.
- er-Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Huseynb. Ali el-Kureşî et-Teymî el-Bekrî, (ty) *Mefâtihu'l-Ğayb*, 20, Mısır: el-Matbabatü'l- Behiyyetü'l-Misriyye.
- es-Sa'dî, Abdurrahmân b. Nâsir, (2000). *Tefsîru's-Sa'dî*, Beyrut: Dâru Müessesetu'r-Risâlât.
- es-Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, (2003). *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*, 9, Tahkîk: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Kâhire: Merkezü Hicr li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye.
- es-Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed b. Mûsâ el-Ezdî, (2001). *Tefsîru's-Sülemî (Hakâiku't-Tefsîr)*, 1, Tahkîk: Seyyid İmrân, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Tantâvî Cevherî, (ty). *el-Cevâhir fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 9-10, yrs: Dâru'l-Fikr.

- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, (2001). *Câmiu'l-Beyân anTe'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 14, Tahkîk: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Kâhire: Dâru Hicr.
- Turgay, Nurettin, (1994). *Şamil İslâm Ansiklopedisi*, 6, İstanbul: Şamil Yayınları.
- Uludağ, Süleyman, (1995). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 2.Baskı, İstanbul: Marifet Yayınları.
- Ünal, Yaşar, (2011). *İnsan Egemenliğinin Teolojik Temelleri*, Basılmamış doktora tezi, Ankara.
- Yazır, Elmalılı M.Hamdi, (1993). *Hak Dini Kur'an Dili*, 1-5, İstanbul: Çelik-Şura Yayınları.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed, (1995). *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmızı't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, 1-2, Tashîh: Muhammed Abdüsselâm Şâhîn, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

YAZILI METİN-SÖZLÜ METİN BAĞLAMINDA KUR'AN METNİNİN MAHİYETİ

Fatih İBİŞ*

Öz

Kur'an, nüzul sonrası süreçte genellikle yazılı bir kitap ve yazılı bir metin olarak değerdendirilegelmiştir. Ancak kitap ve metin kavramları, sözlü metin perspektifinden ele alındığında yazılı metin formundan farklı bir içerik ve anlam kazanmaktadır. Bu farklılığın metnin anlaşılması ve yorumlanmasına yapacağı kaçınılmaz etki, öznenin zihninde var olan metin algısını daha önemli hale getirmektedir. Bu makale yazılı metin-sözlü metin bağlamında Kur'an metninin mahiyetini konu edinmekle, Kur'an'ın doğru anlaşılmasında öznenin sahip olduğu metin algısının önemine dikkat çekmektedir. Bu bağlamda konu, tarihsel süreç içinde oluşan geleneksel ve kurumsal kabuller bir yana Kur'an'ın kendi iç ve dış bağlamsal zemini dikkate alınarak tahlil edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Kitap, Metin, Yazılı Metin, Sözlü Metin, Bağlam.

Abstract

The Essence of Quranic Text in The Context of Written Text - Oral Text

The post revelation period, Quran has being generally evaluated as a written book and a written text. Whereas the concept of book and text gains different meanings, which differs from written text, in terms of oral text. This different perception has a great impact on understanding and interpretation of the text. Thus, it makes understanding of text, which exists in the mind of subject, more significant. This paper analyzes the essence of Qur'anic text in terms of written text-oral text. Therefore, this article also draw attention to value of perception of the text which is grasped by subject. In this regard, the topic is analyzed in the light of internal and external context of Quranic text rather than the traditional and institutional approaches in the historical period of Qur'anic study.

Keywords: Quran, Book, Text, Written Text, Oral Text, Context.

* Dr., İstanbul Haseki Dini Yüksek İhtisas Merkezi Eğitim Görevlisi, fatihibis81@hotmail.com

Sözcükleri anlamaya çalışırken çağdaş dönem dilbilim çalışmalarında öne çıkan iki terim bulunmaktadır: '*kavram alanı*' ve '*kelime ailesi*'. Kavram alanı usanç, bezginlik ve bıkkınlık v.b. kelimeleri gibi "birbiriyle ilintili, birbirine yakın, eşanlamlı kelimelerin içinde yer aldıkları alan", kelime ailesi *al-* fiil kökünden türeyen alıcı, alım, alıntı gibi "aynı kökten türemiş çeşitli kelimeler grubu, bunların meydana getirdiği aile" olarak tarif edilmektedir (Aksan 1971: 254, 255). Bir metni anlamak öncelikle metin içindeki kavram alanının belirlenerek, aralarındaki farkların ortaya çıkarılmasına bağlıdır. Nitekim bu kavram haritası tek tek kavramlara odaklanmak yerine onları bir bütünlük içinde görmeyi sağladığından, kavramlarla ilgili daha sağlıklı değerlendirmeler yapmaya imkan vermektedir. Bu nokta ihmal edildiğinde metin veya konu hakkında elde edilen kavrayış biçimi, eksik analizlerle neden olmaktadır.

Kendisinin ne olduğu ve ne olmadığı konusunda Kur'an'ın kendi içinde geniş bir kavram alanına sahip olduğu göze çarpmaktadır. Bazen ne olduğunu açıklayan Kur'an, bazen de ne olmadığını açıklamaktadır. Kendisini tanımladığı kavramlara *vahiy, ilim, din, nimet, hak, hikmet, zikir, hatırlatma, nur, kelam, söz (kavl) ve kitap* v.d. gibi kavramlar örnek olarak verilebilir. Kur'an'ın geniş ölçekli bu kavram alanı, onu kavrama adına bir takım zorlukları beraberinde getirmektedir. Ayetleri hedeflediği amaçlar doğrultusunda değerlendirmek, Şari'nin kastına uygun anlamı yakalamak, bu kavram alanına kesbedilecek aşinalıkla yakından ilişkilidir. Biz burada bu kavram alanından sadece üçü üzerinde durarak, '*kelam*', '*söz (kavl)*' ve '*kitap*' kavramları üzerinden Kur'an'ın metin yapısına değinmeye çalışacağız. Ancak bu konuya girmeden önce, Kur'an'dan söz edildiğinde ya da kitap ve metin diyerek Kur'an kastedildiğinde bu sayılanların, Kur'an'ın kelimesi mi, hayali mi yoksa gerçekten mahiyetini yansıtan kavramı mı olduğu konusu önem arz etmektedir. Buradan hareketle öncelikle mantık ilminden yardım alarak kelime, hayal ve kavram arasındaki farkları ortaya koyup Kur'an özelinde meseleyi değerlendirmeye çalışacağız.

Klasik mantık ilminde yaygın olarak *nesne, kavram ve kelime (terim)* şeklinde kullanılan bir üçgen vardır. Bu üçgen içinde yer alan nesne, kavram ve kelime ayrımı, varlıksal hiyerarşinin karışmasını önlemek adına yapılmış önemli bir tasniftir. Buna göre nesne, dıştaki varlık alanını temsil ederken, kavram nesnenin zihindeki, kelime de dildeki varlığını temsil etmektedir. Dolayısıyla 'bir objenin zihindeki tasavvuruna' kavram adı verilmektedir. Kavram dille ifade edildiğinde kelime, şayet bu kelime bir bilim alanında mutabakat oluşup da yaygın kullanım kazanmışsa terim adını almaktadır (Emiroğlu 2007: 57). Nesnelere ve düşüncelere, gerçeklik ve mahiyetlerini sözcük (kelime,

word) ve terim (ıstılah, term) düzeyinde değil, ancak kavram (mefhum, tasavvur, concept) düzeyinde ifşa ederler. Kavramlar kelimelerden farklı içeriğe sahiptir. Kelime demek kavram demek değildir veya kavram bizatihi kelime anlamına gelmez. Kavramlar ismin hallerinden ve fil çekim eklerinden bağımsızdır. Örneğin mantık ilmi ‘sınıflarda’ ile değil ‘sınıf’ ile, ‘ölüyorsun’ ile değil ‘ölmek’ ile ilgilenir (Emiroğlu 2007: 58). Öncelikle kelime arızı hallerinden, somut karşılıklarından arındırılarak, dış varlıkla ilişkisinden soyutlanarak kavrama düzeyine yakınlaştırılır. Kelime, objenin dış dünyadaki ve dildeki tezahürünü, kavram ise zihindeki tasavvurunu önelemektedir. Kelime, varlığın hakikatini, kavram ise varlığın mahiyetini ifade etmektedir. At kelimesi dıştaki varlığı, at kavramı içteki, zihnimdeki at formunu önelemektedir. Bu formu zihin, yukarıda da ifade edildiği gibi, kelimeyi bütün hallerinden, eklerinden ve somutluğundan arındırarak yani soyutlama yoluyla elde eder. Kavram olarak ‘kitap’ doğada bulunmaz, doğada kitap olarak niteliklerimiz kavramın somut biçimlerini temsil eder. Bir kavram olarak kitap ciltli ciltlessiz, eski yeni, küçük büyük, bilimsel bilim dışı sayısız kitabı içine alır ve tüm bu kitap çeşitlerinden soyutlanmakla elde edilir (Emiroğlu 2007: 57). Yine “metin kelimesi” dışta var olan, iki kapak arasındaki metinleri temsil etmesine rağmen, “metin kavramı” yazılı-sözlü bütün metinleri içine alan üst bir terimdir. Kur’an’ın metin kavramına onu yazılı metin formatından, hariçteki varlığından soyutlamak suretiyle ulaşıyoruz. ‘Kur’an metni’ ya da ‘Kitap’ kelime anlamıyla, dıştaki, elde duran, iki kapak arasına alınmış ‘yazılı metni’ anlatırken, aynı tabirler kavram anlamıyla kuşattığı tarih, içerdiği dil birikimi, var olduğu bağlamsallık, sonrasında oluşturduğu metodolojiyle daha geniş bir alanı içine alan ‘sözlü metni’ anlatmaktadır. Kur’an bir metin olarak adlandırılacaksa bu anlamda beşeri ve tarihi düzlemde vücut bulan yapısını gözardı etmemek adına onu sözlü metin olarak tarif etmek daha uygun olacaktır. Bütünlüğü içinde bakıldığında Kur’an’ın kendisini tarif ederken kullandığı “*söz (kavl)*” (Mü’minun: 68; Müzzemmil: 5; Tekvir: 19; Tarık: 13;) kelimesini yazı, yazılı metin sözcüğüyle karşılaştırdığımızda, ona söz yerine sözlü metin demekte herhangi bir sakınca görülmemektedir. Buna karşıt olarak Kur’an hiçbir yerde kendisini yazı (hat, mektup, mushaf) şeklinde yazılı metne doğrudan atıf yapan bir ifadeyle adlandırmamaktadır. Bilinegelen yazılı metin bağlamında sadece şu ayette geçen “elle dokunulabilen, *kağıt (kirtas)* üzerinde bir kitap” (En’am: 6) dan bahsedilir ki, orada da Kur’an’ın bu şekilde nazil olmadığını, bu şekilde indirilse dahi müşriklerin buna inanmayacakları ifade edilmektedir. Bununla birlikte Kur’an’ın söz oluşuna paralel olarak yine onun bir “*konuşma (kelamullah)*” (Bakara: 75; Tevbe: 6) oluşundan bahsedilir ki bu

da Kur'an'ın sözlü metin boyutuna dikkat çeken ifadelerdendir. Her kelamın ve sözün, diyalojik anlamda bir mütakelliminin ve bir de muhatabının olması gerektiği göz önünde bulundurulduğunda sözlü metin yönüyle Kur'an metni, yazılı metin hüviyetine göre daha anlamlı ve öncelikli bir konuma gelmektedir. Kur'an metnine yönelen zihnin Kur'an'ın metinsel yönüyle ilgili kavrama biçimi bu noktada daha çok önem kazanmaktadır.

Kur'an bağlamında kelime ve kavram farklılığından sonra birbirine karıştırılan bir başka sözcük ikilisi *kavram ve hayal*dir. Kavram, biraz önce de belirttiğimiz gibi zihinde oluşan bir formdur ama bu form zihnin (kuvve-i nutkiyye) daha doğrusu muhayyilenin oluşturduğu bir hayal değil, yine zihnin bir diğer mekanizması olan müdrikenin ürettiği bir formdur. Hayal özeldir ve bu şekliyle insanın kendi algı konsepti içinde kurguladığı, kendine ait özel bir dünyayı temsil eder. Kavram ise daha genel olması yanında objenin şu ya da bu niteliğini taşımaz. At dediğimizde atın rengi, yelesi, duruşu gibi bir takım özellikleriyle beliren, tikel niteliklere sahip bir at zihnimizde canlanıyorsa 'atın hayali' ile karşı karşıyayız demektir. At denildiğinde algı konsepti içine Arap atı, İngiliz atı, yarış atı, topal at, yaşlı at, beyaz at gibi bütün atlar dahil ediliyorsa, elde edilen sonuç 'atın kavramı' olacaktır (Emiroğlu 2007: 58). '*Kur'an ya da Kitap şunu diyor*', '*Kur'an'a göre*, *Kur'an'da*' gibi ifade kalıplarıyla başlayan cümle ve eserlerde zikri geçen Kur'an, insanların kendi zihinlerinde tikel unsurlarıyla şekillendirdikleri ya da başkalarının biçim verdiği bir hayale göre mi yoksa gerçekten Kur'an'ın efradını cami, ağyarını mani tümel kavramına göre mi ortaya çıkıyor, bu husus sorgulanması gereken önemli bir noktadır. Aksi takdirde Kur'an'ın hayaliyle oluşturulan tikel ve özel bu tür çıkarsamaları, metinsel, tarihsel, metafiziksel ve evrensel yönleriyle bütüncül elde edilecek olan Kur'an kavramıyla telif etmek zor görünmektedir. Bu tür içerikten uzak oluşturulan fikirleri de kişinin öznel, hayali yorumları olarak değerlendirmek daha uygundur.

Kavram, delalet ettiği nesnedeki bilgi oranımız arttıkça hacmi genişleyen bir depo gibidir. Bu bağlamda bazen kavramlar sabit kalsa da kavramların algı düzeyi zamanla değişik boyutlar kazanabilir. Dünyanın elips şeklinde olduğu bilinmeden önce dünya düz olarak tasavvur edilmekteydi. Yuvarlaklığı anlaşıldıktan sonra dünya kavramında niteliksel bir değişim yaşandı. Ama düz olsun yuvarlak olsun dünya kavramı yine temsil ettiği şeyin zihindeki genel tasarımı olarak kalmaya devam etti. Dolayısıyla kavram aynı kalsa da onunla ilgili bir nitelikte yanılma söz konusu olabilir. Kitap kavramı içinde böyle bir yanılığın söz etmek yanlış olmasa gerek. İslam düşünce ve yorum tarihinde Kur'an üzerine yapılan çalışmaların bir kısmına bakıldığında, bunların,

Kitab'ın ruhuyla örtüşmeyen anlam ve yorumları barındırdığı görülmektedir. Bu çalışmaların öncelikli çıkmazı, Kitab'ı yazılı bir vesika gibi değerlendirmeye tabi tutmalarıdır. Halbuki Kur'an'ın hiçbir yerinde, kendisine refere ettiği kitap kelimesiyle yazılı bir metin olduğunu kastettiği görülmemektedir. Tersine Kur'an'ın sözlü gelenekte ve kültürde var olduğuna, şifahi bir metin oluşuna delalet eden pek çok vurguya sahip olduğu görülmektedir.

Kur'an'da kitap kelimesi altısı çoğul (kütüb) olmak üzere 261 yerde geçmektedir. Ayrıca bir çok ayette aynı kökten gelen fiil ve isimler yer almaktadır. Kitap kelimesi, Kur'an'da, başka kullanımları olmakla birlikte ekseriyetle Kur'an'ın kendisine işaret ederken, bazen de Tevrat, İncil, amel defteri ve levh-i mahfuz yerine kullanılmaktadır (Üzüm 2002: XXVI/121-122; Geniş bilgi için Türk 2001). Bu mevcut anlamlar içinde dikkat edilmesi gereken nokta, Kur'an kendisinden 'kitap' olarak bahsettiğinde bu kavramı onun hangi anlamda kullandığıdır. Rağıb el- İsfehani, kitap kelimesinin, yazıyla (hat) birbirine eklenen şeyler için ve aynı zamanda sözle (lafız) birbirine eklenmiş şeyler için de kullanıldığını belirtmektedir. Zaman içinde kitap kelimesi yazılı metinler için özel kılınmışsa da, istiare yoluyla metnin sözlü şekli, yani sözlü metin için de kullanıldığı görülmüştür. Bu sebeple Kur'an, mesela indirildiği dönemde bugünkü gibi bir bütün olarak yazılı olmadığı, vahiy de tamamlanmadığı halde Bakara suresinin ikinci ayetinde kendisini 'kitap' olarak isimlendirmiştir (İsfehani 2002: "ktb" mad.).

Kur'an'ın kendisi adına kullandığı kitap kavramı, olmuş bitmiş müstakil bir eseri değil, bir iletişim sürecini sembolize eder. Bu süreçte tenzil –ki tenzil kavramı bile kendi içinde bir süreç ifade etmektedir- tefsir tarihinde sebeb-i nüzul diye isimlendirilen bir takım olaylara bağlı olarak cereyan etmektedir. Aktüel yaşama, peygamber aracılığıyla yapılan bu müdahale önceki ümmetlerde ve kitaplarda olduğu gibi yazılı değil sözlü, şifahi bir şekilde olmuştur. Kur'an'ın aktif ve dinamik bir zaman dilimine eşlik ederek tamamlanma arzusu, onun baştan bitmiş bir kitap olarak düşünülmesini engellemektedir. Kur'an'da yer yer kullanılan: "sana soruyorlar", "onlara de ki" formunda gelen ifade kalıpları, kitabın bitmiş olmasını değil, vahiy sürecinin inter-aktifliği yanında, olmakta oluşunu da göstermektedir (Düzgün 2008: 160).

Kitabın ardından kavramsal açıdan metin kelimesine bakıldığında metin Arapça'da güçlü, sağlam, dayanıklı olmak anlamında 'mtn-metanet' kökünden gelmektedir. Bizim merkeze aldığımız anlamıyla metin, isim olarak daha çok yazılı haldeki ana gövdeyi oluşturan parçaya verilen bir isimdir (Firuza-badi 2005: 1233). Türkçede sağlamlığı ifade eden sıfat anlamı kastedilmediği

sürece metin kelimesi neredeyse tamamen yazılı, basılı belge anlamıyla özdeş hale gelmiştir (TDK Türkçe Sözlük 1998: II, 1548; Doğan 1994: 765). Türkçede kullanılan tekstil tabiriyle de hatırlanacağı üzere, Fransızca, İngilizce ve diğer birçok batı dillerinde metin karşılığında dokumak (örülmek) anlamına gelen 'text' kelimesi kullanılır. Bu kelimenin kökeni, Latince 'texere' fiilinden 'textus' ismine dayanmaktadır. Nasıl ki bir halının içinde dokunan ipliklerin bütünü, tek tek iplikleri aşarak halıya yeni bir oluşum kazandırırsa, aynı şekilde kelimelerimiz, cümlelerimiz bir araya gelerek bir bütün halinde metni teşkil ederler. Bu noktada belki halıdan farkı, sözel bir metin, halı gibi total bir resim sunmaz (Jeanrond 2007: 142). Ancak metin kelimesi dille gerçekleştirilmiş sağlam ve anlamlı örgüyü ifade etmektedir.

Lügavi açıdan bakıldığında metnin farklı dillerde, sadece yazılı metin özelinde kullanılması temel ortak nokta olarak göze çarpmaktadır. Ancak gözden kaçırılmaması gereken husus, yazılı metnin her zaman masa başında, bir müellif tarafından kaleme yazılmadığı, yine her halükarda giriş, gelişme, sonuç şeklinde formüle edilmediğidir. Çünkü karşılıklı diyaloglarla gerçekleşen konuşmalar, sözlü anlatımlar, doğaçlama arz edilen sunumlar da doğal olarak yazıya geçirilebilir ve kayda alınmasından sonra bunlar da diğer formel yazılı metin kategorisinde değerlendirilebilir. Bu durumda her ikisi de ilk bakışta yazılı metin olarak karşımıza çıkmaktadır. Normal şekilde oluşan metinlerin diğer tabirle masa başında oluşturulan yazılı metinlerin, başlangıçta sözlü, sonradan yazılı hale getirilmiş metinlerle karışmasını önlemek adına ilk kategori içindekilere 'yazılı metin', ikinci sınıf içindeki metinlere de 'sözlü metin' adı verilmiştir. Bu tarz yazılı metinlerle, diğer türden oluşan metinleri bir ve eşdeğer görmemek, metni anlama ve yorumlama öncesi süreçte büyük önem taşımaktadır. Bu nedenle Kur'an'ın yazılı yönünden ziyade sözlü formuna vurgu yapmak, metin algısı açısından önemli bir husustur.¹

Kur'an bağlamında öznenin metin algısında öne çıkan belli başlı metin türlerini bilinmesi önem arz etmektedir. Kur'an'ın ayetlerini anlama ve yo-

1 Kur'an için kutsal metin ya da kutsal kitap adlandırmaları metne mistifikasyon kazandırarak, beşeri düzlemde anlamının imkanı ve alanını daralttığı için sakıncalı kullanımlardır. Nitekim Kur'an kendisini hiçbir yerde kutsal (mukaddes) sıfatıyla nitelendirmemektedir. Kitab-ı Mukaddes (Holy Bible), Hıristiyanların dini alanda otorite kabul ettikleri, Yahudilerin kutsal kitabını da kapsayan yazılar koleksiyonuna verdikleri isimdir. Batı dillerinde Kitab-ı Mukaddes'in karşılığı Bible (Bibel) kelimesidir. Bible kelimesini Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedid'den oluşan Hıristiyan kutsal kitabını ifade eder tarzda, başında herhangi bir niteleme sıfatı olmaksızın terimsel anlamda ilk kullananlar Hıristiyanlardır. (Harman 2002: XXVI/75-76)

rumlama konusu, öznenin metin tasavvuruyla doğrudan alakalı bir meseledir. Bu tasavvur, özgün anlamını Gazali'nin yaptığı varlık taksonomisi içinde kazanmaktadır. Bu doğrultuda Gazali'nin Kur'an için uyguladığı varlık kategorisi konuyu daha anlaşılır kılmaktadır. Kur'an'ı *meratibü'l vücud* bağlamında değerlendiren ilk İslam düşünürü Gazali'dir. *İlcamü'l Avam*'ında varlığın dört mertebesini sayan Gazali şöyle bir sıralama yapar:

- 1) Dış alemdeki varlık (vücut-ı ayni, harici)
- 2) Zihindeki varlık (vücut-ı zihni)
- 3) Dildeki varlık (vücut-ı lisani)
- 4) Yazıdaki varlık (vücut-ı hattı)

Tasnifini daha açık ve anlaşılır kılmaya çalışan Gazali, bu varlık mertebelerini ateş ve Kur'an örnekleri üzerinden açıklamaktadır. Ateşin ne zihindeki formu ne dildeki sözcüğü ne de yazıdaki varlığı yakıcıdır. Ateşin yalnız hariçteki, ocaktaki varlığı yakıcıdır. Dolayısıyla hakiki varlık sahası, dıştaki tezahür alanıyla ilgilidir. Gazali buradan hareketle derin tartışmaların meşheri haline gelen *halku'l- Kur'an* meselesine geçiş yapmaktadır. Kur'an'ın yalnız Allah'ın zatı ile kaim olan asıl varlığı, ocaktaki ateşin vücudu gibidir ve sadece bu yönüyle kadimdir; ezber, ses ve yazı yoluyla bize ait olan kısımlarıyla Kur'an hâdistir (Gazali 1994: 76). Kur'an'ın okunması, yazılması, ezberlenmesi insani olgular olması nedeniyle mahluktur ve bu yönler değişkenlik gösterebilir. Ancak bunların delalet ettiği gerçek referansları olan ilahi manalar ezeldir ve değişmez karaktere sahiptir. Bu yaklaşım aynı zamanda Ehl-i Sünnetin benimsediği yaklaşım biçimidir (Bor 2006: 117). Kur'an'ın zihindeki varlığıyla ilgilenmek entellektüel faaliyet olması cihetiyle onun felsefeyle, kelamla; dildeki varlığına odaklanmak lingüistik yönlerini içermesi açısından dilbilim, tefsir ve kıraat ilmiyle; yazıdaki varlığı hat ve tezhip gibi sanatlarla olan ilişkisini ön plana çıkarmaktadır. Bunların her biri belli oranlarla Kur'an'ın harici varlığını anlamaya, ona götüren yardımcı unsurlardır. Bunların yanında Kur'an'ın dışsal varlığı bir yönüyle onun tarihsel ve kültürel temellerine inilmesi, kendisine vahyedilen elçinin bilinip tanınması, diğer yönüyle de anlatılan hakikatlerin kişinin hayatında davranış (amel) ve karakter (ahlak) şeklinde tezahür etmesine bağlıdır. Aksi takdirde sadece zihin, dil ve gözle sınırlandırılan bir metin, dış alemde karşılığı olmayan, dolayısıyla olgusal bağlamda bir gerçekliği olmayan metafizik ve imgesel bir metin formuna dönüşür.

Bu noktada Tatar, Gazali'nin yaptığı varlık tasnifinden yardım alarak Kur'an'ın metin formunu beşe ayırmaktadır: “*Kur'an'ın muhataplarına yönelmişliği içinde ortaya çıkan varlık (metin) tarzlarını zihni, şifahi, yazılı, fiili ve sembolik metin formları şeklinde ayırt edebiliriz.*” (Tatar 2001: 494) Kur'an, Allah'ın kelam sıfatıyla ilişkilendirildiğinde ve kendisine levh-i mahfuz sembolü ile işaret edildiğinde ‘*sembolik (manevi, ideal, metafiziksel) metin*’, yazıya aktarıldığında ‘*yazılı metin*’, ezberin ve anlamın nesnesi haline geldiğinde ‘*zihni metin*’, toplumsal ve bireysel eylemler aracılığıyla zamanın ve mekanın tecrübe konusu olduğu ve tarihsel bir hadiseyle pratik anlamda somutlaştığında ‘*fiili metin*’ olarak tezahür etmektedir (Tatar 2001: 494-496). Bunlar içerisinde fırkaların, cemaatlerin ve mezheplerin, Kur'an'ın sembolik metnini kendilerine özgü kılmaya çalıştıkları söylenebilir. Bunun yanında fıkıh ve tasavvuf ehlinin, metni, fiili metin haline getirmekle, onun gerçek anlamının ortaya çıkacağını düşünmeleri onlar açısından metnin asıl formuna yönelmişliği ifade eder (Tatar 2001: 298). Tatar'ın burada metni metaforik değil de sembolik olarak nitelemesinin sebebi olarak, sembolle metafor arasında bulunan linguistik ve asimetric farklılık gösterilebilir. İlk bakışta metafor da sembol de bir benzerlikten hareketle kendilerine yeni anlamların zerkedildiği dilsel enstrümanlardır. Metafor daha ziyade benzerliğin kavranmasına odaklanırken, sembol kavramaktan çok bu benzerliği kavramayla birlikte asimile etmeye de elverişlidir. Sembol şeyler arasındaki sınırları bulanık hale getirdiği gibi bizimle şeyler arasındaki sınırları da bulanıklaştırır (Ricoeur 2007: 74). Semboller kendilerine yönelenlere bir anlamda ideolojik aidiyetlerini ve fikri sabitelerini yükleme imkanı sunduğu için bu noktada metaforların önüne geçmektedir. Yine bugünün yaşayan metaforu yarının ölü metaforu haline gelebilir. Ancak semboller köklerini hayata, hisse ve evrene salarak son derece kalıcı karaktere sahip imgelerdir. Buna paralel olarak semboller bizi, sembolün asla ölmeyeceğini ve yalnızca başka bir şekle dönüşerek aslını yine devam ettirdiğini düşünmeye sevk eder (Ricoeur 2007: 84). Bu sınırlar arasında kurulan yeni diyalogda linguistik, semantik ve mantıksal düzlem yerini ideolojik ve duygusal ilgi ve kaygılara bırakır. Artık rasyonalize ve meşrulaştırıcı söylemler egemen olmaya başlar. Dolayısıyla semboller salt linguistik boyutuyla sınırlı kalmayıp tamamen dille bağını kopararak herkesin kendisine bir yer edinebileceği, metaforun aksine sınırsız ve toplumsal uzanımlı sonuçları olan referanslara dönüşebilmektedir.

Şifahi olarak topluma aktarıldığı ve kıraat edildiği takdirde Kur'an ‘*şifahi (sözlü) metin*’ formunu kazanır. Sözlü metin çoğu zaman konuşan ve dinleyen

arasında gidip gelen tarihsel bir ortam içindeki karşılıklı iletişim ve etkileşimi gerekli kılar. Arap toplumunun sözlü kültürle şekillenen bir toplum olması, Kur'an'ı doğrudan karşılıklı bir iletişim nesnesi haline getirmiştir (Tatar 2001: 495). Yazıda olmayan yönüyle söz bizi ister istemez bir zamana yerleştirir (Ellul 2004: 48). Muhtelif nesnelere yazılmak suretiyle Kur'an, 'yazılı metin' olarak varlık alanına çıkar. Bu yönüyle Kur'an metni, yazılı metin olmakla artık sözlü metindeki doğrudan muhataplarını kaybederek, dolaylı muhataplar yani okurlar kazanır. Artık hitap edilen metnin kitle potansiyeli, okur kitlesine yönelmişlikle önceki potansiyel sınırın üzerine çıkar. Dolayısıyla metnin yazıya dönüşmesiyle metin-muhatap arasındaki karşılıklı, doğrudan ve canlı iletişim ve etkileşim durumu da ortadan kalkar. Yazılı hale gelen metinler, artık kaydedilmiş olduğundan, sözlü konuşmanın bir ölçüde dayandığı jest, mimik gibi şeylerden de yoksundur. Bu tür unsuların yerine 'içini okurun dolduracağı bir anlam ufku' gelir (Tatar 2004: 60). Konuşma, genellikle daha spesifik ve mevcut dinleyici kitleyi hedef alırken, yazma, nihai anlamda, bir metni, uzak bir dinleyiciyi, en bilinmeyen bir geleceği merkeze alır. Bu yüzden yazma, her zaman bir 'uzaklaştırma' edimini çağrıştırmaktadır. Metin böylelikle ulaşmak istemediği okurlara ulaşmakla da, yazarın zihninde olmayan bir derece, farklı okumaları kışkırtabilmektedir. Pek çok okur tarafından, yazarları ve özgün bağlamları bilinmeyen metinlerin okunmakta oluşu, bu durumun açık göstergesidir (Jeanron 2007: 136, 137). Sokrates bu bağlamda yazıyı, yaşamayan bir varlığın ortaya çıkmasına veya daha sonra soru yöneltildiğinde sessiz kalan bir resme benzetir (Ricoeur 2007: 50).

Kur'an'ın sözlü metin formundan yazılı metin formuna evrilmesi ortaya ciddi bir anlama sorunsalı çıkarmıştır. Eco'nun aktardığı şu öykü aracılığıyla sorunsalı daha açık hale getirmeye çalışalım. Umberto Eco "*Yorum ve Aşırı Yorum*" adlı eserinde on yedinci yüzyıl İngiliz düşünürü John Wilkins'ten şöyle bir Kızılderili öyküsü aktarır: Bir efendi, kızılderili kölesine bir arkadaşına götürmesi amacıyla içi incir dolu bir sepet teslim eder. Sepetin yanında eline de arkadaşına iletmesi için gönderenin, gönderilenin, kendisiyle gönderilen kişinin (elçi) isimlerini ve sepetteki incir sayısını belirten bir mektup iletir. Bu köle okuma-yazma bilmeyen, yazının varlığından haberdar olmayan biridir. Mektuptan ve içeriğinden yoksun olan ve bir kağıt parçasının konuşamayacağını düşünen köle yol boyunca incirlerin bir kısmını yer ve bir şey olmaz zannıyla kalanını efendisinin arkadaşına teslim eder. Arkadaşı mektubu okuyunca ve incirleri sayınca, onların eksik olduğunu anlar. Sonrasında incirleri ne yaptığı konusunda köleyi sıkıştırır. Sonunda köle olup biteni

itiraf etmek zorunda kalır. Bu olay ikinci defa tekerrür ettiğinde, köle elindeki mektubun gördüğünü ve konuştuğunu düşünerek, incirleri yeme esnasında mektubu bir taşın altına gizler. Böylece mektubun kendisini görmeyeceğini ve götürdüğü kimseye hiçbir şey söylemeyeceğini zanneder. Sonuçta tabi ki yine yanılır ve yediklerini söylemek zorunda kalır.

Eco öyküden sonra şöyle bir senaryo ortaya koyar: Farzedelim ki köle öldürülmüş olsun ve onu öldürenler incirlerin tamamını yemiş, sepeti yok etmiş ve mektubu da bir şişenin içine koyup okyanusa atmış olsun. Mektup da yetmiş yıl sonra Robinson Crusoe tarafından bulunmuş olsun. Ortada ne köle ne incirler ne de sepet var; ortada varolan yalnızca bir mektup. Böyle bir mektup karşısında Robinson Crusoe'un tepkisi ne olurdu. Eco'ya göre bu adalının ilk tepkisi "incirler nerede" şeklinde olurdu. Böylesi bir durumda mektubun neden söz ettiğini belirlemek mümkün olur muydu? Ve Eco'ya göre bir metin amaçlanan ilk göndergesinden ayrıldığında, potansiyel olarak sonsuz bir olası yorumlar yelpazesinde yüzer ve kesinlik bildiren her tür göndergesel gücünü yitirir bir duruma gelir (Eco 2008: 55, 56).

Bu öykü zaman içinde Kur'an ve modern muhatapları arasında oluşan mesafeyi resmetmektedir. Bugün de modern muhatapları ile Kur'an arasında oluşan tarihsel mesafenin ortaya çıkardığı bulanıklık, ayetlerin anlaşılmasında bu öyküde ortaya koyulan tema ile paralellik arz etmektedir. Okurun, metnin bağlamından habersiz, arka plandan mahrum olması, nüzul coğrafyasını ve kültürünü bilmemesi bazı ifadelerin göndergelerini yakalamakta zorluk çekmesine ve bazen de konu ve kavramları yanlış algılamasına sebebiyet vermektedir. Bu sorunun üstesinden gelmenin bir yolu da vahyin indiği mekanın ve zamanın sosyal ve kültürel verilerine başvurmaktır. Aksi takdirde o zaman ve zeminde meydana gelen ve Kur'an'da muhtasar ve mücmel bir şekilde zikri geçen olayların iç yüzünü anlamak mümkün değildir. Bu bağlamda sebep-i nüzul rivayetleri, hadisler, sahabe ve tabiin kavilleri, siyer ve megazi kitapları, erken dönemde yazılan tefsir kaynakları, o döneme ışık tutan tarih eserleri v.b. şeyler önemli epistemik enstrümanlardır.

Bu bağlamda Kur'an'da 14 yerde geçen "sana soruyorlar" ifadesi vahyin sebepsiz yere sadece gökten inmediğini, aksine sosyal ve kültürel şartların vahyin inişine zemin teşkil ettiğini göstermektedir. Örneğin "evlerine kapılarından girin" (Bakara: 189) ayetinde neden evlerin kapılarından girilmesinin istendiği, kapıdan girmeyip bu insanların nereden girdiği ve niçin böyle bir şey yapıyor oldukları gibi soruların cevabını vermek mümkün değildir.

Bunların cevabını ancak o dönemin sosyal ve kültürel ortamına gitmekle verebiliriz. Yine “kocasının hakkında seninle tartışan kadının sözünü Allah işitti” (Mücadele: 1) ifadesinde bu kadının kim olduğu, kocasıyla ilgili sorununun ne olduğu, bu kadını Hz. Peygamberle cedel yapacak konuma getiren şeyin ne olduğu o sûrede ayrıntılı anlatılmayıp, mücmel bırakılmıştır. Bir diğer örnek “Ey peygamber! Eşlerinin rızasını gözeterek Allah’ın sana helal kıldığı şeyi niçin kendine haram kılıyorsun” (Tahrim: 1) ayetinde Allah Rasûlünün neyi kendine haram kıldığı, eşlerinin rızasını gözetmeyi gerekli kılan durumun ne olduğu ve bir bakıma Allah’dan böyle bir ta’zire neden muhatap olduğu gibi konular kapalı kalacak, ayet anlaşılacaktır. Bütün bu sorunların çözümünün Kur’an’ın sözlü metin formuna dayandığını, bu örneklerden hareketle tarihsel, sosyal ve kültürel bağlamın Kur’an’ı anlamada önemli bir yere sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Gadamer’e göre yazı, konuşma ortamını içinde taşıyamadığı için, zorunlu olarak söylenmek istenen şeyin farklı zamanlarda yeniden anlaşılabilmesini mümkün kılmalıdır. Bu nedenle yazıya muhatap olan her okur, bir bakıma söylenen şeyin orijinal okuru ve muhatabı gibi görülmelidir. Orijinal okur dendiğinde, onu metnin yalnızca ilk okuru veya dinleyicisi olarak değil, metnin söylemek istediği şeyi her daim kavramak isteyen ve metne kulak veren kimse olarak da değerlendirmek mümkündür. (Tatar 2004: 61) Yazılı metin olarak sabite kazanan Kur’an, özerk bir metne dönüşerek, önceden asla belirlenemeyen bir okur kitlesine yöneldiği için, sürekli farklı yorumlara konu olmakla yanlış anlamalara karşı da korunmasız hale gelmektedir. Bu tehdidi ortadan kaldırmanın veya en aza indirmenin bir yolunun da Kur’an’ı çevreleyen metin kavrayışının düzeltilmesine bağlı olduğu unutulmamalıdır. Anlama problemlerini doğuran temel nedenlerin başında, zikri geçen metinleri tek bir metin tümelinde bütün olarak değerlendirmeksizin, genellikle tek bir tarzla ki o da yazılı metin formunda ele almaktan kaynaklanmaktadır. Sadece yazılı metinden beslenen bir metin ve kitap algısı, onu kavramayı mümkün kılmaz. Yazılı metin onun dilsel yönünü, sözlü metin tarihsel zeminini, fiili metin pratik yansımalarını, zihinsel metin bu üçlünün yardımıyla elde edilen entelektüel kavramayı, metafizik metin ise Kitab’ı indirenin amaçladığı, kastettiği mana boyutunu sembolize etmektedir. Bunların toplamından oluşacak olan bir metin algısı, Kur’an’ı doğru anlamada kullanılabilecek en temel yardımcı araçtır. Çünkü Kur’an metni, nüzul döneminde getirdiği dilsel açılım, var olduğu zamansal ve mekansal bağlamsallık, sonrasında oluşturduğu metodoloji ve birikimle, kuşattığı geçmiş-gelecek, sonlu-sonsuz tarihsel perspektifiyle, her

zaman kelimelerinin ve cümlelerinin toplamından daha fazla bir şeyi temsil etmektedir.

Kaynaklar

- Aksan, Doğan (1971). “*Kavram Alanı-Kelime Ailesi İlişkileri ve Türk Yazı Dilinin Eksikliği Üzerine*”. Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Ankara: TDK Yayınları.
- Bor, İbrahim (2006). *İlahi Kelamın İmkan ve Tabiatı*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Doğan, Mehmet (1994). *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: Ülke Yayın Haber.
- Düzgün, Şaban Ali (2008). *Varlık ve Bilgi*. Ankara: Lotus Yayınevi.
- Eco, Umberto (2008). *Yorum ve Aşırı Yorum*. Çev. Kemal Atakay. İstanbul: Can Yayınları.
- El-Firuzabadi, Mecdüddin Muhammed b. Yakub (2005). *el-Kamusu'l Muhit*. Beyrut: Müessesetü'r Risale.
- El-Gazali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed (1994). *İlcamu'l Avam an İlmî'l Kelam*, Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmîyye.
- El- İsfehani, Rağıb (2002). el- Müfredat fi Garibi'l Kur'an. Beyrut.
- Ellul, Jacques (2004). *Sözün Düşüşü*. Çev. Hüsameddin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Emiroğlu, İbrahim (2007). *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları.
- Harman, Ö. Faruk (2002), Kitab-ı Mukaddes. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. XXVI, ss. 75-76.
- Üzüm, İlyas (2002). Kitap. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. XXVI, ss.121-122.
- Jeanrond, Werner G. (2007). *Teolojik Hermenötik*. Çev. Emir Kuşçu. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Ricoeur, Paul (2007). *Yorum Teorisi-Söylem ve Artı Anlam*. Çev. Gökhan Yavuz Demir. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Tatar, Burhanettin (2001). “*Kur'an'ı Yorumlama Sorunu*”. Van: Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu İçinde.
- Tatar, Burhanettin (2004). *Hermenötik*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Türk, Nurdoğan (2001). *Kur'an'da Kitap Kavramı*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Sakarya.
- *Türkçe Sözlük* (1998). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

AKSARAY ZİNCİRİYE MEDRESESİ

İbrahim KUTLU*

Öz

Zinciriye Medresesi, kısa bir sürede olsa bölgeye hâkim olan Karamanoğulları döneminde Sultan Mirza Halil Bey döneminde 1337 tarihinde Aksaray’da inşa edildiği düşünülmektedir. Medrese varlığını zengin vakıf gelirleriyle sürdürebilmiştir. Medresenin gelirleri XVI.yüzyılın ilk çeyreğinde azalmış olsa da bu yüzyılın sonlarında tekrar yükselmiştir. Vakıf gelirlerinde görülen gerilemenin evkaf defterlerinden tespit edilen iki ana nedeni olabilir. Bunlardan birisi bu yıllarda meydana gelen kuraklık ve kıtlığa bağlı olarak gerçekleşen hububat üretimindeki düşüş ve nüfustaki azalmalardır. Osmanlı Devleti’nin son dönemlerine kadar faaliyetini sürdüren medrese 1940 yılında hapishane olarak kullanılmaya başlanmıştır.1969 yılında Niğde valiliğine bağlı müze olarak faaliyete geçmiş, 1985 yılında Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü tarafından restore edilerek Aksaray Müzesi olarak ziyaretçilerin hizmetine açılmıştır.1996 yılında Aksaray’da yeni bir müze binası yapılarak buradaki eserler bu yeni müze binasına taşınmıştır. 1997 yılında Zinciriye Medresesi Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından aslına uygun olarak restore edilmiş ve bir süre eğlence mekânı olarak kullanılmış ancak şimdilerde boş durmaktadır. Kültür ve sanat faaliyetleri açısından son derece gerilerde olan Aksaray ilinde Zinciriye Medresesi çok güzel bir kültür ve sanat merkezi yapılabilir. Bu konuda şehrin ileri gelenlerinin adım atması gerekiyor.

Anahtar Kelimeler: Aksaray, Zinciriye Medresesi, Medrese, Vakfiye, Müderis, Muid, Karamanoğulları

Absract

Aksaray Zinciriye Madrasa

Even a short period of time which is made in the province of Aksaray Zinciriye Madrasa of Sultan ruled the area in which the sons of Karaman was built in 1337 by Mirza Halil Bey. Incomes in the rich foundation in surviving the presence of the madrasa. XVI of the madrasa revenues. Although the first quarter of the century, decreased at the end of this century has increased again.Foundation’s revenue in the two main reasons for the decline in the title deed books can be found. One of them occurred in

* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, e- meil: kutlu.68@hotmail.com

these years of drought and famine which was connected to the decline in grain production and the reductions in population. Madrasa continued to function until the last periods of the Ottoman Empire in 1940 and used as a prison as a museum connected to the governor of Nigde in started. 1969 started operations, the General Directorate of Antiquities and Museums in 1985, was restored by the visitors as the Museum of Aksaray Aksaray in the service of a new museum in açılmıştır.1996 that the works done here in this building was moved to the new museum building. Zinciriye Theological School in 1997 by the General Directorate of Foundations was restored and opened to the faithful.

Keywords: *Aksaray, Zinciriye Madrasa, Madrasa, stututes, professors, muid, Karamansons.*

Giriş

Bu makalede, Medresenin banisinin kesin olmamasına rağmen iktidarda kaldığı tarihlere rastlayan Karamanoğulları'ndan Bedr-üd –din Mahmut'un oğlu Şuca-ed-din Sultan Mirza Halil Bey 1333 – 1340 tarafından 1337 tarihinde Aksaray'da inşa edildiği düşünülen Zinciriye Medresesi ele alınmaktadır. Medresenin taç kapısının üst kısmındaki portal kemerinin üzerinde iki kabara arasında yer alan Kur'an-ı Kerim'in Enfal suresinin 51.Ayetinin bir bölümü yer almaktadır. Bu bölüm ebced hesabına göre 738 H./ 1337 M.yılına vermektedir (Tekindağ: 321), (Ethem 1327:704), (Konyalı 1967:716) (Tekindağ1947:47). Medresenin mimari ve süsleme özelliklerinden dolayı, Karamanoğlu II. İbrahim bey döneminde (1424 -1464) yapıldığı ileri sürülmektedir (Aslanapa, Diez ve Koman 1950: 177), (Kuran VIII: 220), (Ünal 1982: 14). Zinciriye Medresesi mimari özellikleri ve sanat tarihi açısından çok sayıda müellifin ve araştırmacının çalışmasına konu olmuştur. (Çetintürk1986), (Görür 1991),(Karaca1946), (Sözen1972), (Çiftçioğlu 2001), (Görür 2006), (Konyalı 1974), (Kuban 2006), (Şikari 2005), (Hüsnü 1928), (Kuran VIII: 219 -222).

Medresenin banisi konusunda farklı görüşler vardır. Bazı araştırmacılara göre Zinciriye Medresesini yaptıran 1326 – 1339 yılları arasında Aksaray'a hâkim olduğu ileri sürülen Karaman oğlu Yahşi Bey'dir (Gabriel1962:76), (Doğan 2006: 139). Ancak kaynakların verdiği bilgiler arasında uyumsuzlukların olduğu görülmektedir. Öyle ki Yahşi Bey 1306 – 1331 tarihleri arasında Konya'da Karamanoğulları Beyliği'nin başında bulunuyordu (Sözen1970:34), (Yetkin1986:133). Bu nedenle Yahşi Bey'in medresenin banisi olduğu düşünülemez. Zinciriye Medrese'nin Karaman oğlu Bedr- üd-din Mahmut'un

oğlu Şuca-ed-din Mirza Halil Bey zamanında yaptırıldığı muhtemeldir. Bazı kaynaklara göre I.İbrahim 733H./1332-1333 M. yılında kardeşi lehine beylik yöneticiliğinden vazgeçtiği ifade edilmektedir. Mirza Halil Bey’inde tahminen 17 yıl kadar Aksaray’da hâkimiyet sürdürdüğü ileri sürülmektedir (Tekindağ 1947:320). Zinciriye Medresesi’nin Mirza Halil Bey tarafından yaptırıldığına dair bir delil de 745 H./1345 M. Mirza Halil bey adına düzenlenmiş vakfiye’dir (Tekindağ1947:316 – 330). Vakfiye’nin içeriği iyi incelendiğinde medrese hakkında bazı bilgilere ulaşılabilmektedir. Zinciriye Medresesi yaptırıldığı zaman Mirza Halil Bey’in kardeşi Baha- ed- din Musa Bey 740 H./1339–40M. yılında Ermenek’te Tol Medreseyi yaptırmıştır (Konyalı1967:716). Birçok çalışmada Zinciriye Medresesi’nden bahsedilmesi, medresenin mimari, sanat tarihi ve eğitim - öğretim tarihi açısından önemini ortaya koymaktadır. Biz bu çalışmamızda, medresenin mimari özellikleri, vakfiyesi, görevleri, eğitim – öğretim faaliyetleri ve medresenin gelirleri üzerinde durduk.

Medrese kaynaklarda farklı isimlerle anılmıştır. Bu isimlerden bazıları şunlardır; Aksaray İbrahim Bey medresesi, Medrese-i Tal, At Medresesi, Zencirli Medrese, Aksaray Karamanoğlu Medresesi (Ethem:704), (Tekindağ:321), (Tekindağ1947:47). Ak Medrese, Karamanoğlu İbrahim Bey Medresesi (Sözen1970:34), (Ünal 1982:26), İncirli Medrese, Zencirli Kuyu Medresesi ve Medrese-i Müselsele (Konyalı 1974:1334 -1335) gibi isimlerle anılmıştır. Günümüzde ve yaygın olarak Zinciriye Medresesi adıyla anılmaktadır (Sarre1896:94). Osmanlı resmi kayıtlarında ise “Aksaray’da vaki İncirli namı diğer Zencirli Medresesi” şeklinde geçmektedir (TTD 584: 80a). Medreseye Zinciriye adını verilmesi Taç kapısının kemerine at, eşek ve deve gibi hayvanların girmelerini önlemek için asılan zincirlerden dolayıdır (Konyalı 1974: 1334 -1335), (Hüsnu 1928: 53), (Aslanapa – Diez 1950: 177), (Taeschner 1960: 312), (Gabriel 1962: 73), (Kuran VIII: 219), (Sözen 1970: 34), (Yetkin 1986: 133), (Ünal 1982: 14- 42), (Aslanapa 1984: 203).

Zinciriye Medresesi, plan olarak Konya’da H.640 M.1243 yılında Bedred-din Muslih tarafından yaptırılan Muslıhiye(Sırçalı) Medresenin planına yakındır. Söz konusu medrese düzgün olmayan dikdörtgen planlı olup açık avlulu, az meyilli bir arazi üzerinde, yapı malzemesi olarak kesme taş, moloz taş, tuğla ve demir kullanılan, dört eyvanlı ve tek katlı medreseler grubunda incelenmektedir. Medrese toplam 14 mekândan oluşmaktadır(Şekil:1). Doğuya bakan giriş kapısı süslemelerinde Selçuklu geleneği hâkimdir (Konyalı 1974: 1335), (Fotoğraf:1). Sekiz odalı olan medresenin odalarından ikisi kubbe di-

ğerleri beşik tonoz örtülüdür. Moloz taş örgü malzemesi olarak duvarlarda; demir, kapı ve camekânda; kesme taş kaplama malzemesi olarak duvar, cephe, taşıyıcısı, bağlayıcı ve örtü sisteminin dışında; tuğla ise örtü ve geçiş sistemlerinde kullanılmıştır (Konyalı 1974: 1345), (Ünal 1982: 26 vd.), (Oktay Aslanapa 1984: 203), (Aslanapa – Diez – M. Koman 1950: 22), (Fotoğraf: 2).

Mimarî belli olmayan Zinciriye Medresesi'nin portalı çok ince bir taş işçiliği ile örgü motifleri, geometrik yıldızlar ve içerisine besmele, İhlâs suresi ve Enfal suresinin 51. Ayetiyle bezenerek, Selçuklu cephe portallerinin karelerini yansıtmaktadır. Yüksek duvarları ile dışarıdan kaleyi andıran görünümüne sahiptir. Duvarlarının üzerinde taş mazgallar bulunmaktadır(Fotoğraf:3). Giriş avlusunun ekseninde sivri kemerli bir taç kapı ile içerisine girilen iki kubbeli dersane bölümü bulunmaktadır. Sivri kemerler ile eyvanlar birbirlerine bağlanmıştır. Eyvanların üzerinde Selçuklu üslubunda bitkisel motifler bulunmaktadır. Bunlardan mihrap yönündeki eyvanın cephesi geometrik, taş oyma motifleriyle bezenmiştir. Zinciriye Medresesi'nde mozaik kakma çinilerinin izleri de görülmektedir (Görür 1991: 120), (Fotoğraf: 4).

Anadolu'da Karaman oğulları ile memlukların yaklaşık iki yüz yıl süren siyasi ve ticari ilişkilerinin yanı sıra, Karaman oğulları Beyliği'nin başkentleri Ermenek, Karaman, Konya, Niğde ve Aksaray'daki yapılarında buna Zinciriye Medresesi'ni de dâhil edebiliriz, Memluklu etkisi görülmektedir. Karaman oğulları – Memluklu sanatı, özellikle mimari öğeleri, malzeme – teknik ve bezeme açısından ortak özellikler yansıtmaktadır. İki kültür arasındaki etkileşim taç kapı, pencere, minare, mihrap, niş, kemer, kubbe ve külah gibi elemanların kurgusu ile malzeme ve süslemesinde okunabilmektedir. Yapılarda çoğunlukla taş, bazı mihraplar ile kapı ve pencere köşeliklerinde çini süsleme görülür (Doğan 2006: 131-149), (Fotoğraf: 5).

Karamanoğulları döneminde yapıldığı kesin olan Aksaray'daki Zinciriye Medresesi'nin giriş ve ana eyvanının kemer köşelikleri birbirlerine düğümlenen geçme motifleriyle bezenmiştir(Fotoğraf:6). Özellikle ana eyvanın kemer köşeliğini sınırlayan silmeler kemerin kilit taşı üzerinde düğümlenmektedir. Kemer köşeliğindeki kabaranın çevresinde altıgene dönüşerek devam eden bu silmeler yatay ve dikey olarak eklenen büyük ve küçük daireler ile damla biçimli madalyonu kuşatarak geçme motifleri oluşturur. Daha çok birbirlerine düğümlenen daire ve yarım dairelerle biçimlenen bu geçmeler Suriye ve Mısır'da özellikle Zengi, Eyyubi ve memluklu dönemlerinde yaygın olan ve en çok tercih edilen bezemelerdir. Kahire'deki Nasır Hasan Medrese-

si(1350-1357) ve Halep Mankalibuga As –Samsi Cami (1362-1363) mihrapları düğüm ve geçme motifli bezemeleri bu örnekler arasındadır. Araştırmacıardan E.Herzfeld (1943-57) Zengi döneminde özellikle Halep'te bulunan neccarların ve abanoz ustalarının varlığına işaret ederek karbasiye/kırlanğış geçme olarak adlandırılan işleri yapan ustaların çok ünlü olduklarını belirtmektedir. Ayrıca XIII. yüzyılda Anadolu'da çalışan ve adı bilinen bu sanatçıların çoğunun Halepli olduğu bilinmektedir (Doğan 2006:138).O halde henüz mimarını belirleyemediğimiz Zinciriye Medresesi'nin mimarı belki de bir Halepli mimar olabilir yargısına varılabilir.

Karamanoğulları ile Memluklar'ın yaklaşık 200 yıllık süreç içindeki siyasi ilişkilerinin varlığı düşünüldüğünde; Karamanlı idarecilerin Memluklu sultanlarına tabi olması, adına hutbe okutup, sikke bastırmaları, Karaman Bey'i Musa Bey'in Kahire'ye gitmesi, karşılıklı elçi gönderilmesi ile siyasi ve sosyal ilişkiler kurulmuştur. Bu ilişkiler neticesinde Ermenek, Karaman, Konya, Niğde ve Aksaray gibi yerleşimlerde Memluk sanatını tanıyan ve seven Karamanoğulları inşa ettirdikleri yapılarda Memluk etkisinin varlığı doğal bir sonuçtur. Zinciriye Medresesi planı, mimari özellikleri ile tipik bir Karamanoğulları yapısı olduğunu göstermektedir.

Aksaray'da mimari açıdan bir başka örneği olmayan Zinciriye Medresesi de, diğer Karamanlı ve Selçuklu Medreseleri gibi varlığını medrese banisi tarafından tesis edilen vakıflarla sürdürmüştür (Yetkin 1986: 133), (Görür 1991: 115 -116), (Gabriel 1962:73). Dönemin medreseleri gibi (Yediyıldız İA. XIII: 153),(Cansel XX, 1988: 321), (Berki 1941: 40 – 45). Bu medresede verilen eğitim parasız olup, öğrencilerin yiyecek, yatacak ve harçlık masrafı vakıf gelirlerinden karşılanmıştır (Akyüz 1994: 42 vd). Zinciriye Medresesi'nin, Anadolu Muhasebe Kalemi'nde vakıfların günlük ve altı aylık masraflarının belirtildiği; biri tarihsiz diğeri de 1690 tarihli olmak üzere iki defterde kaydı bulunmaktadır (BOA 7640: 6), (VAD 1134: 92b), (TK 564: 64), (TK 565,17).

Zinciriye Medresesi'nde 1918 yılına kadar eğitim-öğretim yapıldığı kesin olarak bilinmemektedir. 1918 yılından sonra hapishane (cezaevi) olarak kullanılmıştır(Sözen 1970: 34), (Konyalı 1974: 1338),(Fotoğraf:7). Hapishane olarak kullanılırken medresenin mekânları arasında bazı ek duvarlarla değişiklikler yapılmıştır. Hapishanenin buradan taşınmasından sonra medrese iyice bakımsız hale gelmiş, içi ve dışı atılan çöplerle dolmuştur (Konyalı1974:1338), (Görür 1991:74) (Çiftçioğlu2001:110) Aksaray Abidelerini Ko-

ruma Değerlendirme Derneği'nin girişimleri sonucu Aksaray Belediyesi'ne medrese temizletilmiş, Milli Eğitim Bakanlığıda Medrese'yi restore ettirmiştir. Medresenin kuzeyindeki odaları ile elips kubbe ve batıdaki büyük eyvan, orjinaline uygun olarak onarılmıştır.1973 yılında medrese Aksaray Abidelelerini Koruma Derneği'nin çabalarıyla Müze'ye dönüştürülmüştür (Konyalı 1974: 1362).

2006 yılında Aksaray'da yeni bir Müze binası yapılmış ve burada ki tarihi eserler yeni yapılan müzeeye taşınmıştır. 2006 ve 2009 yılları arasında Konya Vakıflar Bölge Müdürlüğü Zinciriye Medresesi'ni aslına uygun olarak restore ettirmiştir. 2009 yılında Zinciriye Medresesi özel bir firmaya kiraya verilmiş bir süre eğlence merkezi olarak kullanılmıştır. Bu makaleyi kaleme aldığımız sıralarda Konya Vakıflar Bölge Müdürlüğü ile Aksaray Belediyesi arasında yapılan bir sözleşmeye göre Zinciriye Medresesi'nin işletim hakkı Aksaray Belediyesi'ne devredilmiştir. Aksaray Belediyesi'nden talebimiz bu eşsiz ilim ve sanat şaheserinin aslına uygun olarak kültür ve sanat merkezi haline getirilmesidir.

Bir Eğitim – Öğretim Kurumu olarak Aksaray Zinciriye Medresesi

a) Vakfiyesi

Osmanlı Arşivi ve Vakıflar Genel Müdürlüğü arşivlerinde yaptığımız araştırmalarda medreseye ait müstakil bir vakfiye ye ne yazık ki rastlayamadık. Kanaatimize göre bu medresenin de bir vakfiyesi vardı mutlaka çünkü Karamanoğulları sultanları yaptırdıkları vakıf eserlerine taş kitabe koydurmuşlardır. Buna delil olarak Aksaray'da Karamanoğlu Mehmet Bey tarafından yaptırılan Ulu Camii ve Musa Bey'in Ermenek Tol Medresesi gösterilebilir (Konyalı 1974: 1346, 1347). Karamanoğlu İbrahim Bey 1432'de Karaman'da İmaret Medresesi denen ve mescit, medrese, imaret, Dar'ül Kurra'dan oluşan bir külliye meydana getirmiş hazırlattığı vakfiye ye göre burada 12 ehil kişi Kur'an okuyacak ve öğretecek şeklinde karar almıştır (Konyalı 1974: 1348), (Gök 2008: 111-122).

Zinciriye Medresesi'nin içerisinde bulunan Dinkoz(Tinkoz) babaya ait olduğu söylenen mezarın başına dikilen mezar taşının medresenin vakfiyesi olma ihtimali vardır (Konyalı 1974: 1346-1348). Bahsi geçen bu mezar taşının üzerindeki yazıların bazı bölümleri silinmiş durumdadır. Sadece taşın sol köşesinin üç satırının şu son kelimeleri kalmıştır; ” Vakfedilen şeyin gelirinin

İlgililer arasında eşit olarak bölüşülmesi “ ibaresi çıkıyor. Söz konusu vakfiyenin tarih kısmı ise tam okunamamaktadır. Okunduğu kadarıyla bu tarihlerde H.722 veya 752 tarihini göstermektedir.

Bu açıklamalardan sonra evkaf tahrirlerinde bu vakfiye ye atıf ve alıntılarının yapıldığını görüyoruz. Bunlardan birincisi 881 H./1476 – 77 M. Tarihli Fatih Sultan Mehmet adına Aksaray vakıflarını tespit eden evkaf tahririnde yer almakta olup aynen şöyledir: “ *Vakf- i medrese-i zincirli der nefis- i Aksera tedris der tasarruf – i Mehmet Çelebi bi – hükm- i Sultan.*” Bu ibarenin üstünde Karamanoğulları devrinde ki vakıf şartlarının yürürlükte olduğu kaydını görmekteyiz (TK 564: 64). Tahrir kayıtlarına göre; H.881/M.1476 tarihli olduğu bildirilen vakfiye de adı geçen Mehmet Çelebi'nin Aksaray kadısı olma ihtimali vardır. Çünkü vakıfların tasarruf hakkının kadılarına verildiği bilinmektedir. Vakfiyede medresenin vakıfları isim, mevki ve nakit getirisi, ayrıntılı olarak belirtilmiştir. Neticede bu medrese akarının nasıl tasarruf edileceği açıklığa kavuşturulmuştur. Buna göre gelirler öncelikli olarak medresenin tamir ve rekabesine¹ (Berki 1966: 46) harcanacaktır. Bütün bu açıklamalardan medresenin bina olarak ayakta kalması hedeflenmiş, sıra kurum içerisinde yürütülmesi istenen eğitim faaliyetlerini düzenlemeye gelmiştir.

b) Görevlileri

Medresede eğitim – öğretim faaliyetlerinin yürütülmesi şüphesiz müderris, müd, imam ve mütevellî gibi görevliler ile medrese talebeleriyle mümkün olmaktadır. Zinciriye medresenin adı geçen görevli ve öğrencilerinin harcamaları için alacakları yevmiye açıklanmıştır. Müderris yaptığı görevin karşılığında 25, her öğrencinin yevmiyesi 5, mütevellilik ve tahsildarlık yevmiyesi 2 akçedir (TTD 584: 80a)

Birçok telif eser Cemal- üd-din-i Aksarayı' nin Zinciriye Medresesi'nde müderrislik yaptığından bahsederse de bunu kanıtlayacak ciddi bir kaynağın olduğunu söyleyemeyiz (Konyalı 1974: 1355 – 1368), (Hüsnu 1928: 54). Tahrir defterlerinde medresedeki görevlilerle ilgili bazı verilere de rastlanmaktadır. H.906/M.1500 yılında Padişah II. Bayezid'in fermanıyla Medresenin tasarrufu Hayrettin'e verilmiştir (TTD: 17a). Bir belgeye göre H.10907/ M.1679 -1680 tarihinde vakfın mütevelliliğine Mustafa atanmıştır(BOA, EVD: 17608; 2a), (Topal 2009).

¹ Rekabe, vakfın hasadını vakfın kendisine ulaştırmak demektir

Zinciriye Medresesi'ndeki atamalarla ilgili bir başka H.1104/ M.1692 -1693 tarihli kayda göre ise medreseye mütevellî olarak görevlendirilen Ahmet'in zimmetine para geçirdiğinden söz edilmektedir (VAD 1140: 20b). Ahmet tarafından bu görevin suistimal edilmesinden sonra vakfın mütevellîliği görevi Mahmut'a verilmiştir. H.1112/ M.1700' de bu görevin bir akçe ile Cabi Aliye verildiğini görmekteyiz. Ancak Cabi Ali'nin bu görevi kendi isteğiyle, oğlu Mehmet'e bıraktığı ortaya çıkmaktadır (VAD1134: 92b), (TTD 584: 80a). H.1146/ M.1733 tarihli bir belgede, Öreke – suyu ve Akhisar karyelerinde yapılan ziraatın salyanelerini toplama, 25 akçe ile müderrisi ve iki akçe ile tevliyet ve cibayet görevleri Saray-ı Atik teberdarlığı emektarlarından Ahmet Efendi'ye verilmiştir. Ahmet Efendi'de olan müderrislik görevinin Mustafa Mısri'ye geçtiğini görmekteyiz. Mustafa Mısri talebelere ait 25 akçelik karye salyanelerini bir şekilde zimmetine geçirdiği gerekçesiyle daha önce ki müderris Ahmet Efendi tarafından kadıya şikâyetle bulunulmuştur (BOA: 5521a). H.1146/M.1733 tarihli aynı belge de, 20 seneden fazla bir zamandır medresenin müderrisi ve mütevellisi olan Mevlana Ahmet H.1128 /1715 -1716 'da ölmüş yerine oğlu Müftüzade Mehmet geçmesi gerekirken, Müftüzade Mehmet görevleri kendi üzerine berat ettirmek için İstanbul'a gitmekte olduğu sırada, Mustafa Mısri daha önce davranarak İstanbul'a gelmiş ve bu görevleri beratlarıyla birlikte almıştır. Fakat kısa bir süre sonra bu görevlerin Mustafa Mısri'den alındığı ve H.1128 /M.1716'da Osman adında bir müderrise verildiği ancak Mustafa Mısri'nin bu görevleri geri almayı başardığını ve bu görevleri kendi oğulları Ahmet ve Seyyid Molla Feyzullah'a bıraktığına dair ve Müftüzade Mehmet'in durumu kadı'ya bildiren arzı vardır (TTD 584: 8a), (BOA: 5521b).

H.1152 /M.1739 tarihli bir başka belgede ise Zinciriye Medresesi'nin müderrislik görevinin Hamza adında bir müderrise verildiğini ancak onun da ölmesi üzerine oğlu Mustafa 'ya verildiğini görmekteyiz (BOA: 5664). Zinciriye Medresesi'nde eğitim – öğretim faaliyetlerinin aralıksız sürdürüldüğünü görmekteyiz. Müderris², müd, mütevellî ve imam gibi görevliler düzenli olarak tayin edilmiştir. Zira H.1207 /M.1793 tarihinde Medresenin mütevellîliği görevinde olan Mustafa vefat edince yerine oğulları Ahmet ve Mehmet bu göreve getirilmiştir (BOA: 4126). H.1211 /M.1796' da Zinciriye Medresesinin Müderrislik görevi Mustafa adında bir müderrise verilmiş ancak o da vefat edince bu görev Ebu Müslim Şemi'ye verilmiştir (BOA: 2031).

2 Medreselerde talebeyi okutanlara müderris, onların yardımcılara ise müd denilmektedir. Bkz. (Akyüz 1994 :78)

H.1219/M.1804'te Zinciriye Medresesinin Müderrisi Abdullah Nuri'dir. O da vefat edince yerine oğlu Abdurrahman atanmıştır (BOA: 1713). H.1223 /M.1808 'de Müderris ve Mütevelli olan Mustafa bu görevi kendi isteğiyle oğulları Ahmet ve Mehmet'e bırakmış, ancak bu kardeşler bu görevleri Abdullah isimli bir müderrise devretmişlerdir. Fakat Mehmet kendi hissesine düşen müderrislik görevini Abdullah'tan geri almak istemiş ancak bu durum ehl-i vukufun şahadetleriyle hisse Abdullah'ta kalmıştır. Ancak Abdullah bu görev için yetersiz bulunarak bu görev H.1239/M.1824'te Ali, Hüseyin ve Mustafa'ya verilmiştir (BOA: 5134).

Zinciriye Medresesi'ne müderris, muid, imam ve mütevelli atamaları XIX ve XX. yüzyılda da aralıksız yapılmıştır. H.1253/M.1837 yılında Zinciriye Medresesi müderrisi Hamza halifedir. Bu görevi 1255H./1839 tarihine kadar sürdürmüştür. H.1255 /M.1839 tarihinde müderris olan Mustafa'nın liyakatsiz ve müderrislikte yetersiz olmasından dolayı, bu görevin kendisine verilmesi için talepte bulunan Mahmut'un bu konuda kadıya arzı vardır (BOA: 2759).H.1255/M.1839 tarihinde Zinciriye Medresesi'nin müderrisi Seyyid İbrahim oğlu Seyyid Hasan Şükrü olduğunu bir beratla öğretmekteyiz. (Konyalı 1974: 1372). H.1271 /M.1855 'te Zinciriye Medresesinin müderrisi Mustafa iken Hasan şükrünün buna itirazı olmuş ancak kabul edilmemiştir (BOA: 38). H.1271/ M.1855'te Zinciriye Medresesi müderrisliğine Kara Şeyh Mehmet Efendi Zade Hüseyin atanmıştır (BOA: 38). H.1295 /M.1880 'de Zinciriye Medresesi müderrisliği görevine Mustafa Fahrettin atanmıştır (VAD 149: 270 sıra.3323). H.1312 /M.1895' te Zinciriye Medresesi görevinde İbrahim Hilmi'nin oğlu Mehmet Cemalettin bulunmaktadır (VAD 149: 270, Sıra no.3323). H.1323 / M.1905' te İbrahim Hilmi'nin oğlu Mehmet Cemalettin vefat edince müderrislik görevi amcası Mehmet'e geçmiş, H.1331/M.1912 tarihinde Zinciriye Medresesi müderrislik görevi Mustafa Fahrettin'in kardeşi Yusuf Nizamettin'e geçmiştir (VAD 149: 270, Sıra no.3323), (VAD 149: 270 sıra no: 3325).

Zinciriye Medresesi'nin son müderrisininin İkinci Mehmet Efendi olduğu ve onunda Rumi 1340 /M.1924 yılında vefat ettiği öğrenilmektedir (İ.Çiftçioğlu 2001: 100). Faruk Zeki Perek," Büyük Devrim Çağında Aksaray 1910 -1930 " adlı eserinde çocukluğunda Aksaray'da dört tane medrese olduğunu bunlardan hiç birinin, Zinciriye Medresesi de dâhil faaliyette olmadığını, Kendin den öncekilerinde medrese eğitimi için Konya ve İstanbul'a gittiklerini ifade etmektedir (Perek 1998, :10). Buradan da şöyle bir yargıya

ulaşılabilir, Aksaray Medreselerinde eğitim – öğretim faaliyeti XIX. yüzyılın sonlarında sona erdiği tahmin edilmektedir.

c) Eğitim – Öğretim Faaliyetleri:

Aksaray Zinciriye Medresesi vakfiyesinde müderrisin hangi dersleri okutacağına dair her hangi bir kayıt mevcut değildir. Ancak Aksaray’da bulunan Osman Turan’a göre II. Kılıç Arslan (1156 -1192) döneminde (Osman: 48) İ.Hakkı Konyalı’ya göre ise Danişmentli Yağlıbasan oğlu Melik Muzafferdin Mahmut (Konyalı 1974: 1356) tarafından yaptırıldığı söylenen Muzafferiye Medresesi vakfiyesi’nde müderrislerin eski müderrisler gibi maaşını Evkaf-ı Hâsılât’tan alması, medresenin müteveli, mülazım, muhassıl ve talebesinin Seraceddin Ahmed’i bu tevki-i hümayuna göre medresenin müderrisi bilerek ona hürmetlerini artırmaları emredilmektedir (Çay 1984: 107).

Karamanlı medreselerinin genelinde dini ilimlerin yoğunluk kazandığı göz önünde bulundurulacak olursa, Aksaray Zinciriye Medresesinde de dini ve akli ilimlerin okutulduğunu söylemek mümkündür. Ancak Zinciriye Medresesi’nde hangi derslerin okutulduğuna dair bir bilgi yoktur. Örneğin Konya Karatay Medresesi Vakfiyesinde; tefsir, hadis, usul, furu, hilaf ilimlerinde liyakatli hareket edilmesi şartının belirtilmiş olması (Çaycı: 91), Zinciriye Medresesi’nde hangi derslerin okutulduğuna dair bir ipucu olabilir. Karamanoğlu İbrahim Bey 1432 ‘de Karaman’da, İmaret Medresesi denen ve mescit, medrese, imaret, Dar-ül Kurra’dan oluşan bir külliye meydana getirmiştir. Burada 12 ehil kişi Kur’an okuyacak ve öğretecek, bunlardan biri Tefsir ve Hadis okutmak üzere müderris olarak görev yapacaktır. Müderrise yılda halis gümüş olarak 375 akçe verilecektir (Uzunçarşılı 1937: I). Zinciriye Medresesi’nin de, Karaman oğulları döneminde yapılmış olması sebebiyle Karamanoğlu İbrahim bey’in yaptırmış olduğu bu külliyedeki sistemin Zinciriye Medresesi’nde de uygulanma ihtimali çok büyüktür. Zaten bütün Anadolu medreselerinde aynı sistemin uygulandığı bilindiğine göre bu yargımızda doğru olduğumuz söylenebilir.

Aksaray Zinciriye medresesinde hangi derslerin okutulduğu ve öğretimin kaç yıl olduğuna dair kesin bilgi yoktur. Ama o dönemin medreselerinde okutulan dersler ve süreleri dikkate alındığında yaklaşık 3-4 yıl kadar sürdüğü söylenebilir. Konya Karatay Medresesinde, müderrisin haftada beş gün ders işlemesi gerektiği, Salı ve Cuma günlerini tatil olarak geçirebileceği vurgulanmıştır (Çaycı: 91). Zinciriye Medresesinde kaç öğrenci okumuştur veya

kaç öğrenci kapasiteliydi bunlar hakkında da yeterli bilgiye sahip değiliz. Bu konu da medreselerin öğrenci sayısı farklılıklar göstermiştir. Konya Altun – apa Medresesi’ndeki talebe sayısı 38’dir. Bu medresede eğitim süresi 5 yıl ile sınırlı olup, bu süre dâhilinde başarı gösteremeyen ve düzenli olarak derslere devam etmeyen öğrencinin medrese ile ilişkisi kesilmiştir (Gök 2008: 111 – 122). Yaklaşık aynı dönemlerde yapılmış olan Kırşehir Cacabey Medresesi vakfiyesinde fukuhanın medreseyi 3 yılda bitireceği kaydedilmiştir (Turan 1948: 79).

Zinciriyeye Medresesi’nde eğitici kadrosunun sayısı net olarak bilinmemekle birlikte, her medresede bir müderrisin bulunduğu genel bir görüş olduğuna göre, Zinciriyeye Medresesi’nde de bir müderris görev yapmıştır. O dönemde müderrisler asıl işlerinin dışında başka işlerle de uğraşmışlardır. Ticari faaliyet içinde olan müderrisler de olmuştur. Karatay Medresesi Vakfiyesi’nde müderrisin sorumlulukları arasında öğrenci, imam ve hizmetlilerin maaş ve tayin işleriyle meşgul olduğu vurgulanmaktadır. Kuyumculuk yapan müderrisler de olmuştur (Turan 1947: 202). Yine aynı dönemin medreselerinden ermenek Tol Medresesi’nin vakfiyesinde müderrisin kasabaya çıkarak, imamlık ve tabiplikle uğraşmasını men edilmiş ve öğrencilerin eğitimiyle meşgul olması şart koşulmuştur. Ancak müderrisin bu şarta uymadığı özellikle vurgulanmıştır. Vakfiyede vâkıfın müderrisle ilgili şartları arasında geçen “*tababet eyleyüb durmaya* “ yani “tabiplik edip durmasını “ ifadesinden yola çıkılarak, o dönem medreselerinde tıp eğitimi de verildiği ileri sürülebilir. Karaman oğulları Beyliği döneminde bölgenin medreselerinde yetişmiş ve Fatih Sultan Mehmet’in övgülerine mazhar olan Hekim Beşir Çelebi’nin varlığı bunun en büyük kanıtıdır (Turan 1948: 75)

Bu dönemde özellikle Aksaray medreselerinden yetişen bilim adamları XIV. Yüzyılda Suriye ve Mısır’da bile büyük kabul görmüşlerdir (Şahin 2006: 147, 148)Zinciriyeye Medresesi’nin müderrislerinin esas gelir kaynağı medreseden aldıkları yıllık maaşlardı. Konya Altun-apa Medresesi müderrisine yıllık 800, muide 240 dinar tahsis edilmiştir. Kırşehir’de ki Cacabey Medresesi müderrisine 1200, muide 600 dirhem ödenmiştir (Turan 1947: 202). Zinciriyeye Medresesi de genel olarak 1112 ile 1128 akçe maaş ödemiştir. Anadolu’da medrese sisteminde müderrislerin seçiminde başka önemli noktalara dikkat edilmekteydi. Örneğin; Konya Karatay Medresesi’nde görev yapacak müderrisin Hanefi, Sivas’ ta ki Gök Medrese’ de görev alabileceklerin de

Şafii, Konya Atabekiye Medresesi'nde de Hanefi mezhebinden olma şartları aranmıştır (Çaycı: 94), (Güven: 144), (Eflaki 1989. 481).

Sivas Gök Medresesi'nin vakfiyesindeki şartname Anadolu Selçukluları ve Karaman oğulları döneminde faaliyet gösteren medreselerin çalışma koşulları hakkında ipucu vermektedir. Sivas Gök medrese vakfiyesine göre “ *Müslüman fırkalarından fakihler, hukukçular, âlimler, öğrenciler, dini hükümlerin tahsili için onlara mesken kılınmıştır. Medresede bir müderris, iki muid, Müslüman fakihler ve araştırmacılar namlarıyla yirmi kişinin fıkıh ilmi araştırmacısı beş bekâr, meseleleri ilka edici beş kişinin de fıkıhta üstünlük sağlamış, beş kişinin de tahsile yeni başlayan olmasını ve bu medresede beş vakit namazın cemaatle kılmak üzere mezkûr mescitte daima bir imam, bundan başka bir imam, iki müezzîn bir imam daha, kütüphanede kitapları muhafaza edici bir kişi, bir kapıcı, bir ferraş bulunmasını ve müderrisin Şafii mezhebinden âlim, fakih ve mezhebine göre şer'i hükümlerde yetkili, usulü fıkıhta, hilafiyat ilminde maharet sahibi olmasını ve her hangi bir zamanda şafilardan bu şehirde mezkûr sıfatları haiz âlim ve fazıl bir zata tevdi edilmesini ve sonra zikrolunan sıfatları haiz Şafii mezhebinden bir âlim zuhur ederse Hanifi olan müderristen de faziletli ise, mezkûr müderrisliğin ona verilmesini; Hanefi olan zatın çekilmesini şart kılınmıştır. Medresenin sadece bir mezhep ehline has olmayıp her mezhep ehli için açık olduğu” belirtilmiştir (Turan 1947: 202). Aksaray Zinciriye Medresesi'nde çalışan müderrislerin Hanefi mezhebinden oldukları kesindir. 1241H/1825 M. yılında Zinciriye Medresesi'nde okuduktan sonra Sultan II. Mahmut döneminde İstanbul'a giderek Fatih Medresesi'nden icazet alan Hamza Halife 1837 yılında Zinciriye Medresesi'ne müderris olarak atanmıştır. Hamza Halifenin Hanefi fıkıhında çok ileri olduğu bilinmektedir (Konyalı 1974: 1347), (Şahin 2006: 148).*

Zinciriye Medresesi'nde görev alan hemen herkesin çıkan yemeklerden yemesi ve görevlilere çeşitli gıdalar verilmesi şart koşulmuş olabileceği kanısına varmaktayız. Zira yukarıdaki açıklamalarımızda da geçtiği gibi Medrese içerisinde bulunan Dinkoz Baba'ya ait olduğu söylenen mezarın başına dikilmiş olan mezar taşının, medresenin vakfiyesi olduğundan söz etmiştik, bahsi geçen bu mezar taşında ki yazılardan bazıları silinmiş bazıları ise tam olarak olmasa da nispeten okunabilmektedir. Okunan bölümde Kur'an-ı Kerimin Rahman suresi 27. Ayetinden bir alıntı vardır. Ayette mealen “*Yeryüzünde bulunan her canlı yok olacaktır. Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bakidir.*”(Konyalı 1974: 1347). Buradan da şu çıkarılabilir; insanlar yardım-

laşmaya ve ahiret için hayır işlemeye özendirilen bu ayetin buraya yazılmış olması, Zinciriye Medresesi'nde çalışanlara yemek verildiği ve yiyecek yardımı yapıldığı söylenebilir.

1- Zinciriye Medresesi'nin Vakıfları

Zinciriye Medresesi'nin bina ve kurum olarak ayakta kalması şüphesiz evkaf gelirleriyle mümkün olmuştur. Zinciriye Medresesi'nin gelir kaynakları oldukça geniş olup köyler, mezralar ve hamamdan elde edilmektedir. Adı geçen gelir kalemlerinden oluşan medrese hâsılatının tarihi süreç içerisinde kayıt altına alındığını görmekteyiz (TTD 131. 564. 565. 584. :17, 64, 80, 106B), (BOA 40: 387, 455).

a) Zinciriye Medresesi'ne Gelir Getiren Evkafı

- 1 - Orkistan Köyü
- 2 - Tatlar köyü diye tanınan Metavi Köyü
- 3 - Meydan Kapısı diye bilinen yerdeki bir bağın yarısı ve meyve ağaçlarının yarısı
- 4 - Göktaş Nahiyesi'nde tarla (Dar'ül Hadis'ten Mülhaktır)
- 5 - Dört kavak yanında büyük iki tarla
- 6 - Pir oğlunun yeri
- 7 - Mevlevihane yeri
- 8 - Değirmen
- 9 - Aksaray'a bağlı Akhisar Köyü
- 10- Herakliye (Ereğli) Kapısında Dar'ül Hadis yeri (Mülhak)
- 11- Bağluca Köyü

b) Zinciriye Medresesinin Vakıf Gelirleri

Zinciriye Medresesi'nin gelirleri Tapu tahrir defterlerine ve Başbakanlık Osmanlı arşiv kayıtlarında yer almıştır. Özellikle H.906 /M.1500 yılında II: Bayezıd, H.920 / M.1514 yılında I.Selim (Yavuz) döneminde H.992 / M.1584 yılında III. Murat döneminde Aksaray'da bulunan vakıfların gelirleri kayıt altına alınmıştır. Bu kayıtlardan elde etmiş olduğumuz, Zinciriye Medresesi'nin

vakfının gelir türleri, miktarı ve artış oranları aşağıdaki tabloda mukayeseli olarak verilmiştir.

Tablo 1: Medrese'nin Evkafının gelir türleri ve yıllara göre artış ve azalmalar

Gelir Türleri	1500	1514	1584
Orkistan Köyünden	2232	2900	3100
Metavi veya Tatarı Köyünden	1580	4400	3550
Bağluca Köyünden oşür	1400	1400	1400
Meydan Bahçesinin yarı geliri	1050	100	100
11 Tarla ve Hanın Geliri	8200	420	350
Akhisar Köyünden	8400	-----	-----
Yekün	17447	12220	8400

Sonuç

Karamanoğulları, Aksaray'da hâkimiyet kurdukları süre içerisinde tespit edildiği kadarıyla yaptırdıkları en önemli eserler, Ulu Cami ve Zinciriye Medresesi'dir. Bütün Anadolu beyliklerinde olduğu gibi Karaman oğulları da eğitim ve öğretime önem vermişlerdir. Zinciriye Medresesi'ni ele aldığımız bu mütevazı çalışmada, mevcut kaynaklar doğrultusunda bilinmeyen yönlerini ortaya çıkarmaya çalıştık. Zinciriye Medresesi Karamanoğullarının Aksaray'da yaptırdıkları en büyük mimari eserdir. Akli ve Dini ilimlerin okutulduğu bu Medrese, farklı zamanlarda farklı işlevler için kullanılmış olsa da varlığını günümüze kadar koruyabilmiştir. Müze olarak kullanılması bir yönüyle mazur görülebilir ama hapishane olarak kullanılması böyle bir eğitim kurumuna bir saygısızlık olarak algılanabilir. Konya, Sivas ve Kayseri'deki medreselerin gölgesinde kalmış olsa da Zinciriye Medresesi döneminin sayılı medreselerinden olduğu kesindir. Ancak müderrislerine verdiği maaş miktarı, vakıf gelirleri ve eğitim – öğretim kalitesi açısından ismen pek söz ettirememesi, Zinciriye Medresesi'nin orta dereceli (tetimme) bir medrese olduğu görülmektedir.

Vakıflar, Konya Bölge Müdürlüğü'nün yaptırdığı restorasyonla eski görkemli görünüşüne yeniden kavuşan Zinciriye Medresesi, 2009 yılında eğlence merkezi yapılması hiç yakışık almamıştır. Dileğimiz işletim hakkı Aksaray Belediyesi'ne geçen bu eserin güzel bir sanat ve kültür merkezi haline getirilmesidir.

Kaynaklar

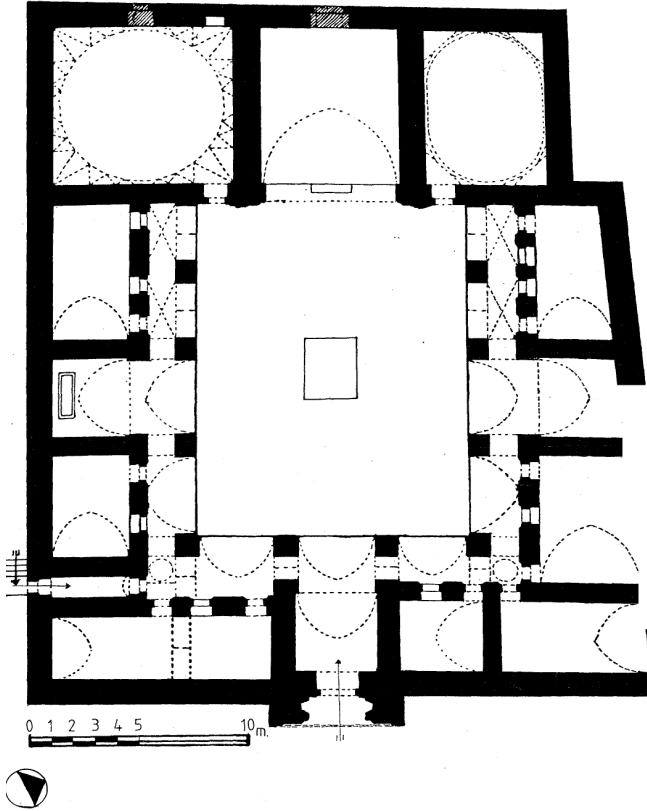
- Akyüz, Yahya (1994), *Türk Eğitim Tarihi (Başlangıcından 1993'e)* İstanbul, s. 42 vd.
- Akyüz, Yahya (1994), *Türk Eğitim Tarihi*, İstanbul.
- Aslanapa, Oktay Ernst Diez, Ernst ve Koman, Mahmut Mesut (1950), *Karaman Devri Sanatı*, İstanbul, s. 177.
- Aslanapa, Oktay (1984), *Türk Sanatı II*, İstanbul.
- Berki, A.Hikmet (1941), *Vakıflar*, İstanbul.
- Berki, A.Hikmet (1966), *Vakfa Dair Yazılan Eserlerle Vakfiye ve benzeri Vesikalarda Geçen İstilah ve Tabirler*, Ankara.
- Cansel, Erol (1988), “Vakıf, Kuruluşu, İşleyişi ve Amacı”, *Vakıflar Dergisi XX*, 1988, s. 321.
- Çetintürk, Nihal (1986), *Aksaray (Niğde) ve Çevresindeki Türk eserleri*, (Doktora tezi), Ankara
- Çay, Abdulhaluk (1984), “Anadolu Selçukluları’nda Medreseler “ Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, c.II, sayı I., Ankara.
- Çaycı, Ahmet; *Anadolu Selçukluları Döneminde Medrese Uleması*, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi.
- Çiftçioğlu, İsmail (2001), “Vakfiyelere ve Tahrir Defterlerine göre Karamanlı Eğitim – Öğretim Müesseseleri “, SDÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora tezi), Isparta.
- Doğan, Nermin Şaman (2006), *Kültürel Etkileşim Üzerine: Karaman oğulları – Memluklu Sanatı*, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 2006.
- Eflaki, Ahmet (1989), *Ariflerin Menkıbeleri*, I, (Çev. T.Yazıcı) İstanbul.
- Ethem, Halil (1327),”Karaman oğulları Hakkında Vesaik-i Mahkuke”, TOEM XI, İstanbul.
- Gabriel, Albert (1962), *Niğde Türk Anıtları (Çev. Ahmet Akif Tütenk)*, Ankara.
- Görür, Muhammed (1991), *Anadolu Selçuklu ve Beylikler Döneminde Aksaray Şehri* (Hacettepe Üniversitesi Yüksek Lisan tezi), Ankara
- Görür, Muhammet (2006) “ Kent ve Çevre: Aksaray “, *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı*, Kültür ve Turizm Bakanlığı yay.,Ankara.
- Gök, Bilal (2008), “Musa Bey Medresesi ve XVI. Yüzyıldaki Vakıf Bilançoları”*Hikmet Yurdu*, Yıl:1, s.2, (Temmuz –Aralık) s.111-122.
- Güven, İsmail; *Türkiye Selçukluları’nda Medreseler*.
- Hüsnü, Muallim (1928), *Hasandağı’nda İlmi Cevalan*, Aksaray.
- Karaca, M.S (1946), *Aksaray’da ki Türk Eserleri*, Konya.
- Konyalı, İbrahim Hakkı (1967), *Abideleri ve Kitabeleri ile Karaman Tarihi Ermenek ve Mut Abideleri*, İstanbul.
- Kuran, Abdullah(1982), “ Karamanlı Medreseleri”, *Vakıflar Dergisi*, VIII.
- Kuran, Abdullah, “ Karamanlı Medreseleri” *Vakıflar Dergisi*, VIII.
- Kuban, Doğan (2006), ”Mimari tasarım”, *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı*, Kültür ve Turizm Bakanlığı yay. Ankara.

- Konyalı, İ.Hakkı (1974), *Abideleri ve Kitabeleri ile Niğde Aksaray Tarihi I-II.*, İstanbul.
- Uzun çarşılı, İsmail Hakkı (1937), *Karamanoğlu İbrahim Beyin Karaman İmaret Vakfıyesi*, Belleten, 1 İk. Kanun, sayı I.
- Ünal, Hüseyin Rahmi (1982), *Osmanlı Öncesi Anadolu Türk Mimarisinde Taç Kapı-lar*, İzmir.
- Perek, Faruk Zeki (1998) *Büyük Devrim çağında Aksaray(1910- 1930)*,Aksaray.
- Sarre, Friedrich (1896), *Reise İn Kleinasien, Druck von Elsner*, Berlin.
- Sözen, Metin (1972), *Anadolu Medreseleri, I – II*, İTÜ Matbaası, İstanbul.
- Sözen, Metin (1970), *Anadolu Medreseleri -I*, İstanbul.
- Şahin, Sami (2006), *Sivas Gök Medrese (Sahibiye Medresesi) ve Kitabelerindeki Ri-vayetlerin Hadis Değeri*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi c.X/1, s.147 – 148, (Haziran).
- Şikari (2005), *Karamanname (Zamanın Kahramanı Karamaniler'in Tarihi)*, (Haz. Metin Sözen, Necdet Sakaoğlu) Karaman Belediyesi yay. İstanbul.
- Taeschner, Franz (1960), “Aksaray” *The Encyclopaedia of Islam I*, Leiden,
- Tekindağ Şehabettin ,” Karamanlılar “,İA. VI.
- Tekindağ, Şehabettin (1947), *Karaman Beyliği, XIII –XV. Asırda Cenubi Anadolu Tarihine ait tetkik* ,(Basılmamış doktora tezi),İstanbul.
- Turan, Osman; *Resmi Vesikalar*.
- Turan, Osman (1948), “Selçuk Devri Vakfiyeleri; Celaleddin Karatay Vakıfları ve Vakfiyeleri”,Belleten XII. 1948.
- Turan, Osman (1947), “Selçuk Devri Vakfiyeleri: Şemseddin Altun-Apa Vakfiyesi ve Hayatı “, Belleten XI.
- Topal, Nevzat (2009), *Anadolu Selçuklular Devrinde Aksaray Şehri*, Aksaray.
- Yetkin, Şerare (1986), *Anadolu'da Türk Çini Sanatının Gelişmesi*, İstanbul.
- Yedi yıldız, Bahattin ; “Vakıf”, İA. XIII.

ARŞİV BELGELERİ

- BOA. Md. No.7640, s.6.
- BOA, EV. d. GNo.17608, vr.2a.
- BOA. *Cevdet Maarif*. GNo.5521a.
- BOA. C.MF. GNo.5521b.
- BOA. C.MF. GNo.5664.
- BOA. C.MF. GNo.4126.
- BOA. C.MF. GNo.2031
- BOA. C.MF. GNo.1713.
- BOA. C.MF. GNo. 5134.
- BOA. C.MF. GNo.2759.
- BOA. MKT. NZD. GNo.38.
- BOA, No.40, s.387, 455.

- TTD. No. 131, 564, 565, 584, s.17, 64, 80, 106B.
- TTD.No.584, s.80a.
- TK., 564, s.64.
- TK.,565, s.17.
- TK. 564, s.64.
- VAD. No:1134, vr.92b.
- TTD. Nr.584, s.80a.
- TTD. Nr.17a.
- VAD. No. 1140, vr. 20b.
- VAD. No.1134, vr.92b.
- VAD.No.149, s.270, Sıra no.3323.
- VAD.No.149, s.270, Sıra no.3325.



Lev. 61
AKSARAY, Zinciriye Medresesi, Röle Planı
(1969, A. KURAN)

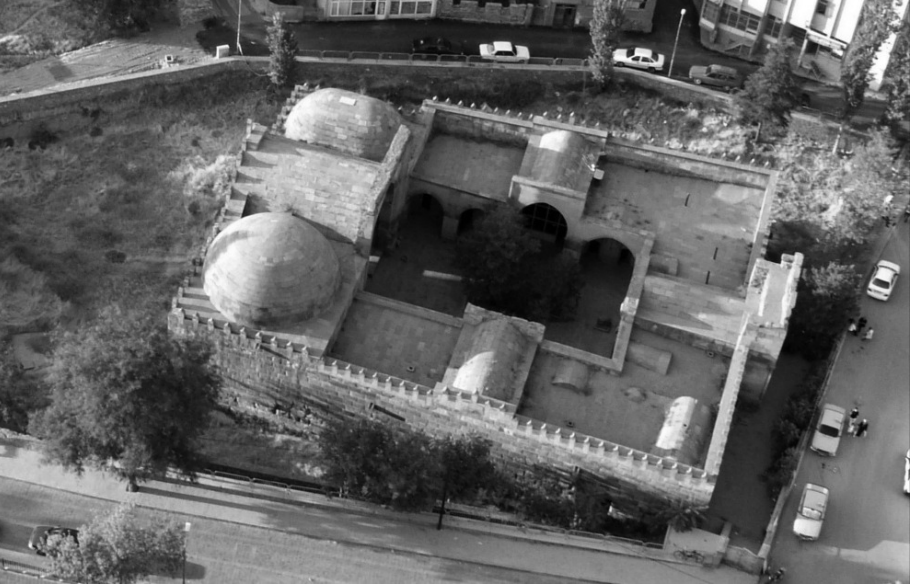
Şekil: 1 - Zinciriye Medresesi'nin planı (A.KURAN 1969).



Fotoğraf: 1 - Zinciriye Medresesi'nin Doğu cephesi ve Giriş Porteli



Fotoğraf: 2 - Giriş portelindeki süslemeler



Fotoğraf: 3 - Zincirliye Medresesi'nin yukardan görünümü (THK,Arşivi)



Fotoğraf : 4 - İç eyvanından bir görünüm



Fotoğraf: 5 - Giriş portelindeki süslemeler



Fotoğraf: 6 - Zinciriye Medresesi'nin iç eyvanındaki motifler

METİN TENKİDİ
ASIL ANLATIMIN İZİNİ SÜRMEK¹
Textual Criticism: The Quest for the Original Wording

John H. Hayes, Carl R. Holladay
Çeviren: Muhammed Ali BAĞIR*

Yorumcular, Kitab-ı Mukaddes’le ilgili bir metni tetkik ederken, sık sık aynı pasaj için farklı anlatımlarla veya değişik okuyuşlarla karşılaşılır. Bu, aynı pasajın farklı çevirilerden okunması durumunda da fark edilebilir. Örneğin, Elçilerin İşleri 8. bölümde geçen Etiyopyalı soylunun din değiştirme hikâyesi, King James çevirisinden okunduğunda, soylunun iman ikrârının 37. ayette verildiği görülür. Aynı hikaye, Revised Standard çevirisinde okunduğunda ise iman ikrârının metinde bulunmadığı fark edilir. Bunun yerine, iman ikrârına bir dipnotta yer verilmiş ve şu şekilde bir açıklama düşülmüştür: “Diğer eski kaynaklar 37. ayetin tamamını veya önemli bir kısmını metne ilâve etmektedirler.”

Bir pasajın değişik anlatımları kimi zaman tek bir çeviriyle çalışılması durumunda da –özellikle bu çeviri Revised Standard Çevirisi (RSV), The New English Bible (NEB), The Jarusselam Bible (JB), The New Jewish Çevirisi (NJV), The New International Çevirisi (NIV) ve The New American Bible (NAV) gibi Kitab-ı Mukaddes’in önemli komisyon çevirilerinden birinin baskısıysa- fark edilebilir. Yorumcu, bir pasajı bu türden bir modern baskıdan okurken, bir dipnota yönlendirilebilir veya bir semboller ve kısaltmalar listesiyle karşılaşabilir. Örneğin, Revised Standard çevirisinde, Mika 1:5’teki metinde şu ifade yer alır: ”And what is the sin of the house of Judah?” Normal yazı satırının üstünde a işareti ile gösterilen dipnotta ise şu açıklama verilir:

* Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı / Dinler Tarihi, malibagir@hotmail.com

1 Bu metin, John H. Hayes ve Carl R. Holladay, *Biblical Exegeses, A Beginner’s Handbook*, Second Edition, John Knox Press, U.S.A. 1988, s. 33-41 arasının tercümesidir.

“Gk Tg Compare Syr: Heb what are the high places”. Bu ifade çeviride verilen anlatımın Yunanca çeviriden (Gk) ve Targumlardan (Tg; Aramice çeviriler) alındığını ve Süryanice çeviride (Syr) geçen anlatımla benzerlikler taşıdığını, buna karşın Yahudilerin bunu “what are the high places” şeklinde okuduklarını gösterir. Veya Tekvin 10:5’i okuyan bir kimse, “Compare verses 20, 31. Heb lacks These are the sons of Japheth” şeklinde bir nota yönlendirilir. Bu dipnot, ilave edilen bilginin ne Yahudilerde ne de eski çevirilerde yer aldığını, fakat bu ifadenin 20. ve 31. ayetlerle karşılaştırılması sonucunda metinden çıkarıldığı varsayımından hareketle çevirmenler tarafından eklendiğini bildirir. Özellikle modern Kitab-ı Mukaddes çevirilerinde sık sık kullanılan bu tür işaretler, metin üzerinde çalışan bir araştırmacının şu soruları sormasına neden olmaktadır: Tek bir metin içerisindeki bu anlatım çeşitliliğinin sebebi/izahı nedir? Değişik anlatımların hangisi asıl okunuşu temsil eder? Veya, bir metnin asıl anlatımı belirlenebilir mi?

En erken dönem Kitab-ı Mukaddes elyazmalarımızın mahiyetinin anlaşılması, bu tür işaretlerin niçin var olduğunun, ne anlama geldiğinin ve onların nasıl kullanılacağına kavranmasına yardım eder. Herhangi bir İncil yazısının orijinal elyazmalarından veya müsveddelerinden hiç birisi günümüze ulaşmamıştır. Hatta herhangi bir orijinal elyazmasının ilk veya ikinci el nüshaları bile, bildiğimiz kadarıyla, baki değildir. Günümüze ulaşanlar sadece müstensihler tarafından elyazısı ile yazılmış nüshaların kopyalarıdır. Bu kopyaların bir kısmı diğerlerinden daha eskidir; fakat en eski olanlar genellikle müstakil kitapların veya onların sade parçalarının ya da bölümlerinin kopyalarıdır. Günümüze kadar gelebilmiş, Eski Ahit’in bir bölümüne ait en eski elyazması M.Ö. III. yüzyıldan kalmadır ve Yeni Ahit’in mevcut en eski elyazması ise M.S. II. yüzyılın ilk yıllarından kalma Yuhanna İncili’nin bir bölümüne ait parçadır. Buradan, Kitab-ı Mukaddes’in her bir yazısı konusunda, orijinal elyazmasının asıl yazarı veya derleyicisi ile korunmuş en eski nüshalar arasında tarihsel olarak bir zaman boşluğu (chronological gap) olduğu sonucuna ulaşırız. İşte bu yüzden, Kitab-ı Mukaddes metninin “orijinal” anlatımının tam olarak yeniden oluşturulabileceğini varsaymak, hayal mahsulü bir iddiadan öteye geçemez.

Bununla birlikte, antik dönemlerden günümüze Kitab-ı Mukaddes yazılarıyla ilgili binlerce nüsha muhafaza edilmiştir. Bunların bazıları İbranice Eski Ahit veya Yunanca Yeni Ahit’in tamamını veya her birisinin büyük bir kısmını ihtiva eden elyazmalarıdır. Diğer birçoğu ise müstakil kitapların el-

yazmalarıdır. Kalan kısmı da tek kitabın yalnızca bazı bölümlerini ihtiva eden elyazmalarıdır. Ancak bu elyazmalarından iki tanesi bile her türlü ayrıntıda birbirlerinin aynısı değildir.

M.Ö. III. yüzyılın ilk yıllarından itibaren, Eski Ahit önce Yunanca daha sonra da Süryanice ve Latince de içinde bulunduğu diğer dillere çevrildi. Yeni Ahit ise yazıya geçirildikten çok kısa bir süre sonra, önce Süryaniceye daha sonra da Latinceye çevrildi. Mısır lehçesi Kıptiçe gibi daha az bilinen diğer dillere de çevrildi. Bu çevirilerin elyazmaları, hatta aynı dilde olanlar bile, birbirlerinden hatırı sayılır derecede farklılıklar gösterir.

Üstelik Eski Ahit'in bazı antik çevirilerinin içerikleri İbranice elyazmalarından tamamen farklılıklar gösterir. Örneğin, Eyüp kitabının İbranice çevirisi Yunanca çevirisinden altıda bir oranında daha uzundur ve Yeremya'nın Yunanca çevirisi İbranice çevirisinden, içeriğinin çoğunun farklı düzende görünmesinin yanında, sekizde bir oranında daha kısadır.

Kitab-ı Mukaddes yazılarının popülerliği nedeniyle, tefsirler ve Kitab-ı Mukaddes konularıyla ilgili yazılmış diğer eserler tarafından bu yazılar sıklıkla alıntılanmıştır. Ekseriyetle bu alıntılar, birbirleriyle ve asıl ve çevrilmiş dillerdeki bilinen elyazmalarıyla büyük bir farklılık göstermektedir.

Bütün bunlar gözönünde bulundurulduğunda, elimizde Kitab-ı Mukaddes materyaliyle ilgili metinsel farklılıkları gösteren dört tür bulunmaktadır: (1) Asıl dillerde yazılmış elyazmaları arasındaki farklılıklar, (2) Erken dönem çevirilerin elyazmaları arasındaki farklılıklar, (3) Asıl dillerde yazılmış antik elyazmalarıyla erken dönem çevirilerin elyazmaları arasındaki farklılıklar, (4) Erken dönem Yahudi ve Hıristiyan yazılarındaki farklı alıntılar.

Bir araştırmacının, sadece antik yazıların orijinal olarak nasıl oluşturulduğunu değil, ayrıca bu yazıların nasıl istinsah edildiğini, korunduğunu, aktarıldığını, çevrildiğini ve alıntılandığını anladığında, Kitab-ı Mukaddes'e ait bir ibarenin anlatımında böylesine farklılıkların nasıl ve niçin vuku bulduğunu kavraması daha kolay olur.

Rabbînik ve erken Hıristiyanlık literatüründe bulunan değişken alıntılarının birçoğu, yazarların sıklıkla kendi hafızalarından alıntı yapmalarından dolayı ortaya çıkmıştır. Erken dönem çevirileri ve orijinal dilde yazılmış elyazmaları arasındaki ana farklılıklar, -Eyüp ve Yeremya'da olduğu gibi- muhtemelen bu kitapların farklı çevirilerinin veya farklı metinsel geleneklerinin mevcut Yunanca ve İbranice metinlerin temelinde bulunması sebebiyle meydana gelmiş-

tir. Bazı durumlarda, Yunanca metinler orijinale bilinen İbranice metinlerden daha yakın olabilir.

Asıl Kitab-ı Mukaddes dillerine ait elyazmaları içinde bulunan metinsel farklılıklar, çoğu kez metin “bozulmasına” bağlı olarak gerçekleşir. Genel anlamda, metin tenkitçileri, antik metinlerin aktarımında ortaya çıkan ve farklı okunuşlara yol açan iki tür bozulma olduğunu tespit etmişlerdir: (a) Bilinçsiz olan ve (b) Bilinçli olan. Bilinçsiz olarak yapılan hatalar, müstensih'in ya metni yanlış duyması ya da metni yanlış okuması sonucu ortaya çıkan hataları içerir. Antik dünyada, nüshaların hızlı bir şekilde hazırlanabilmesinin bir yolu da, bir kişinin, metni, bir oda dolusu müstensih nüshaları yazarken, onlara yüksek sesle okumasıdır. Beğenilen ve etkili olan bu en eski çoklu nüsha hazırlama yönteminde, daima duyma hatalarının oluşması ihtimali vardı. Müstensih, doğru bir şekilde okunan kelimeyi duyamayabilir ve bundan dolayı da başka bir kelime yazmış olabilir. Veya müstensih doğru bir şekilde duyup, duyduğunu tam olarak yazamamış olabilir. Ya da müstensih bir belgeye bakmak suretiyle bir elyazması istinsah ediyor ve yazılı bir nüsha hazırlıyorken, görmeye bağlı hatalar da meydana gelebilir. Örneğin, müstensih bir kelime ya da satırı atlayabilir, bir kelime veya bir satırı iki kez yazabilir, kelimenin harflerini yanlış yazabilir, bir kelimedeki harflerin yerlerini veya bir cümledeki kelimelerin yerlerini değiştirebilir. Eski metinlerin sayfalarının kenar boşluklarına eklenmiş açıklamalar ya da haşiyeler bazen ana metinlerin kendisindenmiş gibi kabul edilmiş ve sonraki müstensihler tarafından ana metne dâhil edilmişlerdir. İşte bunlar, bilinçsiz hataların meydana geldiği yolların sadece birkaçıdır.

Metnin anlatımında bilinçli olarak yapılan değişiklikler ise bir kaç nedenden ötürü meydana gelmiş olabilir. Müstensih, istinsah edilen elyazmasının yazılışını ya da gramerini düzeltmek zorunda hissetmiş olabilir, düzeltmenin doğru ya da yanlış olmasına bakılmaksızın, bu durum metinsel geleneğe başka bir varyasyonun dahil olduğunu gösterir. Ayrıca müstensih, kelimelerin, cümlelerin hatta paragrafların yerlerini yeniden düzenlemeyi seçmiş olabilir. Ara sıra ihtiyaç hissettiğinde metne kendinden ilaveler yapmış olabilir. Bütün bu çalışmalar, mantıksal olarak birbirini destekleyen düzgün ve anlaşılır bir eser ortaya koymak için yapılmış olabilir. Her hâlükârda, böylesine değişiklikler, takdim ve tehirler ve haşiyeler müstensihler tarafından dinsel metinler istinsah edilirken yapılmıştır. Zamanımızda onların yaptıkları bu “düzeltme” işleminin yanlış olduğunu tespit edebilme imkanı olsa bile, onlar metni geliştirdikle-

rini düşünüyorlardı. Müstensihler, ayrıca kelami ve itikadi sebeplerden ötürü de metin üzerinde bilinçli değiştirmeler yapmışlardır. Şayet istinsah edilen metin, müstensihin onaylamadığı ifade içeriyorsa, bu ifade bazen değiştirilmiş bazen de genel inanca yakınlaştırmak amacıyla anlamı genişletilmiştir. Örneğin, antik dönem İbrani müstensihler, kelâmî nedenlerden ötürü metin üzerinde oynama yaptıkları en az 18 durumdan bahsetmektedirler. Bazı durumlarda da müstensih, ağır ifadeler taşıyan ayet veya pasajı doğrudan kaldırmayı tercih etmiştir. Metne yapılan bilinçli değişiklikler ne zaman yapılırsa yapılsın- ve aynı zamanda diğer sebeplerden dolayı yapıldığında- metni veya içeriğini güçlendirme isteğiyle yapılmıştır.

Antik dönem Kitab-ı Mukaddes yazıları çok sık bir şekilde istinsah edildi ve hemen hemen bütün Akdeniz ülkelerinde yaygınlaştı. Tahmin edileceği üzere, genellikle İskenderiye ve Roma gibi büyük şehirler, ya eski nüshaların oralarda korunmasından ya da saygıdeğer Kitab-ı Mukaddes şahsiyetleri ve müstensihlerinin isimlerinin bu şehirlerle bütünleşmesinden dolayı, belli başlı Kitab-ı Mukaddes metinlerinin “evi” oldu. Bir coğrafi mekânda muayyen bir metin geleneğinin nasıl ortaya çıktığını ve geliştiğini tahmin etmek aslında çok da zor değildir. Bilim adamları, Kitab-ı Mukaddes’in elimizde bulunan çok sayıdaki nüshasını, özellikle de Yeni Ahit ve Eski Ahit’in Yunanca çevirilerini incelemişler ve bunları aralarında bulunan benzerliklere ve belli bir coğrafi bölgeyle ilişkilerine göre kendi aralarında tasnif etmişlerdir. Mevcut Kitab-ı Mukaddes elyazmalarının her biri bu gruplandırmaya tam olarak uygun olmamasına rağmen özellikle Yeni Ahit’te olduğu gibi korunmuş elyazmaları, uygun bir şekilde gruplandırma yapmaya yeterince açıktır. Yeni Ahit elyazmaları, ait oldukları soy ilişkilerine göre gruplandırılmıştır. Diyelim ki M.S dördüncü yüzyıla ait muayyen bir değişik biçim (okunuş) ortaya çıkarılsa ve bu değişik biçim, tüm elyazmaları “grubunda” tekrar edilse ve bu eğilim yeteri kadar tekrar etmişse, bu durum aynı ailede benzer özellikler gösteren tüm elyazmalarının bir grup teşkil etmesine yeterli delil oluşturur. Dahası, bilim adamları elyazmaları aileleri içindeki çeşitli eğilimleri araştırdıkları için bazı özelliklerden söz ederler. Kimi elyazması grupları, genişletilmeye müsait bir yapı özelliği gösterirler, çünkü devamlı olarak diğer gruplarda bulunan okunuşlardan daha uzun farklı okunuşları ihtiva ederler. Diğer bir elyazması grubu ise, tam aksine, anlatımda ne genişletmeye ne de daraltmaya yol açacak herhangi bir değişikliğe karşı direnç göstermeleri bakımından daha ihtiyatlıdır. Yorumcu için bunların bilinmesi, belirli farklılıkların nisbi değerlerini ortaya koyarken değerli olur. Örneğin, bir metinde farklı okunuş ortaya çıksa

ve bu, sadece genişletilme eğilimli bir elyazması ya da elyazmaları grubunda bulunsa, büyük ihtimalle, bir aksilik olmazsa, bu farklı okunuş dikkate alınmayacaktır.

Metin tenkitçiliği bilimi, yüzyıllar boyunca geliştiğinden dolayı, eski elyazmalarının korunması ve aktarılması süreciyle ilgili bilgilerimiz çarpıcı bir şekilde çoğalmıştır. Ayrıca, tarihleri, çıkış yerleri, biçim özellikleri ve diğer elyazmalarıyla nasıl ilgilerinin olduğu gibi belirli elyazmalarına ait ayrıntılı bilgiler de çoğalmıştır. Kumran veya Ölü Deniz tomarlarının keşfi gibi arkeolojik keşifler metin tenkitçiliğine değerli bilgiler sağlamıştır. Bu bilimsel çalışmaların sonuçları, kitaplar ve süreli yayınlardan elde edilmeye devam eder, fakat bu sonuçlar, muhtemelen en görünür bir şekilde Kitab-ı Mukaddes yazılarının eleştirel basımlarında (critical editions) ve bu tür eleştirel basımları kullanan bilim adamlarından oluşan komisyonların yayımladığı modern çevirilerde meyvelerini verir .

Eski ve Yeni Ahit de dâhil olmak üzere herhangi bir antik dönem yazısının eleştirel basımında şunlar vardır: kapsamlı bir dipnot dizisiyle beraber yazının ortaya çıktığı asıl dilde bir metin, metinsel farklılıkları ve içinde farklı okunuşların korunduğu, antik elyazmaları, çevirileri ve eski yorumcular ve bilim adamlarının eserlerini içeren farklı antik kaynakları listeleyen eleştirel derkenar. Bazı eleştirel basımlar, tüm değişik metinsel biçimlerden sadece seçme bir parça sunarken, diğerleri ise metnin içine her değişik biçimi dahil etmeye çalışır. Modern komisyon çevirileri, metni asıl dilinde yeniden oluşturmasa da bu çeviriler metin tenkitçiliği konularına yakın ilgi gösteren bilim adamları tarafından hazırlanmıştır. Modern çevirilerin hiçbiri kapsamlı bir eleştirel derkenarı ihtiva etmez. Onlar daha çok, anlatımdaki en önemli değişiklik biçimleri gösteren dipnotları ve değişik biçimin yapısıyla ilgili bazı işaretleri verir. Kısaltma yapma yoluyla, modern çeviriler okuyucuya değişik biçimin türünün eklemeye, çıkarmaya, değişmeye veya takdim-tehir olup olmadığını ve bunların hangi metinsel gelenekler içinde olduklarını gösterir. İbranice ve Yunanca metinlerin en yeni eleştirel basımları ve Kitab-ı Mukaddes'in hem Yeni Ahit hem de Eski Ahit bölümlerinin en son komisyon çevirileri, Kitab-ı Mukaddes metinleriyle çalışan metin tenkitçilerinin ulaştıkları en güncel sonuçları sunarlar. Bunlar, metin tenkitçilerinin çalışmaları sonucu ortaya çıkan, belki de aslına en yakın nihai biçimlerdir.

Yorumcu bir metnin içinde değişik biçimlerle karşılaştığından dolayı, başlıca görevi bu değişik biçimleri dikkatle gözden geçirmek, tahmini önem-

lerini takdir etmek ve yorumlanacak ibareyi nasıl etkilediğini belirlemek olacaktır. Doğal olarak, henüz yeni olan bir araştırmacı, metin tenkitçiliğinin oldukça gelişmiş ve karmaşık bir bilim dalı olmasından dolayı, uzmanların eserlerine güvenmeye ihtiyaç duyacaktır. Böyle olsa bile, metin tenkitçiliğinin neyi elde etmeye çalıştığını ve nasıl işlediğini anlamak önemlidir. Esasen, metin tenkitçiliğinin başlıca üç amacı vardır: (a) bir metnin nakledilme ve farklı biçimlerde var olma sürecini belirlemek; (b) asıl anlatımı oluşturmak; ve (c) modern okuyucunun kullanabileceği en iyi metin biçimi ve anlatımını belirlemek.

Metin tenkitçileri tarafından farklı okunuşların değerini takdir etmek için çeşitli ölçütler geliştirilmiştir. Karmaşık olmalarına rağmen, çoğu kez ortak akıl ve yaratıcılık esaslarına dayanırlar. Metin tenkitçileri, antik metinlerin yazılması, istinsah edilmesi, korunması ve aktarılması esnasında ne yaşandığını tanıyarak, vuku bulan değişikliklerin türlerini belirlemişlerdir. Ayrıca bu tür değişikliklerin oluşma sebeplerini de saptamışlardır. Netice itibarıyla, bu değişikliklerin hükmünü vermede kullanılan ölçüt, çoğu kez farklı biçimlerden (varyasyon) metnin daha orijinal biçimine doğru “çalışma” esasına dayanır. Örneğin, metin tenkitçilerinin kullandığı en temel aksiyomlardan biri şudur: “Daha müşkül okunuş tercihe şayandır.” Bu kural, müstensihlerin müşkül metin oluşturma yerine, müşkülâtları düzeltme eğiliminde oldukları gözlemlene dayanır. Bundan dolayı, bir anlatımın iki değişik biçiminden daha müşkül okunuşlu, büyük bir olasılıkla, daha basit okunuşlunun oluşmasına sebebiyet vermiştir. Bir başka genel kural da şudur: “Daha kısa okunuş tercihe şayandır.” Müstensihler, eksiltmeci olmak yerine genişletmeci olmaya daha meyilli olduklarından, metin tenkitçileri, müstensihlerin büyük bir olasılıkla çıkarmalar yerine eklemeler yaptıklarını keşfettikleri için, genellikle uzun okunuştan ziyade kısa okunuşlara öncelik verirler. Benzer biçimde, müstensihler farklı okunuşlar oluşturmak yerine bunları birbirleriyle uyumlu hale getirme eğilimi göstermişlerdir. Bu sebepten dolayı, “uyumlu hale getirilmiş” görünen farklı bir biçim, içinde bir dereceye kadar uyumsuzluk bulunan biçim lehine önemsiz sayılma temayülü gösterir. Metin tenkitçileri, bu tür müstensih eğilimlerinin yanı sıra, üslup meselesi, söz dağarcığı ve edebi içeriği de gözönünde bulundururlar. Örneğin, şayet farklı bir okunuş, aynı belgenin herhangi bir yerinde olduğu gibi yazarın söz dağarcığı ve üslubuna uymama eğilimi gösteriyorsa veya belgenin daha geniş edebi içeriğine kolayca uygunluk göstermiyorsa, bu durumda onda bozulmanın gerçekleşmiş olması ihtimali var demektir.

Yukarıdaki bütün değerlendirmeler bizzat metnin içinden çıkar ve bu yüzden "içsel delil" (internal evidence) olarak kabul edilirler. Yapılan değerlendirmeler, metnin dışına taşındığı zaman da bunlar "dışsal delil" (external evidence) olarak tasnif edilirler. Bu delil, elyazması kanıtlarının tarihleri ve özellikleri, coğrafi dağılımları ve metinlerin çeşitli gruplar arasındaki soy ilişkileri üzerinde durur. Daha önce de belirtildiği üzere, metin tenkitçileri elyazması kanıtlarının çoğunu türlerine veya gruplarına göre sınıflandırmışlardır. Ayrıca elyazmalarının hem tarihlerini hem de coğrafi konumlarını belirlemişlerdir. Bazı durumlarda elyazmaları bu bilgiyi içerir; diğer durumlarda da yazının üslubu, elyazmasının yazıldığı materyalin çeşidi ve benzeri diğer değerlendirmeler sonucunda çıkarım yapılabilir. Tespit edilmiş tarihleri ve konumlarıyla beraber uygun elyazmalarının listeleri, eleştirel basımlarda yer alır ve bunlara standart çalışmalarda kolaylıkla ulaşılabilir.

Burada, değerlendirmelerin çeşitleri çoğunlukla kronolojiyi içerir. Şayet farklı bir okunuş ortaya çıksa, sorulacak ilk sorular şunlardır: Farklı okunuş, elyazması geleneğine ne zaman girdi? Orijinal miydi yoksa değil miydi? Eğer değilse, eski veya yeni bir değişiklik miydi? Genel anlamda, daha eski bir okunuş, onun daha hakiki olma olasılığını gösterir. Yine de elyazmalarının nakledilmesi hakkında bildiklerimizden dolayı, bu, her durumda böyle değildir. Örneğin, IV. yüzyıla ait bir elyazmasında yanlış okunuş tespit edilebilir, halbuki VIII. yüzyıla ait bir elyazması daha iyi bir geleneği ve asıl okunuşu muhafaza edebilir. Bu durumda, sonraki okunuşun tercihe şayan olduğu bellidir. Aynı şekilde, mevcut birkaç elyazmasında yanlış okunuş tespit edilse, ancak açıkça hakiki okunuş sadece mevcut bir elyazmasında tespit edilse, sadece bir elyazması kanıtı tarafından desteklenmiş olsa bile sonraki tercih edilir. Bundan dolayı metin tenkitçileri tarafından başka bir genel kural geliştirildi: Elyazması kanıtları, sayılmaktan ziyade bunların değerleri takdir edilir.

Okunuşlar arasında karar vermede her durumda işe yarayan tek ölçütün olmadığı, bazı durumlarda da diğer ölçütlerin kullanıldığı şimdi anlaşılabilir. Bunun yerine, metin tenkitçisi belli bir örnekle başlar, hem içsel hem de dışsal mümkün olan tüm delilleri toplar, daha sonra inceler ve her birinin problem teşkil eden noktalarını belirler. Probleme ilgili bütün ölçütler ortaya konulur, fakat sonunda metin tenkitçisinin kendi bilgili hükmü ve birçok durumda, dengeyi bir tarafa veya diğerine çeviren kreatif sezgisi karar verir.

Başlangıç seviyesindeki araştırmacı, metin çalışmalarıyla daha bir haşır-neşir oldukça, bu ölçütlerin neler olduğu ve nasıl uygulandığı daha da netle-

şecektir. Bu tür bir anlayış, modern eleştirel basımlar ve ilaveten çevirilerdeki eleştirel derkenarların araştırmacılar tarafından daha iyi anlaşılmasına olanak sağlayacaktır.

Bu nokta, başlangıç seviyesindeki araştırmacının, bir Kitab-ı Mukaddes pasajında ortaya çıkan metinsel-eleştirel problemleri ele almada izleyebileceği bir yöntemi önermenin yeridir. Evvela, modern bir komisyon çevirisinde veya tercihen birkaç çeviride bulunan metin ve dipnotlara başvurulmalıdır. Bunlar genellikle sayfanın altında yer alır ve çoğunlukla en önemli metinsel problemlerden söz eder. Açıklamalı çevirilerde ise, genellikle başka meselelerle ilgilenen açıklayıcı notların hemen üstünde yer alır. İkincisi, ilgili problemin çeşidini belirlemelidir. Metinsel-eleştirel işaretlerde kullanılan herhangi bir kısaltma ya da sembol, kullanılan yayının önsözünde açıklanmıştır ve araştırmacı bunlara başvurarak problemin yapısını daha doğru bir şekilde belirleyebilecektir. Üçüncüsü, bu şekilde yaptıktan sonra, araştırmacı ibarenin eleştirel tefsirine başvurulmalıdır. Eleştirel bir tefsir, daha genel ve açıklayıcı bir tefsirin tam aksine, tüm önemli metinsel-eleştirel problemlerden bahsedecek ve onları müzakere edecektir. Eleştirel tefsirler, İbranice ve Yunanca terimler kullan-salar bile orijinal dillerden hiçbiri hakkında bilgi sahibi olmayan araştırmacı problemin özünü belirleyebilecektir. Şayet belirli bir yayının çevirmenleri, farklı okunuşları tercih etmelerini açıklayan bir kılavuz hazırlamışlarsa ayrıca bunlara da başvurulmalıdır. Bunlara dayanarak, ve birden fazla tefsire başvurduktan sonra araştırmacı artık dördüncü adımı atmalıdır. Dördüncü adım, farklı biçimlerin ve her biçimin destekleyici kanıtlarının bir listesini yapmaya gereksinim duyar. Bu işlemin yapılmasının hemen ardından, araştırmacının dışsal ölçütlere müracaat etmesi gerekir, yani farklı okunuşlara tanıklık eden kanıtların ne kadar eski olduklarını ve bunların içinde ne kadar malzeme bulunduğunu belirlemeye. Araştırmacı daha sonra muayyen bir okunuşun, belgenin genelinden çıkan, bu muayyen okunuş hakkındaki bilinenlere dayanan beklentileri karşılayıp karşılamadığını sorgulamak suretiyle içsel ölçütlere müracaat etmeye başlayabilir. Örneğin, bu muayyen okunuş, belgenin geriye kalanıyla üslup, söz dağarcığı, içerik ve kelâmi açıdan uygunluk ifade ediyor mu? Veya daha basit ya da müşkül bir okunuş mu? Veya daha uzun ya da kısa bir okunuş mu? Çoğu zaman önemli ibarelerin kayda değer müzakereleri, metin tenkitçiliğine yönelik kitaplarda yer alır ve araştırmacı, bunları bulmak için, bazı standart eserlerdeki Kitab-ı Mukaddes atıflarının yer aldığı indeks bölümlerini gözden geçirmelidir.

Açıkça görülüyor ki, asıl dillerin bilgisine sahip olunursa, metinsel-eleştirel araştırmaları sürdürebilme yeteneği de çoğalıdır. Bu durumda, Kitab-ı Mukaddes'in standart eleştirel basımlarından birine öncelikle başvurulmalıdır. Çünkü bu sayede, alternatif okunuşları ve problemin mahiyetini görecektir. Ardından da konuyla ilgili delilleri toplayıp değerlendirecektir. Dışsal ölçütler için, elyazmalarının ve bunların özelliklerinin bulunduğu listeler rahatlıkla elde edilebilir ve bunlara, her değişik biçimi destekleyen elyazması kanıtların dökümünü yapmalarından dolayı başvurulabilir. Bununla yakın ilgisi olmasından dolayı, eleştirel tefsirlere de müracaat edilmelidir ve onlardan problemin kavranmasına yönelik daha fazla bilgiye ulaşılabilir ve farklı okunuşlar hakkında kararlar verilebilir.

Yayın İlkeleri

1. *Dini Araştırmalar*, din bilimleri ve ilahiyat alanlarındaki akademik çalışmaları desteklemeyi, Din Felsefesi, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi, Dinler Tarihi ve Din Eğitimi gibi alanlarda yapılan akademik çalışmaların yayınlandığı ve tartışıldığı bir ortam oluşturmayı amaç edinmiştir.
2. *Dini Araştırmalar*'da, sosyal bilimler alanında, din bilimlerinin temel problemlerini bilimsel bir bakış açısıyla ele alan, bu konuda çözüm önerileri getiren yazılara yer verilir.
3. *Dini Araştırmalar*, din bilimleri ve ilahiyat alanlarındaki makaleleri, çevirileri, olgu sunumlarını, kitap ve sempozyum tanıtımlarını yayımlayarak başta ilahiyat alanındaki akademisyen ve öğrenciler olmak üzere din bilim alanına ilgi duyan geniş bir okuyucu kitlesine bilimsel bilginin ulaşmasına hizmet etmektedir.
4. *Dini Araştırmalar* 'a gönderilecek yazılarda; alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmaları değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır.
5. Makalelerin yayımlanabilmesi için, daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtmek şartıyla kabul edilebilir.
6. *Dini araştırmalar* dergisinde kör hakemlik sistemi uygulanmaktadır.
7. *Dini Araştırmalar*, Kış/Aralık, Yaz/Haziran olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır.

Yazıların Değerlendirilmesi

1. *Dini Araştırmalar*'a gönderilen yazılar, Yayın Kurulunca, yayın ilkelerine uygunluk açısından incelenir. Uygun görülenler hakemlere gönderilir. Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir. Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştiri ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez.
2. *Dini Araştırmalar* 'da yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazı ve fotoğraflardan, kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

Yazım Dili

1. *Dini Araştırmalar*'ın yazım dili Türkçedir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça gibi diğer dillerde yazılmış yazılara da yer verilebilir.

Yazım Kuralları

Makalelerin, aşağıda belirtilen şekilde sunulmasına özen gösterilmelidir:

1. Başlık: İçerikle uyumlu, onu en iyi ifade eden bir başlık olmalı, koyu ve büyük harflerle yazılmalıdır. Makalenin başlığı, en fazla 10-12 kelime arasında olmalıdır.
2. Yazar ad(lar)ı ve adres(ler)i: Yazar(lar)ın ad(lar)ı ve soyad(lar)ı koyu, adresler ise normal ve eğik karakterde harflerle yazılmalı; yazar(lar)ın görev yaptığı kurum(lar), haberleşme ve e-posta adres(ler) i belirtilmelidir.
3. Öz: Makalenin başında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden ve en az 75, en fazla 150 kelimedenden oluşan Türkçe Öz bulunmalıdır; Öz içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir. Öz'ün altında bir satır boşluk bırakılarak, en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan anahtar kelimeler verilmelidir. Anahtar kelimelerden bir satır sonra Öz ve anahtar kelimeler'in İngilizceleri de bulunmalıdır.
4. Ana Metin: A4 boyutunda (29.7x21 cm.) kâğıtlara, MS Word programında, *Times New Roman* veya benzeri bir yazı karakteri ile 12 punto, 1.5 satır aralığıyla yazılmalıdır. Sayfa kenarlarında 2.5 cm. boşluk bırakılmalı ve sayfalar numaralandırılmalıdır. Yazılar 7.000 (yedibin) kelimeyi geçmemelidir. Metin

içinde vurgulanması gereken kısımlar, koyu değil eğik harflerle yazılmalıdır.

5. Bölüm Başlıkları: Makalede, düzenli bir bilgi aktarımı sağlamak üzere ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir ve gerektiği takdirde başlıklar numaralandırılabilir. Ana başlıklar (ana bölümler, kaynaklar ve ekler) büyük harflerle; ara ve alt başlıklar, yalnız ilk harfleri büyük, koyu karakterde yazılmalı; alt başlıkların sonunda iki nokta üst üste konularak aynı satırdan devam edilmelidir.
6. Tablolar ve Şekiller: Tabloların numarası ve başlığı bulunmalıdır. Tablo çiziminde dikey çizgiler kullanılmamalıdır. Yatay çizgiler ise sadece tablo içindeki alt başlıkları birbirinden ayırmak için kullanılmalıdır. Tablo numarası üste, tam sola dayalı olarak dik yazılmalı; tablo adı ise, her sözcüğün ilk harfi büyük olmak üzere eğik yazılmalıdır. Tablolar metin içinde bulunması gereken yerlerde olmalıdır. Şekiller siyah beyaz baskıya uygun hazırlanmalıdır. Şekil numaraları ve adları şeklin hemen altına ortalı şekilde yazılmalıdır. Şekil numarası eğik yazılmalı, nokta ile bitmeli, sadece ilk harf büyük olmak üzere şekil adı dik yazılmalıdır.
7. Resimler: Yüksek çözünürlüklü, baskı kalitesinde taranmış halde makaleye ek olarak gönderilmelidir. Resim adlandırılmalarında, şekil ve çizelgelerdeki kurallara uyulmalıdır. Şekil, çizelge ve resimler toplam 10 sayfayı (yazının üçte birini) aşmamalıdır.
8. Alıntı ve Göndermeler: Alıntılar tırnak içinde verilmeli; beş satırdan az alıntılar satır arasında, beş satırdan uzun alıntılar ise satırın sağından ve solundan 1.5 cm içeride, blok hâlinde ve 1,5 satır aralığıyla 1 punto küçük yazılmalıdır. Metin içinde göndermeler, parantez içinde aşağıdaki şekilde yazılmalıdır.

(Berkes 1973), (Berkes 1973: 35).

Birden fazla yazarlı yayınlarda, metin içinde sadece ilk yazarın soyadı ve 'vd.' yazılmalıdır: (İçli vd. 1992).

Dipnot kullanımından mümkün olduğunca kaçınılmalı, yalnız açıklamalar için başvurulmalı ve otomatik numaralandırma yoluna gidilmelidir. Dipnotlarda kaynak göstermek için, metin içi kaynak gösterme yöntemleri kullanılmalıdır.

Kaynaklar kısmında ise, birden fazla yazarlı yayınların diğer yazarları da belirtilmelidir.

Metin içinde, gönderme yapılan yazarın adı veriliyorsa kaynağın sadece yayın tarihi yazılmalıdır:

“Berkes (1973: 38), bu konuda”

Yayın tarihi olmayan eserlerde ve yazmalarda sadece yazarların adı, yazarı belirtmeyen ansiklopedi vb. eserlerde ise eserin ismi yazılmalıdır.

İkinci kaynaktan yapılan alıntılarda, asıl kaynak da belirtilmelidir: “Çağatay (1962)” (Kasapoğlu 1999’ dan).

Kişisel görüşmeler, metin içinde soyadı ve tarih belirtilerek gösterilmeli, ayrıca kaynaklarda da belirtilmelidir. İnternet adreslerinde ise mutlaka kaynağa ulaşma tarihi belirtilmeli ve bu adresler kaynaklar arasında da verilmelidir:

<http://www.diyaret.gov.tr/turkish/dy/Diyaret-Isleri-Baskanligi-Duyuru-18299.aspx> (21.06.2012)

9. Kaynaklar: Metnin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak aşağıdaki şekillerden birinde yazılmalıdır. Kaynaklar, bir yazarın birden fazla yayını olması halinde, yayımlanış tarihine göre sıralanmalı; bir yazara ait aynı yılda basılmış yayınlar ise (1968a, 1968b) şeklinde gösterilmelidir:

Berkes, Niyazi (1973). *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. Ankara: Bilgi Yay.

Birinci, Ali (2008) “Ali Kami Akyüz”. *Türkiye’de Sosyoloji*. Ankara: Phoenix Yay.

Canter, David (2011). *Suç Psikolojisi*. Çev. Ali Dönmez vd., Ankara: İmge Kitabevi.

Kılıç, Recep (2003). “Küreselleşmenin Dini Boyutu Üzerine”. *Dini Araştırmalar Dergisi* C.6, S.17: 11-22

Yazıların Gönderilmesi

Yukarıda belirtilen ilkelere uygun olarak hazırlanmış yazılar, diniarastirmalar98@yahoo.com adresine gönderilir. Yazarlarına raporlar doğrultusunda geliştirilmek ve/veya düzeltilmek üzere gönderilen yazılar, gerekli düzenlemeler yapıldıktan sonra en geç 15 içinde tekrar dergiye ulaştırılır. Yayın Kurulu, esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeler yapabilir.