

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Temmuz -Aralık 2013, Cilt:16, Sayı: 43

ISSN: 1301-966-X

Bu dergi TÜBİTAK/ULAKBİM, SBVT
(Sosyal Bilimler Veri Tabanı) tarafından dizinlenmektedir.

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 16 Sayı: 43
Temmuz-Aralık
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 2013
ANKARA

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

Redaksiyon
Arş. Gör. Ahmet Erkan

Yazışma Adresi
Arş. Gör. Ahmet Erkan
A.Ü. İlahiyat Fakültesi
Bahçelievler/ Ankara

İrtibat Telefonu
Arş. Gör. Ahmet Erkan
O 538 642 99 36
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 KILIÇ

Editörler Kurulu

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,

Doç. Dr. İhsan Çapcıoğlu, Yrd. Doç. Dr. Yıldız Kızılabdullah, Yrd. Doç. Dr. Rabiye Çetin, Dr. Tuğrul Yürük,

Ar. Gör. Şahin Kızılabdullah, Ar. Gör. Fatma Kenevir, Ar. Gör. Ahmet Erkan

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. 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 Gökçalp (Fırat Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Önder Bilgin (Akdeniz Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Yusuf Gökçalp (Çukurova Üniv.)

EDİTÖRDEN

Türkiye’de Yüksek Din Eğitim ve Öğretimi Üzerine

Dini Araştırmalar Dergisi okuyucusu açısından Temmuz-Aralık 2013 döneminin üzerinde durulmayı hak eden önemli gelişmesi, sanırım, Yüksek Öğretim Genel Kurulu’nun 15 Ağustos 2013 günü aldığı karardır. Söz konusu kararla İlahiyat Fakültelerinin müfredat programında Felsefeye Giriş, Felsefe Tarihi, İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi, Sosyolojiye Giriş, Psikolojiye Giriş, Eğitim ve Bilimsel Araştırma Yöntem ve Teknikleri, Kelam Tarihi dersleri kaldırılmış; Din Felsefesi, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi, Din Eğitimi derslerinin kredisi 2 saat olarak sınırlandırılmış; Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi dersleri ile İslam Sanatları ve Dini Musiki dersleri birleştirilmiş; İlahiyat Fakültesi’nin ismi ‘İslami İlimler Fakültesi’ olarak değiştirilmişti. Hem içeriği hem de alınma usulü açısından yoğun bir şekilde eleştirilmiş olan bu karar, Yüksek Öğretim Kurulu tarafından geri çekilmiş olmakla birlikte Türkiye’de yüksek din eğitim ve öğretimi ile ilgili bir zihniyeti de açığa çıkarmış oldu. Söz konusu zihniyet ile İlahiyat Fakültesi Müfredat Programı üzerinde daha önce de, ilgililerin/ paydaşların görüşleri alınmaksızın bir dizi düzenleme yapılmıştı. Bu çerçevede 22/07/2009 tarihli Yükseköğretim Yürütme Kurulu toplantısında yapılan düzenleme ile Felsefe ve Din Bilimleri Bölümünün ders saatlerinde eksiltmeye gidilmiş; 2012 yılında İlahiyat Fakülteleri’nin akademik Bölüm ve Anabilim dalları yeniden yapılandırılarak sekiz Anabilim Dalı olan Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü iki Anabilim Dalı’na indirilmiş; bu bağlamda din felsefesi, din psikolojisi, din sosyolojisi vb. pek çok Anabilim Dalı, Bilim Dalına dönüştürülürken Felsefe Tarihi Anabilim Dalı tamamen kaldırılmıştı. Halen yürürlükte olan 2012 yılında yapılan düzenleme, sonuçları açısından 15 Ağustos kararından daha etkili olmasına rağmen, her nedense kamuoyunda tartışılmaya değer bulunmadı.

Altmış seneyi aşkın tarihî tecrübesi içinde İlahiyat Fakültesi, Batı’daki örneklerine benzer şekilde, din ile ilgili konuları İslam dininin sadece belli bir mezhebinin bakış açısına göre değil farklı mezhep ve dinlerin bakış açısını da göz önünde bulunduran kuşatıcı bir anlayış içinde değerlendirebilecek nitelikte İslam din uzmanları yetiştirmek

üzere kurgulanmıştı. Bu sebeple Fakülte'nin müfredat programında tefsir, hadis, fıkıh vb. doğrudan İslam dininin ana kaynakları ile ilgili dersler yanında bir tarafta dinler tarihi, din sosyolojisi, din psikolojisi ve din eğitimi gibi din bilimleri derslerine diğer tarafta da din felsefesi, felsefe tarihi, İslam felsefesi ve mantık gibi felsefe derslerine yer verilmiş; Fakülte'nin akademik yapılanması bu disiplinlerde araştırma yapacak bilim insanları yetiştirmeye imkân verecek şekilde organize edilmişti. 2012 yılında Felsefe ve Din Bilimlerinin Anabilim Dalı sayısı sekizden ikiye indirilmek suretiyle, bu imkân son derece kısıtlanmış oldu. Çünkü artık Felsefe ve Din Bilimlerinin saydığımız alanlarına eskiden olduğu kadar akademik kadro tahsis edilemeyecek, araştırma görevlisi alınamayacaktır. Bu da, uzun vadede, İslam ilahiyatçısının eleştirel düşünce becerisi kazanmasına engel olacak, dinî düşüncenin canlılığını kaybetmesine sebep olacaktır. Çünkü din bilimleri dersleri olmadan İslam'ın getirdiği mesajın bireysel ve toplumsal değerinin doğru anlaşılması; dinî konulardaki felsefî perspektif ve birikimden haberdar olmadan İslam'ın düşünce planındaki özgünlüğünün hakkıyla kavranabilmesi mümkün olamaz. 2012 yılında gerçekleştirilen sözünü ettiğimiz akademik yapılanma, ayrıca, İlahiyat Fakültesinin kurulduğu tarihten itibaren felsefe, tarih, sosyoloji, psikoloji ve eğitim gibi sosyal bilimler alanına yapmakta olduğu akademik katkıyı da akamete uğratacaktır. Ülkemizde Üniversitelerin sosyal bilimler alanında söz sahibi olan pek çok İlahiyat kökenli bilim insanı olduğu unutulmamalıdır.

2009 yılından bu yana aşamalı olarak alınan kararların ve yapılan değişikliklerin gerekçeleri ilgili kamuoyu ile paylaşılmasa da, İlahiyat öğrencisinin Kur'an-ı Kerim okuma becerisi ile bir meslek dili olarak Arapça bilgisindeki yetersizliğe her dönemde sıklıkla işaret edildiği bilinmektedir. Bu sebeple Diyanet İşleri Başkanlığı toplumda din hizmetlerini icra edecek yeterliliğe sahip din görevlisi ihtiyacını karşılamak üzere 1970'li yıllarda Dinî Yüksek İhtisas Merkezi ve Hizmet içi Eğitim Merkezleri oluşturmuştur. 1976 yılında Haseki Eğitim Merkezi adıyla kurulan Dinî Yüksek İhtisas Merkezinin sayısı zaman içinde artırılmış ve Diyanet teşkilatında belirli nitelikte görevler için bu kurumları bitirme şartı getirilmiştir. İki alandaki yetersizlik meselesi, örgün yüksek din öğretimimizin uzun zamandır üstesinden gelmeye çalıştığı eski meselelerinden birisi olmakla birlikte, Fakültenin müfredat programı ve akademik yapısı ile ilgili yapılan değişiklikler hem söz konusu problemlere çare olmayacak hem de sonuçları açısından çok daha ağır sorunların ortaya çıkmasına sebep olacak niteliktedir.

Türkiye’de yüksek din öğretiminin akademik yapılanması ve programları da dahil acilen gözden geçirilmesi gereken pek çok problemi vardır. Yüksek Öğretim Kurumundan beklenen, dayatmacı bir üsluptan vazgeçerek yüksek din öğretiminin akademik, eğitim ve din hizmetleri boyutlarının bütününe ilgilendiren problemlerinin öncelikle bilimsel bir yöntem ve zihniyet ile tespitine, sonra da çözüm yolları bulunmasına imkân sağlayacak çalışmalara öncülük etmesidir. İlahiyat Fakültelerinin, bütün bilim dallarının temsilcilerinin katılımıyla çoğulcu ve eleştirel bir anlayış içinde gerçekleşecek toplantılarda, yüksek din öğretiminin sorunlarının üstesinden gelmeye yeterli akademik birikimi vardır.

Dini Araştırmalar Dergisi’nin bu sayısı da, her biri alanına bilimsel katkı sağlayacak nitelikte özgün telif ve çeviri yazılardan oluşmaktadır. Doç. Dr. Arzu M. Nurdoğan, “Anglikan Kilisesi’nin Osmanlı’daki Sancaktarı” başlığı altında “Church Missionary Society”nin kuruluşu, yapısı ve yayınlarını analiz etmek suretiyle çok önemli bir konuda düşünce dünyamızı zenginleştirmektedir; derginin hacmi müsait olmadığı için yazının devamını gelecek iki sayımızda okuyabileceksiniz. Yrd. Doç. Dr. Hakan Çoşar, “İslam Düşüncesinde Günümüzde Az Bilinen Bir Gelenek: *İşârât (Şerhleri) Geleneği*” başlıklı yazısıyla *İslam düşünce* tarihinin önemli bir damarına ışık tutmaktadır. Yrd. Doç. Dr. Remziye Ege, “Anlam Alanı İçinde Sabrı Bir Tutum Olarak Yeniden Düşünmek” başlıklı yazısıyla din öğretimi konusunda ufkumuzu genişletmektedir. Yrd. Doç. Dr. Rabiye Çetin, “Tanzimat’tan Günümüze Kelam’ı Yenileme Çalışmaları 2” başlığı altında, bir önceki sayıda ele almış olduğu Kelam’ı yenileme çalışmalarının günümüzdeki durumu üzerinde yoğunlaşmıştır. Yrd. Doç. Dr. Cengiz Çuhadar, “Anarşizm Düşüncesindeki Farklılıklar” başlıklı yazısıyla anarşizm ile ilgili felsefi yaklaşımları değerlendirmekte; Yrd. Doç. Dr. Hasan Tanrıverdi, “Gümüşhanevî’de Tanrı’nın Varlığının Bilinmesi Meselesi” isimli yazısıyla din felsefesinin klasik bir konusunu Gümüşhanevi özelinde tahlil etmektedir. Doç. Dr. Hayri Kaplan, “Farkında Olunmayan Mühim Bir Sima: Şemsüddîn Muhammed el-İskenderî el-Mizzî” isimli yazısında İslam düşünce tarihinde bilinmeyen 15. Asrın önemli bir Müslüman düşünürünü çok yönlü olarak bilim dünyasına tanıtmakta; Yrd. Doç. Dr. Yasin Meral, “Petrus Alfonsi’nin ‘*Yahudilere Reddiye*’sinde İslam Eleştirisi” başlıklı yazısıyla 12. Asır Endülü’sünde yaşamış bir Hıristiyan düşünürün İslam’a yönelttiği eleştirileri konu edinmektedir. Yrd. Doç. Dr. Harun Çağlayan ise “Azabın Neliği ve

“Çıkış İmkânı” isimli yazısında bütün zamanların önemli kelami bir tartışmasını analiz etmektedir. Yrd. Doç. Dr. Nurten Kımtar’ın, Raphael Bonelli ve arkadaşlarından yaptığı “Depresyonda Dini ve Manevi Faktörler: Araştırmaları Bir Araya Getirme ve Değerlendirme” başlıklı çeviride dinî/manevî faktörlerin depresyonu önlemedeki rolü üzerinde durulmakta; Yrd. Doç. Dr. Şeref Göküş’ün John L. Elias’tan çevirdiği “Kültürlerarası Eğitim ve Din Eğitimi, 1940-1960” başlıklı yazıda ise ABD’de 1940 ile 1960 yılları arasındaki kültürlerarası eğitim hareketi anlatılmaktadır.

43. sayıya katkı veren yazar, hakem ve ilgili bütün arkadaşlarımıza teşekkür ederek saygılar sunuyor; 2014 yılının hayırlara vesile olmasını niyaz ediyorum.

44. sayı ile yeniden buluşmak üzere,

Prof. Dr. Recep KILIÇ

İÇİNDEKİLER

11 • Arzu M. NURDOĞAN

ANGLİKAN KİLİSESİ'NİN OSMANLI'DAKİ SANCAKTARI : CHURCH MISSIONARY SOCIETY : KURULUŞU, YAPISI VE YAYINLARI - I

The Bannerman Of Anglican Church In The Ottoman Empire: Church Missionary Society-Its Foundation, Structure And Publications - I

47 • Hakan ÇOŞAR

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE GÜNÜMÜZDE AZ BİLİNER BİR GELENEK: İŞÂRÂT (ŞERHLERİ) GELENEĞİ

A Little-Known Tradition in Islamic Thought: The Tradition of Tradition of Sharh al-Ishârât

67 • Remziye EGE

ANLAM ALANI İÇİNDE SABRİ BİR TUTUM OLARAK YENİDEN DÜŞÜNMEK

Rethinking Sabr as an Religious Attitude in its Semantics Field

87 • Rabiye Çetin

TANZİMATTAN GÜNÜMÜZE KELAMI YENİLEME ÇALIŞMALARI II

The Studies Renovation of al-Kalam from Tanzimat to Present-day II

105 • Cengiz ÇUHADAR

ANARŞİZM DÜŞÜNCESİNDEKİ FARKLILIKLAR

Differentiations in the Anarchism

123 • Hasan TANRIVERDİ

GÜMÜŞHANEVÎ'DE TANRI'NİN VARLIĞININ BİLİNMESİ MESELESİ

The Issue of Knowledgeability of God's Existence in terms of Gümüshanevi's Views

149 • Hayri KAPLAN

FARKINDA OLUNMAYAN MÜHİM BİR SİMA:ŞEMSÜDDÎN MUHAMMED EL-İSKENDERÎ EL-MIZZÎ

An Unobtrusive but Important Personage: Shams al-dîn Muhammad al-Iskandarî al-Mizzî

173 • Yasin MERAL

PETRUS ALFONSI'NİN 'YAHUDİLERE REDDİYE' SINDE İSLAM ELEŞTİRİSİ

Criticism of Islam in Petrus Alfonsi's "Polemic against the Jews"

193 • Harun ÇAĞLAYAN

AZABIN NELİĞİ VE ÇIKIŞ İMKÂNI

The Nature of the Sin and the Possibility of Salvation

224 • Raphael BONELLI vd. / Çev. Nurten KIMTER

DEPRESYONDA DİNÎ VE MANEVÎ FAKTÖRLER: ARAŞTIRMALARI BİRARAYA
GETİRME VE DEĞERLENDİRME

Religious and Spiritual Factors in Depression: Review and Integration of the Research

245 • John L. Elias / Çev. Şeref GÖKÜŞ

KÜLTÜRLERARASI EĞİTİM VE DİN EĞİTİMİ, 1940-1960

Inter-Cultural Education and Religious Education, 1940-1960

ANGLİKAN KİLİSESİ'NİN OSMANLI'DAKİ SANCAKTARI : CHURCH MISSIONARY SOCIETY : KURULUŞU, YAPISI VE YAYINLARI - I

Arzu M. NURDOĞAN*

Öz

Anglo-Sakson misyonerlik faaliyetlerinin Osmanlı-İngiliz ilişkilerinin gelişim sürecinde oynadıkları belirleyici rol, en büyük Protestan cemiyetlerinden biri olan Church Missionary Society'nin imparatorluktaki faaliyet alanının yaygınlığıyla açık bir biçimde sergilenmektedir. Sanayileşme süreciyle birlikte güç dengelerindeki kaymalardan ötürü bir taraftan Akdeniz'in kontrolü imparatorluğun elinden giderek çıkarken, diğer taraftan İngiltere'nin XVI. yüzyıldan itibaren Fransa'yla devam eden mücadelesi, 1871'de birliğini kurarak güçlü bir devlet haline gelen Almanya'nın da devreye girmesiyle, XIX. yüzyılda daha karmaşıklaşmıştır. Artık İngiltere her türlü tehditi, fırsatı, çatışma ve işbirliği olanaklarını bölgenin en önemli aktörü haline gelmek amacıyla değerlendirmeye başlamıştır. Anglikan Kilisesi'nin faaliyetleri, misyon bölgelerinin ilgili ülke tarafından nüfuz alanı haline getirilmesini kolaylaştırması itibarıyla Britanya İmparatorluğu açısından giderek daha kârlı ve siyasi iktidarlarca desteklenen bir mahiyet kazanmıştır. Bu bağlamda, imparatorluğun Arap vilayetlerinde en etkin olarak faaliyet göstermiş bir misyonerlik cemiyetinin teşkilat yapısının ve misyon anlayışının ne olduğunun, bu anlayışı ifade etmek için geliştirdiği argümanların araştırılması, ülkemizde gündemdeki yerini kaybetmemiş olan misyoner hareketlerinin daha iyi değerlendirilmesi açısından gereklidir.

Anahtar Kavramlar : Church Missionary Society, Evanjelizm, Misyoner, İngiliz Anglikan Kilisesi.

* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi;
arzu.nurdogan@marmara.edu.tr

Abstract

The Bannerman Of Anglican Church In The Ottoman Empire: Church Missionary Society-Its Foundation, Structure And Publications - I

The determining role played by Anglo-Saxon missionary activities during the development process of the Ottoman-British relations is explicitly displayed by the prevalence of Church Missionary Society's activities in the empire, which is one of the largest Protestant communities. Due to the shifts in the balance of power as a result of industrialization process, on one side the empire gradually lost its control over Mediterranean Sea, on the other hand the ongoing struggle of Britain against France as from XVI century became more complex in XIX century after Germany became a powerful state and came into play establishing its unity. Britain started to make use of any threats, opportunities, possibilities of conflict and co-operation in order to become the most important actor in the region. As the activities of the Anglican Church facilitated the mission areas to turn into the domain of the country concerned, it gained a nature that became increasingly more profitable for the British Empire and that was supported by political leaders. In this context, it is necessary to research the organizational structure and mission understanding of missionary societies that worked most effectively in Arab provinces of the empire, and the arguments developed to identify this understanding for the purposes of better assessment of the missionary movement that has not yet lost its place in our country's agenda.

Kew Words : Church Missionary Society, Evangelism, Missionary, Anglican Church.

CHURCH MISSIONARY SOCIETY : KURULUŞU, YAPISI VE YAYINLARI¹ - I

Hristiyanlık'ın ilk bin beşyüz yılında Latince "mittere" kökünden türemiş "missus" kelimesinin varyasyonları en fazla Trinitarian teolojide görülmüş ve yalnızca Kutsal Ruh ve Hz. İsa (Christ) Baba/Tanrı tarafından gönderilmiş ve görevlendirilmiş ilk misyonerler olarak tasvir edilmiştir. Çağdaş manada misyoner kelimesi ise Grekçe apostellein'den gelen "apostle" (apostolate/elçi) kavramı ile karşılanmıştır. Günümüzde misyon, Hz. İsa'yı peygamberleri olarak kabul etmeyen toplumların ve milletlerin, kilise tarafından tüm dünya-

1 2011-2012 senesinde sağladığı post-doktora bursuyla bu konuda İngiltere'de çalışma yapmama imkân tanıyan Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu'na ve Türk Tarih Kurumu'na teşekkür ederim.

ya gönderilen elçiler aracılığıyla İncil'e davet edilmesi ve oralarda kilise ve cemaatlerin oluşmasına yönelik adımları atmak için üstlenilmiş özel bir görev (Matt. 28 : 19, 20; O'Malley, 1987, s. 93-96; *A Plea for 75 Years...*, 1873, s. 6-7; Oymak, 2012, s. 25) anlamında kullanılmaktadır (Ayıkıt, 2006, s. 15-22, 43-47; Sievernich, 2005, s. 7-30).

Erken modern çağda “misyon” terimi spesifik bir anlam kazanmış ve özellikle Germenler'e ait Latince yazmalarda “missiones” ifadesine sıklıkla yer verilmesiyle Hristiyanlık terminolojisindeki yerini almıştır. Öyle ki, misyon kavramının tekil ve çoğul halleri arasında da mana itibarıyla farklılıklar olup; tekil anlamda kilisenin önderlik ettiği Tanrı'nın misyonunu, çoğul anlamda ise konjonktürel ihtiyaçlara göre düzenlenmiş olan faaliyetleri nitelemektedir. Ancak bu durum, ne o tarihte ne günümüzde misyon ve misyoner'in terimsel anlamları konusunda bir ittifak olduğu yönünde değerlendirilmemelidir (Murray, 1998, s. 19-23). Sözelimi bazı araştırmacılar, “misyoner” sözünün yalnızca Avrupalıları kapsamaması gerektiğini, yani yerli ahalden Hristiyanlık propagandası yapan din adamları için bu tabirin kullanılmayacağını belirtmişlerdir (Blauw, 1962, s. 11). Yine bu tabir, yalnızca papaz ve ruhban sınıfının asli üyeleri için kullanılmış ve gönüllü rahipler yahut manastır sistemine dahil olmayanları dışarıda bırakmıştır (Bosch, 1991, s. 7-21). XVIII. yüzyıldan itibaren misyon ve misyoner terimlerinin uğradığı anlam genişlemesi neticesinde, dikkat çekici çizimler yapabilen bir kartograf yahut misyonerlik cemiyetleriyle doğrudan ve sıkı münasebetler kurmuş krallar dahi misyoner olarak adlandırılabilmiştir. Sözelimi Macaulay, Bavyera Dükü Maximilian'ı (1547-1651) “prenslük yetkilerini kullanan tutkulu bir misyoner” olarak tanımlamıştır (Macaulay, 1890, s. 559). Böylece misyonerliğin a priori tanımlamaları yerine, pratikteki faaliyetler muvacehesinde kimin için misyoner kavramının kullanılacağı belirlenmeye başlamıştır.

Kutsal Roma-Germen İmparatoru ve İspanya Kralı V. Charles (1519-1556), 1523 senesinde on iki Fransisken misyoneri Yeni Dünya'ya göndermişti: “*Keşişlerini kâfirlerin topraklarına gönderen Aziz babamız Francis'in ayak izlerini takip ederek, seni, Tanrı'nın izniyle, aynı topraklarda zorlu bir hac yolculuğuna göndermeye karar verdim.*” ifadesi misyonerlere verilen talimatnamenin ilk cümlelerindendi (Tibesar-Borges-Burrus, v.dğr., 1951, C. IX, s. 944; Clossey, 2008, s. 13).

Misyonerlik hareketinde liderlik bayrağının Protestanlar'a geçmesi –en azından paylaşılması- Grulich'e göre, İberyalı monarşilerin gücünü kaybet-

tikleri XVII. yüzyılın ortalarından itibaren gerçekleşmişti. Bu dönem aynı zamanda dini teşkilatlanmalarda, idealistik tutum ve yaklaşımların terkedildiği ve seküler hiyerarşinin misyonlara karşı ilgisini kaybettiği bir devre tekabül etmiştir (Gruclih, 1981, s. 28).

Protestan cemiyetler arasında İngiliz Anglikan Kilisesi'ne bağlı Church Missionary Society (CMS) hem sahip olduğu bütçe ve misyoner sayısı ile hem de faaliyet sahasındaki yaygınlığı ile en ön sırada gelenlerdendir. CMS gerek Osmanlı İmparatorluğu'nda gerekse faaliyet gösterdiği diğer coğrafyalarda yerli Protestan din adamları yetiştirmek suretiyle İngiliz Anglikan Kilisesi'ne bağlı –yahut otonom- kiliselerin açılmasını ilk ve en esaslı hedef olarak ortaya koymuş² ve yetiştirdikleri bu temsilciler vasıtasıyla Hristiyanlık inancının yayılması hedefine daha ileri anlamlar kazandırmıştır (Haight, 2004-2005, C. II, s. 296). Bu anlam cemiyetin, misyonerlik paradigması içerisinde eğitim felsefesi ve algısı açısından bir tekâmül ve inkışaf gerçekleştirmiş olmasında saklıdır.

Araştırmanın temel materyali olan Church Missionary Society Arşivi'ndeki belge ve bilgilerin hacmi çalışmanın; “*Anglikan Kilisesi'nin Osmanlı'daki Sancaktarı : Church Missionary Society : Kuruluşu, Yapısı ve Yayınları – I*”, “*Anglikan Kilisesi'nin Osmanlı'daki Sancaktarı : Church Missionary Society : Üyeleri ve Gelir Kaynakları – II*” ve “*Anglikan Kilisesi'nin Osmanlı'daki Sancaktarı : Church Missionary Society : Hedefleri, Misyonerlik Tanımı ve Motivasyon Unsurları – III*” olmak üzere bir makalenin sınırlılıkları kapsamında üç müstakil kısımda yapılandırılmasını zorunlu kılmıştır. Bu çerçevede ilk kısımda; cemiyetin kuruluş süreci İngiltere'deki evanjelizm tarihi zemininde incelenmeye çalışılmış, cemiyet mensubu olmanın anlamı ve teşkilat yapısı, yayınları, diğer cemiyetlerle ve kamuoyuyla münasebetleri ele alınmıştır. “*Anglikan Kilisesi'nin Osmanlı'daki Sancaktarı : Church Missionary Society : Üyeleri ve Gelir Kaynakları – II*” kısmında; cemiyete üye olma süreci, üyelik nitelikleri, misyonerlik eğitimi, gelir kaynakları ve gençlik teşkilatları konularına dair birtakım bilgiler aktarılmak istenmiştir. “*Anglikan Kilisesi'nin Osmanlı'daki Sancaktarı : Church Missionary Society : Hedefleri, Misyonerlik Tanımı ve Motivasyon Unsurları – III*” de ise misyonerliğin tanımı, amacı ve kapsamından medeniyet ve din arasında kurdukları rabıtaya ve desteklerini artırmaya yönelik geliştirdikleri argümanlara dek uzanan bir

2 Protestan misyon anlayışının temelinde bulunan yerli ve özerk kiliseler tesis etmek ilkesi, Katolik misyonerliğinden ayırtecdici özelliklerden birisidir.

dizi teolojik, sosyal, ekonomik ve çevresel bileşenler analiz edilmeye çalışılmıştır. Bu konuların aynı zaman dilimi içerisinde, XIX. yüzyılı kapsayacak şekilde değerlendirilmeye çalışılmış olması; yöntem, amaç, önem ve sınırlılıkları açısından her üç çalışmayı eşdeğer bir niteliğe büründürmüş iken içerik açısından farklılık arzeden bir nitelik kazandırmıştır.

Bu bağlamda çalışmanın hedefi; hem açtıkları okullar vasıtasıyla halk arasında Protestan cemaatini/kilisesini temsil gücünde nitelikli bireyler yetiştirme fikrine hem bu okulları “küffar alemini” Hristiyanlaştırmak ve medenileştirmek suretiyle İngiltere’nin nüfuz mücadelesine yardımcı olacak ileri karakollar olarak gören bir yaklaşıma sahip CMS’in yapısı, amaçları, karar alma mekanizmaları, maddi ve manevi destek kaynakları, projeleri planlama ve uygulama süreçleri, üyeleri hakkında genel bir değerlendirmeye ulaşabilmektir. Bu amaçla kullanılacak stratejilerin belirlenmesi ve bunların değiştirilip geliştirilmesindeki etkenlerin, misyonerlerin geldikleri orijinden kaynaklanan tecrübe, birikim ve bakış açılarıyla doğrudan ilgisinin bulunduğu çalışmanın varsayımları arasında yer almaktadır. Çalışmanın arka planında misyonerlik hareketinin başlangıcı, amacı, kapsama sahası ile misyonerlik fikrinin en esaslı motivasyon unsurlarından biri olması itibarıyla Batılı olmayan (!) milletleri Batılılaştırma, medenileştirme anlayışı/iddiası yer alacaktır.

Araştırmanın XIX. yüzyıla sınırlandırılması; Anglikan Kilisesi’nin Kuzey Amerika, Kanada, Avusturalya, Hindistan, Çin, Japonya vs. dünyanın muhtelif bölgelerinde olduğu gibi Osmanlı İmparatorluğu’ndaki faaliyetlerinin de başlangıcı ve en yoğun dönemi olmasından kaynaklanmaktadır. İlaveten modern ve post-modern aklın dinleri dizayn etmesinden, “anlatsal bilginin gücünü yitirmesinden” (Lyotard, 1997, s. 8) vb. XX. ve XXI. yüzyıllardaki misyonerlik anlayışı ve uygulamalarının, imparatorluklar çağıının paradigmalarından farklılık ve çeşitlilik göstermesi çalışmanın tek bir tarihsel dönemle sınırlandırılmasındaki etkenlerdendir (Aktay, 1998, s. 299-313).

Araştırmanın temel problemi; bir misyonerlik cemiyetinin hangi etkenlerle, nasıl ve hangi süreçleri takiben projelerini hayata geçirmeye çalıştığı ve bunun için gerekli olan teşvik politikalarını yönlendirme gücü kapsamında hangi enstrümanların kullanıldığıdır. Ayrıca İngiliz misyonerlik hareketinin tarihsel süreç içerisindeki gelişiminin ne yönde gerçekleştiği ve Anglo-Sakson evanjeliklerin hedeflerinin, plan-projelerinin ve motivasyon unsurlarının neler olduğu sorularına da açıklık getirilmesi planlanmaktadır. Bu çalışmayla mevcut literatüre sağlanmak istenen temel katkılardan birisi de, evanjeliklerin

hedeflerine ne ölçüde ulaşabildikleri konusunda bazı ipuçlarını ortaya koyabilmektir. Ayrıca çalışmada; cemiyette meydana gelen yapısal değişimin gelişim seyri, misyonerlikte ihtisas eğitiminin tedricen kazandığı önem, misyoner teriminin anlam ve mahiyetinde meydana gelen farklılaşma ile cemiyete verilen desteğin dönem içerisinde değişkenlik gösteren etkenleri çözümlenmeye çalışılmıştır.

Bu araştırmanın temel varsayımı; bir misyonerlik cemiyetinin teşkilat yapısının, savunduğu misyon ve vizyonunun ve maddi-manevi kaynaklarının sahada takip edilen politikalar üzerinde doğrudan etkisinin bulunduğudır. Zira her pratiğin temelinde o pratiğin ortaya çıkmasını sağlayan ve onu düzene koyan bir teoriye dayanması zorunluluğu, pratiğin sonuç vermesi açısından bulunmaktadır. Şüphesiz cemiyet yapısının, çalışmanın geçerli olduğu zaman diliminin tamamında aynı kaldığını düşünmek rasyonel değildir. XIX. yüzyıl boyunca cemiyet içerisinde meydana gelen değişikliklerin teorik ve pratik boyutları bulunmaktadır. Ancak bu dönüşüm sürecinin, cemiyetin kuruluşundan itibaren kutsal kabul ettiği doktrinlerin mevcudiyeti dikkate alınarak incelenmesi doğru bir yaklaşım olacaktır. Bu bağlamda, XIX. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda en yoğun ve etkili faaliyet gösteren Church Missionary Society'ye (CMS) mensup misyonerlerin mektupları, fotoğrafları, çizimleri, planları, projeleri, merkezin bunlara karşı aldığı karar ve tedbirler ile söz konusu cemiyet hakkında kaleme alınmış eser, makale ve tezlerden oluşan ikinci el kaynaklar kendi koşulları içerisinde, olduğu gibi tarihsel yöntemden yararlanılarak yorumlanmaya çalışılmıştır.

Türk dilinde kaleme alınmış eserlerde araştırma konusu olan misyonerlik cemiyetleri hakkında ansiklopedik nitelikte bilgilerin ötesinde detayları bulmaktaki güçlük, alan yazındaki boşluğa işaret etmektedir. Bu nedenle "*Anglikan Kilisesi'nin Osmanlı'daki Sancaktarı : Church Missionary Society - Kuruluşu, Yapısı, Misyonerlik Tanımı ve Hedefleri*" başlıklı araştırma ile; öncelikle bir misyoner cemiyetinin kuruluş sürecini, hedeflerini, dayandığı maddi ve manevi ilkelerini, geliştirdiği argümanları, mensuplarının niteliğini ve teşkilat yapısını ele alarak Türkçe alan yazındaki bu boşluğun doldurulmasına katkı sunulması amaçlanmıştır. Böylece cemiyetlerin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki faaliyetlerini analiz çalışmalarının (Kocabaşoğlu, 1989; Dalyan, 2012; Erdoğan, 2008; Aykıt, 2008; Gündüz-Aydın, 2002; Oymak, 2012; Turan, 2011; Haydaroğlu, 1990; Tozlu, 1991; Sevinç, 2002; Mutlu, 2005; Polvan, 1952)

nitelikli sonuçlar ortaya koyması için analitik bir zemin hazırlanmaya çalışılmıştır.

XIX. yüzyılda dünya çapında yayılmak için gösterilen çabalar, personel sayısını ve bütçeyi artırmaya yönelik gayretler, hem sahadakilerin hem merkezdekilerin -daha sakin bir çalışma ortamı gerektiren- hareketin analiz boyutunu ihmal etmelerine neden olmuştur. Bununla birlikte, cemiyetlerin herhangi bir bilgi birikimi, çalışma planı yahut değerler ve medeniyetler sıralaması yapmaksızın misyonerlik faaliyetlerini başlattıklarını söylemek doğru değildir. Zira, değerlendirme ve analiz düzeyinde olmasa da en azından kavramsal çerçevenin ve muayyen bir planın doğrultusunda harekete geçilmiş olduğu kolaylıkla tespit edilebilir.

CMS'in Kuruluş Süreci

Church Missionary Society, 12 Nisan 1799 tarihinde Londra'nın Aldersgate Caddesi'ndeki Castle & Falcon Inn adlı binasında "the Society for the Missions to Africa and the East" adıyla, kendilerini "Evanjelikler" olarak tanımlayan bir grup tarafından kurulmuştur. İlk aşamada, Anglikan Kilisesi'ne mensup on altı din adamının yanısıra dokuz laik³ışadamı Papaz John Venn'in başkanlığında toplanmış (Hennell, 1958; Tomkins, 2010) ve amaçlarını üç maddelik bir önergeyle açıklamışlardır:

1. Hristiyanlık propagandası yapmak her Hristiyan'ın asli görevleri arasındadır,
2. Faaliyetlerini, kuzey ve güney Amerika'yla sınırlandırılan *the Society for the Propagation of the Christian Knowledge* [SPCK] (Clarke, 1959) ile *the Society for the Propagation of the Gospel* (SPG)'dan (Forde, 1911) farklı olmak üzere Asya ve Afrika'daki kâfirler için harekete geçmenin zamanı gelmiştir,
3. Bu amaçla, Canterbury Başpiskoposu tarafından kuralları belirlenecek olan bir cemiyet tesis edilmiştir.

İlk aşamada, yirmi dört üyesi bulunan bir ihtiyar heyeti seçilmiş ve bir mali işler sorumlusu tespit edilmiştir. Ardından, Canterbury Başpiskoposu ta-

3 Orijinal terim "laymen" yani rabbi sınıfından olmayan kimselerdir.

rafından belirlenen kuralların kabulüyle ilgili bir oylama gerçekleştirilmiştir. Ancak, üyeler arasındaki ihtilaflar yüzünden süreç yavaş ilerlemiş ve neticeye ulaşabilmesi için bir senenin geçmesi gerekmiştir.

1812'de *the Church Missionary Society for Africa and the East* adını alan cemiyetin, Anglikan piskoposluğunun onayını kazanma hususunda sorunu devam etmektedir. Nihayet 1815 senesinde, Gloucester ve Norwich piskoposları Ryder ile Bathurst cemiyetin ilk piskopos üyeleri olmuşlardır. CMS'in başkanı Henry Venn'in (1824-1841) Londra Piskoposu Blomfield ve Canterbury Başpiskoposu Howley'le gerçekleştirdiği uzun görüşmelerin neticesinde, 1841'de söz konusu din adamlarının cemiyetin kurucu üyeleri arasında yer almayı kabul etmeleri CMS'i, diğer misyonerlik teşkilatlarından ayırmıştır. CMS'in Canterbury başpiskoposları ve piskoposlarla ilişkisi, 1865'den sonra daha samimi bir düzeyde ve koordinasyon içerisinde ilerlemiştir (Cnattingius, 1952, s. 196-197).

Anglikan Misyonerlik Hareketi

CMS, Britanya İmparatorluğu'nda misyonerlik faaliyetlerine ilginin arttığı bir dönemde gelişim sürecini tamamlamıştır. Sözelimi İngiliz Parlamentosu 1818 senesinde, ihtiyaç içerisindeki bölgelerde yeni kiliselerin inşası amacıyla Anglikan Kilisesi'ne 1 milyon poundluk, 1824'de ise 500 bin poundluk bir desteğin verilmesine dair yasa tasarılarını kabul etmişti. Bilhassa Robert Peel'in başbakanlığı döneminde (1841-1846) hükümetin, işçi sınıfında giderek yaygınlaşan Darwinizm ve dinsizlik cereyanına karşı kiliseye yönelik desteği zirve noktasına ulaşmıştı (Clark, 1962, s. 155-156). SPCK ve SPG yaklaşık bir asır önce misyon hareketindeki yerlerini almışlardı. Bunlardan SPG, faaliyetlerini yalnızca İngiliz sömürgeleriyle sınırlandırmışken, SPCK'nin Amerika'daki kâfirler başta olmak üzere dış misyon yelpazesi nispeten zengindi. XVIII. yüzyılın sonu ile XIX. yüzyılın başlarında ise, İngiltere'deki Protestan ve Anglikan kiliseleri, misyonerlik cemiyetleriyle organik bağlar kurma yönünde bir eğilim sergilemişlerdir. Sözelimi 1792'de, William Carey (*An Inquiry into the Obligations...*, 1792) ve Andrew Fuller tarafından *Baptist Society* kurulmuş; üç yıl sonra da *London Missionary Society* [LMS] (Goodall, 1954) tesis edilmiştir. Her ne kadar başlangıçta hiçbir mezhep arasında

bir ayırım gözetmediğini ilan etmişse de, bir süre sonra LMS, Kongregasyonalist⁴ kanatta safını tutmuştur. Ardından CMS ve *British and Foreign Bible Society* (BFBS) misyonerlik pastasından pay kapma yarışına koyulmuşlardır (Lovett, 1988, C. II; Thompson, 1951; Clarke, 1934).

İngiltere'nin denizcilik alanında kaydettiği gelişmelere paralel olarak, sömürge imparatorluğunun sınırlarını yüzyılın ikinci yarısında neredeyse rakipsiz bir konuma ulaştırması, misyonerlik cemiyetlerini misyonlarını genişletme konusunda cesaretlendirmiştir. İmparatorluğun askeri ve ticari koloni sayısındaki artış; İngiliz maceracıları, seyyahları ve kâşifleri de heyecanlandırmıştır. Misyonerlik hareketleri içerisinde ise, özellikle William Carey'nin, Henry Martyn'nin ve Daniel Wilson'ın kolonilerdeki seyahatleri ve kaleme aldıkları raporlar, Anglo-Sakson Hristiyanlar'ın durumdan vazife çıkarmalarını kolaylaştırmıştır. Bu noktada, David Livingstone'un rolünü unutmamak gerekir. Onun Afrika kıtasında bir kâşif ve misyoner olarak 1856'da başlattığı seyahatler ve tuttuğu raporlar; İngiltere'deki, İskoçya'daki ve Galler'deki varlıklı Hristiyanlar'ı "kâfirler" konusunda harekete geçmeye teşvik etmiştir. Köle ticaretine karşı mücadele veren Livingstone'nun "*Ticaret ve Hristiyanlık*" başlıklı nutku, misyonerlik çevrelerinde uzun süre önemini kaybetmemiştir. Livingstone'nun, Afrika seyahatleriyle ilgili izlenim ve tecrübelerini aktarmak için Oxford ve Cambridge Üniversiteleri'ni ziyareti hemen neticesini göstermiş ve *Universities' Mission to Central Africa* adlı bir örgüt tesis edilmiştir. Bu üniversite hareketine Dublin ve Durham da dahil olmuş ve böylece Livingstone'nun uzun zamandır hayal ettiği Zambezi Nehri'nde Protestan misyonu açılabilmiştir (Blood, 1957, C. II). Neticede 1865 yılında Anglo-Sakson misyonerliğinin lokomotif gücünü İngiliz Ulusal Kilisesi oluşturmakla birlikte, muhalif kiliseler de harekete katkı sağlamaktan geri durmamışlardır.

4 XIX. yüzyılda Metodistler ve Baptistler gibi devlet kiliselerine karşı çıkan gruplardır.

XIX. Yüzyıl İngilteresi'nde Evanjelicler

CMS yalnızca, evanjelik hareketin (Bosch, 1991, s. 409-410)⁵ geliştiği bir konjonktürde palazlanmakla kalmamış (Clark, s. 170);⁶ John Venn, Charles Simeon, William Wilberforce ve Henry Martyn (Stacey, 1980) gibi üyeleri aracılığıyla bu hareketin yayılmasında önemli bir katkı sağlamıştır. Bilhassa Cambridge Üniversitesi'nin dini karakterinin şekillenmesinde azımsanmayacak bir yeri olan Charles Simeon (1759-1836), XIX. yüzyılın başlarında, Hindistan'a evanjelik doktrini götüren ve yaymaya çalışan faaliyetleriyle ün salmıştır (Smith, 1940; Pollard-Hennell, 1964; Hopkins, 1977).

CMS'in katkı sağladığı bir diğer önemli mesele ise, İngiltere'de köle ticaretinin yasaklanması konusunda William Wilberforce'un (1759-1833) başlattığı çabaları büyük bir hevesle sahiplenip devam ettirmesi ve sonunda kölelik karşıtı yasanın parlamentodan çıkarılmasını temin etmesidir. Cemiyetin bu başarısı, hem ülke içinde hem dış misyonlarda amaçlarının hakkı ve haklıyı korumak olduğu yönünde bir argüman geliştirmesini kolaylaştırmıştır. CMS gerek İngiltere'deki gerekse dünyanın diğer yerlerindeki manevi değerlerin dejenerasyonuna karşı, evanjelizmin kurtarıcı gücüne inanmış ve Anglikan Kilisesi'ni de inandırmıştır. Bu bağlamda yeni nesillerin evanjelik doktrine göre yetiştirilmesi amacıyla, 1868 senesinde *The Children's Special Service Mission* teşkil edilmiştir. Bu misyon, çocuklara özellikle yaz ayları boyunca din ve ahlak eğitimi vermiştir. Yine, üniversitelerdeki bazı öğretim üyeleri, yaz tatili boyunca himayelerine aldıkları çocukları özel bir dini eğitimden geçirmişlerdir. Bu hizmetlerinin karşılığı olarak CMS, söz konusu üniversite elemanlarını cemiyete üye yapmıştır (Balleine, 1951, s. 196-198). Cambridge Üniversitesi, İngiltere'deki evanjelik akımdan en fazla etkilenen yüksek öğretim kurumlarından biri olup, 1862'den itibaren lisans mezunları için her

5 Evanjelicler dini amaçlar doğrultusunda ya da dinsel gerekçelerle, en azından dünyevi anlamda olumlu tutum ve davranışlar sergilemek zorunda olmadıklarını iddia eden Hristiyanlar'dır. Zira onları bu dünyada olumlu bir yaşantı içerisine yönlendirecek bir vaadin telkini düşüncesinden uzak durmuşlardır. Olan herşeyin ilahi bir yazgıyla olduğu inancı ile birleşen bu düşünce, Protestan toplumunda ahlak sorununun temelini oluşturmaktadır. Başka bir ifadeyle Protestan evanjelikler, yalnız Tanrı'yı hoşnut etmeyi ve dinsel beklentilere yönelik erdemlilikleri Tanrı'nın dikkate almadığını savunmaktadırlar. Dünyevi ilişkilerin düzenlenmesinde ise sadece seküler idareciler ve yasalar yetkili olmalıdırlar.

6 Anglikan Kilisesi'ne mensup din adamlarının sayısı 1851'de 17.320 iken 1861'de 19.198'e ve 1881'de 21.663'e yükselmişti. Ayrıca ülkede 1836 ile 1876 yılları arasında sekiz teoloji fakültesi açılmıştı.

gün Anglikan ayini düzenlemiştir (Green, 1964, s. 322-323; Hardman, 1966, s. 412-415).

Evanjelliklerin Mücadelesi

CMS'te yüzyılın sonlarında meydana gelen yapısal değişimin gelişim seyrini, misyonerlikte ihtisas eğitimine ihtiyacın giderek artmasını, misyoner teriminin anlam ve mahiyetinde meydana gelen farklılaşmayı ve cemiyete verilen desteğin yeni etkenlerini analiz edebilmek için evanjeliklerin bu dönemde verdiği mücadeleyi bilmek lazımdır. Bunlardan ilki, evanjelizmin artık modasının geçtiğini iddia edenlere karşı gerçekleştirilmiştir. Kilise tarihçilerinin çoğunluğu, 1860'dan sonra evanjelizmin, yüzyılın ilk yarısına kıyasla ne kilise ne toplum üzerinde kayda değer bir etkisi olduğunu ileri sürmüştür (Chadwick, 1987, C. I, s. 454; Bradley, 1976, s. 17, 56, 195). Öyle ki, evanjelik liderlerin bir kısmı da aynı sorunu gündeme getirmişler ve bu dönemin High Church (Yüksek Kilise) mensuplarının⁷ tekelinde olduğundan şikayetle, evanjelik doktrinini tahrif edildiğini öne sürmüşlerdir (Marsh, 1969, s. 46; Balaine, 1951, s. 8-11, 13-4, 27-44, 178-215).

Ancak CMS, bu iddiaların kesinlikle yanlış olduğuna ve Yüksek Kilise mensuplarındaki hareketliliğin, sehven evanjeliklerin etkisizliği olarak algılandığına dikkat çekmekteydi. 1900'lerin başlarında Yüksek Kilise mensupları arasında misyonerliğe karşı ilgi öyle düşük seviyede idi ki, SPG'nin kapatılması dahi gündeme gelmişti. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren evanjelizmin, misyonun temel boyutu ve ayrılmaz bir parçası olduğu söylemiyle yeniden etkin bir pozisyon kazanan evanjelikler, CMS'e gerek üye sayısının artmasında gerek bütçenin genişlemesinde önemli destek sağlamışlardır (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Mayıs 1879, s. 257-264).

İkinci olarak; tüm evanjelikler gibi CMS mensupları da rasyonalist akımın kiliseyi hatta dini tehdit etmesinden şikayetçilerdi. Rasyonalizmin ciddi bir tehdit algısı yaratmasının nedenlerinden ilki, *Essays and Reviews*'da ifade edildiği üzere kutsal kitapları neden-sonuç ilişkisine dayandırarak açıklamaya çalışmasıydı. 1860'da yedi teolog tarafından yayınlanan bu eser Almanya'da hazırlanmış ve Eski Ahit'teki mucizeler kısmı ile bunların tarihsel gerçekliği reddedilmiştir (Chadwick, 1987, C. II, s. 75-97). Bu eser, Anglikan Kilisesi'nde

7 High Church mensupları ayin ve ruhban hiyerarşisine ehemmiyet gösterirken, Low Church mensupları duaya, zahidliğe ve bireysel kurtuluşa önem vermişlerdir.

şiddetli bir tepkiye yol açmış ve konsil kararınca okutulması yasaklanmıştır. Esasen kilise doktrinlerini eleştiren eserlerin yasaklanması geleneği yüzyıllar öncesine dayanmaktadır. Nitekim, henüz XIII. yüzyılın başlarında, İbn-i Sina ve İbn-i Rüşd'ün yorumlarıyla Aristo felsefesinin temel tezleri Batı'ya aktarılmış, Kilise'nin bin yılı aşkın savunduğu bazı dogmalar hakkında şüphe uyanmış ve konsiller, bu kitapların okutulup yayılmasını yasaklayan kararlar almışlardır. Ancak bu yasaklardan bir sonuç çıkmadığı anlaşılınca, bu kez bir taraftan yasakların uygulanmasını sağlamak diğer taraftan bu fikirlerin Hristiyan dogmalarına aykırı olan yanlarına karşı kuvvetli argümanlar geliştirmek amacıyla komisyonlar kurulmuştur (Stark, 1996, s. 49-51). Söz konusu rasyonalist tavır, daha sonra bahsedileceği gibi misyonerlik eğitimine, misyonerlerin görev tanımlarına ve misyoner olma etkenlerine de tesir etmiştir.

Yine rasyonalist akımın etkisiyle, İsa peygamberin kudsiyetine yönelik bir takım eleştiriler yapılmaya başlanmıştır (Chadwick, 1987, C. I, s. 530-533; C. II, s. 13). Bu hareket, 1835'te Strauss tarafından kaleme alınan ve İngilizce'ye George Eliot tarafından tercüme edilen *Leben Jesu* adlı eserle başlamıştır. Her ne kadar Renan'ın *Vie de Jesus* (1863) ile Seeley'nin *Ecce Homo*'su (1865) Hz. İsa'nın tanrısal niteliğini reddetmemesine rağmen, onun öğretmen ve Hristiyan Kilisesi'nin kurucusu olarak insani yönünü ön plana çıkarması dini çevrelerin tepkisi için yeterli olmuştur (Stock, 1899, C. II, s. 345-346; Marsh, 1969, s. 59). Esas tehlike, yorumların yalnızca bu eserlerle sınırlı kalmayıp; “İncil'in dışındaki gerçeklik alemi”, “ölümlü İsa”, “doğüstü olmayan Tanrı” sloganlarının yayılarak misyon ve misyonerlik cemiyetlerinin *raison d'etre*'in altının kazılmasıydı. İncil tenkitlerine, tarihsel gerçekliğe ve doğa bilimlerine dayanarak, evanjelik doktrine ve misyonerlik hareketine yöneltilen bu meydan okuyuşlar, Anglikan Kilisesi ve CMS'in o zamana dek edindiği konumu ve şöhreti açısından en ciddi tehlikeyi oluşturmuştur (CMS Arşivi, *Proceedings*, 1865-1866, s. 25-26; *Proceedings*, 1874-1875, s. 6-7).⁸ Bu akıma karşı CMS, gerek süreli yayınlarında gerekse Law Church (Alçak Kilise) mensubu ilahiyatçıların geliştirdikleri kontr-argümanlarla mücadele etmiştir.

CMS'in bu dönem içerisinde verdiği bir diğer mücadele ritüelistlerle arasında gerçekleşmiştir. Her ne kadar ritüelizmin geçmişi, ancak 1859'a

8 “Hindular'ı Vedalarındaki Tanrı'nın İncil'de bahsedilenden daha önemsiz olduğunu ikna etmeye çalışmak yahut diğerlerini aynı yöne icbar etmek yani misyonerlik, insanlığın şimdiye karar yaptığı en anlamsız, boş ve getirisi olmayan bir uğraştır.”

dayanmaktaysa da, İngiltere'deki yankısı hızlı ve güçlü olmuştur. Bilhassa High Church (Yüksek Kilise) mensubu teologların, dini ayin ve ritüellere aşırı önem vermeleriyle beslenen bu anlayışta, törenlerle ilgili en ufak detayların bile gündemi meşgul eden bir tartışma konusu haline gelmesine, evanjelikler şiddetle karşı çıkmışlardır (Davies, 1962, s. 116-129). Kilise, ritüelizmin yayılmasına karşı 1865'te bir komisyon oluşturmuş ve hareketin liderlerine bir dava açmıştır. Davayı kaybetmelerine ve tazminat ödemeye mahkum edilmelerine rağmen ritüelistler faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Meselenin büyümesi üzerine, 1867'te bir kraliyet komisyonu teşkil edilmiştir. Ancak CMS, bu komisyona hiçbir evanjelik teologun dahil edilmemesinden dolayı tepkilidir. Yapılan baskılar neticesinde, cemiyetin kurucu başkanlarından Henry Venn komisyona dahil edilmiştir. Ne var ki, komisyon da iki taraf arasında bir uzlaşma sağlayamamıştır. Ardından, Başpiskopos Tait 1874'te halkın ibadetlerini düzenleme yasası çıkartmak suretiyle meseleyi çözmeye teşebbüs etmiş, ancak sükûnet sağlanamamıştır. Bu sırada aleyhlerinde açılan dava neticesinde, bazı ritüelistlerin hapis cezasına mahkum edilmeleri, kamuoyunda mağdur görülen bu gruba karşı bir sempati uyandırmıştır (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ocak 1867, s. 19). Halktan aldıkları destek neticesinde ritüelistler yeni bir hamleyle CMS'in, her sene tüm Protestanlar'ın katılımına açık olmak üzere düzenlediği konferanslara ve *Intelligencer* adlı yayınına hücum etmeye başlamışlardır. Bu mücadelelerin CMS üzerindeki etkisi, cemiyetin misyonerlik eğitimini "kutsal kitaplar" ve "inanç" temelleri üzerinde yeniden yapılandırma kararını vermesi olmuştur (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1877, s. 338-339).

Evanjelizm ve Pan-Anglikan Hareketi

Bu dönemde CMS'i etkileyen bir diğer olay, Pan-Anglikan hareketi veya Lambeth Konferansı idi. Pan-Anglikanizmin fikir önderleri, Kilise'nin Güney Afrika'daki temsilcisi Piskopos Gray ile Ontario (Kanada)'daki Piskoposu Lewis'di. Amaçları, tüm yerel ruhani meclisler üzerinde bir üst sinod yapılması meydana getirmektir. Bu yolla, rasyonalizm akımına ve İncil tenkitlerine karşı kilise otoriteleri tarafından sağlam teolojik argümanların geliştirilmesi planlanmıştı (Stephenson, 1967, s. 85-86). Başpiskopos Longley, bu teşebbüse uzak duran evanjelikleri biraraya getirmek için büyük çaba göstermiştir. Evanjeliklerin bu tavrı, itikadi meselelerin tartışmakla çözümlenemeyeceği ve İncil'e, Protestan reformuna ve inanç maddelerine iman etmenin esas olduğu görüşünden kaynaklanmaktadır (Stephenson, 1967, s.

14). Bu doğrultuda başlangıçta, evanjelik piskoposların büyük bir kısmı konferansa katılmayı reddetmişlerdir (Stephenson, 1967, s. 254). Ancak 1878'de toplanan ikinci Lambeth Konferansı'nda durum değişmiş ve CMS mensubu evanjelikler, Sri Lanka'daki Protestanlar'a karşı düzenlenen eylemlerin gündemi meşgul ettiği bu organizasyona damgasını vurmuşlardır. Ne var ki, sinod ve benzeri herhangi bir üst-otorite biriminin kurulması mümkün olmamıştır (Stock, 1899, C. III, s. 211).

Cemiyet Mensubu Olmak

Misyonerlik cemiyetlerine üyelikler, günümüzdekine benzer bir şekilde bağış miktarıyla doğru orantılı olarak gerçekleşmiştir. CMS üyelikleri, yıllık ve ömür boyu olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Üyelik ücretleri, ruhban sınıfindan olanlar ile laik kesim için farklı olup; ikisi arasındaki fark, yaklaşık %50 oranında değişmektedir. Sözelimi, laikler için yıllık bağış tutarı en az £1.1shilling olmakta iken din adamları için bu miktar yarıya düşmektedir. Öte yandan, ömür boyu üyelikler için bu miktarın yaklaşık on katı tutarında bir bağış istenmektedir (CMS Arşivi, *Laws and Regulations*, III, V, VI).⁹ 1884'te üyelik koşulları genişletilmiş ve cemiyet yararına propaganda çalışmalarında gönüllü olanlar ile yüklü aynı yardımlarda bulunanlar da CMS'e kaydedilmeye başlanmıştır (CMS Arşivi, 30 Ocak 1884, G/AZ1/4-199). Ayrıca bağış miktarlarına göre, kimi şahısların özel ünvanlarla taltif edildiklerini de hatırlatmak gerekir. Nitekim CMS, en yüksek bağışta bulunanları, o sene boyunca cemiyetin yöneticisi yapmıştır. Şayet çok büyük meblağlar söz konusuysa, o takdirde yaşam boyu başkanlık ünvanı verilmiştir. Ayrıca fahri başkanlık ünvanı da dağıtılmıştır. Ne var ki, bu başkanlıkların onursal değer haricinde bir mana ifade etmediği ve cemiyetin iplerinin gerçekten ellerine teslim edilmediği anlaşılmaktadır (CMS Arşivi, *Laws and Regulations*, III, VI; 1885-1887, G/C1/47, s. 590).

Cemiyet Üyeliğinin Yapısı

Her ne kadar tüm cemiyetlerde "üye" tabiri geçerli olmuşsa da, bu kavram hepsi için farklı bir anlam taşımıştır. Bireyler, CMS'e kaydolarak yalnızca yapılan işe verdikleri desteği göstermekle kalmamış, aynı zamanda cemiyetin idari yapısının şekillenmesine de müdahil olabilmişlerdir. Nitekim her üyenin, yönetim mekanizmasıyla ilgili herhangi bir değişiklikte oy hakkı

9 Bu meblağ aristokrat sınıfı için £50'u aşabilmekteydi.

bulunmaktadır. Halbuki diğer bazı cemiyetlerde bu hak üyeler için geçerli değildir (Nemer, 1981, s. 33).

CMS’de din adamı olmayanlar, yani laikler genellikle idare merkezinde görevlendirilmişlerdir. Cemiyetin başkanı aristokrasi yahut burjuva sınıfından olabilmıştır (CMS Arşivi, *Laws and Regulations*, II). Başkanlar, hem yıllık toplantıların düzenlenmesinden hem de muhtelif komitelerin organizasyonlarından sorumluydular ki, bu noktada CMS’in şahıslardan ziyade komisyonlar aracılığıyla idare edilen bir örgüt olduğunu unutmamak gereklidir. Ayrıca başkanlar, cemiyetin hükümet ve Canterbury Başpiskoposu nezdindeki temsilcileridirler. Cemiyetin mali işler sorumlusunun yani ikinci başkanının laik kesimden olmasına da özen gösterilmiştir (CMS Arşivi, *Laws and Regulations*, II). Genel Kurulun yaklaşık yarısı yani yirmi dört üyesi yine laik sınıfa mensup olup, cemiyetin idaresinde söz sahibi olmuşlardır (CMS Arşivi, *Laws and Regulations*, XI).

XIX. yüzyılın ikinci yarısında, cemiyetin biri ruhban diğeri laik iki eş başkanının bulunduğu anlaşılmaktadır. Laikler arasında, en uzun süreyle görev yapmış ve en etkili olanlarından Edward Hutchinson (1867-1881) ilk sıradada sayılmalıdır. Ne var ki, Hutchinson laik başkanların, cemiyette ruhban olanlarla eşit ağırlığa sahip olmadığından şikayet etmiş; finansal, hukuki ve ticari meselelere yoğun bir mesai sarfetmesine rağmen cemiyetin tam anlamıyla ilgisini çekemediğinden yakınmıştır (Stock, 1899, C. III, s. 39-40). 1875’te, bir başka laik Eugene Stock, CMS’in yayın işlerinden sorumlu başkanı olmuştur. Stock, Hutchinson’ın aksine cemiyetin tüm komiteleri ile alt komisyonların toplantılarına davet edildiğinden ve her zaman yeterli desteği gördüğünden bahsetmiştir (CMS Arşivi, 2 Temmuz 1879, G/C1/42, s. 319). CMS’in, İngiltere’nin muhtelif bölgelerinde işbirliği yaptığı derneklerin başkanları ve bölge sorumluları da genellikle laik kesimden seçilmiştir. Laik üyelerin, cemiyet tüzüğünde değişiklik yapılmasıyla ilgili öneri getirme hakkı da bulunmaktadır. Bu teklifler, genellikle yıllık toplantılardaki oylamalar esnasında yahut cemiyetin olağanüstü toplantılarında dile getirilmiştir (CMS Arşivi, *Law and Regulations*, VIII, IX). Diğer taraftan bu durum cemiyet üyelerinin çoğunluğunu din adamlarının teşkil ettiği gerçeğini değiştirmemektedir.

Cemiyetin Teşkilat Yapısı

CMS’in şahıslardan ziyade komite ve komisyonlar aracılığıyla idare edilen bir teşkilat yapısına sahip olması itibarıyla, kararların tek merkezden

verildiği Katolik cemiyetlere nazaran demokratik nitelikte olduğu söylenebilir. Komisyonlardan oluşan yönetim hiyerarşisinin tepesinde Genel Kurul adı verilen bir birim bulunmaktadır. Bununla birlikte şahıslar da cemiyet içerisinde önemli olup; özellikle başkanlar ağırlığını hissettirebilmek için tüm zihinsel, entelektüel, fiziksel, sosyal ve maddi güçlerini seferber etmişlerdir. Ancak cemiyetle ilgili kararlar komisyonlardan geçmek suretiyle uygulamaya konulmuştur.

Genel Kurul

Cemiyete mensup tüm din adamları ile genel sekreter Genel Kurul'un doğal üyeleridirler. Ayrıca atama yoluyla belirlenen yirmi dört laik üyenin yanı sıra; ikinci sekreterler, komisyon başkanları, başkan yardımcıları, mali işler sorumlusu ile kayıtların, zabıtların, tutanakların kaleme alınması, mektup ve raporların yazılması vb. ofis işlerinden sorumlu görevliler de Genel Kurul'un üyeleri arasındadırlar (CMS Arşivi, *Laws and Regulations*, XI, XIX, XX). Teoride bu kurul cemiyetin beyni olarak kabul edilmiştir. Genel Kurul; yönetim ve idari işlerden, gelir kaynaklarından, yazışmalardan ve hesaplardan sorumlu dört alt komisyonu tespit eder; onların faaliyetlerini denetler, zabıtlarını kontrol ederdi. Bu komisyonların raporlarını inceleyerek, yeni misyon bölgelerinin açılıp açılmamasına karar verir, faaliyet alanlarının kapsam ve boyutunu belirler, yani cemiyetin sorunsuz ve işbirliği içerisinde yönetilmesini sağlamaya çalışırdı. Ayrıca gerekli hallerde cemiyetin işleriyle alakalı ofis görevlileri ve asistanlar atayabilirdi (CMS Arşivi, *Laws and Regulations*, XII, XVII, XXII). Genel Kurul yine teorik anlamda, cemiyetin personel işlerinden de sorumluydu. Yazışma ve haberleşme işlerinden mesul alt komisyonun, cemiyete üye olarak belirlediği adayların kabul veya reddine karar verirdi. Misyoner adayı hakkında eğitim sürecinde, en az iki kurul üyesinin ilkesel yahut davranışsal sebeplerle olumsuz karar vermesi durumunda, özel bir toplantı düzenlenir ve gizli bir oylama gerçekleştirilirdi. Yine Genel Kurul, sahada görevlendirilecek misyonerleri yahut İngiltere'ye geri dönmesi gerekenleri tespit eder, gerekli hallerde misyonerlerin ailelerini de himaye ederdi (CMS Arşivi, *Laws and Regulations*, XXV, XXVII, XXVIII, XXX). Ruhban hiyerarşisinde yahut doktrinsel meselelerde cemiyet ile imparatorluğun koloni piskoposu arasında ihtilafların çözümlenmesi için İngiliz Anglikan Kilisesi'nin başpiskopos ve piskoposlarına yazılı müracaatta bulunurdu (CMS Arşivi, *Laws and Regulations*, XXXII, XXXIII). Tüm bu sorumluluklar çerçevesinde Genel

Kurul fiiliyatta, alt komisyon ve genel sekreterlerin verdikleri kararları çoğu kez onaylamak üzere ayda bir toplanan bir mekanizma haline dönüşmüştü.

Bununla beraber, XIX. yüzyılda cemiyetin tüm işleri – mali meseleler, misyonerlerin eğitimi, yönetim ve idari mekanizma, yerel kiliselerin kurum-sallaşması, dış misyonlar, Parlamento’da kiliseyle ilgili çıkan yasalar, sahalar-da karşılaşılan sorunlar, Afrika’daki köle ticareti, piskoposluklar vb. – Genel Kurul’da tartışılmış ve karara bağlanmıştı. Bu iş yükü karşısında, Rochester Piskoposu Genel Kurul’u “romantik” sıfatıyla nitelerken (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1879, s. 324-327), Canon Hoare “çok sayıda seküler zeka ve tecrübenin toplandığı bir think-tank merkezi” ifadesiyle tanımlamıştır (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1887, s. 351-353). Cemiyetin uzun yıllar genel sekreterliğini yapmış Henry Venn ise, Genel Kurul’un faaliyetlerine gereken ilgiyi göstermeyip, toplantılara katılmak istemeyen üyeleri şu sözlerle uarmıştır: “*Komite’nin gündemindeki meseleler aslında Hristiyanlık’ın yayılmasıyla doğrudan alakalı olup, hiçbir Hristiyan’ın kayıtsız kalamayacağı kadar mühimdir. Nasıl önemli olmasınlar ki? Yerel bir kilisenin kurulması mı yoksa ruhban hiyerarşisinin tesisi mi önemsiz? Yahut misyonerimiz ile mahalli bir din adamı arasındaki ilişkilerin hangi temellere dayanması gerektiği konusu mu anlamsız? Veya bütçeyi optimum düzeyde kullanıp en fazla dış misyon açabilmek ve bunları muhafaza etmenin kurallarını gözden geçirmek, güncellemek mi konuşulmaya değmez? İnsanları inanca döndürmek gayreti mi can sıkıcı? Ya da siyasi ve politik çıkarlar ile din alanında yaptığımız teşebbüsler arasında bir entegrasyon, uyum sağlama çabası mı konuşulmaya değmez? Eğitimin Hristiyanlık propagandasındaki yerini belirlemeye çalışmak mı yahut eğitim programlarını zamanın gerekliliklerine göre yeniden şekillendirmek isteği mi anlamsız? Bu listeyi daha uzatmak mümkün. Ancak zannederim, bu maddeler komitede ne kadar ağır meselelerle uğraştığımızı göstermeye yetecektir. Şüphesiz bunun için komite toplantılarına sadakatle, derin bir inançla ve kilise tarihi üzerinde uzmanlık bilgisiyle katılmak esastır...*” (CMS Arşivi, 26 Haziran 1874, G/AC1/16, s. 453-455). Venn’in bu yanıtı, aslında toplantılara katılmak istemediğini belirten bir arkadaşına yönelik olmakla birlikte, komitedeki çalışmaların mahiyetini göstermesi açısından da anlamlıdır.

Komisyonlar İşbaşında....

CMS’in bir nev’i yasama meclisi olması açısından şüphesiz önemli bir ağırlığı bulunan Genel Kurul’un yanı sıra, gerçek iş yükü komisyonların üye-

rindeydi. XIX. yüzyıl boyunca üç komisyonun; “Yönetim ve İdari İşler”, “Kaynaklar” ve “Muhasebe”nin, yapısı ve görev tanımlarında herhangi bir değişiklik gerçekleştirilmemiştir. Bunlar arasındaki Yönetim ve İdari İşler komisyonu, yönetim işlerinden ve cemiyete sağlanan desteğin devamından sorumluydu. Ayrıca komisyon başkanları, fahri başkanlar ve “yıldönümü vazizleri” bu birim tarafından belirlenmişti (CMS Arşivi, *Laws and Regulations*, XIII; 9 Aralık 1889, G/C1/46, s. 288-290). Kaynaklardan sorumlu komisyon, cemiyet bütçesini dengede tutmaktan, yapılan bağışların yasalar çerçevesinde cemiyetin kasasına girmesini ve bunların devamlılığını sağlamaktan, cemiyete verilen maddi desteklerin artması için Britanya İmparatorluğu'nun muhtelif bölgelerinde istihdam edilecek görevlileri tespit etmekten mesuldü (CMS Arşivi, *Laws and Regulations*, XIV). Muhasebe Komisyonu ise, cemiyete yapılan maddi yardımların makbuzlarını hazırlamakta, defterlerini tutmakta ve her misyon ve misyoner için ayrılmış tahsisatı usulünce teslim etmekteydi (CMS Arşivi, *Laws and Regulations*, XVI).

Cemiyetin gelen-giden evrakını tutmakla vazifeli komisyon ise, XIX. yüzyılın ikinci yarısında yapısal bir değişim geçirmişti. Başlangıçtaki görev tanımı, nitelikli misyonerler bulmak ve onları Genel Kurul'a aday olarak sunmaktı. Bu konuda, adaylarla mülakatlar gerçekleştiren, onların kimlik bilgilerini, özgeçmişlerini vb. kayıt altında tutan alt-komisyonla işbirliği içerisinde çalışmaktaydı. Komisyon ayrıca misyoner adaylarının eğitiminde de denetleyici bir rol oynamıştı. Bu hususla ilgili olarak, Islington Misyoner Yetiştirme Merkezi'nin Karşılama Komitesi'nden destek almaktaydı. Ayrıca sahadaki misyonerlerle yazışmaları da bu komisyon yürütmüştü (CMS Arşivi, *Laws and Regulations*, XV, XXV, XXVI). Ancak XIX. yüzyılın sonuna doğru komisyonun yeniden yapılandırılmasına ihtiyaç belirmişti.

Cemiyetin tüm gelen-giden evrakından sorumlu bu komisyona 1880'lere dek, sahadaki yüzlerce misyonerin binlerce mektubu, raporu, çizimi vs. gönderilmiş; komisyon üyeleri misyonlardaki yapı ve inşaat işleriyle ilgili meselelerde müracaat makamı olarak kabul edilmiş, her misyonerin dönüş yolculukları, faturaların ödenmesi, vaaz kitapçıklarının basılıp dağıtılması vb. konularla teker teker ilgilenmek zorunda kalmışlardır. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren ise, misyon ve misyoner sayısının hızla artması, komisyondaki iş yükünü taşınmaz boyutlara çıkarmıştı. Bu problemleri çözmeye yönelik yeni yöntemler geliştirmek amacıyla, 13 Eylül 1880 tarihinde bir alt-komisyon teşkil edilmişti. Konuyla ilgili Genel Kurul'a sunulan öneride yer alan maddeler

şunlardı: (i) Görev tanımı spesifik olarak yapılmış üç alt-komisyon ivedilikle oluşturulmalı, (ii) Her alt komisyon mümkünse eşit ağırlıkta din adamları ve laik on kişiden müteşekkil olmalı, (iii) Bu alt-komisyonlar yalnızca Muhaberât Komisyonu'nun işlerine yardım etmeli, (iv) Her grup için bir başkan görevlendirilmeli, (v) Alt-komisyonlardan ilki Çin, Japonya, Kuzeybatı Amerika, Sri Lanka misyonlarından; ikincisi Hindistan ve İran; üçüncüsü ise Afrika, Filistin ve Yeni Zelanda'daki misyonlardan sorumlu olmalıydı (CMS Arşivi, 9 Aralık 1889, G/C1/46, s. 288-290). Bu öneri, Genel Kurul'da kabul edilmiş ve birtakım değişikliklerle alt-komisyonlar teşkil edilmişti.

Muhaberât Komisyonu altmış üyeye sınırlandırılmışken, alt-komisyonların on beş kişiden oluşmasına karar verilmişti. Muhaberât Komisyonu ile alt-komisyonlar on beş günde bir toplanacaklardı. Ancak gerekli durumlarda alt-komisyonlar daha sık biraraya gelebileceklerdi. Ayrıca alt-komisyonlar hangi konuların görüşmeye değer, hangilerinin olmadığı konusunda karar verme yetkisiyle teçhiz kılınmışlardı. Alt-komisyonlar çözümledikleri meseleleri, netice bekleyen konuları ve tavsiye niteliğindeki kararları Muhaberât Komisyonu'na sunacaklardı. Ayrıca ufak çaplı talepler için özel bir tahsisat heyeti de teşkil edilmişti (CMS Arşivi, 5 Şubat 1890, G/AZ1/4, s. 123; 11 Ocak 1890, G/C1/47, s. 279-281; Warren, 1950). Genel sekreterler bu yeni yapılanmada, misyonerlerin Danışma Kurulu'yla haberleşmelerinin gizliliğini saklamak noktasında sıkıntı çektiklerini dile getirmişlerdi. Zira bu sistemde, misyonerlere ait yazılar kendilerine ulaşmadan evvel alt-komisyonlardaki onlarca kişi tarafından görülebilmekteydi (CMS Arşivi, 21 Temmuz 1890, G/C1/49, s. 674; 19 Ekim 1890, G/C1/50, s. 2, 45-46).

Genel Sekreterler

Cemiyetin idaresinden en üst düzeyde sorumlu olan genel sekreterler, Genel Kurul'un tabii üyesiydiler. CMS tüzüğünde sekreterlik makamından bahsedilmesine rağmen, görev tanımları net olarak yapılmamıştır. Pratikte, Genel Kurul'la, heyetler ve alt-komisyonlar ile dış dünya arasında köprü vazifesi gördükleri anlaşılmaktadır. Ayrıca komisyonların ihtiyaç duydukları tüm materyalleri de temin etmekle vazifelilerdi. Henry Venn, cemiyet sekreterliğinin bir nevi bilimsel danışma kurulu anlamına geldiğini ifade etmiş ve genel sekreterlerin, cemiyetin kurallarını koyan, revize eden, uygulayan, acil durumlarda inisiyatif alan, hükümet ile açık ya da gizli görüşmeler gerçekleşt-

tiren bir komuta merkezi olduklarına dikkat çekmiştir (Stock, 1899, C. II, s. 649).

XIX. yüzyıl boyunca, başkanlar yahut genel sekreterler ile komisyonlar arasında kayda değer ihtilaflar yaşanmamıştır. Muhaberât Heyeti'nin 1860'lardaki yeniden yapılandırma sürecinde, sekreterlerin de yetkileri artırılmıştır (CMS Arşivi, 9 Aralık 1889, G/C1/46, s. 288-290; Stock, C. III, s. 260-261) Ne var ki, genel sekreterlerin kendi aralarında birtakım sorunların yaşandığı bilinmektedir. Bu nedenle, 1865'de Papaz John Mee genel sekreter seçildiğinde, aralarından bir kişinin primus inter pares olarak belirlenmesini teklif etmiştir. Genel Kurul'da yapılan görüşmeler neticesinde öneri; özde eşit ancak kıdem açısından bir adım önde tek bir genel sekreterin tayini şeklinde kabul edilmiştir. Bu ünvanla cemiyet başkanlığını 1862'den 1875'e kadar yapan ilk kişi Henry Venn'dir (CMS Arşivi, 8-13 Ekim 1879, G/C1/38, s. 469-475; Stock, C. II, s. 373).

1870'lerin başlarından itibaren iki özel başkanlık ofisi teşkil edilmiştir. Bunlardan ilki, cemiyetin genel merkezindeki işlerin koordinasyonundan, meselelerin çözülmesi için heyetleri belirlemekten ve Genel Kurul'u bilgilendirmekten sorumluydu. Diğeri ise, cemiyetin yayın işlerinin başına getirilmişti.¹⁰

Cemiyetin Taşra Teşkilatı

CMS'in Genel Kurulu ile vilayetlerdeki temsilcilikleri arasındaki irtibat, şube başkanlarının kontrolünde gerçekleştirilmişti. Cemiyetin şube başkanlarının görev tanımı merkezdekilerle aynı olup; misyon ve misyonerlerin çıkarlarını korumak, CMS'in taşradaki etkisini yaymak, toplantılar düzenlemek, üye sayısını artırmak, misyonlardaki motivasyonun yüksek kalması için gerekli tedbirleri almak ve diğer şubelerle işbirliği içerisinde hareket etmek olarak belirlenmişti (CMS Arşivi, 25 Ağustos 1883, G/AZ1/2, s. 289; 6 Ekim 1883, G/C1/43, s. 313). Şubelerin onursal başkanları da, cemiyetin taşradaki temsilcileri arasında ön sırada gelmekteydi. Şube başkanlarının asistanlığını yapmak üzere belirlenen bu statü, 1861'den itibaren geçerli olmuştu. 1880'lerde ise, cemiyet tüm İngiltere'yi tam anlamıyla kontrol altına alabilmek için taşra teşkilatında yeniden yapılandırmaya gitmiş; şube başkanlarının periyodik aralıklarla toplantılar düzenlemesi, tüm birimlerin birbirine destek vermesi ve merkeze rapor göndermeleri talimatını yenilemişti (CMS Arşivi, 25 Ağustos 1883, G/AZ1/2, s. 289; 11 Ekim 1887, G/C1/45, s. 601-603).

10 * Eugene Stock bunlar arasında en tanınmışlarındandır.

Bu noktada, CMS'in tüm faaliyet ve çalışmalarında şeffaflık ilkesine özen gösterdiği belirtilmelidir. Şeffaflık; her toplantının, görüşmenin, organizasyonun ardından raporların düzenlenmesi ve tüm üyelere görüşlerini dile getirme fırsatının tanınması suretiyle sağlanmıştır.

Başkanlar ve Yönetim Kurulları

CMS kuruluşundan itibaren İngiliz Ulusal Kilisesi'ne bağlı ve resmi niteliği bulunmayan gönüllü bir cemiyetti. Tüm faaliyetlerini, Anglikan kilisesinin etkisindeki yönetim kurulları kararınca uygulamaya koymasına rağmen, kendisinin dini olmaktan ziyade seküler bir yapıya sahip olduğunu iddia etmiştir. Ayrıca her ne kadar Anglikan Kilisesi'ne mensup olmak CMS'in üyesi olmak anlamına gelmemişse de, cemiyetin üyesi olmak Anglikan olmayı gerektirmişti (CMS Arşivi, *Laws and Regulations*, I, XI, XII, XX). CMS tüm kararlarında Canterbury Başpiskoposluğu'nun yahut diğerlerinin onayını alma ihtiyacı hissetmiştir. Doğrusu bu konuda da hayli başarılıdır. Nitekim, 1865'de tüm Canterbury başpiskoposlarının onayını kazanmış ve onları cemiyete üye yapabilmıştır. Yalnızca başpiskoposun değil, piskoposların da cemiyete üye olmaları amacıyla özel davetiyelerin gönderilerek eş-başkanlık makamlarının sunulduğu bilinmektedir (Stock, 1899, C. II, s. 380). CMS'teki başkan yardımcılarının %66'sı -1873 senesine kadar- piskopostur. 1885'ten itibaren ise cemiyet, piskoposları davet etmek yerine göreve seçtikleri andan itibaren onların, CMS'in tabii üyesi olma ayrıcalığını kazandıkları yönünde bir bilgilendirme notu göndermekle yetinmiştir (CMS Arşivi, 19 Ocak 1894, G/C1/50, s. 347-348). Kısacası XIX. yüzyıl boyunca, Anglikan ruhban hiyerarşisinin, CMS'in en hararetli destekleyicileri olduğu söylenebilir. Bunlar arasında, yalnızca Canterbury Başpiskoposu ile York ve Londra piskoposlarının cemiyetin dış misyonlarda görevlendirdiği din adamlarını atama ve kıdem verme yetkisi bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle cemiyet İngiltere dışında görev yapmasını istediği misyonerleri, ancak bu piskoposlukların onayıyla misyonda çalıştırabilmektedir (CMS Arşivi, 30 Eylül 1892, G/AC1/16, s. 299-300).

Yine de piskoposların, CMS'in laik yapısını ve üyelerini gözardı ederek cemiyeti kilisenin bir organı misali kullanmaya çalışması birtakım sorunlara yol açmıştı. Bu nedenle CMS başkanları sık sık kendilerinin, Anglikan Kilisesi'ne bağlı misyonerlik amacıyla tesis edilmiş laik ve gönüllülük esasına dayalı bir cemiyet olduğunu hatırlatmak zorunda kalmıştı (Stock, 1899, C. I, s. 385). Henry Venn'e göre; CMS bir tür, piskoposluğa ruhban hiyerarşisi için

adaylar hazırlayan ve fakat onların yaşam şekillerini tayin eden, geçimlerini sağlayan laik bir işveren gibiydi. Para kaynağı kendisi olduğu için, hakimiyetin/otoritenin kiliseye dahi teslimine sıcak bakmıyordu. Aslında cemiyet, misyonerlik faaliyetlerini de seküler bir iş alanı olarak kabul etmişti. Destek ve bağışların toplanması ve gereken yerlere dağıtılması, kasanın mütemadiyen dengede tutulma çabası, profesyonellik isteyen dünyevi meselelerdi. Venn'e göre, misyoner adaylarının seçilmesi ve eğitilmesi gibi faaliyetler, seküler alanın ihlali olarak yorumlanmamalıydı. Piskoposluğa takdim edilmeden evvel misyonerleri sınava tabi tutan din işlerinden sorumlu bir alt-komisyona varlığı, cemiyeti dini bir karaktere büründürmemekteydi (Stock, 1899, C. II, s. 354-355).

CMS'in Diğer Cemiyetlerle İlişkileri

Her ne kadar bir Anglikan cemiyeti olsa da CMS, diğer Protestan misyonerlik örgütleriyle temastan hiçbir zaman vazgeçmemiştir (CMS Arşivi, *Laws and Regulations*, XXXI). Bilhassa dış misyonları ilgilendiren meselelerde işbirliğine gitmek bir teamül haline gelmiştir. Sözelimi 1865'te CMS tarafından görevlendirilmiş özel bir heyet, LMS misyoneri ile birlikte Fransızlar'ın Büyük Okyanus'taki bazı adalarda uyguladığı baskı ve mezalimi eleştirmek üzere Dışişleri Bakanlığı'ndaki görüşmelere katılmıştı. Ve yüzyıl boyunca; *Christian Vernacular Education Society, the Indian Female Instruction Society, the Strangers' Home for Asiatics* vs. çok sayıda örgüt ve cemiyetle işbirliği içerisinde hareket etmiş, onlara maddi yardım ve personel desteğinde bulunmuştur (Stock, 1899, C. II, s. 382-383). CMS 1871'deki senelik toplantısında, diğer cemiyetlere yaklaşımını şüpheye yer bırakmayacak netlikte açıklamıştır. Buna göre, CMS'in hiçbir Protestan misyonerlik cemiyetinin varlık sebebini, yapısını, işleyişini eleştirmek gibi bir niyeti yoktur. Aksine kafirlere, inançsızlara, mağdur ve mazlum milletlere yönelik Hz. İsa'nın havariliğini yapmak, onları inanca döndürmek çabası itibarıyla her birinin meşruiyetini tanımaktadır. Neticede amaç tektir ve kutsaldır. Bu doğrultuda, hiçbir Protestan kilisesinin misyonerlik faaliyetlerini engellemek gibi bir niyeti bulunmamalıdır. Cemiyetin böyle bir rekabete girerek, yeni Hristiyan olmuş kimselere dindeki fraksiyonları ve pazar kavgasını aşikâr etmeyi de doğru bulmadığı anlaşılmaktadır (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1871, s. 164-165).

CMS'in ayrıca Basel'deki Misyoner Yetiştirme Merkezi ve Berlin'deki Jänicke's Präparandi Institute ile kuruluşundan 1816'ya dek son derece yo-

ğün bir münasebeti bulunmaktadır. Bu enstitüler, CMS’i hem maddiyat hem personel açısından desteklemiştir. Ancak Fransız İhtilal Savaşları’nı müteakip CMS, kendi misyoner kolejinin açma ihtiyacı duymuştur. Böylece LMS’le işbirliği içerisinde £300’luk bir yatırımla iki misyoner koleji açılmıştır (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Nisan 1866, s. 102-110).¹¹ Her ne kadar CMS’in Basel Cemiyeti’nin yardımlarına ihtiyacı kalmamışsa da, Protestan cemiyetleri arasında birinden diğerine geçen çok sayıda misyonerin olduğu da bilinmektedir. Öyle ki, 1866’da Genel Kurul’da bu konuyla ilgili olarak; “*evanjelizmin hakikatinin tekliği, farklı yapıda kilise örgütlerine sahip olmalarına rağmen misyonerlik cemiyetleri arasında geçişkenliği sağlamaktadır. Zira hepimizin amacı tektir: Tanrı’nın Krallığı’nu kurmak! Alman kardeşlerimiz, yaptıkları fedakârlıklarla bu yolda şimdiye kadar bize unutulmayacak destekler vererek, kendilerinin ne kadar güvenilir dindar olduklarını da kanıtlamışlardır.*” şeklinde bir açıklama yapılmıştır (Stock, 1899, C. II, s. 336, 393-394).

CMS zaman zaman diğer Protestan cemiyetleriyle koordineli çalışmış ve Anglikan hiyerarşisine sıkı sıkıya bağlı kalmış ise de, tüm misyonerlik cemiyetlerinin tek merkezden kontrol edilebilmesi amacıyla kurulmuş olan Misyon Merkezi karşısında bağımsızlığını korumak istemiştir (Stock, 1899, C. II, s. 366-367). CMS’in bu bağımsız tavrı, kendisiyle ilgili olmayan hiçbir toplantı yahut konferansa katılmamak şeklinde tezahür etmiştir. Ancak cemiyetin bu tutumu Salisbury Piskoposluğu tarafından tenkit edilmiştir. 30 Temmuz 1874’deki misyon bayramının organizatörlüğünü üstlenmiş olan Piskoposluk, söz konusu organizasyonun kilisenin ortak çıkarlarını gözetmek amacıyla tüm özel kurum ve kuruluşlardan bağımsız olarak düzenleneceğini ve bu nedenle CMS’in de diğerleri gibi katılmasının zorunlu olduğunu açıklamıştır. Bu çağrıya rağmen CMS Genel Kurulu, üyelerinin bireysel olarak katılmakta özgür olduklarını, ancak kendilerinin resmi bir temsilciler heyeti göndermeyeceğini duyurmuştur. Benzer tavırlar 1875’te Londra’daki, 1877’de Oxford’daki İngiliz Anglikan Kilisesi misyonlarıyla ilgili toplantılarda da gösterilmiştir. Yine 1878’de, muhtelif kilise ve mezheplere bağlı misyonerlik cemiyetlerinin iştirakiyle Mildmay’de gerçekleştirilen toplantıya da, CMS resmi olarak temsilci göndermemiştir (Stock, 1899, C. III, s. 13-15). CMS’in işbirliğinden yana ancak organik bir bağ kurmaktan uzak duran politikasının, cemiyetin İngiliz teşkilatları arasında en geniş bütçeye sahip olmasının kazandırdığı güçle ilgisi bulunmalıdır. Ayrıca söz konusu maddi imkânlardan diğerlerinin istifadesine

11 Bu meblağın £200’ü CMS’e, £100’ü LMS’e aitti. Ayrıca kolejlerin ikisi de yedi öğrenciyle eğitime başlamıştı.

yol açabilecek yakın münasebetlere girmek istememesi de varsayımlar arasına eklenebilir.

CMS ve Yayınları

Şüphesiz tüm misyonerlik cemiyetleri XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bağlı buldukları kiliseleri; misyonerlik faaliyetlerinin önemi, misyonerlik ruhunun yeniden canlandırılması konusunda uyarmak, motive etmek için büyük bir çaba içerisine girmişlerdi. Aslında bu, misyonerlik faaliyetleri için ayrılan bütçenin artırılma çabasından başka bir şey değildi. Kilise, en önemli vazifesi olan misyonerlik için ne kadar tahsisat açarsa netice o kadar müspet olacaktı. Bu nedenle, misyonerlik cemiyetlerinin yayınları yalnızca mağdur ve mazlum milletlerin çaresizliklerini yansıtan fotoğrafları içeren veya cahil, karanlık ve günahkâr hayatların adet ve alışkanlıklarından bahsedilen yahut Hristiyan kahramanların bu insanları inanca kazandırmak için yaptığı fedakârlıkları aktaran bir enformasyon kaynağı olmaktan çıkmakta ve kainattaki manevi yoksunluk düzeyini tasvir etmenin en etkili yolu olarak da önem kazanmaktaydı (CMS Arşivi, 14 Şubat 1894, G/AZ1/5, s. 6-9). CMS yayınlar vasıtasıyla kilisede, misyonerlik bilincini diri tutacak müthiş bir güç elde edebileceğini fark etmekte gecikmedi. Sözelimi 1865'de cemiyetin Islington'daki toplantısında en önemli gündem maddesi; Anglikan Kilisesi'nin misyonerlikle ilgili görevleri yerine getirip getirmediği hususuydu. Diğer taraftan Henry Venn, evanjelist akımın kilisede giderek tesirini artırdığı yıllarda misyonerlik ruhunun dejenere olmasındaki tezatlığa dikkat çekmekteydi. Artık kimsenin, sözelimi İngiltere'deki Katolikler'in eğitimiyle ilgilenmediğini, halbuki bu konunun kilisenin gündeminden hiçbir zaman düşmeyecek düzeyde önemli olduğunu ifade etmişti. Misyonerlik toplantılarının daha az ilgi çekmesinden, katılımcı sayısının giderek düşmesinden şikayet eden Venn; Hristiyanlık değerlerinde de gözle görülür bir kaybın yaşandığını ve kendisinden vazgeçip insanlık adına hizmet verme idealine sahip Hristiyanlar'ın artık kalmadığını dile getirmişti. Üstelik bu duyarsızlık yalnızca sıradan insanlar için geçerli olmayıp aristokrat sınıf için de sözkonusuydu (Stock, 1899, C. II, s. 337-353).

CMS, Anglikan Kilisesi'ni misyonerlik faaliyetlerine gereken önemi vermesi noktasında uyarırken, sahadaki misyonerlerini de çalışmalarıyla ilgili bilgi akışını ihmal etmemeleri ve bu bilgilerin kiliseye ait olduğunu unutmamaları yönünde ikaz ediyordu. Zira misyonerlerin yazışmalarındaki

aksaklıklar veya gecikmeler, onların sahada kolayca unutulmaları tehlikesine gebeydi.

Bilgi akışının en etkili yöntemi, şüphesiz misyonerler tarafından kaleme alınan evrakın yayınlanmasıydı. Bu noktada, pek çok yayın seçeneği bulunan CMS misyonerleri büyük bir avantaja sahipti. Misyonerlerin en fazla ilgi gösterdikleri CMS yayını, tüm raporları hatta verilen vaazları dahi yayınlayan *Proceedings of the Society* yani cemiyetin tutanaklarıydı. Ancak bu dergide yayın yapabilmek için abone olmak şartı getirilmişti. Genel Kurul, cemiyet üyelerinden abonelik ücretinin alınma gerekçesini; “dergiyi daha okunabilir niteliğe, resimli ve geniş kapsamlı hale getirmek” olarak açıklamıştı. Ayrıca bu yayın, dünyanın muhtelif bölgelerinde Hristiyanlık’ın yayılmasıyla ilgili güncel bilgileri edinmek için de faydalıydı (CMS Arşivi, 19 Şubat 1894, G/AZ1/1-140, s. 3). Misyonerler tarafından kaleme alınan raporların yalnızca okunmasını sağlamak için değil, aynı zamanda misyonerlik eğitiminde de bir ders materyali olarak kullanılması düşüncesiyle Genel Kurul, özellikle *Proceedings*’i olabildiğince çok sayıda basmaya özen göstermişti. Hatta bu amaçla hangi misyonlara hangi temsilcilerin gönderildiklerini ve verdikleri vaazların tam metnini içeren bir indeks de hazırlanmıştı (CMS Arşivi, 20-21 Şubat 1894, G/AZ1/4, s. 199).

Tutanakların yani *Proceedings*’in yanısıra *Church Missionary Record* ve *Church Missionary Intelligencer* da cemiyetin en önemli süreli yayınlarından- dı. 1830 yılından itibaren yayın hayatına başlayan *The Record*, misyonerlerin tuttıkları günlükleri ve mektupları edit edilmeden, orijinal halleriyle basmaya özen göstermiştir. Her ne kadar bu yayın, genel okuyucu kitlesi tarafından “sıkıcı ve donuk” bulunmuşsa da, sahadaki işlerin gerçek mahiyetini yansıtmaması açısından önemliydi. Ayrıca iş yükü fazlalığını, yapılan “fedakârlıklar”ın boyutunu tüm gerçekliğiyle ortaya koymak suretiyle Protestanlar’ın cemiyete desteklerini artırmalarını teşvik açısından da ayrı bir yeri bulunmaktaydı (CMS Arşivi, 31 Ocak-14 Şubat 1894, G/AZ1/1-140, s. 5).

Ayda ortalama 4600 adet basılan *The Record* dergisi, 1875’ten itibaren *Intelligencer* ile birarada çıkartılmış, dört yıl sonra ise bu iki yayın tümüyle birleşmiştir. Yine 1875’ten sonra aboneler için ücretsiz on altı sahifelik ayrı basımlar da yayınlanmıştır (CMS Arşivi, 20-21 Şubat 1894, G/AZ1/4, s. 199).

Yayın hayatına 1849’da başlayan *the Church Missionary Intelligencer*’ın hedef kitlesi Anglo-Sakson eğitilmiş sınıftıydı. Cemiyet bu derginin, tüm okul ve halk kütüphanelerinde bulunması gerektiği düşüncesindeydi. Bu

amaçla kabine üyeleriyle, parlamenterlerle, coğrafyacılarla ve din adamlarıyla görüşmüşlerdi (CMS Arşivi, 31 Ocak-14 Şubat 1894, G/AZ1/1-140, s. 9-12). *Intelligencer*'ın temel hedefi, misyon teorisi ve bilimi hakkındaki cehaleti gidermek ve misyonerlik faaliyetlerine ilgi ve sempatiyi artırmaktı. *Intelligencer*'ın editörü; “Niyetimiz bilgiyi olabildiğince dikkat çekici bir formatta sunmaya çalışmaktır. Ancak şekle odaklanıp içerikteki maneviyâtı gözden kaçırmamak gerekir. Dergideki yazıların popüler edebiyat türleriyle hiçbir ilgisi olmayıp, tüm sahifelerde hakikat uğrunda tükenmeyen bir sabırla hizmet edenlerin hikayeleri saklıdır.” sözleriyle yayını tanıtmıştır (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ocak 1865, s. 1).

Intelligencer hem misyonlarda meydana gelen olayları aktarmış, hem de cemiyet tarafından sahada görevlendirilen misyonerlere verilen talimatları yayınlamıştır. Böylece, Londra'dakilerin misyon sahalarıyla ilgili imajını da yansıtmış olmaktadır (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Aralık 1874, s. 353). Ayrıca hedef kitlesinin eğitim düzeyine paralel olmak üzere rasyonalizm, ritüelizm, misyonerliğin yeni anlamları gibi gündemdeki entellektüel meselelere ve misyon teorisine dair makalelere de yer vermiştir. *Intelligencer* kısa zamanda, piskoposluk ile cemiyetin yayın kurulu arasında güç rekabetine yol açacak derecede önemli bir dergi haline gelmiştir. Bu mücadele bağlamında derginin editörü 1884'de; cemiyetin en önemli yayın organlarının *Intelligencer* (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ağustos 1884, s. 509)¹² ile *The Record* olduğunu ve piskoposluğun yayının içeriğine müdahale hakkını hiçbir zaman kabul etmeyeceğini açıklamıştı. Piskoposların genel yayın kurallarını belirleme hakkıyla yetinmeleri gerektiğini de sözlerine eklemişti. Ne var ki, cemiyet diğer konularda olduğu gibi bu meselede de, kilise hiyerarşisini karşısına alacak bir tavır sergilemekten kaçınmış ve önemli görülen meselelerde içeriğin şekillenmesinde müdahaleyi kabul etmişti (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ağustos 1884, s. 509). Esasen maddi ve manevi prestij kaynağını arkasına alması da beklenemezdi.

Ayrıca cemiyetin hem yetişkinler hem çocuklar için başka yayınları da bulunmaktaydı. Bunlar arasında, yayın hayatına 1838'de giren *Church Missionary Gleaner*, yine misyonerlerden gelen haberlere yer vermekteydi. Ancak *Gleaner*'ın *Record*'dan farkı, bu haberleri daha rahat okunabilir bir üslupta ve dikkat çekici resimlerle süsleyerek yayınlamasıydı. *Gleaner*'ın 1864 senesinde ayda 4000 adet satıldığı bilinmektedir. On yıl içerisinde abone sayısının

12 1880'lerde ayda ortalama 3770 adet basılmaktaydı.

azalması üzerine, derginin aynı adla fakat farklı formatta yeniden yapılandırılmasına karar verilmiş ve magazin haline getirilen yayın ciddi bir başarı kaydetmiştir. Öyle ki, 1882’de aylık satış rakamı 37.650’ye yükselmiştir (CMS Arşivi, 31 Ocak-14 Şubat 1894, G/AZ1/1-140, s. 18-19; 29 Şubat 1894, G/AZ1/4-199, s. 2-3). Yetişkin okuyucu kitlesine yönelik olmak üzere diğer bir CMS mecmuası *Quarterly Paper*’dır. 1816’da yalnızca dört sayfeden ibaret olmak üzere yayınlanmaya başlamıştır. Amacı; “ilgi çekici saha haberlerini ve fotoğraflarını yalın bir dille aktarmak suretiyle şuursal bir açılım sağlamak ve adeta zihinlerde flaşlar patlatmak”tı. Abonelik ücreti haftada 1 penny olan derginin hitap ettiği kitle diğerlerinden farklı olmak üzere yoksullardı (CMS Arşivi, 31 Ocak-14 Şubat 1894, G/AZ1/1-140, s. 6).

CMS, çocuklar için 1843’den itibaren *Church Missionary Juvenile Instructor*’ı yayınlamaya başlamıştı. Dergi, 1882’de ayda 32.750 adet basılarak oldukça yüksek bir tiraja sahipti. *Juvenile Instructor*, misyonlardaki çocukların hayatlarını ve fotoğraflarını yayınlamaktaydı. Yine çocuklar için; *Quarterly Juvenile Missionary Token* adlı bir dergi de 1857’den itibaren yayınlanmaya başlamıştı. Çok sayıda resmin ve altyazının yer aldığı yayın toplam sekiz sayfeden ibaretti (CMS Arşivi, 29 Şubat 1894, G/AZ1/4-199, s. 2).

Bu yayınların misyonerlik ruhunu canlandırmadaki etkisi konusunda net fikirler öne sürmek güçtür. 1870 yılında Genel Kurul’un bir toplantısında, yayınların pek yavan olduğundan şikayet edilmiş ve misyonlardaki ihtiyaçların duyurulmasında yetersiz kaldıkları belirtilmişti. Her ne kadar Genel Kurul’da, bu konunun takipçisi olunacağı ve yayın komisyonunun optimal düzeyde çalıştırılacağı vaadi verilmişse de (Stock, 1899, C. II, s. 385), bununla ilgili bir adım tespit edilememiştir. Bununla birlikte CMS, yayınlar için gerekli maddi desteği temin gayretlerini sürdürmüştür. Muhtemelen bu mesele de, sahadaki misyonerler ile merkezdekiler arasında bir türlü kapatılamayan görüş ayrılığından etkilenmiştir. Söz konusu ihtilafın en önemli delili misyonerler tarafından kaleme alınan raporlar olup, misyonlardaki gerçek ihtiyaçlar konusunda Londra’dakilerin asla hakikati kabul etmek istemediklerine dair şikayetler bu satırlarda sık sık dile getirilmiştir. Yayın politikası da bu bağlamda sahadaki-leri tam anlamıyla tatmin etmekten uzak kalmıştır.

CMS ve Halka Açık Toplantılar

Misyonerlik cemiyetlerinin PR çalışmalarından biri de halka açık toplantılar düzenlemektir. CMS tüzüğüne göre, her sene Londra’da Mayıs ayının ilk

Salı günü tüm üyelerin ve isteyenlerin katıldığı bir toplantının düzenlenmesi gerekmektedir. Bu toplantıda, o senenin tutanakları tedkik edilir, hesapları gözden geçirilir ve mali işler sorumlusu ile kurul üyeleri seçilirdi (CMS Arşivi, *Laws and Regulations*, VII). Toplantılarla ilgili detaylar, cemiyet yayınlarından *Church Missionary Intelligencer*'da yayınlanmıştır. XIX. yüzyıl boyunca, CMS'in yıllık toplantıları Exeter Hall binasında gerçekleştirilmiştir (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1880, s. 329-330). Yine bu dönemde çalışmalar, Pazartesi öğleden sonra yapılan bir duayı müteakiben başlatılmış, Londra'daki St. Dunstan's-in-the-West kilisesindeki akşam vaazıyla sona erdirilmişti (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1874, s. 160-161). Toplantı gününden önceki vaazlar, Fleet Caddesi'ndeki St. Bride's kilisesinde verilirdi. Toplantı günü ise Exeter Hall binasında evvela toplu bir kahvaltı yapılır, ardından açılış konuşmaları tamamlanırdı (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ağustos 1888, s. 231-224). Daha sonra büyük salona geçilir ve toplantıya genel sekreter tarafından hazırlanmış senelik raporun okunmasıyla başlanırdı (Stock, 1899, C. II, s. 647). Raporların ardından gündem maddeleriyle ilgili kararlara ve önerilere geçilerek, teklif sahiplerinin kürsüden konuşmaları başlardı. Bu noktada, 1862-1872 arasında en az kürsiye çıkanların misyonerler olması dikkat çekiciydi (Stock, 1899, C. II, s. 383).¹³ Misyonerler, ancak asrın sonlarına doğru bu toplantılara ağırlıklarını koyabilmişlerdir (Stock, 1899, C. II, s. 383-384; C. III, s. 68-69). Konuşmalar, sabah 11'de başlayıp dört ya da beş saat boyunca devam ederdi (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1882, s. 325). Cemiyetin yıllık toplantılarındaki katılımcı sayılarına dair bir istatistik elde mevcut değildir, ancak zaman zaman bu rakamın 6000'e kadar yükselebildiği anlaşılmaktadır (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1872, S. 178). Konuşmaların sona ermesiyle sabah salonda bulunamayanlar için akşam toplantısı düzenlenir ve duanın akabinde senelik toplantıya son verilirdi (CMS Arşivi, 13 Mart 1869, G/C1/37, s. 264).

Misyonerlik cemiyetleri ile halk arasındaki iletişim kanallarından biri de, merkez binalarda gerçekleştirilen halk günleri, kutlamalarıydı. Bu kutlamalar, kimi zaman misyonda yeni bir binanın açılması yahut bir okulun tamamlanması gibi münferid olaylar nedeniyle gerçekleştirilmişti. Cemiyet tarafından düzenlenen bazı dini seremonilere, gazetelere ilan verilerek halk da davet edilirdi.

13 On yıllık süre içerisinde toplam 13 misyonere söz hakkı tanınmıştı.

Ayrıca CMS misyonerleri, sahaya gönderilmeden evvel muhakkak özel bir tören düzenlenir ve talimatları tören sırasında kendisine takdim edilirdi. Şayet misyonerlerin sayısı bir ya da ikiyse, bu tören kurul toplantılarında cemiyetin kendi üyeleri arasında gerçekleştirilirdi. Ancak, 1876 ve 1880 yıllarındaki gibi kalabalık gruplar halinde bir görevlendirme söz konusuysa, yüzlerce davetlinin katıldığı büyük organizasyonlar düzenlenirdi (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ağustos 1879, s. 467). Her durumda hareket noktası cemiyetin merkez binasıydı (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ağustos 1881, s. 490-492).¹⁴ Tören bir ilahiyle başlar, bunu İncil'den bir bölümün okunması takip ederdi. Ardından, misyonerlere görevlendirildikleri bölgelere göre değişen talimatlar sözlü ve yazılı olarak verilirdi. Bu talimatlar genel ve özel olmak üzere ikiye ayrılır; sahanın yapısına göre özel talimatların uzun olması durumunda genel olanlar daha kısa tutulurdu. Daha sonra görevlendirilmeleri yapılan misyonerlere düşünceleri sorulur ve konuşmalarına izin verilirdi. Yine bazı hallerde, kurul üyelerinden isteyenler de görüş ve değerlendirmelerini dile getirebilmişlerdi. Tören cemiyetin onursal başkanlarından birinin yaptığı temenni, tembih ve duayla sona ererdi (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ağustos 1872, s. 241). Bu dualarda, Britanya İmparatorluğu'nun selameti ve bekası için niyaz edilir ve bağış miktarını artırmayı teşvik eden sözlere yer verilirdi.

SONUÇ

Anglikan düşünce sistematüğinde misyonerlik cemiyeti yalnızca gerekli eğitim sürecini tamamlamış, özel olarak yetiştirilmiş misyonerlerle sınırlandırılmamış ve fakat cemiyete üye olan seküler ve ruhban sınıfı mensuplarının tamamını içine almıştır. Cemiyet çalışanları bu üyeler arasından seçilmiş ve verdikleri kararlardan sorumlu tutulmuşlardır. Cemiyetin Genel Kurul üyeleri, ihtiyaç halindeki misyonlara fonları usulünce paylaştıran ve tüm harcamalarla ilgili hesap verme durumunda olan bir tür kahyalık vazifesini icra etmişlerdir. Bu doğrultuda, her sene sonunda düzenlenen toplantılarda gelir ve giderler yazılı ve sözlü olarak incelemeye, tartışmaya açılmıştır. Tüm karar süreçlerinde nispeten şeffaf bir yönetim anlayışını takip etmeye çalışan CMS, itikadi meseleler hariç bütün konularda istişareyi esas kabul etmiştir.

CMS, kuruluşundan itibaren İngiliz Ulusal Kilisesi'ne bağlı ve gönüllülük esasına dayalı bir cemiyet olduğunu öne sürmüştür. Bu ilke, bir taraftan ba-

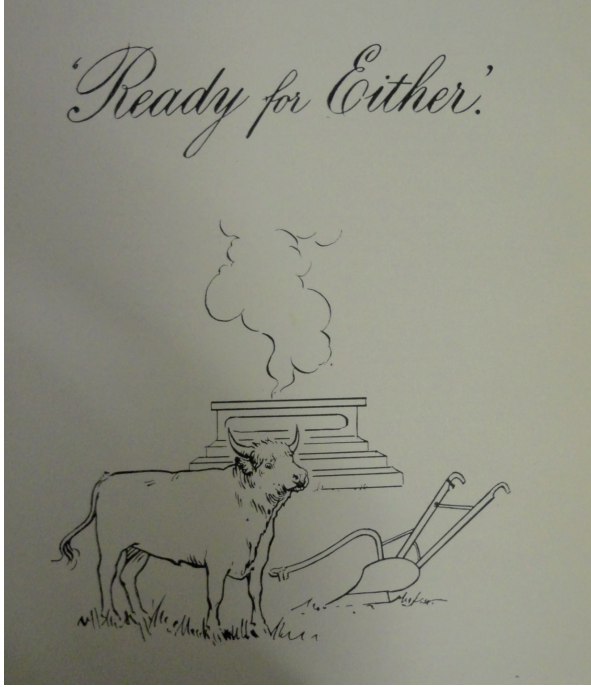
14 Kimi zaman Exeter Hall binasından da misyonerlerin yola çıkartıldıkları anlaşılmaktadır.

ğimsız karar alma gücünü artırmışken diğer taraftan kilisenin de desteğini sağlamıştır. Bu desteğin somut göstergesi CMS'in senelik toplantılarına, Anglikan ruhban sınıfının liderlerinin iştirakleriydi. Başpiskopos ve diğer ileri gelen piskoposların onayı, cemiyetin teşebbüsleri öncesinde başlatılan sürecin tamamlanmasını kolaylaştırmıştır. Bununla beraber tüm kararların, Genel Kurul'da uzun tartışmalar neticesinde ve detaylı bir şekilde düşünüldükten sonra verildiğine dair çok sayıda evraka ulaşmak mümkündür. Bilhassa seküler kanattan sağlanan desteğin yitirilmemesi adına onlara, görüşlerinin değerli olduğunu hissettirmek amacıyla yönelik olarak tartışma oturumlarının açıldığı söylenebilir ve aslında kararların hiyerarşinin üst kısmında yer alan isimlerce önceden verildiği düşünülebilir. Ancak bu teoriyi kanıtlamanın şimdilik mümkün görünmediğini de hatırlatmak gerekir.

Şüphesiz CMS'in de her cemiyet gibi güçlü ve zayıf yönleri mevcuttur. CMS'in zayıflıklarını kompanse etmek için yararlandığı en etkili çözüm stratejisi, bilhassa maddi destekleri artırmak ya da en azından kaynakları muhafaza etmeye çalışmaktır. CMS'in yönetim kurulu olarak kabul edilebilecek olan İngiliz Anglikan Kilisesi'yle ilişkileri monotonluk göstermemiş; misyonerlik yatırımlarında kimi zaman tam destek sağlanabilmişken kimi zaman muhalefete maruz kalılabilmektedir. Cemiyetin "fazlaca" bağımsız kararlar vermesi, misyon bölgelerini kendisinin belirlemesi, tahsisat miktarını, misyoner sayısını ve faaliyet alanlarını kiliseye danışma mecburiyeti hissetmeden kararlaştırması söz konusu muhalefetin en önemli gerekçelerindendir. CMS bir taraftan kilise doktrinini benimsemişken diğer taraftan gönüllülük esasına dayandığını hiçbir zaman inkâr etmemiştir. Başka bir ifadeyle kilise hiyerarşisinin cemiyetin yönetimindeki ağırlığı ile evanjelik hayırseverlerden müteşekkil birimler eşdeğer tutulmuştur. XIX. yüzyılın sonlarına doğru bu denge, kilisenin aleyhine bozulmaya başlamıştır. Bunun en önemli gerekçesi ise, misyonların sayısının ve gücünün kilisenin teolojik desteğinden ziyade seküler hayırseverlerin yaptıkları bağışlar ve maddi desteklere bağlı kalmasıdır.

1870'lerin sonu, 1880'lerin başlarında evanjelik düşüncede bir canlanmanın yaşanması, yeni fikirlere ve yorumlara duyulan ilginin artması CMS'in, kilisedeki rasyonalist-ritüelist hareketlere karşı tezlerini daha yüksek sesle savunmaları konusunda cesaretini artırmıştı. Öyle ki, cemiyet mensupları arasında Anglikan Kilisesi'nden tamamen ayrılmayı yahut tümüyle bağımsız bir kilisenin teşkil edilmesini isteyenler dahi görülmüştü. Ancak CMS Genel Kurulu'nda, XIX. yüzyıldaki konjonktürün, misyonerlik cemiyetlerinin kilise

ve onun ilkelerinden tamamen müstakil hareket etmeleri ve sorunların ruhban hiyerarşisinden bağımsız çözülmesi için hazır olmadığı yönündeki görüş ağırlık kazanmıştır. Bu çerçevede CMS de Anglikan Kilisesi'nin tüm kurallarına ve geleneklerine uygun olarak hareket etmiştir.



(Kaynak : Talks on Egypt, London : CMS Young People's Union :
b.t.)

Kaynaklar

CMS Arşivi (Birmingham)

Arşiv Belgeleri

- CMS – G/AZ1/4-199. (Guard Books of Circulars and other printed material)
- CMS – G/C1/42, s. 319. (General Secretary's Department)
- CMS – G/AC1/16, s. 453-455. (Home Correspondence Letter)
- CMS – G/C1/46, s. 288-290.
- CMS – G/C1/46, s. 288-290.

42 • ANGLİKAN KİLİSESİ'NİN OSMANLI'DAKİ SANCAKTARI : CHURCH
MISSIONARY SOCIETY : KURULUŞU, YAPISI VE YAYINLARI - I

- CMS – G/AZ1/4, s. 123.
- CMS – G/C1/47, s. 279-281.
- CMS – G/C1/49, s. 674.
- CMS – G/C1/50, s. 2, 45-46.
- CMS – G/C1/46, s. 288-290.
- CMS – G/C1/38, s. 469-475.
- CMS – G/AZ1/2, s. 289;
- CMS – G/C1/43, s. 313.
- CMS – G/C1/45, s. 601-603
- CMS – G/AZ1/2, s. 289.
- CMS – G/C1/50, s. 347-348.
- CMS – G/AC1/16, s. 299-300.
- CMS – G/AZ1/1, s. 165.
- CMS – G/AZ1/5, s. 6-9.
- CMS – G/AZ1/1-140, s. 3.
- CMS – G/AZ1/4, s. 199.
- CMS – G/AZ1/1-140, s. 5.
- CMS – G/AZ1/4, s. 199.
- CMS – G/AZ1/1-140, s. 9-12.
- CMS – G/AZ1/1-140, s. ;
- CMS – G/AZ1/4-199, s. 2-3.
- CMS – G/AZ1/1-140, s. 6.
- CMS – G/AZ1/4-199, s. 2.
- CMS – G/C1/37, s. 264.
- CMS – G/C1/47, s. 590.
- *Basılı Kaynaklar*
- CMS Intelligencer, Ocak 1865.
- CMS Intelligencer, Nisan 1866.
- CMS Intelligencer, Ocak 1867.
- CMS Intelligencer, Haziran 1871.
- CMS Intelligencer, Haziran 1872.
- CMS Intelligencer, Ağustos 1872.
- CMS Intelligencer, Haziran 1874.
- CMS Intelligencer, Aralık 1874.
- CMS Intelligencer, Haziran 1877.
- CMS Intelligencer, Mayıs 1879.

- CMS Intelligencer, Haziran 1879.
- CMS Intelligencer, Ağustos 1879.
- CMS Intelligencer, Haziran 1880.
- CMS Intelligencer, Ağustos 1881.
- CMS Intelligencer, Ekim 1881.
- CMS Intelligencer, Haziran 1882.
- CMS Intelligencer, Ağustos 1884.
- CMS Intelligencer, Haziran 1887.
- CMS - Laws and Regulations, I, II, III, VI, VII, VIII, IX, XI, XII, XIII, XIV, XV, XVI, XVII, XIX, XX, XXII, XXV, XXVI, XXVII, XXVIII, XXX, XXXI, XXXII, XXXIII.
- CMS Proceedings, 1865-1866.
- CMS Proceedings, 1874-1875.

KİTAP VE MAKALELER

- *A Plea for 75 members of a Church of England Missionary Brotherhood to be sent to India, Central Africa & Syria, in connection with the Moslem Mission Society.* (1873). London : W. Wells Gardner, 1873.
- Aktay, Yasin. (1998). "Postmodern Dünyada Din : Bir Anlatı mı, Tanrı'nın İntikamı mı?", *Din Sosyolojisi*, (der.) Yasin Aktay-M. Emin Köktaş (s. 299-313). Ankara : Vadi Yay.
- Aykıt, Dursun A. (2006). *Misyon ve İnciller : Misyonerliğin Tarihsel Kökenleri.* İstanbul : Kesit Yay.
- Balleine, George R. (1951). *A History of the Evangelical Party in the Church of England.* London : Church Book Room Press.
- Blauw, Johannes. (1962). *The Missionary Nature of the Church : A Survey of the Biblical Theology of Mission.* London : Lutterworth.
- Blood, A.G. (1957). *The History of the Universities' Mission to Central Africa, 1907-1932, C. 2.* Westminster : U.M.C.A.
- Bosch, David J. (1991). *Transforming Mission : Paradigm Shifts in Theology of Mission.* Maryknoll, N.Y. : Orbis Books.
- Bradley, Ian C. (1976). *The Call to Seriousness : The Evangelical Impact on the Victorians.* London : Cape.
- Carey, William. (1792). *An Enquiry into the Obligations of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathens.* Leicester : J. Johnson.
- Chadwick, Owen. (1987). *The Victorian Church, 2 C.* London : SCM Press.
- *Charles Simeon (1759-1836) : Essays Written in Commemoration of his bicentenary.* (1964). (ed.) Arthur Pollard – Michael Hennell, London : S.P.C.K.

- Clark, G. Kitson. (1962). *The Making of Victorian England. Being the Ford Lectures Delivered Before the University of Oxford*. London : Methuen & Co.
- Clarke, William K. L. (1959). *A History of the S.P.C.K.* London : S.P.C.K.
- Clarke, W.K. Lowther. (1934). “Bring the Books”. *An Account of the missionary literature work of the S.P.C.K.* London : S.P.C.K.
- Clossey, Luke. (2008). *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Cnatingius, Hans. (1952). *Bishops and Societies : A Study of Anglican Colonial and Missionary Expansion, 1698-1850*. London : S.P.C.K.
- Dalyan, M. Gökhan. (2012). *19. Yüzyılda Amerikalı Misyonerlerin Hakkari Günlüğü (1830-1870)*. İstanbul : Öncü Kitap.
- Davies, Horton. (1962). *Worship and Theology in England from Newman to Martineau, 1850-1900*. London : OUP.
- Erdem, Mustafa. (1999). “Misyonerlik ve Kırgızistan’da Misyonerlik Faaliyetleri”, *Dini Araştırmalar*, 1/3, (s. 5-42). Ankara.
- Erdoğan, Dilşen İ. (2008). *Amerikan Misyonerlerinin Faaliyetleri ve Van Ermeni İsyanları (1896)*. İstanbul : IQ Yay.
- Forde, Georgiana M. (1911). *Missionary Adventures : A Simple History of the S.P.G.* London : Skeffington.
- Green, V. H. Howard. (1964). *Religion at Oxford and Cambridge*. London : SCM Press.
- Grulich, Rudolf. (1981). *Der Beitrag der böhmischen Länder zur Weltmission des 17. und 18. Jahrhundert*. Königstein : Institut für Kirchengeschichte von Böhmen, Mähren, Schlesien.
- Gündüz Şinasi- Aydın Mahmut. (2002). *Misyonerlik : Hristiyan Misyonerler, Yöntemleri ve Türkiye’ye Yönelik Faaliyetleri*. İstanbul : Kaknüs Yay.
- Haight, Roger. (2004-2005). *Christian Community in History*, C. II. New York; London : Continuum.
- Hardman, B. E. (1966). *The Evangelical Party in the Church of 1855-1865*. unpublished Ph.D. thesis, University of Cambridge.
- Hennell, Canon. (1958). *John Venn and the Clapham Sect*. London : Lutterworth.
- Hopkins, Hugh E. (1977). *Charles Simeon of Cambridge*. London : Hodder & Stoughton.
- Koçabaşoğlu, Uygur. (1989). *Anadolu’daki Amerika*. Ankara : İmge Yay.
- Latourette, Kenneth S. (1947). *A History of the Expansion of Christianity*, C. III, IV. London: Eyre & Spottiswoode.
- Lovett, Richard. (1988). *The History of the London Missionary Society, 1795-1895, 2 C..* Cambridge : Chadwyck-Healey Ltd.
- Lyotard, J.F. (1997). *Postmodern Durum. Bilgi Üzerine Bir Rapor*. (çev.) Ahmet Çiğdem, Ankara : Vadi Yay.

- Macaulay, Thomas B. (1890). “Ranke’s History of the Popes”, *Reviews, Essays and Poems* (s. 548-567). London : Ward, Lock.
- Marsh, Peter T. (1969). *The Victorian Church in Decline : Archbishop Tait and the Church of England, 1868-1992*. London : Routledge & K. Paul.
- Matta İncili (Yeni Ahid).
- Murray, Stuart. (1998). *Church Planting : Laying Foundations*. Carlisle : Pater-noster.
- Nemer, Lawrence. (1981). *Anglican and Roman Catholic Attitudes on Missions. An Historical Study of Two English Missionary Societies in the Late Nineteenth Century (1865-1885)*. St. Augustin : Steyler Verlag.
- Obojji, Francis A. (2005). *Concepts of Mission in the Evolution of Contemporary Missiology*. Rome : Ceedee Publications.
- O’Malley, John W. (1987). “Mission and Inculturation : The Church in the World”, Vatican II : The Unfinished Agenda. A Look to the Future. (ed.) Lucien Richard, Daniel J. Harrington, John W. O’Malley (s. 93-112). New York : Paulist Press.
- Oymak, İskender. (2012). *Metot ve Çalışma Alanları Açısından Türkiye’de Mis-yonerlik Faaliyetleri*. İstanbul : Ankara Okulu Yay.
- Sievernich, Michael. (2005). “Die Mission und die Missionen der Gesellschaft Jesu”, *Sendung-Eroberung-Begegnung : Franz Xaver, die Geselscahft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock*. (ed.) J. Meier (s. 7-30). Wi-esbaden : Harrassowitz.
- Smith, Charles H. E. (1940). *Simeon and Church Order : A Study of the Evange-lical Revival in Cambridge in the Eighteenth Century*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Stacey, Vivienne. (1980). *Life of Henry Martyn*. Hyderabad : Henry Martyn In-stitute of Islamic Studies.
- Stark, Rodney. (1996). *The Rise of Christianity : A Sociologist Reconsiders His-tory*. New Jersey : Princeton University Press.
- Stephenson, Alan M. G. (1967). *The First Lambeth Conference 1867*. London : Published for the Church Historical Society.
- Stock, Eugene. (1899). *The History of the Church Missionary Society. Its Envi-ronment : Its Men and Its Works*, C. 1- 4. London : C.M.S.
- Thompson, H.Paget. (1951). *Into All Lands : The History of the Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts 1701-1950*. London : S.P.C.K.
- Tibesar, A.S., Borges, P., Burrus, E.J., v.dğr. (1951). “Missions in Colonial Ame-rika I”, *The Catholic Encyclopedia*, C. IX (s. 939-950). New York : Gimary So-ciety.
- Tomkins, Stephen. (2010). *Clapham Sect : How Wilberforce’s Circle Transfor-med Britain*. Oxford : Lion.

46 • ANGLİKAN KİLİSESİ'NİN OSMANLI'DAKİ SANCAKTARI : CHURCH
MISSIONARY SOCIETY : KURULUŞU, YAPISI VE YAYINLARI - I

- Tozlu, Necmettin. (1991). *Kültür ve Eğitim Tarihimize Yabancı Okullar*. Ankara : Akçağ Yay.
- Turan, Süleyman. (2011). *Misyoloji. Hıristiyan Misyon Bilimi*. Ankara : Sarkaç Yay.
- Warren, Max A.C. (1950). *Unfolding Purpose : An Interpretation of the Living Tradition which is CMS*. London : C.M.S.

48 • İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE GÜNÜMÜZDE AZ BİLİNER BİR GELENEK: İŞÂRÂT (ŞERHLERİ) GELENEĞİ

is ‘*the Tradition of Sharh al-Ishārāt*’, which have begun with al-Mas‘udī’s and Fakhr al-Dīn al-Rāzī’s commentaries on *al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt* which is one the last and the perfect works of the Avicennian thought. In this article, we introduce the important works written in this tradition by pointing out the existence of such a tradition.

Key words: Avicennia, al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt, the Tradition of Sharh al-Ishārāt, Fakhr al-Dīn al-Rāzī.

Giriş

İslam bilim ve düşünce geleneğimde bir eserin tamamının veya bir bölümünün daha geniş biçimde açıklanması amacıyla yazılmış kitapları ifade eden şerh; sözlükte «eti kesmek; bir şeyi genişletip yaymak; sözün kapalı kısımlarını açıklayıp anlaşılır hale getirmek» demektir. Literatürde sonuncu manadan hareketle sözlü veya yazılı olarak bir konuda yapılan açıklamalara şerh denmiş, böylece İslam ilimler tarihinde şerh bir telif türü şeklini almıştır. (Şensoy 2010)

Teknik olarak bir metni açmaya, tamamlamaya, ikmal etmeye, irtibatlarını genişletip yeniden kurmaya, derinleştirmeye, tenkit ve tashih etmeye, ayrıntılı açıklamaya doğru seyreden çalışmalara şerh, haşiye, talik(at), tafsil, tevil, izah, zeyl, tetimme gibi isimler verilmektedir. Buna karşılık bir metni tahkim ederek sıkılaştırmaya, kısaltmaya, fazlalıklardan arındırmaya, ezberlenebilirlik ve kuşatılabilirlik kabiliyetini artırmaya, sistematik ve talimî hale getirmeye, özetlemeye, seçmeler yapmaya dönük çalışmalar; ihtisar, muhtasar, hülasa, telhis, mülahhas, müntehab, muktetaf gibi terimlerle adlandırılmaktadır. Aslında bunların hepsi için şerh kelimesi kullanılabilir. Metin etrafında yapılan her türden açma, anlama, açıklama, kapalılıkları ve metnin problemlerini giderme, tahlil, düzenleme, itiraz, tenkit, tashih, ifadeleri daha vasıflı hale getirme, bölümlendirme, dönemle irtibatlandırma, tamamlama çalışmalarının en genel ismi şerhtir.

Şerh ve haşiye literatürünün sadece İslam ilim ve kültür havzasına ait bir hadise ve telif türü olmadığı da bilinen bir husustur. Semavî kitaplar ve kutsal metinler başta olmak üzere dinî, felsefî ve hikemî eserler, kanunlar, kurucu siyasî metinler ve hukukî mevzuat ile neşideler/şiiirler ve nutuklar hemen her ilim ve kültür muhitinde anlaşılacak, sahiplenilmek, zamana ve zemine göre uyarlanıp sürdürülebilme için şerh ve haşiye türünden çalışmaların konusu olmuştur. Klasik felsefenin Aristo ve Eflatun şerhleri üzerinden yürüdüğünü, felsefe yapmanın nerede ise şerh yazmak demek olduğunu, bu geleneğin bü-

tün ortaçağ İslam ve Batı dünyasında da güçlenerek devam ettiğini belirtmek gerekir. Bu yüzden tabiatı icabı devamlılığı ve birikimi önemsemek zorunda olan ilimlerin, felsefenin ve telif türlerinin gelişmesinin en geniş manasıyla şerhler, haşiyeler, tâlikat ve telhisler üzerinden yürüdüğü bile söylenebilir. İslam dünyasında metinler üzerine yapılan şerh çalışmalarını dar manasıyla İslami ilimlerle sınırlandırmak da doğru değildir. Başta Felsefe olmak üzere Astronomi, Doğa bilimleri, Matematik bilimleri, Siyaset ve Ahlak gibi bütün bilim dallarında şerh geleneği çerçevesinde eserler telif edildiği açıktır. Dolayısıyla şerhler herhangi bir ilim dalında meşhur olmuş genellikle muhtasar metinler üzerine kaleme alınan, bunlardaki kapalı ifadelerin açıklandığı, eksik bırakılan hususların tamamlandığı, hatalara işaret edildiği ve örneklerin çoğaltıldığı eserlerdir. Şerh müellifleri genellikle metin müelliflerinden farklı kişiler olmakla birlikte bazı metin yazarlarının kendi eserlerini şerh ettiği de olmuştur. Öte yandan şerh üzerine şerhler de kaleme alınmıştır. Ancak genelde şerhlere dair yapılan açıklama, eleştiri ve ilave tarzı notlardan oluşan eserler haşiye, haşiyelere dair yazılan notlar ise talik/ talikat diye adlandırılmıştır.

İslam ilimleri tarihinde önemli bir konuma sahip olan şerh geleneği eski ve yeni dönemlerde bazı eleştirilere hedef teşkil etmiştir. Bu hususta yapılan başlıca eleştiriler şunlardır: Şerhlerde mana ve muhtevadan çok lafızlar üzerinde durulmuş, örnekler tekrar edilmiş, sıradan cümlelerle aynı konularda birçok görüş bir araya toplanmış, gereksiz uzatmalarla konular daha zor anlaşılır hale getirilmiştir. Yine birçok şerhin üslubunun zor, metodunun karmaşık olduğu ve genellikle ilmeyeni katkılar sağlamadığı da ileri sürülmüştür. Ayrıca şerh ve haşiye yazımının Memlukler ve Osmanlılar döneminde başlayıp devam ettiği, bu dönemlerin ilmi ve fikri bakımdan duraklama ve gerilemeyi temsil ettiği ifade edilmiştir. Bütün bu iddialara karşılık da çeşitli şekillerde cevap verilmiştir: Buna göre, şerhlerde görülen zorlukların büyük ölçüde ele alınan konulardaki derinleşme dolayısıyla ortaya çıktığı belirtilmiştir. Ayrıca ilim adamlarının zor meseleleri anlama ve çözme becerileriyle diğerlerinden ayrıldıkları, bunun kusur değil üstünlük sayılması gerektiği de açıktır. Bazılarınca ilmi bakımdan gerileme devri diye nitelendirilen şerh döneminde birçok büyük ilim adamının yetişmiş olması da bu görüşün isabetsizliğini ortaya koymaktadır. Bu devirde yazılan eserlerin pedagojik kurallara uymadığı şeklindeki görüş de haksız bulunmuş; metin, şerh, haşiye ve talik sıralamasıyla yapılan eğitimin tedricilik yöntemi çerçevesinde ele alındığı ifade edilmiştir. Şerhlerden bir kısmının gereksiz bilgilerle doldurulmuş ve karmaşık olması yolundaki iddiaların ise bütün şerhler için geçerlilik taşımadığı da ortadır.

50 • İSLAM DÜŞÜNCESİNDE GÜNÜMÜZDE AZ BİLİNER BİR GELENEK: İŞÂRÂT (ŞERHLERİ) GELENEĞİ

Şerh ve haşiye türünü İslam ilimler tarihi ve kültür alanları için önemli bir saha olarak düşünmek elbette bu adı taşıyan bütün metinlere otomatik olarak ve eşit seviyede bir ehemmiyet, değer ve statü kazandırmak anlamına gelmelidir. Elbette hiçbir yenilik ve farklılık arayışı içinde olmayan, tamamen tekrar denebilecek metinler yahut telif itibarıyla başarısız kitaplar da vardır. Fakat asıl problem olan durum, bütün şerh ve haşiye literatürünü bir tür olarak tek tip ve tekrar olarak görülmesi, bunu ısrarla savunmasıdır. Bu türün de çok başarılı, orta düzeyde ve düşük kıratta örnekleri bulunmaktadır ve bu durum gayet tabiidir.¹

İslam ilimler tarihi boyunca bilimin hemen her dalında, farklı zamanlarda ve coğrafyalarda çok sayıda şerh ve haşiyeye konu olmak bakımından âdeta bir geleneğe sahip olmuş kitaplar vardır. İşte bu kitaplara üzerine yazılan şerh ve haşiyeler düşüncenin gelişimini, aktarımını ve çeşitli geleneklerin oluşmasını da sağlamıştır. Bu geleneklerden birisi de, İbn Sina'nın felsefi sisteminin en son ve en mükemmel eserlerinden biri olan *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eserine tespit edebildiğimiz kadarıyla Şerefüddin Muhammed b. Mes'ûd el-Mes'ûdî (582/1186) ve Fahreddin Râzî'nin (1209) yaptığı şerh ile başlayan ve “İşârât” veya “İşârât (Şerhleri)” diye isimlendirdiğimiz gelenektir.

İbn Sina'nın kendisinden önceki kelâmi ve felsefi birikimden faydalananak kurduğu felsefi sistem ile kendisinden sonraki İslam düşüncesinde derin izler ve büyük bir etki bıraktığı bilinen bir husustur. Onun etkisi yazdığı eserler ile kendini göstermiştir. Kitap ve risaleleri üzerine çok sayıda şerh ve haşiyeler telif edilmiştir. İşte İbn Sina'nın eserlerinden üzerine en çok şerh ve haşiye yazılanlardan en önemlisi, belki de birincisi *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'tır. İbn Sina'nın mantık, fizik ve metafiziğe dair en son görüşlerini ihtiva eden eseri *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ın İslâm felsefesinde önemli etkileri olmuştur. Dünya kütüphanelerinde eserin birçok yazma nüshasının bulunması, üzerine yapılan pek çok şerh, haşiye, telhis ve bu şerhlerdeki yaklaşım ve görüşleri değerlendirip tenkit eden “muhakemeler” bu etkilerini göstermektedir. *el-İşârât* üzerine çok sayıda şerh ve haşiyenin yazılmış olması ve bunlara ait pek çok yazma nüshaların kütüphanelerde bulunması ve eserin İslam düşüncesinde kendisinden sonra ifade ettiğimiz önemli etkileri sebebiyle, kendisinden sonra felsefi bir gelenek oluşturduğu ve İslam Düşüncesinde felsefi geleneği büyük ölçüde de yönlendirdiğini aşıkardır. Bu yüzden bu geleneği Şeyhü'r-Reis'in eserinin ismine matufen “İşârât” veya “İşârât (şerhleri)” olarak isimlendirmektediriz.

1 Şerh ve haşiye geleneği hakkında geniş bir değerlendirme için bkz. Kara, 2010.

Bu geleneğin İbn Sina'dan sonra nasıl bir süreç izlediğini belirlemek İslam Düşüncesinin tarihi seyrini ortaya koymak açısından önem arz etmektedir. Bu sebeple makalemizin ana hedefi, İşârât² geleneğinin önemine ve değerine dikkatleri celp etmek ve geleneğin önemli eserleri hakkında genel bir bilgi vermektir. Öncelikle *el-İşârât ve't-Tenbîhât* hakkında kısaca bilgi vereceğiz. Şerh ve haşiyelerin önemlilerinin isimlerini zikredeceğiz. Akabinde Fahreddin Râzi, Seyfeddin Âmidî, Nasreddin Tusi ve Şemseddin Semerkandî'nin şerhleri ile Kutbeddin Râzi'nin *Muhakemat*'ını şekilsel ve muhteva yönünden tanıtacağız.

1.el-İşârât ve't-Tenbîhât

el-İşârât ve't-Tenbîhât, İbn Sina felsefesinin özeti niteliğinde olup, en son yazdığı eserlerindedir. İbn Sina, bu eserini, mantık, tabiiyyat (fizik) ve ilâhiyat (metafizik) ihtiva edecek şekilde iki bölüm halinde telif etmiştir. Birinci bölüm mantık olup yöntem anlamına gelen on “nehic”den müteşekkildir. İkinci bölüm, fizik ve metafizik içine almakta, konu anlamında on “namat”tan oluşmaktadır. Her bölümün başında bir mukaddime vardır ve her nehic ile namat kendi içinde bütünlük arz etmektedir. Birinci bölümde; mantığın tanımı, amacı, konusu, kavram, beş tümel, tanım, önerme ve çeşitleri ile kıyas ve çeşitleri, burhan gibi konular işlenmektedir. İkinci bölümün ilk üç (namat) konusu fizik, sonraki dört konusu metafizik ve son üç konusu ise ahlak ve tasavvuf ile ilgilidir. Fizik kısmında, doğal cisimler ve yapıları, hareket ve ilkeleri, nefis ve güçleri ele alınmaktadır. Metafizik kısmında, metafizik bilginin imkanı, varlık ve kısımları, nedensellik alemin meydana gelişi, ilahi inayet, kaza, kader, iyilik kötülük ve nefsin ölümsüzlüğü gibi konular incelenmektedir. Son kısımda ise mutluluk, mutsuzluk, ariflerin makamları, din dili, ibadetler, keramet, mucize gibi ahlaki ve tasavvufi meseleler açıklanmaktadır.

Eser, büyük ölçüde İbn Sina'nın en hacimli felsefi eseri Şifâ'nın özeti mahiyetinde olması yönüyle dikkat çekmektedir. Dolayısıyla İşârât'ın muhtevası, Şifâ'nın veciz edebi ve özet bir üslupla tekrarıdır, denilebilir. Ancak İbn Sina, bunu yaparken, Şifâ'daki ayrıntılara girmemiş, görüşlerini zaman zaman farklı kavramlarla ve yeni bir sistematik içinde ifade etmiştir. Bu yüzden İşârât'ın doğru anlaşılması Şifâ'ya müracaatla mümkündür.

Kitaba adının verilmesine sebep olan ve yazılış metodunu belirleyen vehm, işâret ve tenbih deyimleri, kısaca şu anlamlara gelmektedir. İbn Sina,

2 Makalemiz boyunca İşârât geleneği ifadesini kullanacağız.

52 • İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE GÜNÜMÜZDE AZ BİLİNER BİR GELENEK: İŞÂRÂT (ŞERHLERİ) GELENEĞİ

tenbihle beraber bir parça başında yer alan vehim veya vehimler ifadesini, daha önce ileri sürülmüş veya sürülme ihtimali olan yanlış bir görüşü zikrederek, arkasından eleştirisini ve kendine göre doğrusunu söylediği, düşünceleri için kullanır. Şayet iddianın doğruluk veya yanlışlığını zihin dışında fizik âlemde denemek mümkün ise bu bilgi, “işâret” başlığı altındaki paragraflarda yer alır. Dolayısıyla bu bilgiler fizik âlemle ilgilidir. Ancak, bir konuda ileri sürülen bilgilerin doğrulukları yalnızca zihni bir gayretle ortaya konulabiliyorsa “tenbih” diye isimlendirilmektedir. Bu tür bilgiler duyularla algılanamayan varlıklar ile ilgilidir. İşâret, tembih ve vehim deyimleriyle birlikte bazen, tezkire, tabsira, tekmile, tenzib, tamim, fayda, nükte, hikaye, hidaye, mukadime gibi deyimlerle başlayan paragraflarda bulunmakla birlikte, bunlar öncesiyle bağlantılı olan ve bir veya birkaç kez geçen ifadelerdir. (Bkz. Durusoy 2005, 2001)

el-İşâret’in önemli şerh ve haşiyeleri şunlardır:³

Şerefüddin Muhammed b. Mes’ûd el-Mes’ûdî (ö. 1186), *Kitab el-Mebâhis ve ’ş-Şukûk*.⁴

Fahreddin Râzî (ö. 1209), *Şerhu’l-İşâret ve ’t-Tenbihat ve Lübâbül-İşâret*.
Seyfeddin Âmidî (ö. 1233), *Keşfü’l-Temvîhat fi Şerhi’l-İşâret ve ’t-Tenbihât*.

Nasireddin Tûsî (ö. 1273), *Hallu Müşkilâti’l-İşâret*.

Şemseddin es-Semerkindî (ö. 1303), *Beşârâtü’l-İşâret*.

İbn Kemmine (ö.1284), *Şerhu’l-Usûl ve ’l-Cümel*.

Sırâceddin Urmevi (ö. 1283), *Şerhu’l-İşâret*.

Ekmeleddin Nahcuvani (ö. 1302), *Şerhu’l-İşâret*.

Allâme Cemaleddin Yusuf el-Hillî (ö. 1325), *İzâhü’l-Mudillât min Şerhi’l-İşâret, el-İşâret ila Meâni’l-İşâret ve ’Tenbihât ve Bastü’l-İşâret ve ’t-Tenbihât* olmak üzere üç farklı şerhi vardır.

3 Şerh ve haşiyeler hakkında geniş bilgi ve kütüphanelerdeki yazma nüshaları için bkz. Katip Çelebi, 1941, I, 94-95; Brockelman, 1942, I, 597, 1956, I, 816; Anawati, 1950, 4-12; Mahdevî 1954, 33-37; Ergin, 1956; Şihabi, 1339, 1-31; el-Âbidî, 1375, I, 9-29.

4 Halen yazma olarak bulunan bu eser ve yazarı hakkında tarafımızdan yakında yayınlanmak üzere bir çalışma yapılmaktadır.

Esere bunca şerh ve haşiye yazılmasının sebeplerinden biri de geçtiği üzere eserin veciz üslubu ve kapalı ifadeleridir. Bu yüzden şârihler pek çok konuda birbirlerinden farklı yorumlar yapmışlardır. Bu sebeple de şerhlere, şerhlerdeki yaklaşım ve görüşleri değerlendirip eleştiren “muhâkemât”lar yazılmıştır. Muhâkemât türünün en meşhurları ise şunlardır:

1. Muhammed b. Said el-Yemeni et-Tusteri(ö. 1332), *el-Muhâkemâtü beyne Nasîruddin ve'r-Râzî*

2. Kutbuddin Râzi et-Tahtâni(ö. 1364), *Kitâbu'l-Muhâkemât beyne'l-İmam ve'n-Nâsir.*

3. Allame Cemaleddin Yusuf el-Hillî (ö. 1325) *el-Muhâkemât beyne Şurrâhi'l-İşârât ve't-Tenbihât*

4. Cemaleddin Havansârî, (ö. 1688) *Haşiyetü ala Şuruhi'l-İşârât.*

İbn Sina'nın felsefi geleneği üzerine yapılan akademik ve ilmi çalışmalarda sıklıkla değinilen ve İslam felsefesi açısından önemi vurgulanan(Endress,2006, 371-422; Gutas, 2004, 133-153.) *el-İşârât ve't-Tenbihât* şerhleri ve haşiyeleri ile ilgili akademik çalışmalar da yapılmaktadır.⁵

2.Fahreddin Râzi ve Şerhi

İbn Sina'nın birçok eserine şerh yazan İslam düşüncesinin en önemli simalarından olan Fahreddin Râzi'nin Şerhu'l İşârât *ve't-Tenbihât*'ı, İşârât şerhlerinin en önemlisidir. Onun şerhi içerdiği tenkitlerin çokluğu sebebiyle “cerh” olarak da nitelenmiştir. (Katip Çelebi, I, 94; Kaplan, 2001, 354-357.) Eserin kütüphanelerde birçok yazma nüshası mevcut olup, birkaç kez de basılmıştır.⁶ O, kitabının başında, şerhini, İbn Sina'nın özlü, anlaşılması zor ve muğlak ifadelerinin bulunduğu bu eserini, derinlemesine inceleyerek daha kolay anlaşılması için telif ettiğini belirtmektedir.

İşârât'ın en önemli şârihi olan Fahreddin Râzi, şerhinde öncelikle İbn Sina'nın görüşlerini onun metnini olduğu gibi vermek suretiyle zikretmektedir. Daha sonra “tefsir” başlığı altında, metinde yer alan kapalı, anlaşılması zor ifadeleri açıklamaktadır. Bu açıklamalar esnasında ve sonunda eleştirilerini ve kendi görüşlerini ortaya koymaktadır. Ancak Râzi'nin bilinen zor ve

5 Bu akademik çalışmalara örnek olarak Bkz. Yemenli, 1999; Olguner 2001; Demirkol 2007; Derin 2008; Baga 2008; Coşar 2009.

6 Şerhu'l İşârât 'ın tahkikli baskılara için Bkz. Razi 1382, 1290/1873, 1325/1907.

54 • İSLAM DÜŞÜNCESİNDE GÜNÜMÜZDE AZ BİLİNER BİR GELENEK: İŞÂRÂT (ŞERHLERİ) GELENEĞİ

karışık üslubu sebebiyle, görüşlerini ayırt etmek veya eleştirip eleştirmediğini belirlemede zorlanılmaktadır. Bu yüzden Râzi'nin şerhini okurken çok dikkatli davranmak gerekmektedir. Fakat Râzi, İşârât'taki konular arasında iç içe geçmişliği de düzenlemektedir. O mantık bölümünde "nehicleri" fasıllara ayırmakta, İbn Sina'nın paragraf başlıklarını olduğu gibi zikretmektedir. Ayrıca başlıklandırılmamış paragraflara kendisi başlıklar koymaktadır. Fizik ve Metafizik bölümünde ise, her namatı önce, "kısım" veya "mesele" adında alt başlıklarına ayırmaktadır. Kısımları tekrar mesele, meseleleri ise fasıllara bölmektedir. Her kısım, mesele ve fasla, konunun içeriğine göre bir başlık vermektedir. Bu durum, Râzi'nin şerhini sistematik hale getirmektedir. Onun şerhi, İbn Sina'nın bütün eserine, herhangi bir eksiltme yapmadan, yapılan bir şerhtir. Dolayısıyla, metni aynı zamanda İşârât'ın asıl metnini de içermektedir. Ayrıca Râzi'nin şerhi sentez ve yorumdan uzak, sadece ne olduğunu ortaya koyan bir "açıklama tarzı"nda değil, aynı zamanda adaptasyon ve sentezin de yer aldığı bir "telif tazı"nda şerh yöntemidir. Bu yorum tarzı Râzi'nin eleştiri, tahlil ve tenkit yeteneği, problemi anlaşılır bir şekilde bütün yönleri ile ortaya koyup soruları sorma yeteneği ile ilgilidir. Böylece Râzi'nin diğer şerhleri gibi bu şerhinde kendi zihin dünyasındaki sürekliliği ifade eden bilimsel gelenek ve bilimin evrenselliği çerçevesinde İbn Sînâ'ya bağımlılığı değil saygıyı göstermektedir. Sonuç itibarıyla orijinal metnin kendi bağlamı içerisinde anlaşılmasını, Râzi'nin ortaya koyduğu düşüncelerle mukayesesini ve problemlerin kendi çağındaki kültürel ortamda yeniden üretilmesini sağlamıştır. Ayrıca onun şerhinin sonsuza dek öğrenmek gayesi güden bir araç değil, felsefenin mevcut kelâmî sisteme yönelik tehdit ve tehlikelerine dikkat çeken bir yönünün olduğu da belirtilmelidir. Nitekim *Şerhu'l-İşârât'ın* İbn Sînâ'nın düşüncesinin eleştirileri ve reddiyeleri ile dolu olması onun şerh yöntemi hakkında bilgi vermektedir. (bkz. Haklı 2002; Altaş 2009; Olguner 2001.)

3.Seyfeddin Âmidî ve Şerhi

Seyfeddin Âmidî (öl. 1233) 13.yüzyılda yaşamış büyük bir İslam düşünürüdür. O Fıkıh Usulu, Kelam, Mantık ve Felsefe alanında yazdığı hacimli ve içerik olarak dolu eserleri ile kendisinden sonra birçok ilim adamını etkilemiştir. Ancak günümüzde onun felsefi kimliği pek bilinmemektedir. Hacimli mantık ve felsefe eserleri sebebiyle, onu bir İbn Sina yorumcusu ve takipçisi sayabiliriz. Çünkü felsefi eserlerinin tamamı içerik ve şekil olarak

İbn Sina'nın eserlerine benzemektedir. Hatta birçok makale ve fasıl başlığı aynıdır. Fakat bu eserlerinin hepsi henüz yazma halindedir.

Fahredden Râzi'den hemen sonra gelen Seyfeddin Âmidî, ikinci önemli İşârât şârihidir. *Keşfü't-Temvihât fi Şerhi'l-İşârât ve't-Tenbihât* adlı şerhinde, Âmidî, Fahreddin Râzi'ye karşı İbn Sina'yı savunmaktadır. Fahreddin Râzi, yazdığı şerhinde İbn Sina'yı birçok yerde tenkit etmektedir. Bu yüzden Râzi'nin şerhi, geçtiği üzere daha çok "cerh" olarak nitelenmektedir. Âmidî'nin şerhi de Râzi'nin tenkitlerine cevap niteliğindedir. Dolayısıyla onun eseri esasında Râzi'nin eleştirilerine karşı yazılmış ilk olma özelliğine sahiptir. Nitekim eserinin ismi, yazılış amacını açık olarak göstermektedir: *Keşfü't-Temvihât fi Şerhi'l-İşârât ve't-Tenbihât* (İşârât ve't-Tenbihât Şerhindeki Yanlış Yorumların Aydınlatılması). Âmidî'nin diğer felsefi eserleri gibi bu eseri de tanınmamıştır. Onun kelami ve usulcü yönünün ağır basması ile döneminin siyasi ve ilmi durumunun, felsefi eserlerinin geri planda kalmasının sebep olmuştur. Tusi'nin Râzi'nin tenkitlerine karşı cevaplarında Âmidî'den faydalandığı da zikredilmektedir.

Âmidî'nin felsefedeki vukufiyeti, İbn Sina'nın kapalılık arz eden bazı ifadelerini kolayca anlayıp açıklamasına imkan vermektedir. Ancak onun bu şerhinin, yine İbn Sina'yı savunan İşârât Şârihi Tûsî'nin Şerhi kadar sistematik olduğunu söyleyemeyiz. Buna rağmen "İşârât (Şerhleri)" geleneğinin bir halkası olması açısından önemlidir. Âmidî'nin fikirlerin ve görüşlerinin olgunluk döneminde yazdığı bu eseri, en önemli felsefi eserlerindedir. Çünkü O, bu eserine bütün felsefi birikimini yansıtmış ve tartışmalı konularda kendi görüşünü büyük bir ustalıkla ortaya koyabilmiştir. Felsefi eserleri, gereken ilgiyi görmemesi sebebiyle, çok az istinsah edilmiş, dolayısıyla da bazı kitapları kaybolmuş veya günümüze ulaşamamıştır.

Âmidî, eserini Fahreddin Râzi'nin Şerhu'l İşârât ve't-Tenbihât'ında İbn Sina'nın görüşlerine yapılan eleştirilerine cevap vermek amacıyla yazmış olduğu hususunu eserinin başında açıkça belirtmektedir. O, ikinci varakta, pek çok insanın felsefi ilimleri anlayamadığını, karıştırdığını veya yanlış anladığını söylemektedir. Bu esnada, Râzi'nin Şerhu'l İşârât'ını incelediğini belirterek bu eserde gördüğü eksiklikler ve yanlışlıkların kendisini cevap vermeye yönlendirdiğini ifade etmektedir. Çevresindeki bazı ilim erbabının da teşviikiyle o, İbn Sina'nın ve felsefi ilimlerin doğru anlaşılmasını ve ortaya konulan yanlış düşüncelerin izale edilmesini istediğini belirtmektedir. Bu anlamda da

56 • İSLAM DÜŞÜNCESİNDE GÜNÜMÜZDE AZ BİLİNER BİR GELENEK: İŞÂRÂT (ŞERHLERİ) GELENEĞİ

halkın gerçeği görmesine yardımcı olmak amacıyla, bu eseri kaleme aldığını ifade etmektedir.

Âmidî'nin şerhi, eserin tamamı üzerine yapılmamıştır. O, diğer felsefi eserlerinde İbn Sina'nın felsefi sistemini geniş, detaylı ve çok sistematik bir şekilde ortaya koyduğu için, bu kitabında özellikle tartışmalı konuları ele almıştır. Zaten, kitabının başında bu durumu belirtmektedir.

Şerh yazma halinde olup, yazma nüshaların ikisi Süleymaniye Kütüphanesinin Laleli ve Carullah Efendi bölümlerinde, diğeri Berlin Kütüphanesinde. Laleli Nüshasının demirbaş nosu 2519 olup 340 varaktır. Carullah Efendi Nüshasının demirbaş nosu 1313 olup 243 varaktır. Eserin bu nüshası Laleli nüshasına göre eksik ve karışıktır. Berlin Nüshasının demirbaş nosu 5048 olup 135 varaktır. Varak sayısından da anlaşılacağı üzere tam bir nüsha olmayıp eksiktir. Fizik bölümünün yarısında nihayete ermektedir.

Âmidî eserinde özellikle fizik ve metafiziğe geniş yer ayırmış, bu konudaki tartışmaları derinlemesine incelemiştir. Ancak Âmidî'nin şerh metodu çok fazla sistematik değildir. O, önce tartışmalı gördüğü hususta İbn Sina'nın görüşlerini aktarmaktadır. Bu işlemi yaparken İşârât'ın ilgili metnini tamamını her zaman zikretmemektedir. Şerhin metodu sebebiyle, hangi görüşün hangi yazara ait olduğu rahat bir şekilde anlaşılmaktadır. Âmidî, şerhi esnasında konu başlıkları veya işâret gibi deyimleri kullanmamaktadır. Râzi'den aldığı ifadeler konusunda da bir açıklama yapmamaktadır. Hatta bazen İbn Sina metninin bir paragrafın ortasından başlayabilmektedir. Bu durum ise, metinler arasında takibi zorlaştırmaktadır.

Âmidî, *Keşfü't-Temvihât*'ta, Râzi'nin eleştirilerine karşı cevaplarında veya onun yanlış anladığı hususları düzeltmede, İbn Sina tarafındadır. Ancak kanaatimizce, Râzi'nin İbn Sina'nın kimi ifadelerini gereksiz yere eleştirdiği gibi, Âmidî de bazen aynı hataya düşmüştür. O da Şeyh'in bazı cümlelerini açıklama mahiyetindeki, Râzi'nin görüşlerini gereksiz yere eleştirmiştir. (bkz. Çoşar 2009.)

4.Nasîruddin Tûsî ve Şerhi

Tûsî; matematik, astronomi, felsefe, mantık, ahlak, edebiyat, kelam ve diğer dini bilimler alanlarında yetmişden fazla eser vermiş, 13. yüzyılın en aktif, üretken ve ansiklopedist bir İslam bilgini olarak şöhret bulmuştur. O 1201 ile 1274 yıllarında yaşamış olup Meraga rasathanesinin kurucusu olarak tanın-

mıştır. Tûsî, hem bir filozof hem de bir bilim adamıdır, onun uzmanlığı tek bir alanla sınırlı değildir. Mantık, felsefe, kelam, ahlak, matematik ve astronomi, onun birbirine yakın derecede meşhur olduğu disiplinlerdir. Ayrıca siyaset, madenbilim, tıp, tarih, coğrafya, fıkıh, tefsir ve tasavvuf da onun sınırlı olmakla birlikte ilgilenip eser verdiği alanlar arasında yer almaktadır. Fakat bütün bunlar arasında bizi asıl ilgilendiren husus, İslam düşüncesi kapsamına giren mantık, felsefe, kelam, ahlak ve tasavvuf alanlarındaki başarısı ve ayrıcalıklı konumudur. Tûsî, matematik ve astronomi alanlarında yazdığı telifler yanında Arşimed, Batlamyus ve Öklid gibi ünlü bilginlerin eserlerini düzeltmelerle yazdığı tahrirleriyle ünlüdür

İslam Felsefesi tarihinde başarılı bir İbn Sina yorumcusu olarak kabul edilen Nasireddin Tûsî'nin İşârât şerhi ise Râzi'nin tenkitlerine cevap niteliğini taşımaktadır. Tusi, Râzi'nin eleştirisi ve tenkitlerine karşı İbn Sina'yı savunmuş ve onun eserinin doğru anlaşılmasını amaç edinmiştir. Böylece İbn Sina'nın eserinin başında zikrettiği, İşârât'ın doğru kavranması vasiyetini yerine getirmek istemiştir. Tusi'nin bu amacı, Hallü Müşkilâti'l-İşârât olan şerhinin isminden de bellidir. O, şerhinde öncelikle İbn Sina'nın ne demek istediğini açıklamaktadır. Daha sonra ise, Râzi'nin eleştirilerine tek tek cevap vermektedir. Bu cevaplarına bütün felsefi birikimini yansıtmaktadır. Tusi'nin bu eserinin de kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunup birkaç kez de basılmıştır. (Bkz. Tusi 1379, 1290, 1992) Nasiruddin Tûsî, İslam felsefesine, İbn Sina'nın görüşlerini, yöneltilen eleştirilere karşı savunup şerh ederek katkıda bulunmuştur. Onun bu çabası azımsanmayacak bir önemi haizdir.

Tûsî, İbn Sina'nın özellikle sudur nazariyesi, Allah'ın tikelleri bilme keyfiyeti, ruh görüşü, varlık ve mahiyet ayrımıyla ilgili düşünceleri; zaman, madde, alemin hudûsu ve kıdemi hakkındaki açıklamaları muhalifleri tarafından eleştirilmiştir. Tûsî engin mantık bilgisi ile bu eleştirilerin geçersizliğini ortaya koymaya gayret etmiş, muarızların anlama kusurlarını tespit etmiş, mantık ve felsefe konusundaki bilgisizliklerinin yol açtığı yanlışlıkları tek tek ortaya koyup izah etmiştir. İbn Sina'nın muarızların mantık bilgisi eksikliği, onların teşvik ve itibar gibi bazı kavramları anlamada zorlanmalarına sebep olmuş, Tûsî de sık sık kendisini kavram tahlili yapmak zorunda hissetmiştir. Tûsî'nin felsefedeki vukufiyeti, İbn Sina'nın kapalılık arz eden bazı ifadelerini kolayca anlayıp açıklamasına imkân vermiştir.

Tûsî, İbn Sina'nın birçok görüşünü destekleyerek açıklamış, fakat bazı görüşlerini katılmamakla birlikte yine de kendi bağlamları içinde dosdoğru

58 • İSLAM DÜŞÜNCESİNDE GÜNÜMÜZDE AZ BİLİNER BİR GELENEK: İŞÂRÂT (ŞERHLERİ) GELENEĞİ

açıklama hususundaki sözüne bağlı kalarak itiraz etmeden şerh etmiş ve itirazları onun felsefesindeki bütünlük zaviyesinden cevaplamıştır. Tûsî'nin İbn Sina'dan farklı düşündüğü konuları tespit etmek için başta *Tecridü'l-İtikad* adlı eseri olmak üzere kelam kitaplarına bakmak gerekmektedir. Tûsî, mecbur kaldığı birkaç yer dışında şerhlerde İbn Sina'ya muhalefet etmemiştir. Nasiruddin Tûsî, İbn Sina'yı savunurken bile ilmî çerçevenin dışına çıkmamış, açık ve anlaşılır bir anlatım şeklini benimsemiştir. Bununla birlikte o, bazı konularda İbn Sina'dan ayrılmış ve farklı görüşler benimsemiştir. Bu ayrılıklar, temelde onun felsefesinin İbn Sina'cı karakterine zarar vermemiştir. Tûsî, İbn Sina'nın, *el-İşârât ve't-Tenbîhât* şerhinin 'Tabiat Bölümü'nün girişinde takip edeceği yöntemi açıkça belirtmiştir. Tûsî burada, amacının, onun düşüncelerini layıkıyla açıklamak ve ortaya koymak olduğunu ilan etmiş, kendi görüşüne aykırı düşünceleri bile karşı çıkmadan açıklayacağına dair bir bilim adamı dürüstlüğüyle söz vermiştir.

Nasiruddin Tûsî, Farabî, İbn Sina ve Sühreverdî gibi sistem kurmuş bir filozof değildir. Buna rağmen onun İslam felsefe tarihinde önemli kılan bir yön vardır. Bu yön, Tûsî'nin İbn Sina felsefesini gelecek nesillere nefis ve anlaşılır şerh ve yorumlarıyla aktarmış olmasıdır. Daha açık bir anlatımla Tûsî, felsefedeki ününü en güçlü İbn Sina şârihi olmaya borçludur. Tûsî, başka bir filozofu değil, İbn Sina'yı izlemiş, onun başka bir kitabını değil, *el-el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ını şerh etmiştir. Oysa İbn Sina'nın kapsamlı bir felsefe külliyatı olan eş-Şifa'sı ve onun kadar hacimli olmamakla birlikte önemli olan *en-Necât* ve *Uyûnu'l-Hikme* gibi daha başka eserleri de bulunmaktadır. Ama *el-İşârât*, İbn Sina'nın felsefedeki olgunluk döneminin ürünü olan ve felsefe öğrencilerinden üzerine titremelerini, doğru anlaşılması için uğraşılmasını istediği nadide bir eserdir. Tûsî, onun, *el-İşârât*'ın girişinde yaptığı uyarıyı kendisi için bir görev kabul etmiş ve özellikle Fahreddin Râzî'nin haksız eleştirilerine karşı onu savunmayı, doğru anlaşılması için dikkatlice açıklamayı üstlenmiştir. Tûsî, *el-İşârât*'ın ne ilk ne de son şârihidir ama hiçbir *el-İşârât* şerhi İbn Sina'nın felsefesini onun kadar aslına sadık kalarak açıklama derecesine ve en meşhur şerh olma payesine ulaşamamıştır. Tûsî'yi felsefede şöhrete kavuşturan en önemli eseri Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât'tır. (Hânî 1997; Demirkol 2007)

5. Semerkandi ve Şerhi

Şemsüddin b. Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî 7./13 yy'ın ikinci yarısında etkili olmuş olan henüz tam anlamıyla tanınmayan ilim adamı-

larından biridir. Muhtemelen 7./13 yy'ın ikinci çeyreğinde doğan Semerkandî, 702/1303 tarihinde vefat etmiştir.

Hayatı hakkında kaynaklarda neredeyse hiç bilgi bulunmayan Semerkandî ile ilgili; Semerkand'da doğduğu ve muhtemelen dönemin iç karışıklıklardan ötürü hayatının bir dönemimde Anadolu'ya geldiği ve Mardin'de bulunduğu ile ilgili bazı bilgilere sahibiz. Geometri, mantık, cedel, kelim ve astronomi alanında eserler vermiş olan müellifin önemli eserlerinden birisi de İbn Sinâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eserine şerh olarak kaleme aldığı *Beşârâtü'l-İşârât* adlı eseridir. Özellikle geometri ile ilgili eseri *Eşkâlü't-Te'sîs* ve cedel ile ilgili eseri *Adâbü'l-Bahs*, üzerine yapılan şerhlerle birlikte medreselerde uzun süre okutulmuştur. Semerkandî daha çok eserleri üzerine yazılan şerhler üzerinden tanınmaktadır. Semerkandî Hende'sî kelamın kurucusu olarak kabul edilir. Kelam alanında *es-Sahâ'if* adlı eserle tanınmıştır (Bkz. Yörük 1987; Pehlivan 2010).

Klasik kaynakların hiçbirinde adı zikredilmeyen *Beşârâtü'l-İşârât*, Semerkandî'nin, İbn Sinâ'nın *el-İşârât ve't- Tenbîhât* adlı eserine yazdığı şerhtir. Ancak Semerkandî'nin Sehid Ali Pasa 1688 numarada kayıtlı *es-Sahâifu'l-İlâhiyye* adlı eserinin başında muhtemelen müstensih tarafından yazılmış olan notta müellifin eserleri arasında *Beşârâtü'l-İşârât* da zikredilmekte hatta notu yazan kişi bu eserin kendisinde bulunduğunu, ondan faydalandığını, çok güzel ve yalın bir şerh olduğunu ifade etmektedir.

Beşârâtü'l-İşârât İbn Sinâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eserinin tümü üzerine yazılmış bir şerhtir. Şârih burada eserin planına sadık kalarak eserin tüm bölümlerini şerh etmiştir. Yani İbn Sinâ'nın planına uygun olarak şerh de Mantık bölümü ile başlayıp iç içe geçmiş bir vaziyette olan Tabiiyyat ve Metafizik bölümleriyle devam etmektedir. Semerkandî her bir kısımda kendi içinde “vehim”, “tembih”, “işaret” ve “teznib” şekilde yapılan planlamaya da sadık kalmış ve şerhte bu sıralamaya dikkat etmiştir. Ayrıca şârih, şerh edeceği metnin sadece başını ve sonunu değil, tamamını verip ardından şerhe geçmektedir. Semerkandî'nin şerhte kullandığı usul, meselelere bir tür genişlik kazandırmak, konuları gruplamak ve böylece de metnin anlaşılabilirliğini sağlamaktır. O, yöneme dair bir tercihte bulunarak kendi düşüncelerini ön plana çıkarmak yerine, çabasını müellifin maksadını ortaya çıkarma noktasında yoğunlaştırmıştır. Bu amaçla şârih, öncelikle metni “mesele” adını verdiği alt bölümlere ayırmakta ve her bir bölümün hangi problem etrafında şekilleneceğini de meseleye verdiği isim üzerinden ifade etmektedir. Metnin

60 • İSLAM DÜŞÜNCESİNDE GÜNÜMÜZDE AZ BİLİNER BİR GELENEK: İŞÂRÂT (ŞERHLERİ) GELENEĞİ

meselere bölünmesinden sonra Semerkandî, metnin şerh edeceği kısmını vermektedir. Burada konunun ne ile ilgili olduğunu ifade ederek şerhe başlamakta. Semerkandî'nin şerhte başarıyla yaptığı şeylerden biri de şerhin bir mantıkî önermeler örgüsü içerisinde yapılmasıdır. Söyle ki o, metinde müellifin tercihiyle sadece sonucu söylenen bir önermeyi en başından kendisi kurup, akıl yürütmelerle birlikte geçersiz seçenekleri eleyerek kendince doğru olana ulaşmaktadır. Ayrıca şerhin bazı bölümlerinde ele alınan konu ile ilgili kaç görüş olduğunu ve bu görüşlerin neler olduğunu da verir. Böylece eser aynı zamanda hem pedagojik bir nitelik kazanmakta hem de tarihsel süreci verecek felsefe-bilim tarihine dikkati çekmektedir. Semerkandî'nin şerhi mantıkî önerme örgüsü içerisinde yapabilme başarısı onun mantıkçı kişiliği ile yakından ilgilidir. Zira o, bu sahada önemli yapıtlar kaleme almış mantıkçı kişiliği de olan bir ilim adamıdır. Şârih, eserde kullanılan bazı kavramlar üzerinde özellikler durmakta ve onlarla neyin kastedildiğini özellikle ifade etmektedir. Semerkandî, metni şerh eden diğer şârihler ile ilgili de değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bunu yaparken isim vermemekte fakat onların yanlış anlamlarını ifade etmeye çalışmaktadır. Onların şaşırıldığı, hata yaptığı, doyurucu açıklama yapamadıkları, Şeyh'i yanlış anladıkları yönünde değerlendirmeler, şerhin bazı bölümlerinde karşımıza çıkmaktadır. Bu durum şârihin metni şerh eden diğer şârihlerinden haberdar olduğunu, onları takip ettiğini ve onların fikirlerini değerlendirebilecek yetkinlikte olduğunu göstermektedir. Kelamcı kimliği de olan sarîh, filozofların metinlerinde sıklıkla rastlanmayan kavramlar kullanarak bu yönünü metne yansıtmıştır. Semerkandî, genel olarak tartışılan konu ile ilgili görüşlerini şerhe yansıtmamayı tercih etmiştir. Bunun temel sebebi ise muhtemelen şârihin daha çok müellifin maksadını ortaya koyma gayesiyle bu ise girişmiş olmasıdır. Sadece *Beşârât*'ı okuyan bir kimse müellifin İbn Sina'nın görüşlerini savunduğu fikrine kapılabilir. Oysa sarîhin kelamî konuların yanı sıra *Beşârât*'taki konuları da işlediği *es-Sahâif* adlı eseri incelendiğinde onun aslında bu şerhe kendi görüşlerini yansıtmadığı açıkça görülebilir. Örneğin *Beşârât*'ın Tabiiyyât bölümünün ilk meselesinde sanki İbn Sina'nın savunuculuğunu yapıp atomculuk fikrine karşı bir görüntü çizen sarîh, *es-Sahâif* adlı eserinde kelamcılar gibi atomculuk fikrini müdafaa etmektedir. Görünüşte böyle bir farklılığın ortaya çıkmasının sebebi şerhin yöntemine dair yapılan tercihtir. Fakat buna rağmen Semerkandî kimi noktalarda İbn Sinâ ile arasına mesafe koyduğunu şerhte kullandığı ifadelerden okuyucuya belirgin bir şekilde hissettirmektedir. Ayrıca *Beşârât*, filozoflarla

kelamcılar arasındaki fikri karşılaşma yaşanan alanlarda mücadelenin tarihsel süreklilik içerisinde devam ettiğini de ortaya koymaktadır (bkz. Baga, 2008).

6.Kutbeddin Râzi ve Şerhi

Muhammed bin Muhammed Ebu Abdullah Kutbeddin Râzi et-Tahtâni, h. 692(m.1293) yılında Rey şehrinde doğmuş, Şam Zahiriyeye medresesinde eğitim almış, İlhanlılar ve Memlûklular coğrafyasında yaşamış, h.766 (m.1365) Zilkâde ayında Şam'da vefat etmiş, akli ve dini ilimlerde eserler vermiş önemli bir düşünürdür. Hocaları, Aduddin İcî, Şemseddin İsfahanî ve Allame Hillî, bilinen en önemli öğrencisi de Mübarekşah Mantıkî'dir. İslam düşüncesinde öne çıkan önemli mantık ve felsefe kitaplarına şerh veya haşiye yazmıştır. Bu eserlerde, kendi orijinal görüşlerini de açıkça ortaya koymuştur.

Kutbeddin Râzi, metafizik konuları İşârât şerhi *el-Muhâkemât Beyne Şerhâyi'l-İşârât* adlı eserinde incelemektedir. *el-Muhâkemât*, İbn Sina'nın *İşârât ve't-Tenbihât*'ına, Fahrettin Râzi ve Tûsî'nin yazdığı şerhleri esas alan bir eserdir. Kutbeddin Râzi'nin metni Tûsî'nin açıklamaları üzerine kuruludur ama Fahrettin Râzi'nin açıklamalarını da dikkate almaktadır. İşârât şerhlerinin önemli bir özelliği de, Fahrettin Râzi'nin şerhiyle birlikte, kelamcılarla filozofların ileri sürdükleri görüşlerin karşılıklı olarak tartışıldığı bir gelenek haline gelmesidir. İşârât geleneğinde, mantık, tabiat ve metafizik konularda, iki farklı disiplinin görüşleri, felsefi söylemin dışına çıkılmadan, delillere dayanarak tartışılmaktadır. Kutbeddin Râzi, eserinde, Tûsî'nin veya İbn Sina'nın metninden birkaç kelimeyle önce konuya işaret etmektedir. Fakat konuyla alakalı şerhlerdeki bilgileri birebir bir alıntılama yapmadan kendi üslubunca özetlemektedir. Bu bilgiler, şerhlerle aynen örtüşmektedir. Daha sonra metinlerdeki, lâfzî ya da fikri problemlere işaret etmektedir. En son olarak konuyla alakalı kendi yorum ve hükümlerini söylemektedir. Kutbeddin Râzi'nin yaptığı değerlendirmelerde dikkat çeken özellik, yorumlarında bağımsız davranmasıdır. Akli ilimlerdeki mahareti, konulara objektif bakmasına sebep olduğu görülmektedir. Bu özelliğine güvenerek kendi yorumlarını yapmaktadır. Metin içinde Fahrettin Râzi için "İmam"; Nasîreddin Tûsî içinde "Şârih" şeklinde bir lakap kullansa dahi, yorumlarını, iki düşünürün etkisinde kalmadan yapmaktadır. Bu sebepten onu kelamcı veya kelamdaki önemli düşünürlerin (Gazali, Fahrettin Râzi, Ebheri) takipçisi ya da belli bir filozofun(Tûsî/Kazvini) talebesi/takipçisi gibi değerlendiremeyiz. Aksine hayatından bahseden

62 • İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE GÜNÜMÜZDE AZ BİLİNER BİR GELENEK: İŞÂRÂT (ŞERHLERİ) GELENEĞİ

eserlerde görüldüğü üzere o, aklî ilimlerin hemen hemen hepsinde uzman olan 14. yüzyılın en önemli İbn Sina takipçisi bir düşünürdür.

Kutbeddin Râzi, kelam ve felsefenin ayrışma hususları olan konularda felsefeciler gibi düşünmektedir. Fakat Tûsî'nin yaptığı açıklamaları da çoğu zaman yetersiz bulmaktadır. Kutbeddin Râzi'nin açıklamaları, İbn Sina metninin tarih içinde zenginleşmesinin güzel bir örneğidir. Zira Fahrettin Râzi, İşârât'ı sistematik bir şekilde tasnif edip izah etmekle birlikte problemleri de gündeme getirmektedir. Tûsî, konuları Fahrettin Râzi'den farklı açıklamakta ve onun eleştirilerine cevap vermektedir. Kutbeddin Râzi ise konuları iki filozofun dışında kendine özgü tarzda ele almaktadır. Bu sebepten Tûsî'nin ifadelerini yetersiz olmakla eleştirirken Fahrettin Râzi'nin öne sürdüğü bazı fikirlere de katılmamaktadır. Aklî ilimlere olan hâkimiyetini bu eserde çok iyi kullandığı görülmektedir. Şerhi, mantıkta ele alınan sebî ve taksim yöntemi başta olmak üzere kıyas, lafız, önerme gibi hususların metafizikteki uygulamalarına çok iyi örnekler vermektedir. İşârât geleneği açısından ele alındığında *Muhâkemât* eseri çok önemli bir yerde durmaktadır. Kendinden önce yapılan iki büyük şerhi mukayeseli bir şekilde değerlendirmenin getirdiği kıymetin yanında kendinden sonrası için de derin bir etki yaptığı anlaşılmaktadır (Derin, 2008).

Bu etkiyi İslam ve Osmanlı düşüncesinde görmek mümkündür. Bunun örnekleri öğrencisi Mübarekşah Mantıkî ve ondan ders alan Seyyid Şerif Cür-cani, Molla Fenari vb. düşünürlerdir. Osmanlı düşüncesine katkısı, medresede okutulan mantık eserleri ve *Muhâkemât*'taki metafizik düşüncesiyle kendini göstermektedir. Bunun en güzel örneği Kemalpaşazade'dir. Kemalpaşazade, eserlerinde Kutbeddin Râzi'nin bazı fikirlerini kabul etmekte bazılarına karşı çıkmaktadır (Öçal, 2000).

Sonuç

İslam bilim ve düşünce geleneğindeki şerh ve haşiyeleri, oryantalistlerin ve mezkur geleneğe vakıf olamayanların söylediği şekliyle, herhangi bir ibareyi eşanlamlı kelimelerle ifade eden, yaratıcılıktan uzak taklitçi bir tutum ve tekrar içinde olan, doğrudan daha çok yanlış yapan, karıştıran, muğlâklaştıran bir faaliyet olarak anlamamak gerekir. Zira bir çok şerh ve haşiyeye sentez ve yorumdan uzak, metnin sadece ne olduğunu ortaya koyan bir açıklama tarzında değil, aynı zamanda adaptasyon ve sentezin de yer aldığı bir telif tarzında yazılmıştır. Bu açıdan yazılan şerh ve haşiyelerin birçoğu ana metnin birebir tekrarı olmayıp bağımsız bir eser hüviyetini kazanmıştır. Bununla birlikte İs-

lam düşünürlerinin eserleri üzerine yazılan şerh ve haşiyeler düşüncenin gelişimini, aktarımını ve çeşitli geleneklerin oluşmasını da sağlamıştır. Bu geleneklerden birisi de, İbn Sina'nın felsefi sisteminin en son ve en mükemmel eserlerinden biri olan *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eserine Fahreddin Râzî'nin yaptığı şerh ile başlayan İşârât geleneğidir. İslam düşüncesinde bir İşârât geleneğinden bahsetmemizin bazı temel gerekçeleri bulunmaktadır:

1. Öncelikle İşârât geleneği şeklinde adlandırmamızın temel sebebi, İbn Sina'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eserin kendisinden sonra alanında mihver teşkil etmesidir. Bu sebeple de üzerine çok sayıda çalışma yapılmıştır.
2. İşârât üzerine onlarca şerh, haşiye, talikler, muhakemât türünde eser telif edilmiştir ve tespit edebildiğimiz kadarıyla bu telif tarzı 18. yüzyıla kadar devam etmiştir.
3. Yazılan bu eserler İslam Düşüncesinin iki önemli veçhesi olan Felsefe ve Kelâm'ın temel tartışma konuları etrafında şekillenmiştir.
4. Bu tartışma konularında yazarlar ve düşünürler farklı tavırlar sergilemişlerdir. Dolayısıyla İşârât diye isimlendirdiğimiz gelenek, farklı görüşlerin savunulduğu, karşı görüşlerin kıyasıya eleştirildiği bir fikir meydanı hüviyetindedir.
5. Geleneğin ilerleyen sürecinde zaman zaman tekrara düşülmekle beraber döneminin birikimine uygun yeni bakış açıları, eleştiriler ve karşı cevaplar yoğun olarak bulunmaktadır.
6. Gelenek içerisinde Felsefe ve Kelâm'ın temel tartışma konularında nasıl bir tarihi seyir takip ettiğini tespit edebilmekteyiz.

Bütün bu sebeplerden dolayı *el-İşârât ve't-Tenbîhât* üzerine yapılan şerh, haşiye, talik, muhakemât türü teliflerle oluşan külliyatın fikri, felsefi ve kelâmî bir gelenek oluşturduğunu görmekteyiz. Anacak İslam Düşüncesinde ifade ettiğimiz tartışma konularının akışının tam olarak ortaya konulması adı geçen gelenekle ilgi akademik çalışmaların artmasıyla mümkün olacaktır. Dolayısıyla gün yüzüne çıkartılmayı bekleyen geniş bir literatür araştırmacılarını beklemektedir.

64 • İSLAM DÜŞÜNCESİNDE GÜNÜMÜZDE AZ BİLİNEREN BİR GELENEK: İŞÂRÂT (ŞERHLERİ) GELENEĞİ

Kaynaklar

- el-Âbidî, Ahmed. (1375). *Hâşiyetü ala Şurûhu'l- İşârât Mukaddimesi*. Tahran: Merkezi İntişârât Defteri Tebliğâtü İslamî. I, 9-29.
- Altaş, Eşref. (2009). *Fahreddin er-Razi'nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Anawati, Georges C. (1950). *Müellefâtü İbn Sina*. Kahire: Dârü'l-Maârif.
- Baga, Mehmet Sami. (2008). *Şemsuddin Semerkandi ve Beşârâtü'l- İşârât Adlı Eserinin Tabiiyyat Bölümü*; Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.
- Brockelman, Carl. (1942). *GAL*. Leiden : E. J. Brill. I, 597.
- Brockelman, Carl. (1956). *Supplementband*. Leiden: E. J. Brill, I, 816.
- Çoşar, Hakan. (2009). *Keşfü't-Temvihât'ta Seyfeddin Âmidî'nin Felsefî Görüşleri*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Demirkol, Murat. (2007). *Nasıruddin Tusi'nin İbn Sinacılığı*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Derin, Nemci. (2008). *Kutbeddin Razi'nin Hayatı, Eserleri ve Felsefî Görüşleri*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Durusoy, Ali. (2001). el-İşârât ve't-Tenbihât, Mad. *DİA*, cilt. 23, 421.
- Durusoy, Ali. (2001). *İşaretler ve Tembihler Çeviri Girişi*. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Endress, Gerhard, (2006). Reading Avicenna In The Madrasa, *Arabic Theolog. Arabic Philosophy* (ed. James E. Montgomery) içinde, 371-422. Leuven-Paris-Dudley (Ma): Peeters
- Ergin, Osman. (1956). *İbn Sina Bibliyografyası*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Tıp Tarihi Enstitüsü
- Gutas, Dimitry. (2004). *İbn Sina'nın Mirası* (Derleme ve Tercüme, M. Cüneyt Kaya), İstanbul: Klasik Yayınları.
- Haklı, Şaban. (2002). *Müteahhirin Döneminde Felsefe Kelam İlişkisi: Fahreddin er-Razi Örneği*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

- Hânî, Numan Ferhat. (1997). *Mesâilü'l-Hilaf Beyne Fahrüddin er-Razi ve Nasîruddin et-Tusi*. Beyrut: el-Gadir
- İbn Sina. (2005). *İşaretler ve Tembihler* (Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli). İstanbul: Litera Yayıncılık
- Kaplan, Hayri. (2001). *Fahrüddin er-Râzî* Düşüncesinde Ruh ve Ahlak. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Katip Çelebi. (1941). *Keşfu'z-Zunûn*. Ankara : Milli Eğitim Bakanlığı, I, 94-95.
- Kara, İsmail. (2010). Unuttuklarını Hatırla! Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not.*Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, cilt 15, sayı 28, 1-67.
- Mahdevî, Yahya. (1954). *Fihrist Nüshahâyı Müsennafatı İbn Sina*. Tahran: Danişgah-ı Tahran.
- Olguner, Fahrettin. (2001). Üç Türk İslam Mütefekkiri Düşüncesinde Varoluş (İbn Sina- Fahrüddin Razi-Nasireddin Tusi). İstanbul: Ötüken Yayınları
- Öçal, Şamil (2000). *Kemalpaşazade'nin Felsefi ve Kelâmi Görüşleri*. Ankara:Kültür Bakanlığı.
- Pehlivan, Necmettin (2010). *Şemsu'd-Dîn Muhammed b. Eşrefes-Semerkanî'nin Kıstâsu'l-Efkâr fi Tahkiki'l-Esrâr adlı eserinin tahkiki, tercümesi ve değerlendirmesi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Razi, Fahrüddin. (1382). *Şerhu'l İşârât ve't-Tenbîhât*. Mukaddime ve Tashih, Dr. Ali Rıza Necefzade, Tahran: Encümen-i Âsâr, I-II.
- Razi, Fahrüddin. (1290/1873). *Şerhu'l İşârât ve't-Tenbîhât*, (Tusi'nin şerhi ile birlikte hamîşte). İstanbul: Dâru't-Tıbâati'l-Âmire.
- Razi, Fahrüddin. (1325/1907). *Şerhu'l İşârât ve't-Tenbîhât*. Kahire: el-Matbaatü'l-Hayriyye), I-II.
- Şensoy, Sedat. (2010) «Şerh» Mad., *DİA*, cilt 38, s.555-558.
- Şihabi, Mahmud. (1339). *et-Tenbîhât ve'l- İşârât Mukaddimesi*. Tahran: Çaphane-i Danişgah
- Tusi, Nasireddin. (1377). *Hallu Müşkilati'l-İşârât*. Tahran: Matbaatü'l-Haydari
- Tusi, Nasireddin. (1290). *Hallu Müşkilati'l-İşârât* (Razi'nin şerhi ile birlikte). İstanbul: Dâru't-Tıbâati'l-Âmire.
- Tusi, Nasireddin. (1993). *Hallu Müşkilati'l-İşârât* (tahkik; Süleyman Dünya, İbn Sina'nın eseri ile birlikte). Beyrut: Müessesetü'n-Numan.

**66 • İSLAM DÜŞÜNCESİNDE GÜNÜMÜZDE AZ BİLİNER BİR GELENEK:
İŞÂRÂT (ŞERHLERİ) GELENEĞİ**

- Yemenli, İbrahim. (1999). *Ekmeleddin en-Nahcuvani ve Varlık Anlayışı*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Yörük, İsmail (1987). *Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseyinî es-Semerkandî'nin belli başlı kelâmî görüşleri* (Allah ve iman anlayışı). Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi [İlahiyat Fakültesi] Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Erzurum.

ANLAM ALANI İÇİNDE SABRI BİR TUTUM OLARAK YENİDEN DÜŞÜNMEK

Remziye EGE*

Öz

Bu makale, din eğitiminde dini kavramları ve tutumları kendi anlam alanı içerisinde anlamının önemine işaret etmeyi amaçlamaktadır. Makalede örnek olarak *sabr* tutumu ele alınmıştır. Kur'an bağlamında sabır ve sabrın anlam bağıını oluşturduğu düşünülen ilgili bazı tutum ve kavramların anlaşılmasına duyulan ihtiyaç ortaya konulmuştur. Sabrın öğretimine dair bir model, yaklaşım veya teknik önermek amacı olmayan makalede, sabrın bir tutum olarak kendi semantik alanı içerisinde anlaşılması üzerine çalışılmıştır.

Anahtar Kavramlar: Din Eğitimi, Ayet ve Hadislerle Çalışma, Sabır, Dini Tutum, Anlam Sahası, Anlam Bağı, Eyüp Peygamber.

Abstract

Rethinking *Sabr* as an Religious Attitude in its Semantics Field

This article aims to introduce the significance of understanding the religious concepts and religious attitudes in Religious Education in the context of their semantics fields. Focusing mainly on *sabr* this article examines the need for the understanding some concepts and attitudes making the thread of meanings for *sabr* in the context of the Qur'an. This article does not aim to suggest any approach, model or technique to teach *sabr*. It rather aims to study on understanding *sabr* as an attitude in its own semantics field.

Key Words: Religious Education, Studying to Verses and Hadiths, Sabr, Religious Attitude, Semantics Field, Thread of Meaning, Prophet Job.

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

Giriş

“Yaklaşık 6 ay önce eşimi aniden kaybettim. Öylesine sağlıklı bir insanın 15 dakikada solunumunun durup, iki gün solunum cihazına bağlı yaşadıkdan sonra ölüp gitmesi inanılır gibi değildi. Onu kaybetmeyi ne aklım ne de yüreğim kabul edebiliyordu. Babalarını deli seven iki kızım için de durum benimkinden farksızdı. Bu denli derin ve anlatılmaz acımda tek yapacağım şey her zaman ki gibi Allah’a sığınmaktı. Her zaman Allah’a dua etmiş ama o güne kadar da Kuran’ı okumamıştım. Ölüm ve ötesinin ne olduğunu daha iyi anlayabilmek için başvuracağım tek kaynağım Kuran’dı ve bende öyle yaptım.

Ölüm ve ötesini anlamanın yanında insanların bu dünyada neden bu kadar büyük acı ve kederlerle sınıandığını da anlamaya çalıştım. Anladığım kadarıyla insanlar ya bu dünyadaki günahlarının bedelini ödemek için, ya gelecekteki daha büyük acıların önüne geçilmesi için ya da Allah’ a daha fazla yaklaşmak için acı ve kederle sınıyorlardı. Peki, ben neden bu acıyı yaşıyordum. Eğer önceki günahlarımın bedelini ödemem içinse kızlarımın günahı neydi? Bu acı ile daha büyük bir acı mı engellenmişti yoksa Allah’a daha yakınlaşmıştık? Ya da bunlardan çok mu farklı bir neden?

Ben bu soruların cevabını bilmiyorum ve merakta ediyorum. Bu soruları bilim insanlarına sorsam onlardan da net bir cevap alabileceğimden çok emin değilim. (onların İslam bilgilerinden asla şüphem yok ama ben kendim, kendimle ilgili bir soruya cevap bulamıyorsam, bilimin insanları beni nerden bilsin ki). Bu acıyı neden yaşadığımı Allah’a sormam bir isyan mı? Ben öyle olduğunu çok düşünmüyorum. Çünkü benim bildiğim isyan kavramı karşı çıkmayı, kabul etmemeyi içerir. Ben bu soruyu sorarken asla Allah’a karşı çıkmak gibi bir düşünceyi aklımdan bile geçirmediğim. Benim tek derdim çektiğim acının nedenini öğrenmekti. Bunun içinde yaptığım her zaman ki gibi Allah’a sığınmaktı. Zaten bu sorunun cevabını da her şeyde olduğu gibi ondan başka hiç kimse bilemezdi. Allah’a sığınarak ondan yardım, af, merhamet dilemek ne kadar insani ise bilmediğim bir şeyi bana

öğretmesini istemek o kadar insani değil mi? “Bu büyük acıyı neden çekiyorum?” sorusu; isyan mı yoksa Allah’a sığınmak mı?”

Bu soru bir din eğitimcisi olarak bana sorulduğunda verdiğim ilk cevap elbette bunun bir isyan olmadığı olmuştur. O anda bunun bir isyan olmadığını söylememin altında yatan sebep, isyan kavramını inkâr manasında anlamamış olmam olabilir. Karşımdaki insanın Allah’a bu kadar yakınlaştığı bir anda yaygın ve yanlış bir biçimde *inkâr* anlamında anlaşılan bir isyan içerisinde olamayacağını da düşünmüş olabilirim. Daha sonra Kuranikerim’de Hz. Yakup’un evlatları ile ilgili üzüntülerin en derinini yaşarken “şikâyetinin” Allah’a olduğunu söylediği ayeti hatırladığımda neden böyle içsel bir tavır aldığımı daha iyi anladım: “(Yakup dedi ki) Ben hüznümü ve kederimi ancak Allah’a şikâyet ederim ve Allah tarafından sizin bilemeyeceğiniz şeyleri bilirim.” (Yûsuf, 12/86) Bunu anlamak için hikâyenin bütünü okumak¹ ve Yakup Peygamberi peygamber olma özelliğinden ziyade evladını çok seven bir baba olarak görmek gerekir. Bu ayet, Allah’tan vazgeçmeyen insanların her durumda bütün duygularını tüm içtenlikleriyle yine Allah’a yöneltmelerinin bir örneği olarak görülebilir. Çevresindeki insanlar Hz. Yakup’u kınıyorlar ve kederinden helak olacağını söyleyerek şaşkınlıklarını gizlemiyorlardı. Ama o, her zamanki gibi Allah’a sığınmayı tercih ederek insanlara yukarıdaki cevabı vermişti. Yukarıdaki alıntıya dönecek olursak, geçen altı ay içerisinde epeyce mesafe kat etmiş olan kişinin, olayı ilk yaşadığı anda başlayan kişisel manevi yolculuğunun ilk sinyallerini *isyan* gibi olumsuz bir yüklemle değerlendirmek insafsızlık olurdu. Peki, ona “ ‘Bu büyük acıyı neden çekiyorum?’ sorusu; isyan mı yoksa Allah’a sığınmak mı?” sorusunu sorduran neydi? Kendisi o halleri yaşarken şahitlik eden bazı insanların ona “aman Allah’a isyan etme, sabret” demeleri idi. Demek ki sabır ve isyan, zıt anlamlı iki tutum olarak aynı anlam çerçevesinde düşünülüyordu. Buradaki isyandan ne kastediliyordu? İnkâr etmek mi, kabullenmemek mi, kabullenmekte zorlanmak mı, zaten kabul ettiği şeyi anlamaya çalışmak mı? Kuranikerim’de sabır ile yan yana olup da ona zıt olarak kullanıldığı tespit edilen ayette isyan veya inkâr değil *ceza* kelimesi kullanılmaktadır: “(Kıyamet günü) insanların hepsi Allah’ın huzuruna çıkacaklar. Ve zayıflar büyüklük taslayanlara şöyle diyecekler: “Bizler sizlere uymuştuk. Şimdi siz, Allah’ın azabından en ufak bir şeyi bizden savabilir misiniz?” onlar da diyecekler ki: “Allah bizi hidayete erdirseydi, biz de size doğru yolu gösterirdik. Artık şimdi bizler sızlansak da sabretsek de birdir. Çünkü kaçacak yerimiz yoktur.” (İbrâhîm, 14/21) Görüldüğü gibi sabır

karşısında sızlanmak, feryat etmek, yakınmak, şikâyet etmek gibi anlaşılabilir olacak *ceza* kavramı gelmektedir. Bu kavram “insanı yönelmiş olduğu şeyden ya da hedefinden çeviren, uzaklaştıran ve onunla ilişkisini kes(mesine neden ol)an bir hüznün, keder ya da tasa” yı anlatır. (Râğıb el-İsfahani, 2007:324) Bu sayılanların isyan ve inkâr ile bir bağlantısı yoktur.

Yukarıdaki olayı yaşayan kişiyle bu konuyu çok konuştuk. Anlattığı şeyler *inkâr* olarak anlaşılan isyan değildi. Sonra ona “sabret” diyorlardı, ama nasıl sabredileceğini de söylemiyorlardı. Ona “sabret” diyenler olağanüstü durumlarla karşılaşan insanların bu durumlar karşısında takındığı tutumlar hakkında ne biliyorlardı ki? Ne kadar kolay kullanıyorlardı bu ifadeleri başkalarına karşı, kendileri aynı türden şeyler yaşadıklarında ne oluyordu acaba? Bu makaleyi yazmayabilirdim. Ama o zaman burada yazdıklarımı öncelikle kendisiyle paylaştığımda şifa bulduğunu söyleyen arkadaşşıma haksızlık olurdu. O sorduğu sorunun cevabını bulduğunu söylüyordu ama bunun biz din eğitimcileri için de bir anlamı olmalıydı. Bu süreç, Kur’an’da ifade edilen, sevilen ve yerilen tutum ve davranışları anlamak ve anlatmak konusunda çeşitli çalışmalara ihtiyacımız olduğunu bir kez daha ortaya çıkarmış oldu. Nitekim Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü 3. sınıfta okuyan öğrencilerle *Ayet ve Hadislerle Çalışma Yöntemleri* dersi çerçevesinde gerçekleştirilen bir deneme bu ihtiyacın varlığını desteklemiş oldu. Söz konusu deneme öğrenciler ile örnek ders işlenişleri üzerinde çalışırken gerçekleştirildi. Bu çerçevede Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarının aşağıdaki konuları incelendi:

6. Sınıf

Öğrenme alanı: *Kur’an ve Yorumu*

Ünite: *Kur’an-ı Kerim’in Ana Konuları*

Konu: *Kıssalar*

Alt başlık: *Sabır Örneği: Hz. Eyüp*

8. sınıf

Öğrenme alanı: *Hz. Muhammed*

Ünite: *Hz. Muhammed’in Hayatından Örnek Davranışlar*

Konu: *Hz. Muhammed Sabırlı ve Cesaretliydi*

Bu inceleme öğrencileri *sabır* konusunda yeni bir bakış açısı kazanma ihtiyacına sevk eden bir çalışmayla sonuçlandı. Bu çalışmanın örnekleri makalede yer almaktadır. Makalede sabır ile ilgili bir kavramsal çerçeve oluşturulmuştur. Daha sonra öğrencilerin çalışmalarından örnekler verilmiş ve son olarak Brendan Hyde'in *Weaving the threads of meaning: a characteristic of children's spirituality and its implications for religious education* makalesi (Hyde, 2008:235-245) üzerinden bir değerlendirme yapılmıştır.

Kavramsal Çerçeve

Bu bölümde sabır ve ilgili kavram ve tutumların anlam bütünlüğü içerisinde anlaşılmasına yönelik bir kavramsal çerçeve çizilmiştir. Bu yolla bir tutum olarak sabrın daha iyi anlaşılacağı düşünülmektedir. Bu kavramsal çerçeve çizilirken Izutsu'nun *Kur'an'da Allah ve İnsan (God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung)* isimli eseri dikkate alınmıştır. Izutsu çalışmasını en genel ifadeyle Kur'an'da geçen kelimelerin Kur'anî bir dünya görüşü oluşturacak tarzda birbirleriyle ilişkilerini ortaya koyan "Kur'an Semantiği" (Izutsu, 2012:34) üzerine yapmıştır. Bu çalışma kavramsal bir sistemi işaret etmektedir: kavramları tek tek analiz ederken bunların bütün sistem içerisinde birbirleriyle olan çoklu ilişkilerini gözden kaçırmamak gerektiğini vurgulamaktadır. (Izutsu, 2012:35) Bu makalede bir semantik çalışması yürütülmemekle birlikte Izutsu'nun çalışmasından bazı ifadeler kullanılmıştır. Örneğin burada "odak kelime" (Izutsu, 2012:57) *sabır* olarak belirlenmiş, diğer ilgili "anahtar kelime"ler (Izutsu, 2012:34), sabır ile kavramsal bir anlam bütünlüğünde (Izutsu, 2012:59vd.) düşünülmesi gerektiği kanaatiyle ele alınmıştır. Dolayısıyla bu kavramsal çerçeve çalışması, anlamının bütünselliğini ortaya çıkarmak ve bunun önemine işaret etmek üzere yapılmıştır.

Sabır

Sabır, daha çok üzücü durumlar karşısında ses çıkarmadan onların geçmesini bekleme erdemi olarak anlaşılmaktadır. Ahlak terimi olarak ise, "üzüntü, başa gelen sıkıntı ve belalar karşısında direnç gösterme; olumsuzlukları olumlu kılmak için gösterilen metanet" (Çağrı, 2008:337) olarak açıklanmaktadır. Burada Kur'an'da geçen kavramları açıklayan *Müfredât*'ın sabır maddesi (Râğıb el-İsfahani, 2007:839-841) esas alınarak bazı açıklamalar yapılmıştır. Sabır, *nefsi, aklın ve şeriatın gerektirdiği şekilde, ya da bu ikisinin*

nefsin kendisinden alıkonmasını gerektirdiği şeylerden hapsedip alıkoymak, tutmak veya menetmek anlamında kullanılmıştır. Nefsin hapsedilip alıkonması bir musibet sebebiyle olabildiği gibi, bir savaş durumunda, bir talihsizlik veya felaketle karşılaşılması durumunda veya konuşmaktan kendini alıkoyma durumunda ortaya çıkar. Kur'an'da bunların hepsi sabır olarak ifade edilmiştir. (Bakara, 2/177; Hac, 22/35; Ahzâb, 33/35; Âl-i İmran, 3/200; Meryem, 19/65; Furkan, 25/75; Yûsuf, 12/18; Şûra, 42/33; Tûr, 52/48)

Kur'an'da pek çok ayette sabır ifadesi geçmektedir. Bunlar arasında ısrarla sabırlı olunmasının tavsiye edildiği ayetlerin yanı sıra, neye karşı sabırlı olunmasını açıklayan ayetler de vardır. “And olsun biz sizi biraz korku, açlık ve bir parça mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltmekle imtihan edeceğiz. Sabır gösterenleri müjdele” (Bakara, 2/155) ayetinde nelere karşı sabır gösterilmesi beklendiği ve ayrıca sabretmenin bir deneme konusu olduğu belirtilmiştir. Genel olarak, bela ve musibetlere dayanma ve dinin emir ve yasaklarına uyma konusunda sabır tavsiye edilmiştir. Allah'tan yardım dilemenin hemen yanında zikredilen “sabredin” ifadeleri de bulunmaktadır. Ayrıca sabretmenin de “Allah'ın yardımıyla” gerçekleşecek olması vurgulanmaktadır. Sabrın “azim ve kararlılık göstermeye değer bir şey” (Lokman, 31/17) olduğu da ifade edilmiştir. Başına gelenlere sabrettiği için Hz. Eyyub “...Doğrusu, biz onu sabırlı bulmuştuk. O ne iyi kuldu; daima Allah'a yönelirdi” (Sad, 38/44) denilerek övülmüştür. Bütün bunlardan anlaşıldığına göre sabır, inanan insanın Allah ile olan iletişimde önemli bir değerdir. Çünkü “Allah sabredenlerle beraberdir”. (Bakara, 2/153) “Sabret! Allah iyi davrananların ücretini zayi etmez” (Hûd, 11/115) ayetiyle sabrın Allah katında sevilen bir tutum olduğunu, “Sonra, (sarp geçidi aşmak) inanıp birbirlerine dayanıklı olmayı öğütleyen ve birbirine merhametli olmayı salık verenlerden olmaktır.” (Beled, 90/10) ayetiyle de sabrın zor bir işin üstesinden gelmek olduğunu anlamak mümkündür.

Bununla beraber bu makalede kendisi odak kelime olarak alınan *sabır*, oruç tutmak anlamında kullanılan bir Kur'an kelimesi olan *savmın* anlam sahası içerisinde bir anahtar kelime olarak ortaya çıkmaktadır. (Gözeler, 2005:94) Taberî, Bakara Suresi 45 ve 153. ayetlerde geçen “sabır ve namaz ile Allah'tan yardım isteyin” ifadesinde sabır ile orucun kastedildiğini belirtmiştir. Bu durumda sabrın *savm* ile kavramsal bir bağa sahip olduğu söylenebilir. Nitekim “Sabır ayında ve her ayda üç gün oruç tutmak, göğüsteki kini,

düşmanlığı ve vesveseleri giderir” buyurduğu rivayet edilen Hz. Peygamber Ramazan’ı “oruç ayı” ilan etmiştir. (Hadislerle İslam 3, 2013: 208).

Kur’an’a bakıldığında pek çok sabır örneği görmek mümkündür. Örneğin, Kehf suresinde uzun uzun Hz. Musa ile Hızır hikâyesi anlatılmaktadır. Bu hikâyeye göre Hz. Musa *sabırsız* davranışlarda bulunmuştur. Yol arkadaşlığı bu davranışları sebebiyle sona ermiştir. Hızır Hz. Musa’ya “Gerçekten sen, benimle birlikte olma sabrını göstermeye güç yetiremezsin. Özünü kavramaya kuşatıcı olmadığın şeye nasıl sabredebilirsin?” (Kehf, 18/67-68) dediği halde, Hz. Musa “İnşallah beni sabreden biri olarak bulacaksın. Hiçbir işte sana karşı gelmeyeceğim” (Kehf, 18/69) diye karşılık vermişti. Ancak yolculuğun sonunda, Hz. Musa’nın “özünü kavramaya kuşatıcı olmadığı” şeylerden dolayı takındığı tavır ve tutumlar, onun “üzerinde sabır göstermeye güç yetiremeyeceği” yorumlarla karşı karşıya getirmiştir. Bu yorumlar “Allah’ın rahmeti”ni açıklayan, ama Hz. Musa’nın bunu duyana kadar hiç de öyle düşünmediği şeylere ait yorumlar olmuştur. Peki, Hz. Musa ne yapmıştır da sabırsızlık sergilediği söylenmiştir? Allah’a isyan mı etmiştir, yoksa gördüğü şeyler karşısında insani tepkiler mi vermiştir? O’nun rahmetiyle ve hikmetiyle ilgili olarak bilgisizliğinden kaynaklı ve insani duygularının ortaya çıkardığı eylemlerle o anda ne olup bittiğini anlamaya mı çalışmıştır? Hz. Musa’nın sabretmeyip de ne yaptığı ve bunun Allah tarafından nasıl karşılandığı düşünmeye değer konulardır. Gündelik hayatta yaşadığı olumsuzluklarla başa çıkmaya çalışan inanan insanların anlama çabalarında onları bilinen anlamıyla iman çerçevesinin dışına iten yorumlardan uzak kalabilmek için bu hikâyeyi yukarıdaki sorular çerçevesinde yeniden okumak gerekir.

Sabır ile ilgili pek çok hadis vardır. “Hz. Peygamber bir kabrin başında ağlayan bir kadına rastladı ve ‘Allah’tan kork ve sabret.’ buyurdu. Kadın, ‘Git başımdan, başıma gelen musibeti sen yaşamadın!’ diye cevap verdi. Hz. Peygamber’i tanııyordu. Kendisine, onun Hz. Peygamber olduğu söylendi. Bunun üzerine kadın Hz. Peygamber’in kapısına gitti. Orada kapıcılarla da karşılaşmadı. ‘Seni tanııyordum.’ dedi. Bunun üzerine Peygamber Efendimiz, ‘Sabır ancak (musibetin) ilk vurduğu andadır.’ buyurdu.” (Hadislerle İslam 3, 2013: 205). Bu hadisi anlamak için Hz. Peygamber’in hayatını ve hayatı boyunca karşılaştığı acı veren durumları düşünmek gerekir. Peygamberlik vazifesi sırasında yaşadığı eziyetler bir tarafa bir baba olarak kızı Hz. Fâtıma hariç bütün evlatlarının vefatlarını yaşamış olması ve kalbinde hüznün en derinini yaşarken dilinden Allah’ı en güzel şekilde anmaktan hiç geri dur-

maması, sabrı nasıl anladığını ve yaşadığını göstermesi bakımından önemlidir. Hz. Peygamber “Güçlü kimse, insanları güreşte yenen değil, bilakis öfke anında kendisine hâkim olandır.” (Hadislerle İslam 3, 2013: 205). buyurarak insanları sabra davet etmiştir. “İman nedir?” sorusuna “Sabırlı ve hoşgörülü olmak” (Hadislerle İslam 3, 2013: 207). diyerek cevap vermiş ve sabır “imanın yarısı” (Hadislerle İslam 3, 2013: 205). sayılmıştır. “...sabır bir ışıktır...” (Hadislerle İslam 3, 2013: 207). buyurarak sabredenlerin asla karanlıkta kalmayacaklarını ifade etmiştir. Hz. Peygamberin sahabilere “Ey İnsanlar, düşmanla karşılaşmayı temenni etmeyin ve Allah’tan afiyet isteyin. Eğer onlarla karşılaşırsanız sabredin...” (Hadislerle İslam 3, 2013: 209). buyurmuş olması, sabrın o dönemdeki en özel durumlardan biri olan savaşta sabretmenin anlamını ortaya koymak bakımından önemlidir. Zira düşmanla istemeden de olsa karşı karşıya gelindiğinde fiziksel şartların zorluğunun yanı sıra, en çok hissedilen duygu korku, güvensizlik ve umut yoksunluğu idi. Böyle durumlarda Allah’a güvenmekten başka çare yoktu. Bu durumda Hz. Peygamber, sırf Allah rızası için düşmandan kaçmayarak sabırla savaşanlara müjdeler veriyordu.

Hz. Âişe’nin kendisine atılan çirkin iftira karşısında yaşadıkları da insanın başına gelebilecek olumsuzluklara örnek olarak verilebilir. Bu durum karşısında Allah’ın ayetlerini bekleyerek sabretmiş ve şöyle demiştir: “Vallahi aramızdaki durumu, Yusuf’un babası Yakub’un (o sıkıntı içinde) söylediği şu sözden (daha güzel) anlatan başka bir örnek bulamıyorum. O şöyle demişti: “Artık bana düşen, güzel bir sabırdır. Anlattıklarınıza karşı yardımı istenilecek de ancak Allah’tır.” (Yûsuf, 12/18)” Gerçekten de Allah Hz. Âişe’nin temiz olduğunu bildiren ayetleri göndermekle ona en büyük yardımı yapmıştı. (Hadislerle İslam 3, 2013: 210).

Görüldüğü üzere Kur’an’da ve Hz. Peygamber’in hayatında sabır çok geniş bir çerçevede ele alınmıştır. Sabır, hayatın her alanında rehber edinilmesi gereken vazgeçilmez bir erdemdir. “Allah’a kulluk etmede, emirlerine uyup yasaklarından sakınmada ve nefsin isteklerine karşı direnmede hep sabrı ilke gerekir.” (Hadislerle İslam 3, 2013: 212).

Sabrın Anlam Bağ: İlgili Kavram ve Tutumlar²

Bu bölümde sabrın anlam bağını oluşturduğu düşünülen kavram ve tutumlar ele alınmıştır. Kavramsal çerçeveden hareketle, günlük hayatta kul-

2 Bu kavramların açıklanmasında *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*’nden faydalanılmıştır.

lanılan “sabır” kavramının tek başına anlaşılamayacağını belirtmek gerekir. Aşağıda ele alınan tutum ve kavramlar bu makalenin sınırları içerisinde bir örnek olarak düşünülmelidir. Aksi halde sabrı anlama çabasının çerçevesi daraltılmış olur. İnsanların *sabır* ile ilgili soruları devam ederken, insana dair her tutum ve davranışa işaret eden diğer kavramları da yeniden okumak ve yeni anlam bağları oluşturmanın imkânını fark etmek gerektiği düşünülmektedir.

Musibet

İnsanın başına gelen olumsuz ve kötü şeyleri ifade eden musibet kavramı Kur’an’da “Başınıza gelen musibetler kendi işledikleriniz yüzündendir. Allah çoğunu affeder.” (Şûrâ, 42/30) ayetinde belirtildiği gibi insandan kaynaklanabildiği gibi, insanın özgür iradesine bağlı olmayan deprem, sel gibi doğal afetlere de işaret eder. İnsanın musibetler karşısında sergilediği tutum ise sabır ile doğrudan ilişkilidir.

Nusret

Nusret, Allah’ın insana yardımı anlamındadır. Allah’ın akıl ve vahiyle insanı desteklemesi ona yardım etmesinin belirgin bir özelliğidir. Kur’an’daki anlatılara bakılacak olursa, Allah’ın insana yardım etmesinin, insanın yardımını alma konusundaki ısrarlı çabalarıyla doğrusal ilişkisi kurulabilir: “Allah’a yardım ederseniz O da size yardım eder” (Muhammed, 47/7) ayetinde öne sürülen yardım antlaşmasında, insanın Allah’a yardım konusunu anlaması ve bu konudaki gayreti ön planda gözükmektedir. Sabır kavramı da bu konunun anlaşılmasına katkı sağlayacak ahlaki sorumluluklardan biri olarak düşünülebilir.

Şükür

İnsanın Allah’a karşı sorumluluk bilincini anlatan tutumlardan birisi de şükürdür: Allah’ı şükre konu olan her tür iyiliğin kaynağı olarak görmekle O’na olan derin bağlılığı, saygıyı ve minnettarlığı sunma tutumudur. Kur’an’da karıştı olan nankörlük ile birlikte çokça ifade edilen şükür, insanın kendi yerini belirlemesi açısından önemli bir ölçüttür: “Kim şükrederse ancak kendisi için şükretmiş olur, kim de nankörlük ederse Rabbimin bu şükre ihtiyacı yoktur” (Neml, 27/40) ayetinde insanın Allah karşısındaki konumu net bir şekilde ortaya konulmuştur. İnsan için daha çok genişlik anlarının sına-

ması gibi gözüken şükürün yerini darlık anlarında sabır alabilir. Bu anlamda yukarıda ifade edildiği gibi sabır imanın yarısı iken diğer yarısının da şükür olduğu ifade edilmiştir. Kendisine verilen nimetlerin Allah'tan olduğunun idrakine varamayan insanın, bu nimetlerin yokluğuyla sınanırken sabır göstermesi beklenemez. Bu bağlamda düşünüldüğünde şükür ile sabrın aynı kavram ailesinden olduğu söylenebilir.

Umut

Umut, sabrı gerçekleştiren bir tutum olarak karşımıza çıkar. Nitekim sabredilmesi gereken durumlarla karşılaşıldığında umudu kaybetmemek mümin kulun görevleri arasındadır. Allahın rahmetinden umut kesilmemesi kesin bir ifadeyle insana yüklenen bir sorumluluktur (Zümer, 39/53). Umut insana dayanma gücü verir, motivasyon sağlar, hayatını anlamlı kılar. İnsanın insan olarak eksikliğini, zaafını ve bunun karşısında Allah'ın büyüklüğünü ve rahmetini hatırlatır. Bu bakımdan umut etmek sabrın anlam sahasına girer.

Hayır ve Şer

İnsanlar başlarına gelen işlere hayır ve şer anlamlarını yüklerler. Bu başlarına gelen işlerin onlar üzerindeki etkileri sebebiyledir. Ancak Kuranikerim bu konuda insanlara rehberlik etmiş ve hayrın da şerrin de Allah'tan geldiği bilgisini vererek olaylar karşısında nasıl bir tutum takınılması gerekliliğiyle ilgili yönlendirmeler yapmıştır: “Hoşunuza gitmeyen bir şey sizin için hayır, hoşunuza giden bir şey de sizin için şer olabilir. Allah bilir siz bilmezsiniz” (Bakara, 2/216), “Olur ki sizin hoşunuza gitmeyen bir şeyde Allah birçok hayırlar murat etmiş olur” (Nisâ', 4/19) ayetlerinde bu yönlendirmeyi görmek mümkündür: özellikle hoş olmayan işlerin gerçeğini anlama veya kabullenme konusunda sabır göstermek bir erdemdir. Görüldüğü gibi bu kavramlar da sabrın anlam sahasına dâhil olabilir.

Tövbe

Kişinin işlediği kabahatin farkına varıp bundan pişman olması ve bir daha o kabahati işlememeye söz vermesidir. Allah ile kul arasındaki en özel ilişki biçimlerinden biridir. Zira kişi kendinden bile saklamak isteyeceği kabahatini Allah'a arz etmek ve dolayısıyla onunla yüzleşmek üzere bir irade ortaya

koyuyor demektir. Allah tövbeleri çokça kabul eder (*et-Tevvâb*). Bu bilinçte olan insan Allah'ın kabulüne mazhar olacağını ümit etmekten geri duramaz ve O'na sığınmayı ister. Kur'an'da günah işlemeye yanaşmamak kadar işlenen günahlardan tövbe etmek teşvik edilmiştir. Allah tövbe edenleri sever. Tövbenin sabrın anlam çerçevesiyle yakın ilgisi buradan kaynaklanmaktadır. Sabredemeyen kulların da tövbe kanalları her zaman açıktır.

Dua

Bilindiği gibi İslam'da dua "ibadetin özü" olarak nitelendirilmiştir. Bu durum, duanın insanın Allah ile olan iletişimideki ve O'na karşı gerçekleştirmek durumunda olduğu sorumluluklarındaki temel faktör olması yönüyle açıklanabilir. İnsanın eylemlerini tüm benliğiyle Allah'a yönelerek ve O'nu hissederek yapması duayı anlatır. Duanın içerisinde ümit vardır, sabır vardır, güven vardır, teslimiyet vardır. Bu anlamada Fatıha suresi örneğinde mümin bireyin Allah'a nasıl dua edeceği öğretilmiştir. Dua insanı hayata motive eden içsel bir deneyimdir. Duada sabırlı olmak da bu deneyimin bir parçasıdır.

Teslimiyet

Tam bir inanmadır. Allah'ın Allah olduğunu kendinin de onun yarattığı varlıklardan biri olduğunu bütün gerçekliğiyle kabul etmektir. Hayalleri ufuklardan aşan ama duyularıyla sınırlı hareket eden bir varlık olduğunun her daim bilincinde olmaktır. Yalnızca Allah'tan istemek konusunda şüphesiz ve kesintisiz bir hali en azından dilemektir. Olan ile olmayan arasında, üzüntü ile sevinç arasında, varlık ile yokluk arasında bir derece farkı görmemeye ve her şeyin olması gerektiği gibi, olması gerektiği zaman ve olması gerektiği biçimde oluyor olduğunu kabullenmeye istekli olmak demektir. Teslimiyet, sabır tutumunun ikiz kardeşi olarak düşünülmesi gereken önemli bir tutumdur.

Tevekkül

Allah'a dayanmak, güvenmek ve birey olarak üstlenilen sorumlulukların yerine getirilmesinden sonra her ne olacaksa onu rıza ile kabullenmek demektir. Allah vekildir. Kendisini bu şekilde anlatmıştır. İnsanlardan da bunun idrakine vararak hareket etmelerini beklemektedir. İnsan çabasını ne kadar takdir ediyorsa (Necm, 53/39), bu çabaların tevekkülle icra edilmesini de aynı

derecede öğütlemektedir (Âl-i İmrân, 3/160). Tevekkül de sabrın anlam sahasına giren bir tutumdur.

Sabrın Anlaşılmasına Yönelik Öğrenci Çalışmalarından Örnekler

Giriş kısmında sabrın anlaşılmasına yönelik öğretmen adaylarıyla gerçekleştirilen bir çalışmadan söz edilmişti. Bu çalışma *Ayet ve Hadislerle Çalışma Yöntemleri* dersinde gerçekleştirilmiştir. Bu dersin amacı, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi öğretmen adaylarına, öğretim gerçekleştirdikleri seviyeye uygun olarak ayetlerden ve hadislerden faydalanmanın yanı sıra bizzat ayet ve hadisleri öğretime konu edebilmenin yollarını öğretmektir.³ Burada ikili bir yeterlikten söz edilmektedir:

1. Öğretmen adayı, Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde ana konularını ve Kur'an yorum bilimini, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi açısından tanıyacaktır. Aynı şekilde Hz. Muhammed'in hayatı ve sözlerini ve bunların anlaşılma biçimleri ve yaklaşımlarını, insanın kendisi, çevresi ve din ile ilişkisine dair hadis metinlerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi açısından tanıyacaktır. Dolayısıyla her seviyeye uygun materyali belirleyebilecektir.
2. İkinci olarak, belirlemiş olduğu uygun materyalin, uygun yönetime bağlı tekniklerle öğretimini gerçekleştirecektir.

Bu ikili ayırımdan şu anlaşılmaktadır:

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmen adayları dersin öğrenme alanlarıyla ilgili yeterli bilgi sahibi olmanın yanı sıra, bu bilgiyi öğretime hazır hale getirmenin yollarını da bileceklerdir. Bu bakımdan, bu ders boyunca ilgili alan derslerine (Tefsir, Siyer, Hadis gibi) atıfta bulunulmuş ve öğretmen adaylarının alan yeterliği açısından hangi noktada olduklarını görmeleri de sağlanmıştır.

Derste, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde öğretilen tutumlardan biri olan *sabır* üzerinde durulurken, ilk olarak ilköğretim müfredatı içerisinde nasıl yer aldığı araştırılmıştır. İlgili ders kitapları incelenmiştir. 6. sınıfta bu tutumun öğretiminde Eyüp peygamberin bir “model” olarak anlatıldığı belirlenmiştir. Öğretmen adaylarına Eyüp peygamber ile ilgili ne bildikleri

3 Ayet ve hadislerle çalışma ile ilgili olarak bkz. *Düşünen Sınıflar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi İlkokul 4. Sınıf*, ed. Cemal Tosun, Mizrap Polat, Pegem Akademi, Ankara 2013.

sorulduğunda ise genel olarak onun başına gelenler karşısında takındığı sabırlı tutumundan dolayı Allah'ın sabır misali olarak insanlara örnek gösterdiği bir peygamber olduğu bilgisi ortaya çıkmıştır. Hangi durumlar karşısında ne gibi sabırlı tutumlar sergilediği ile ilgili ayrıntılı olarak Eyüp peygamberin hikâyesini anlatan öğretmen adaylarına, bu bilgiyi nereden öğrendikleri sorulmuştur. Çoğunlukla Kur'an'dan öğrendiklerini ifade etmişlerdir. Bu durumda Kur'an'ın bütününden Eyüp peygamber ile ilgili bilgileri öğrenmeleri konusunda ödevlendirilmişlerdir. Ortaya çıkan sonuç her birini şaşırtmıştır. Çünkü anlattıkları hikâyenin detaylarını Kur'an'da bulamadıklarını görmüşlerdir. Eyüp peygamberin isminin zikredildiği ayetler (Sad, 38/41-44; Enbiya, 21/83-84; En'am, 6/84-86) dışında, kendilerinin anlattığı hikâyeler Kur'an'da yer almamaktadır. Peki, bunca ayrıntı nereden kaynaklanmaktadır? Araştırmalarının bu aşamasında tefsirlerin ve peygamberler tarihi tarzı kitapların bu ayrıntılardan önemli bir kısmına işaret ettiğini tespit etmişlerdir. Ancak araştırma bununla da kalmamıştır. Peki, tefsirler ve peygamberler tarihi kitapları nereye dayanmaktadır. İşte burada öğretmen adaylarını asıl şaşırtan durum ortaya çıkmıştır: bütün bu anlatılan ayrıntılar Kitabı Mukaddes'in *Eyub* (Kitabı Mukaddes, 1993:500-539) bölümünde yer almaktadır. Bu bölümü okuyan ve inceleyen öğrenciler, hikâyenin nasıl İslami anlayışa adapte edildiğini de görmek ile beraber, bütün olarak *Eyub* bölümünü okumuş olmalarının yukarıda ifade edilen kavramsal çerçeveyi görmek bakımından faydalı olduğunu belirtmişlerdir.

Kitabı Mukaddes'teki anlatıya göre şeytan başrolde ve sürekli Eyüp Peygamberin imtihanını zorlaştırmak üzere çalışmaktadır. Hz. Eyüp Allah'ın seçkin kullarından biri olarak anılmaktadır. O vakte kadar olumsuz hiçbir şeyle sınanmamış iken Allah'ın takdiri ile sevdiği ve sahip olduğu şeyler birbiri ardına elinden alınarak büyük bir imtihana tabi tutulmuştur. Eski Ahitteki anlatı boyunca Eyüp Peygamber'in yalnızca Allah'ı muhatap aldığı ve yaşadığı her şeyi Allah'a arz ettiği görülmektedir. En dikkat çeken noktalardan birisi Hz. Eyüp'ün bir günah işlemediği ve Allah'ın bu tarz imtihanları muhakkak bir günah işlenmesi sebebiyle vermediği konusundaki inancını koruması olmuştur. Zira onun anlayışına göre Allah'tan iyilik nasıl kabul edilirse, kötülük de aynı şekilde kabul edilmelidir. O Allah'tır. Dilediğini yapar. Ancak yine bu süreçte kendini kırılmış ve incinmiş hissettiği ve Allah'ın sahipliğini aradığı görülmektedir. Allah'ın kendisini yalnız bırakmayacağından o kadar emin ki, ama arkadaşları ve karısı sürekli onun kendisini terk ettiğini söylemektedirler. Bu durumda Hz. Eyüp kederlenmekte ve sitem etmektedir.

Ayrıca bu işlerin neden böyle yürüdüğünü anlamaya çalışmakta ve sorular sormaktadır. Onun bu anlama çabasını oluşturan sorularını anlayamayan arkadaşları, onu bilmezlikle suçlamaktadırlar. O da onlara çok manidar bir şekilde kendisinin de onların bildiklerini bildiğini, hatta bunların kendi değil de onların başına gelmiş olsaydı kendisinin de onlara onların kendisine söylediklerini söyleyeceğini etmektedir. Onları “yorgunluk veren teselliler” (Kitabı Mukaddes, 1993:513) olarak görmektedir. Çünkü ne yaşadığı ve ne hissettiği konusunda onlardan bir duygudaşlık görmemekte ve arkadaşlarına “keşke siz büsbütün sussanız!” demektedir. (Kitabı Mukaddes, 1993:510)

Öğrencilerin Eski Ahitten okudukları pasajlar onlar üzerinde etkili olmuş ve Hz. Eyüp’ün sabır konusunda göstermiş olduğu tavır ve tutumları anlama konusunda onlara yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Aşağıda öğrencilerin bu konuyla ilgili olarak kendi yazdıkları metinler kendi izinleri çerçevesinde üzerlerinde hiçbir yorum yapılmadan aynen nakledilmiştir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki aşağıdaki alıntılar her bir öğrencinin anlam dünyasını, meselelere bakışını dolayısıyla dünya görüşünü ortaya koymak bakımından ayrıca değerlidir. Bu bağlamda aşağıdaki alıntılarda dikkati çeken husus, öğrencilerin Eyüp peygamber ile ilgili yazarken *isyan* kavramını kullanması olmuştur. Oysa okudukları metin (Kitabı Mukaddes, 1993:500–539) incelendiğinde bu kavrama rastlanmamıştır. Bu kavramın günlük kullanımındaki genel algıyı ifade etmesi bakımından aşağıdaki alıntılarda ortaya çıkan yansıması önemli bulunmuştur.

Öğrenci Metinleri

“...İnsan hayat boyu hem içten hem de dıştan gelen düşünce boyutlarıyla mücadele içerisinde. Değişik zamanlarda değişik düşüncelere kapılır. Çok yönlü düşüncelerdir bunlar. Önemli olan başa gelen her olayda, her bocalamada bir doğru yol bulabilmektir. Eyyub’un sıkıntılarını ifade edişi de bu düşüncelerin tezahürüdür. Eyyub çeşitli açılardan kendini ifade etmiştir. Yanılgılar içine düşmüş fakat sonunda tövbe ile doğruya ulaşmış, hatasını, isyanını belirtmiştir. Aslında her isyanda bir ümit vardır. Eyyub’un isyanında da bir ümit vardır. İsyanın içinde anlamamız gerekenler vardır. Her isyan bir çabanın, gayretin, umudun göstergesi olabilir. İsyân inkâr olarak algılanmamalıdır. Belirli

çerçeve de isyan, bir başvuru halini arz ediş şeklindedir. Tevrat'ta ve Kur'an-ı Kerim'deki ayetlere baktığımızda duanın önemini ve karşılığını görüyoruz. Bir insan, beşer olan peygamberin Rab'ba başvurusu, halini arz edişi, tövbesi, çaresiz kaldığını belirtiş, yaratıcı güce sonsuz güveni belirtilir. Sonuçta insan, hayatta çok çok iyi durumdayken, koşullar birden değişip perişan bir duruma düşebilir. Birçok değişik düşüncelere kapılıp, isyan edip, değişik arayışlara girebilir. Ama neticede hatalarından arınıp, tövbe edip dua ettikten sonra Rab insana kaybettiğinin, belki de daha üstünü insana verecektir.”

“...Sabıryla tanınan ve Kur'an'da da böyle tabir edilen Eyyub (a.s)'ın yaşadığı sabır dikkat çekicidir. Biz sabrı hiçbir şey demeden beklemek olarak biliriz ama o öyle şeyler yaşıyor ki ilk bakışta “bu nasıl sabır!” demek geliyor insanın içinden. Ama Eyyub'un yaptığı bir isyan değil sorgulamaydı. İsyân gibi görünen konuşmalarının arkasında hep Allah'tan ümidini kesmeyen ne olursa olsun ondan dileyen bir insan resmi var orda. Aslında bu çok doğal olan insani bir tavidir. O bir peygamber de olsa en nihayetinde insandır. Allah, şeytan her kendisine geldiğinde ve Eyyub (a.s) şikâyet ettiğinde ona olan güvenini ifade etmektedir. Çünkü Allah biliyor ki bir insan her ne kadar Allah'a “bu cefayı bana niye verdin?” diye sorsa da yaptığı bir yanlış varsa tövbe edip kendisine dönecektir. Nitekim Eyyub da bunu yapmıştır. Kuran da Hz. Muhammed (s.a.v)'e Eyyub peygamberin hatırlatılmasının en önemli sebebi onun müthiş bir örnek olmasıdır şüphesiz. Allah bunu bütün kullarının bilmesini istiyor. Şu açıdan bakarsak Eyyub'un sabrı “bir insan sabrı” olarak önemlidir. Dönemeçleriyle, sorgulamasıyla bu bir insan sabrıdır. “İnsan halidir”...”

“Tevrat'a göre önceleri zengin, varlıklı ve itibarlı bir hayat süren Eyüp Peygamber Allah tarafından sınanmaktadır. Başlarda eşi, çocukları ve mal varlığı elinden alınan Eyüp “Rab'tan iyilik kabul edelim de kötülük kabul etmeyelim mi?” diyerek teslimiyetini ortaya koymuştur ve Allah'tan geleni kabullenmiştir. Fa-

kat sağlığı da elinden alınıp, diğer insanlar tarafından alay konusu olunca Allah'ın bunu kendisine neden yaptığını sorgulamaya başlamıştır. Günler geçtikçe ve tahammülü azaldıkça isyan etmeye başlamış ve yaşadıklarına bir anlam verememiştir. Eyûp'a göre Allah neyi öğretmeye çalışmaktadır: "Rab önünde insan nasıl haklı çıkabilir? Eğer onunla çekişmek isterse, O'na cevap veremez, binde birine... Eğer kuvvet ise (göstermeye çalıştığı) işte kuvvetlidir! Eğer adalet ise, O der ki: "Kim beni mahkemeye çağırır?" Bu sırada Eyûp'un bu tavrını eleştiren ve Allah'tan gelene sabretmesini, Allah'tan ümidini kesmemesini tavsiye eden arkadaşlarına "Ben de bunları bilirim, canımın yerinde sizin canınız olsaydı size karşı ben de sözler dizebilirdim..." diyerek kendisini ancak O'nun gibi olanların anlayabileceğinin işaretini veriyordu. Eyûp'a göre Rab'ın verdiği kabullenmek O'ndan ümidi kesmekti. O'nun Allah anlayışından dolayıdır ki, Allah'tan gelenleri sorguluyor, anlamaya çalışıyor ve O'ndan ümidi kesmiyordu. Arkadaşlarına göre Eyûp yanlış bir hayat yaşadığı için Allah tarafından cezalandırılmıştı: "Çünkü kendi kardeşinden sebepsiz rehin aldın, çıplakların bile esvabını soydun, yorguna su içirmedin ve aç olandan ekmeği esirgedin, dul kadınları eli boş gönderdin...bundan ötürü senin her yanında tuzaklar var... eğer haksızlığı çadırlarından uzaklaştırırsan...ve kendi yüzünü Allah'a kaldırırsan, o zaman ışık senin yolların üzerine parlar." Fakat Eyûp'a göre o salih bir kuldu ve bunları hak edecek bir şey yapmamıştı: "Ben sıkıntıda olan için ağlamaz mıydım, yoksul olan için kederlenmez miydim, ben iyilik beklerken kötülük geldi, ben ışık umarken karanlık geldi... eğer servetim çoktur diye elim çok kazandı diye sevindimse; eğer ışıldarken güneşe yahut parıltısı içinde yürürken aya baktım da yüreğim gizlice aldandı ise, eğer benden nefret edenin helâkine sevindimse...Bu da mahkemeli bir cürüm olurdu. Çünkü yukarıda olan Allah'ı inkâr etmiş olurdu." Diyordu. O'nun asıl sorguladığı Tek olan canı ne isterse yapabilen ve hiç kimseye hesap vermeyip, tersine hesaba çeken Rab'a karşı ne yapabileceğiydi. O'nun karşısındaki acizliğinin farkında olduğu için O'ndan korkmaktaydı. Eyûp'un bu isyankâr tavrına karşı itirazlarına devam eden arkadaşları Rab'tan geleni "insan için doğru olan nedir? İnsan bilsin diye..."

olarak açıklamışlardı. Yani Eyûp, elindekilerin kıymetini bilmediği için Allah tarafından cezalandırılarak O'na öğretilmektedir. Fakat Eyûp bu duruma itiraz etmektedir. Eyûp'un bu arayışına cevap veren Rab "Kadir'in işini kötü gören onunla çekişir mi?" diyerek aslında sorgulamadan, anlamadan teslimiyet gösteren arkadaşlarına dikkat çekmektedir. Fakat Eyûp'u da "Hükümümü boşa mı çıkaracaksın? Haklı çıkarılacaksın diye beni mi suçlu çıkarıyorsun? Önceden bana veren kim ki, ona ödeyeyim? Bütün gökler altında ne varsa hepsi benimdir" diyerek uyarılmaktadır. Sonuçta Rab'ın takdirini bilgisizce kararttığını fark eden Eyûp tövbe eder ve Eyûp'un arkadaşlarını "Eyûp gibi benim için doğru olanı söylemediniz" diyerek uyararak Rab, Eyûp'ü de aldıklarının iki katı ile ödüllendirir. Aslında Eyûp peygamberin kıssasına baktığımızda sabrın bizim bildiğimiz gibi tamamen teslimiyet olmadığını görüyoruz ki, bu insanı çoğu zaman tembelliğe iter. Sabır hiçbir çaba göstermeden yaşananlara teslim olmak değil, işin sonunda kadere inanmaktır. Asıl davranış durumu değiştirmek için sonuna kadar uğraşıp elinden gelen her şeyi yaptıktan sonra kabullenmektir. Eyûp peygamber, bu noktada Rab'dan ümidini kesmemiş, kendi sonunu sorgulamıştır. Her ne kadar sorgulama üslubu inkâr noktasına kayıyor gibi görünse de O, başından, değiştirilemeyecek olanı (Rabb'ı) kabullenmekle aslında sabrın ilk sınavını vermiş oluyordu. Allah'ın kişinin fitratına verdiği şeylerden ötürü onu sorumlu tutması beklenemez. Bu, Kuran'da anlatılan Allah anlayışıyla çelişmektedir. Bireyin sıkıntı anında isyan etmesi ve Allah'tan ümidini kesmeden, olanları sorgulaması fakat çözümünü yine de Allah'tan beklemesi tabiidir. Üzerine ölü toprağı serpilmiş günümüz Müslümanlarının bu durumda olmasının en büyük sebebi, başlarına gelen sıkıntıyı Allah'tan bilip hiç sorgulamadan kabul etmeleri veya değiştirmek için çaba sarf etmemeleridir. Kur'an "İyiliği kendilerinden, kötülüğü ise Allah'tan bilirler" hitabıyla bahsettiği kişileri uyarılmaktadır. Bir peygamber bile olsa insan, aklına gelen ilk şeyi söylemek, düşünmeden konuşmak, ilk düşündüğünü uygulamak eğilimindedir ve insanın da kaldırabileceği bir sınırı vardır. Bu durum insanın fitratındandır. Bu yüzden ki Eyûp sonunda "Bundan ötürü anlamadığım şeyleri söyledim. Benden üstün olan bilmediğim şaşı-

lacak şeyleri... Bundan ötürü kendimi hor görmekteyim ve tövbe etmekteyim” diyerek pişmanlık duymuştur.”

“Eyyub peygamber bu kıssa’da isyan ediyor ancak bu isyan, inkâr noktasında bir isyan değildir. O Allah’ın bu cefaları ona niçin verdiğini anlamaya çalışıyor, bu sıkıntıyı kendisine neden verdiğini konusunda bir cevap bekliyor yani burada bir isyandan çok bir sorgulama var ama unutulmaması gereken önemli nokta; Allah’a inancı, O’na güvenişi hiç sona ermiyor. Bizim bu kıssa’dan çıkaracağımız sonuçlar şunlardır:

Hiçbir şey yokken bile Allah kulunun sabrını deneyebilir.

İnsanın insan olma sürecinde şeytana da ihtiyaç vardır.

Hiç kimse bir başkasının yaşadığı şeyi bilemez o yüzden uzaktan yargılamamak gerekir.

Eyyub peygamber hem olağanüstü sabır, hem de insan olmasının özelliklerini göstermiştir; bu bakımdan bizim için önemli bir örnektir.

Bir de unutmamak gerekir ki Pasif Sabır insanı tembelliğe sevk eder.”

Yukarıdaki alıntılar göz önünde bulundurularak, din dersi öğretmeni adayları olan öğrencilerin anlamlı bir öğrenme (Selçuk, Valk, 2012:445)⁴ ihtiyacı içerisinde oldukları düşünülmektedir. Öğrencilerinin neyi nasıl öğrendiklerini sorgulamalarına rehberlik ederek anlam oluşturmalarına yardımcı olması beklenen öğretmenlerin, öncelikle kendi öğrenmelerine böyle bir boyut kazandırmaları gerekmektedir. Din eğitimi öğretilen konular ile öğrencilerin yaşamları arasında anlamlı bağlantılar kurmak durumundadır. Bu anlamda iyi bir öğretim öğrencilerin kendi deneyimlerinden anlamlar çıkararak dönüştürmelerini sağlar.

4 Mualla Selçuk, John Valk, “Knowing self and Others: A Worldview Model for Religious Education in Turkey”, *Religious Education*, Routledge, Volume 107, Number 5, October-December 2012, ss.443-454.

Değerlendirme

Bu makalenin tartışmak istediği konu “herhangi bir kavramı veya tutumu daha iyi nasıl öğretebiliriz?” sorusunun yalnızca bir öğretim tekniği sorusu olmaması gerektiği üzerinedir. Öğretime konu olacak kavramların “anlam bağlarını” fark etmek, yeni “anlam bağları oluşturmak” üzerine gerçekleştirilecek içerik çalışmaları da daha iyi öğretebilmeyi işaret eder. Burada ve makale boyunca kullandığım “anlam bağları oluşturmak” ifadesi Brendan Hyde’ın “Weaving the threads of meaning: a characteristic of children’s spirituality and its implications for religious education” başlıklı çalışmasından ödünç alınmıştır. Hyde bu çalışmasında Avustralya bağlamında ilkökul öğrencilerinin manevi yaşamları konusunda empirik bir araştırma yapmış ve çeşitli seviyelerden öğrencilerle birebir görüşme yoluyla çocukların manevi yaşamlarının karakteristik unsurlarını tartışmıştır. Bu yöntemle oluşturmak istenen şey tecrübe ve kişisel yaklaşımlarının anlama biçimlerine ve yeni anlamlar oluşturma faaliyetlerine etkisini takip edebilmektir. Bu uygulamada çocuklara çeşitli resimler göstererek bazı dini kavramlar hakkında ne bildikleri araştırılmış ve ortaya çıkan sonuca göre de çocukların zaten sahip oldukları bilgilere ve yaşam tecrübelerine dayalı olarak kullandıkları kelime ve kavramlarla açıklamalar yaptıkları görülmüştür. Örneğin Danny’ye göre “eğer bir insan resim yapmaktan hoşlanıyorsa, cennetin onun için istediği her şeyi resmedebileceği bir yer olabileceği” anlamına gelmektedir (Hyde, 2008: 239). Alicia ise 13 yaşında bir kızın hikâyesini anlatan bir kitap okuduğunu ve hikâyede anlatılan kızın öldüğü zaman cennette melek akademisine gittiğini söylemektedir. Alicia okuduğu bu bilim-kurgu romanına dayanarak cennetin bir melek akademisi olduğuna inanmaktadır (Hyde, 2008: 239, 241). Hyde bu ve benzeri örneklerden insanların anlamalarını kendi varoluşlarının belirlediğini ifade etmektedir. Bu durumu bireylerin sosyal, tarihsel ve kültürel bağlamlarından aldıkları anlamlardan oluşan bir “anlam ufku” olarak ifade etmektedir (Hyde, 2008: 241vd).

Değerlendirme kısmında bu makaleye özel olarak atıfta bulunmamın en önemli sebebi şu soruları sormama zemin hazırlamaktı:

Her seviyeden bireye din eğitimi verirken acaba o bireylerin bizimle karşılaşmadan önceki anlam dünyalarını bilme konusunda yeterince çaba harcıyor muyuz? Eğer bunu bilmeye değer görmüyorsak yeni anlam bağları oluşturmalarına nasıl rehberlik edebiliriz? Örgün ve yaygın din eğitimi hizmeti verenlerin kendi anlam bağlarını oluşturma süreçlerini sürekli ve yeniden gözden geçirmeleri gerekmez mi? Din eğitimcilerinin, derin ve hayata dokunan

tartışmalar başlatmak ve bireyin yaşam becerilerini geliştirmek için bireylerin kendi yaşam öykülerini ve anlam dünyalarını başlangıç noktası yapmasının zamanı gelmedi mi?

Kaynaklar

- *Düşünen Sınıflar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi İlkokul 4. Sınıf*, ed. Cemal Tosun, Mizrap Polat, Pegem Akademi, Ankara 2013.
- Gözeler, Esra, *Samî Dinî Geleneğinde Salât, Savm ve Zekât Kavramlarının Semantik İncelemesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2005.
- *Hadislerle İslam: Hadislerin Hadislerle Yorumu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları Ankara 2013.
- Hyde, Brendan, “Weaving the threads of meaning: a characteristic of children’s spirituality and its implications for religious education”, *British Journal of Religious Education* 30:3 (2008), 235-254.
- Çağrııcı, Mustafa, “Sabır”, *DİA* 35, İstanbul 2008, ss. 337-339.
- el-İsfahani Râğıb, *Müfredât Kur’an Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul 2007.
- *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, ed. Mualla Selçuk ve diğerleri, Ankara Üniversitesi Yayınevi, Ankara 2013.
- *Kitabı Mukaddes*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1993.
- Selçuk, Mualla John Valk, “Knowing self and Others: A Worldview Model for Religious Education in Turkey”, *Religious Education*, Routledge, Volume 107, Number 5, October-December 2012, ss.443-454.

TANZİMATTAN GÜNÜMÜZE KELAMI YENİLEME ÇALIşMALARII II

Rabiye Çetin*

Öz

Bu makale Tanzimattan günümüze kadar süren kelam'ı yenileme çalışmalarının devamı niteliğindedir. Bu dönemde kelam ilminin yenilenmesinin temelini Kur'an vurgusu ve buna bağlı olarak geleneğin gözden geçirilmesi ihtiyacı oluşturmaktadır. Bu bağlamda kelamın sosyoloji ile birleştirilmesini amaçlayan Şerafeddin Yaltkaya'nın dayanan İctimai İlm-i Kelam Projesidir. Ayrıca bu çerçevede Cumhuriyet döneminde yetişen iki önemli âlim Hüseyin Atay ve Bekir Topaloğlu'nun görüşleri ele alınmıştır. Her üç alimin ortak noktası Kur'an merkezli kelam vurgusudur. Buna ilaveten günümüzde kelamın yenilenmesinde insanların karşılaştıkları problemlere çözüm üretme noktasında ortaya koydukları birkim de ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Kelam İctimai İlm-i Kelam, Din, Kültür

Abstract

The Studies Renovation of al-Kalam from Tanzimat to Present-day II

This article is a part take of the renovation works of Kalam which have been continued from Tanzimat to the present day. During this period, the main reason of renovation of theology science is Quran's emphasis and accordingly the necessity of review the tradition. In this context, this project, aimed at the unification of sociology with theology is a Ictimai İlm-i Kalam project of Şerafeddin Yaltkaya. Also, in this context, the opinions of Hüseyin Atay and Bekir Topaloğlu, the prominent scientists in the republic period, will be addressed. The opinion which all three scientists have in common is to emphasize theology based on the Qur'an. In addition, their knowledges about the producing solutions for the problematic issues on the renovation of tradition, with which people nowadays are confronted, will be discussed

Key Words: Quran, Kalam, Ictimai İlm-i Kalam, Religion, Culture

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

Giriş

Tanzimattan günümüze kelamı yenileme çalışmaları I başlıklı makalenin devamı niteliğinde olan bu çalışmada Kelamın yenilenmesi çalışmalarının hareket noktasını Kur'an vurgusu ve gelenek eleştirisi oluşturmaktadır. Bir önceki makalede Kelam'ın yenilenmesi düşüncesinin temelini Batı'da ortaya çıkan akımlar ve bu akımların hedef aldığı Tanrı kavramı ve O'nun âlemle ilişkisini ortadan kaldıran düşünce akımları ele alınarak bir yenilenme girişi mi gerçekleştirilmiştir. Bu yenilenmenin merkezini o dönemde ortaya çıkan materyalizm, Darwinizm, Pozitivizm gibi akımlara, İslam çerçevesinde verilen cevaplar oluşturmuştur. Bu yönüyle de başarılı bir dönem olduğu söylenebilir. Ancak bu yenilenme müslümanların oluşturduğu geleneğin eleştirisini içermemesi bakımından eksiktir. Farklı içeriklere sahip olsa da bu eksiklik özellikle Şerafeddin Yaltkaya, Hüseyin Atay ve Bekir Topaloğlu'nun kelamı yenilemeye ilişkin görüşleriyle dile getirilmiş ve 1980 sonrası kelam çalışmalarıyla da devam ettirilmeye çalışılmıştır. Makalede adı geçen kalamcılarının Kelam'ı yenilemeye ilişkin görüşleri ele alınmaktadır. Ayrıca genel olarak 1980 sonrası dönemde Kelam alanında yapılan çalışmalar hakkında bilgi verilmektedir.

1. Kelam İlmini Yenilemeye Yönelik Farklı Bir Girişim: İctima-i İlm-i Kelam Projesi

M. Şerafeddin¹, Kelam ilminin yenilenmesi gerektiği konusunda dönemdeki kalamcılarla aynı görüşteyken, yenilenmenin içeriği noktasında onlardan ayrılmakta ve Kelam'ı yenilemenin farklı bir yöntemine işaret etmektedir. O, Kelam ilminin Batı düşüncesi ve modern bilimin verileri ışığında günün ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir yapıya kavuşturulması olarak ifade edilen, İzmirli, Harputî, Kazım Efendi, Filibeli Ahmet Hilmi gibi kalamcılarca temsil edilen *Yeni İlm-i Kelam* projesine alternatif bir proje önermektedir. Onun alternatif bir yenilenme projesi önermesinin temel nedeni, din ile fennin birleştirilmesinin mümkün olmadığını düşünmesidir. O, bu görüşünü "din ile fenni birleştirmek istemek her noktada müşkilata tesadüf eden bir hayaldir" (Şerafeddin1333: 653) şeklinde ifade etmektedir. Ona göre din ve fen farklı alanlara sahiptir. Dinin kaynağı vahiydir ve dolayısıyla Kur'an bir bilim kitabı olmayıp itikad ve ibadetin esaslarını insanlara bildiren kitaptır. Fennin kaynağı ise akıldır. Kur'an'ın bazı ayetleri ile fennin verileri uyumlu

1 Mehmet Şerafeddin soyadı kanunundan sonra Yaltkaya soyadını almıştır. Sonra-ki süreçte M. Şerafeddin yaltkaya olarak tanınmaktadır.

olsa da bu durum birbiri ile uzlaşacağı anlamına gelmez. Bu kabulünü, din ile bilim uzlaşsaydı Allah'ı inkâr eden kimsenin olmaması gerektiği çıkarımı ile desteklemektedir (Şerafeddin 1331: 651-652). Din ile fenni/bilimi birleştirme çabasında olan âlimlerin bulunduğunu ifade ederek bu çabanın ancak bu iki alandan birinden fedakârlıkta bulunmakla mümkün olacağını belirtmektedir (Şerafeddin 1331: 651-652). Bu kabülden hareketle Yaltkaya, İctima-i İlmi Kelam projesini önermekte ve savunmaktadır.

M. Şerafeddin'in İctimai İlm-i Kelam konusunu ele almasında Ziya Gökalp'in fıkıhın sosyolojik boyutunu ele alan "Fıkıh ve İctimaiyat" (Gökalp 1329:40-44) ve "İctima-i Usul-i Fıkıh" (Gökalp 1329:84-87) başlıklı makalelerinin etkisi olduğu ve dolayısıyla M. Şerafeddin'in de kelamın sosyolojik boyutunu dikkate alan bir çalışma kaleme alma gereğini hissetmiş olduğu söylenebilir. O, sosyal kelam'ın içeriğinin, farklı, muhalif görüşlere karşı savunma yapan bir ilim olarak değil müslümanların itikadlarını güçlendirecek, bu amaca hizmet edecek bir mahiyet taşıması gerektiğini belirtmektedir (Şerafeddin 1330: 436). İçeriği çok net olmayan bu yenilik projesinde Yaltkaya, dini olguların insandan, onun duygu ve düşünce dünyasından, kültüründen ve alışkanlıklarından bağımsız olarak anlaşılmasının ve yaşanmasının mümkün olmadığına dikkat çekmektedir. M. Şerafeddin, dinin sosyal yaşam alanındaki etkisini göz ardı etmemek gerektiğini belirterek bu bağlamda dinin kolektif bir bilinç yarattığına işaret ederek bir anlamda *Kelam Sosyolojisi* yapmaktadır. Bu görüşünü Yaltkaya'nın Kelam tarihine ilişkin değerlendirmelerinde görmek mümkündür. O, Kelam tarihindeki düşünsel serüvenden hareketle, Müslümanlar arasında farklı itikadi mezheplerin doğmasındaki temel etkenin toplumsal nitelikli olgular olduğunu ifade etmektedir (Şerafeddin 1932: 18-32; 1330: 435).

M. Şerafeddin, Allah'ı bilmede en iyi yolun sezgi olduğunu düşünmektedir. Kelamcıların akli çıkarımlarla Allah'ın varlığını ve birliğini delillendirmelerinin anlamsız olduğu kanaatindedir. Bu kanaatini Allah'ın sonsuz bir varlık olmasına ve insanın sonsuzu algılayamamasına dayandırmaktadır. Onun bu görüşünü şu cümleleri ile delillendirmek mümkündür. "Bu hakikati hakkıyla bilmek kimseye müyesser olmamış ve olmayacaktır. Bizim gibi sonlu olanlar, sonsuzluğu kuşatamazlar. Sonsuzluğu, ancak sonsuzluk bilir. Onun içindir ki: "ey tapılan mukaddes varlık! Biz seni hakkıyla tanıyamadık!.." diyen peygamberimiz bu mukaddes varlıkta tanımak içinde bir tanımamak bulunduğunu belirtmiş ve "Ey mukaddes mevcud; Ben sana , senin kendine ettiğin senalar

gibi sena edemem!” diyerek sonsuzluğu ancak sonsuzluğun takdis edebileceğini anlatmıştır. Biz fanilerin, yaratanımız hakkındaki bilgimiz bilgi değil, sezgidir. Her zaman kendimize geldikçe O’nun varlığını içimiz ve dışımızda sezeriz.” (Yaltkaya 1944: 11-12) Bu nedenle o, Allah hakkında bilgi olarak ifade ettiğimiz şeyin bilgi değil sezgi olduğunu dile getirir.

Yaltkaya’nın ulûhiyete ilişkin en temel vurgusu *tevhid* esasınadır. M. Şerafeddin, tevhid ilkesini de sosyal boyutu ile ele alarak Hz. Peygamber’in öğrettiği şekilde bir ulûhiyet tasavvuru oluşturmayı önermektedir. O, bu ulûhiyet tasavvurunun içeriğini Allah’ın isimlerine yüklediği sosyal anlamlarla açıklamaktadır. Allah’ın merhamet sahibi olmasını, insanlar arasındaki dayanışmayla ilişkilendirerek, dayanışmanın milliyetçilik vs. gibi belirli kavramlar üzerinden anlamlandırılarak sınırlarının daraltılmasına itiraz etmektedir. M. Şerafeddin, Allah’ın merhamet sahibi varlık olmasını, söz konusu sıfatın insanların eylemleri üzerinden gerçekleşeceğini vurgulayarak, dayanışmanın geniş sosyal kitlelere ulaştırılmasıyla mümkün olacağını ifade etmektedir. Bu durumu Hz. Muhammed’in kabileler arası yönetime dayalı feodal yapı yerine sosyal sözleşmeye dayalı, herkesin sürece dâhil edildiği genel bir yönetim tarzı oluşturmasını tevhid esasına dayandırmaktadır (Şerafeddin 1331: 604-605; Altıntaş 2010: 238). Yaltkaya, ulûhiyet anlayışının şekillendirdiği sosyal içerikli bir diğer alanın ise hukuk olduğunu ifade etmektedir. O, Ulûhiyet fikrinin dağınık olduğu toplumlarda bütüncül bir hukuk sisteminden bahsedilemeyeceğini belirtir. Bütüncül bir hukuk sisteminin oluşturulmasının ancak tek ve mutlak bir ilahın varlığının kabulü ile mümkün olacağı kanaatinde. Yaltkaya, politeist ilah anlayışının kabul gördüğü toplumlarda adalet temelli bir hukuk anlayışının oluşturulamamasını Hindistan örneği ile açıklamaktadır (Şerafeddin 1331: 604-605; Altıntaş 2010: 238).

İslamî ilimlerle sosyolojiyi sentezleme girişiminin bir devamı olarak Kelamla Durkheimci Batı sosyoloji okulunu birleştirme girişiminde bulunduğu iddiasıyla M. Şerafeddin’ in İctima’ İlmi Kelam projesine ciddi eleştiriler yöneltilmiştir (Şentürk 1996: 150,151; Özervarlı 1999: 157,158; Bakırcı 2004 : 182). Bu eleştirilerden ilki, model olarak kabul edilen sosyoloji teorilerinin dinin kaynağını Allah dışında farklı varlıklara dayandırması ve dini kontrol etme amacı içerdiği gerekçesiyle İslam Kelamı için ciddi sorun teşkil edeceği kabulüne dayanmaktadır (Özervarlı 1999: 160). Bu nedenle M. Şerafeddin’in İctima-i İlmi Kelam Projesinin “kelamı, dine kaynak bulma ve onu kontrol altında tutma gayretlerinden ibaret olan zayıf ve zorlama teorilere teslim etme

yanlışlığına düştüğü” (Özervarlı 1999: 161) iddia edilmektedir. Söz konusu iddia M. Şerafeddin’in “Her ictimadan bir ruhaniyet doğar, bir mukaddesiyyet zuhur eder” (Şerafeddin 1330: 436) ve “Bütün kudsiyetlerin ruhu, mevlid-i ictimadır” (Şerafeddin 1333: 491) cümlesine dayandırılarak evlilikten doğan mahremiyet, hac, cemaatle kılınan namaz vb. insanların birlikte yaptıkları dini ritüelleri örnek göstermesiyle (Bakırcı 2004: 182) delillendirilmeye çalışılmaktadır. Bu eleştirideki temel etken kutsal kavramı üzerine odaklanmaktadır. M. Şerafeddin’in toplumun oluşturduğu unsurlara kutsallık atfetmesi dinen sakıncalı bulunmaktadır. Ancak bu ifadeleriyle Yaltkaya, insanların bir araya gelmesiyle ortak bir vicdan oluşturduklarını ve bu vicdanın da cemaat bilincinin oluşmasını sağladığını ifade etmektedir. Onun vurguladığı şey aslında, insanın sosyal boyutunun hayatın her alanında olduğu gibi inanç ve ibadet alanına da etki ettiğidir. (Altıntaş 2010: 287)

M. Şerafeddin’in *İctima-İ İlm-i Kelam* projesinin sakıncalı bulunmasının bir diğer gerekçesi ise “Uluhiyyetin Suret-i Telakkisi Eşkâl-i İctimaiyyeye Göre Değişir” başlığıyla kaleme aldığı makalesinde, cahiliye Araplarının yaşadıkları toplumsal hayatla inanç dünyaları arasında ilişki kurmasının sakıncalı bulunmasına dayanmaktadır (Özervarlı 1999: 162; Bakırcı Tarih: 182). M. Şerafeddin, cahiliyye, Asr-ı saadet ve itikadi ekollerin oluşum döneminde yaşanan süreçten hareketle, inancın oluşumunda ve insanların inanca ilişkin tasavvurlarında toplumsal hafızanın etkisine işaret etmektedir. Her ne kadar yeni bir din gelmişse de söz konusu din insanların bireysel ve toplumsal hafızalarını sıfırlamamıştır. M. Şerafeddin de bu noktaya işaret ederek söz konusu dönemdeki toplumsal hayat ile toplumun inançları arasındaki zorunlu ilişkiye işaret etmiştir. M. Şerafeddin’in *İctima-i İlm-i Kelam* tezini, topluma kutsallık atfetme yönüyle belirginleşen Durkheimci sosyoloji teorilerinin etkisiyle ileri sürdüğünü ve Durkheim’in kullandığı bayrak örneğini kullanması dolayısıyla kasden veya değil Kelamın özünü bozmaya çalıştığını iddia etmek mümkün değildir. Ayrıca bu sosyolojik yaklaşım dolayısıyla dinin kaynağı olan vahyi göz ardı etmekle itham edilmesi² de doğru değildir. Yaltkaya, hiç-

2 “M. Şerafeddin’in *İctimaî İlm-i Kelam* tezini topluma kutsallık atfeden ve dinin kaynağı kılan Durkheimci sosyolojik teorilerin etkisiyle ileri sürdüğünü, verdiği misallerden dahi anlamak mümkündür. Mesela onun kudsiyetin kaynağı için delil olarak zikrettiği bayrak misali Durkheim’den alınmış görünmektedir. ... Ancak bu yaklaşım dinin kaynağını teşkil eden vahyin gücünü gözardı etmekte, ilahi kaynaklı kutsallık ile milli/örfî kıymet hükmünü özdeşleştirmekte, aralarındaki mahiyet farkını hiçe saymaktadır. Çünkü semavi dinlerdeki kutsallıklar insiyaki veya tadrîci birtakım ictimâî yönelişlerle değil ilahi buyruklarla geçerlilik kazanırlar. Dolayısıyla sözü edilen ictimâların kendileri ibadetlerin kudsiyet bereketi ile ruhaniyet kesbeder. Eğer kutsallık ictimânın bizzat kendisinden olsaydı bütün

bir zaman dinin kaynağının sosyal yapı olduğunu ifade etmemekte; bilakis, dinin kaynağının doğrudan doğruya vahiy olup, akıl olmadığını açıkça belirtmektedir (Yaltkaya 1944: 57). M. Şerafeddin dinin kökenini hiçe sayan bir tarzda girişimde bulunmayı, dini olguların da insandan, onun duygu ve düşünce dünyasından, geçmiş alışkanlıklarından bağımsız olarak yaşanmasının pek mümkün olmadığına işaret ederek dinin sosyal yaşam alanındaki boyutunu göz ardı etmemek gerektiğini anımsatmaktadır. Bu bağlamda o, dinin kolektif bir bilinç yarattığını vurgulamaktadır.

Yaltkaya'yı Kelam ilmi bağlamında önemli kılan bir diğer yönü ise Kur'an merkezli kelam yapma vurgusudur. Onun bu vurgusunu şu cümlelerinde bulabiliriz, "Kur'an'a dayalı Kelam yapmanın ameli ve yaşamsal faydaları daha önce kelam kitaplarına geçmiş olsaydı şimdi elimizde kaynağını Kur'an'dan almış mükemmel kelam kitapları bulmak mümkün olacaktır" (Şerafeddin 1331: 651; Altıntaş 2010: 239). Yaltkaya tarafından dile getirilen Kur'an merkezli Kelam vurgusu hayati önem taşımaktadır. Klasik Kelamın tartışmalara boğulup hayatla bağını kopardığına işaret eden Yaltkaya'nın Kur'an merkezli Kelam vurgusu aslında, İctimaî İlm-i Kelam projesinin temel ayaklarından birini oluşturmaktadır. Dinin bireysel ve sosyal boyutunu vurgulayan Yaltkaya, insanın dinle buluşmasının ve Kur'anî bir dünya görüşü, yaşam felsefesi oluşturmasının gerekliliği üzerinde durmaktadır. Bireyden ve bireylerin oluşturduğu toplumdaki bağımsız bir Kelam projesini eksik görmekte ve sözkonusu ihtiyaçlara cevap verecek bir Kelam'ın inşa edilmesi noktasında bir girişimde bulunmaktadır. M. Şerafeddin'in üzerinde durduğu Kur'an merkezli kelam vurgusu kendisinden sonraki kelamcılardan özellikle Hüseyin Atay tarafından da vurgulanmış ve uygulanmıştır.

2. Cumhuriyet Döneminin İki Önemli Siması: Hüseyin Atay-Bekir Topaloğlu

a. Hüseyin ATAY

Hüseyin Atay'ın İslam düşüncesinin yenilenmesine ilişkin görüşlerini iki temel başlık altında değerlendirmek mümkündür. Bunlardan ilki, Kur'an'a dönüş ve Kur'an'ın anlaşılması, diğeri ise eleştirel düşünme ve bu sayede din ile kültürün birbirinden ayrılmasıdır.

Atay'ın Kur'an'a dönüş projesinin temelini "Bu ümmetin başı Kur'an'la ıslah oldu, sonu da Kur'an'la ıslah olur" (Onat 2006: 8) yargısından takip

ictimâların aynı ruhaniyeti taşıması gerekirdi."Özerverarlı, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerafeddin'in "İctimai İlm-i Kelam"ı", s.165.

etmek mümkündür; O, Kur'an'a dönüş düşüncesinin ilk pratik karşılığını "Kur'an'a Göre İman Esaslarının Tespit ve Müdafası" başlığıyla hazırladığı doktora tezinde ortaya koymuştur. O, adı geçen teziyle iman esaslarını sadece Kur'an'ı temel alarak yeniden tespit etmiş ve insanın tüm yapıp ettiklerinin önceden Allah tarafından belirlenmesi anlamında kullanılan kaderin bir iman esası olmadığına dikkat çekmiştir. Bu çalışmasıyla iman esaslarının Kur'an merkezinde belirlenmesine yönelik bir yöntem önerisinde de bulunan (Atay 2009) Atay, Kur'an anlaşılmasına yönelik de ilkeler ve önerilerde bulunmaktadır. Bu ilkelerin temel unsurlarını şu şekilde sıralamak mümkündür.

- 1) Kur'an'ın, peygamberin ve indirildiği toplumun yapısına bağımlı bir kitap olmadığı için ayetlerin nüzul ortamından bağımsız olarak ele alınıp yorumlanması gerektiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Kur'an'ın tarihsel bir bakış açısıyla okunmasını ve yorumlanmasını reddetmektedir.
- 2) Kur'an'ın anlaşılmasında keyfiliğin olamayacağını belirterek, anlamadaki keyfiliğin önüne geçmenin yolunu Kur'an metni *ne dedi, ne demek istedi* şeklinde yaptığı ayrım ile açıklamaktadır (Onat2006:14). Atay, Kur'an'ın belirli bir dili kullanması dolayısıyla ne dediği noktasında ciddi bir problemin ortaya çıkamayacağını, ancak ne demek istediği noktasında bireysel anlama biçimleri için içine gireceği için sorun oluşabileceğini ifade edip Kur'an'ın ne demek istediğini tespit etme noktasında uyulması gerek temel ilkeleri belirlemektedir. Bunlar;
 - a) Bir kelimenin anlamını tespit etmek için kelimenin köküne ilişkin bütün türevlerinin sözlüklerden taranması gerekmektedir. Bu tarama sürecinde dikkat edilmesi gereken şey, türemiş kelime ile kök kelime arasında anlam değişikliğinin olup olmadığıdır.
 - b) Kök kelimenin hangi türevi Kur'an'da kullanılıyorsa o anlam gözden kaçırılmamalıdır.
 - c) Türemiş kelimelerin bazıları başka kelimedenden türeyen kelimelerle eş anlamlı olabileceği için bu ilişkinin de dikkate alınması gerekmektedir.
 - d) Kelimenin anlamını tespit etmek için başvurulan sözlüklerin H.III. asırdan önce yazılmış olmasına özen gösterilmelidir. Çünkü bu tarihten sonra yazılan sözlükler

mezhep ictihatlarının etkisinde kalarak kök kelimenin anlamına mezheplerce verilen anlamı vermektedir. Atay, dil konusunda hiçbir mezhebe güvenilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır (Atay 2013: 2).

Atay'ın İslam düşüncesinin yenilenmesine ilişkin projesinin ikinci ayağını ise eleştirel düşünce ve geleneğin eleştirisi oluşturmaktadır. Ona göre, İslam'da yeni bir anlayış ortaya koymanın ve geleneksel düşünme biçiminin tahakkümünden kurtulmanın öncelikli yolu; din yani şeriat ile kültür yani fıkıh arasındaki ayrımın ortaya konulmasından geçmektedir. Atay, diğer dinlerdeki durumun aksine İslam'da din ve kültürü birbirinden ayırmanın kolay olduğunu ifade ederek, bunun yolunu şu şekilde açıklamaktadır: Din, akıl ve Kur'an'dan ibarettir. "Din kültürü ise, Kur'an'ı açıklayan hadiste anlatılan ilkeler ve din namına konuşanların, dinin kaynağına dayanarak fikir beyan eden ve hüküm çıkaranların düşünce ve sözleridir. Böylece İslam'da ilahi unsur ile insani olanı, yani din ile kültürü ayırmak mümkün olur. İlahi olan zaman ve mekânı aşkın olarak devam eder. İnsani unsur ise zaman ve mekânı bağlı olarak devam eder." (Atay 2008: 88-vd.) Ona göre Kur'an'ın dışında kalan her şey kültürün sınırları içindedir. Kültürün sınırları içinde olan her şey de eleştiriye tabi tutulmalı ve bu eleştirinin sonucuna göre değerlendirilmelidir. O, kültürün eleştirisini yapabilmek ve kültürel yapıya bağlı olarak ortaya çıkan yanlışları tespit edip ayıklayabilmek için İslam'ı; Kur'an'ın İslamı, ulemanın İslamı ve halkın İslamı şeklinde sınıflandırmaktadır. Atay, hem halkın hem de ulemanın anladığı dinin içinde birbirine uymayan noktalarının olduğunu ifade ettiği gibi her iki din anlayışının da Kur'anla uyum olmayan noktaları olduğunu da belirtmektedir. Buna karşın Kur'an'ın dininin akıl, bilim ve insanın doğasıyla uyumlu olduğunu ve insanın problemlerine çözüm önerileri sunduğunu vurgulamaktadır (Düzgün 2006:47). Ona göre; Ulema ve halkın dini ile Kur'an'ın dini arasında ortaya çıkan uyumsuzlukları gidermenin yolu, "inançlılar topluluğunun ata dini tapıcıları ve gelenek bağımlıları haline dönüşmelerini engellemek ve ulemanın ve avamın dininde olan yanlışları Kur'an'a ve akla giderek düzelttikten sonra İslam'da bir yenilenmenin yolunu açmaktır" (Düzgün 2007: 300)

Atay, Kur'an merkezli düşünce yeniliğinin nasıl gerçekleşeceğini, İslam düşünce geleneğinin tahlili ve eleştirisi üzerinden ortaya koymaktadır. O, İslam düşünce geleneğini dört döneme ayırmakta ve bu dönemlerin temel özellikleri üzerinden sistemini temellendirmektedir. İlk nesil Müslümanların dönemi olarak adlandırdığı 610-660 yılları arasına tekabül eden dönem Hz.

Peygamber ve sahabe devridir. Bu dönemde bilgi kaynağı akıl ve Kur'an'dı. Bu dönemde hadisin bilgi kaynağı olması bakımından bir ağırlığından bahsedilemezdi. Aklın dışında tek kaynak Kur'an'dı. 660-761 yılları arasındaki dönem genç sahabelerin oluşturduğu ikinci nesil Müslümanlar dönemidir. Bu dönemin temel özelliği, hüküm kaynağı olarak Kur'an ve hadisin kabul edilmesiydi. Hadisler bu dönemde çoğaldı, Kur'an'da yer alan konularda bile hadise müracaat edildi ve bunun sonucunda hadis Kur'an'a hâkim oldu. Herhangi bir konu ile ilgili hüküm hadiste varsa Kur'an'da olup olmamasına bakılmadı ve daha da önemlisi Kur'an ancak hadis ışığında anlaşılabilir kuralı konuldu ki, bu durum hem Kur'an'ın metoduna ve felsefesine hem de sahabe'nin metoduna aykırıydı. Bu dönemde sahabe sözleri üçüncü hüküm kaynağı olarak kabul edildi ve hadisle eşdeğer görüldü. Böylece asıl hüküm kaynağı olan Kur'an gölgelendi ve geriye itildi. Kabul edilen üç hüküm kaynağıyla dördüncü hüküm kaynağı olan aklın alanı daraltıldı ve onun alanı uydurma hadis ve sahabe sözleriyle dolduruldu. 767-864 yılları arasında kapsayan üçüncü dönemde, ikinci dönemdeki kaynaklara mezhep imamlarının içtihatlarının eklenmesiyle kaynak sayısı beşe çıkartıldı. M.S. 864 den başlayıp günümüze kadar süren dördüncü dönem ise taklit dönemidir. Bu dönemde kaynaklar teke indirildi, bu tek kaynağı ise mezhep içtihatları, yani fıkıh oluşturdu. Genel olarak tarihsel süreç dikkate alındığında birinci dönemde Kur'an, ikinci dönemde Hadis, üçüncü dönemde mezhep imamlarının içtihatları hâkim oldu ve bunun sonucunda çeşitli mezhepler ortaya çıktı. Bunun sonucunda ise Hadis, Kur'an'ı; içtihatlar Hadisi geri plana itti ve sonuçta Kur'an kaynak olarak çok gerilerde kaldı. İçinde bulunduğumuz dördüncü dönemde İslam dünyası fikhin hâkimiyetindedir. Atay, bu hâkimiyetin sürmesinin sebebi olarak, fıkıh konusunda Kur'an'a gidilmemesi, fıkıhta zamana, mekâna ve şartlara bağlı olarak ortaya çıkan bazı yanlış anlayışların ve bu anlayışlara bağlı olarak ortaya konulan hükümlerin değişmesinin gerekliliği üzerinde durulmamasını veya çok az kişinin bu gerekliliğe dikkat çekmesini göstermektedir (Atay 2008: 16-17).

Hüseyin Atay, amacının fıkıh hükümlerinin koyduğu engelleri aşırp doğrudan Kur'an'a gitmek ve ondan hareketle bir zihniyet değişimi ve dönüşümü gerçekleştirmek olduğunu belirtmektedir. Ancak bu yöntemle İslam'ın yeneden hayata geçirilmesinin ve hayat dini haline getirilmesinin mümkün olacağını vurgulamaktadır (Atay 2008: 17). Bu amaçla kaleme aldığı *Kur'an'a*

Göre Araştırmalar serisi fıkhi hükümler temelinde Kur'an'a gidişi örnekleme- si açısından önemli bir kaynak eser konumundadır.³

Atay, 19. yüzyıl ve sonrasında tartışma konusu haline gelen ve kelim- cuların üzerinde durduğu Materyalizm, Pozitivizm, Darwinizm vb. akımlar bağlamında genel bir ilke ortaya koymaktadır. Buna göre o, Kur'an'ın; fizik, kimya, astronomi, matematik vb. modern ilimler ve teknikle hiçbir sorunu ol- madığını belirterek asıl çözülmesi gereken problemin sosyal, siyasi ve hukuk içerikli olduğunu ifade etmektedir. Bu sorunların da Kur'an'a gidilip yeni iç- tihatlar yapılmasıyla çözülmesinin mümkün olacağı kanaatindedir. Bu kanaati sebebiyle Atay, 20. asır âlimlerinin yenilik arayışlarının söz konusu alanlara ilişkin çözüm önerileri getirememesini, bu konularda geçmiş kültürün ürettiği önerilerin dışına çıkamamalarına, daha da önemlisi çıkma ihtiyacı hissetme- melerine, hissetseler bile buna cesaret edememelerine bağlamaktadır (Atay 2008: 19). Yenilenme ihtiyacı hisseden ve bu ihtiyaca yönelik çabaları olan son dönem Osmanlı âlimlerinin eserlerini incelediğini belirten Atay; M. Sab- ri, M. Hamdi Yazır, Ömer Nasuhi Bilmen, İzmirli İsmail Hakkı, Şerafeddin Yaltkaya gibi âlimlerin İslam ve medrese kültürünü çok iyi bildiklerini ancak bu kültüre mahkûm olduklarına işaret etmektedir. Bu âlimlerin geleneğin dı- şındaki yeni konuları, bu konulara ilişkin teori ve görüşleri rahatlıkla tartışa- bildiklerini, deneye dayalı bilimlere olumlu baktıklarını belirtmektedir. Atay bu noktada asıl problemin, âlimlerin ulaştıkları bilgileri geçmişteki yanlışları düzeltmek için kullanmayıp, elde ettikleri yeni bilgileri geçmiş bilgileriyle uyumlu hale getirme ihtiyacı hissetmeleri olduğunu ifade etmektedir (Atay 2008: 19). Kelam'ı yenileme çalışmaları bağlamında Atay'ın bu eleştirisi ve tespiti çok önemlidir. Düşünsel yenilenmenin ilk ayağı; Kur'an'dan hareketle geleneğin eleştirisiyle bugünü kurmak, ikinci ayağı ise günün ortaya çıkardığı düşünce akımlarına karşı Kur'an'î bir perspektif ortaya koymaktır. Çünkü başka dünya görüşlerinin yanlışlığını ortaya koymaktan çok daha önemli olan kendi dünya görüşümüzü doğru bir şekilde ortaya koymaktır.

b. Bekir TOPALOĞLU

Tanzimattan itibaren başlayan Kelam'ı yenileme çalışmaları çerçevesin- de Topaloğlu'na göre Yeni İlm-i Kelam; materyalizmi ve pozitivizmi redde-

3 Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar I-III*, Atay Yay., Ankara 1997; *Kur'an'a Göre Araştırmalar IV, V*, Ankara 1995.

den, Darwincilik, Freudçuluk gibi dine karşı yapılan biyolojik ve psikolojik⁴ eleştirilere cevap veren, yeni felsefi akımları eleştirerek günümüzün bilimsel verileri ışığında Allah'ın varlığını ispat eden, iman esaslarını ispat ve izah ederek savunan ilimdir (Topaloğlu trsz: 39). Ayrıca Topaloğlu Kelam ilmini, İslam'ın iman esaslarını ve davranış boyutuna ilişkin temel ilkelerini, naslardan hareketle belirleyen ve bu ilkeleri savunan bir disiplin olarak da tanımlamaktadır (Topaloğlu 2004: 5). Yapılan bu tanımla iman esaslarının ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret olarak ifade edilen üç esastan ibaret olmadığı ve bu esasların yeniden tespit edilmesi gerektiği vurgulanmakta, iman esaslarının yanısıra davranışlarla ilgili ilkeleri de naslardan hareketle belirlenmesi gerektiği ve davranış ilkelerinin de iman esasları ile aynı derecede öneme sahip olduğu belirtilmektedir. Dini davranışa yapılan vurguyla dini davranışta bulunmak değil, davranış ilkelerinin dinden kaynaklandığının kabul edilmesinin gerekliliği ifade edilmektedir (Topaloğlu 2004: 5-6).

Topaloğlu tarafından yapılan Kelam tanımında yöntemsel bir farklılıktan bahsetmek mümkündür. Bu farklılık *nass*'a verilen anlama göre şekillenmektedir. O, Kur'an ve Sünnet'ten hareketle itikad esaslarının ve İslam'ın kesin hükümlerinin belirlenmesi gerektiğini belirtmektedir (Topaloğlu 2004:11). Dolayısıyla ona göre *nass Kur'an* ve *Sünnet*'tir. Topaloğlu bilgiye ulaşmanın yolları olarak sağlam duyular, doğru haber ve akli kabul edip, Kur'an ve Sünnet'i doğru haber içinde değerlendirmektedir.

Topaloğlu günümüzde çeşitli bilim dallarınca ortaya konulan olumlu gelişmelerin, Kelam'ın *vesaili* içinde değerlendirilmesini ve inanç konularının açıklanmasında, savunulmasında bu gelişmelerden yararlanılması gerektiğini belirtmektedir (Topaloğlu 2004: 60-61). Ayrıca o, Kelam ilminin yenilenmesi sürecinde tasavvuf dâhil disiplinler arası çalışmanın önemine işaret ederek Kelam'ın Kur'an, esma-i hüsnâ, sünnet, Hz. Muhammed'in hayatından hareketle kendisine özgü bir gönül ve duygu yöntemi üretip sunması gerektiğini ifade etmektedir (Topaloğlu 2004:14). Topaloğlu, İslamî ilimlerde mistik boşluğun olduğunu vurgulamakta, kelamcılarının konuları ele alırken muhataplarının gönül boyutlarını göz önünde bulundurmaları ve Kelam'a bir nebze "mistisizm" katmaları gerektiğine işaret etmektedir (Topaloğlu 2004: 14; Çelebi 2007: 360). Aslında Kelam'ın kaynaklarından biri olan ak-

4 Freudçuluk psikolojik değil psikanalizmi yöntem olarak benimseyen ve Sigmund Freud tarafından kurulan teorinin adıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz.,APA Dictionary of Psychology, edt. Gary R. VandenBos, American Psychological Association, Washington DC 2007, s. 749

lın Kur'an'daki kullanımını göz önüne alındığında, insanın derûnî yapısına işaret etmek için ayrıca mistisizm vurgusu yapmanın gerekliliği tartışılabilir. Kur'an'da aklın eylem hali *akletme* kullanılmakta ve bu ifade, insanın kalp ve zihin birlikteliğine işaret etmektedir. Dolayısıyla akıl, insanın bütün bilme yetilerinin aynı anda kullanılmasıdır. Bu bilme yetileri Kur'an'da *kalp*, *fuâd*, *sadr*, *lubb*, *nühâ*, *hicr* gibi terimlerle ifade edilmektedir (Atay 2011:70-71; Düzgün 2005: 204,210-211). Ayrıca *kalp* kavramının Kur'an'daki kullanımını da dikkate almak gerekmektedir. Kur'an'da kalp kavramı, akıl ve vicdanı da içine alacak tarzda kullanılmakta ve düşünce organı olduğu ifade edilmektedir. Bu kullanımlar dikkate alındığında sözkonusu iki kavramın ayrı şeyler olmayıp bir bütünü ifade ettiğini ve bazen de birbirinin yerine kullanıldığını göstermektedir (Hacc 22/46). Buna göre “kalb derinlemesine düşünmek, olayların önünü ve arkasını görmek, sebep ve hikmetlerini anlamaktır” (Akbulut 2001: 226-227). Düşünme aklın eylemi olduğu için, insan duyu organları ve bu organların sağladığı veriler olmaksızın düşünemez. İnsanın doğru düşünebilmesi için hem beyninin hem de beyne veri sağlayan duyu organlarının sağlıklı olması gerekir. Akıl ve kalp kavramlarının Kur'an'daki kullanımlarından hareketle kalp; “düşünmeyi, akıl yürütmeyi, anlamayı da kapsayan ve beden diğer sistemlerini içine alan insanın biyolojik, fizyolojik, psikolojik, ahlaki ve entelektüel bütünlüğünü” ifade etmektedir (Akbulut 2001: 228). İnsan Allah'a iman ederken de akıl ve kalp birlikteliğini sağlamaktadır. İnsanın Allah'ın varlığına ilişkin delillendirme sürecinin salt akıl temlinde işlemediği bu sürece insanın derûnî yönünün de dâhil olduğu bilinmektedir. İnsanın hem zihninde hem de kalbinde yer bulan hakikat, insana köklü sorgulamalar yapabilme ve buna bağlı olarak yanlış bağlulukların farkına varıp, bunları terk edebilme, doğru bağluluklar geliştirebilme yeteneği ve cesareti verir (Düzgün 2013: 159). Bu bağlamda Topaloğlu'nun Kelam'a mistisizm katılması yönündeki önerisi; Kelamın iki kaynağından biri olan aklın gerektiği gibi işletilmesinin gerekliliğini ifade etmesi, insanı insan yapan şeyin her şeyden bağımsız bir şekilde işletilen salt akıl olmayıp insanın biyolojik, fizyolojik, psikolojik, ahlaki ve entelektüel boyutlarının bir arada işletildiği temel bir unsur olarak değerlendirilebilir.

Topaloğlu, Kur'an ayetlerinin İslam dinin temel ilkelerini ve kesin hükümlerini Hz. Peygamber ve ashabının İslam anlayışı bağlamında yorumlanması gerektiği kanaatinde. Onun yenilenme projesinin temel kavramları Kur'an ve hâkim sünnettir. O, söz konusu iki kavram temelinde bir yenilenme vurgusu yapmaktadır. Topaloğlu'nun yenilenme projesi de diğer kelamcılar

gibi Kelam'ın temel esasları noktasında değil üslup ve kullanılan deliller noktasında bir yeniliği içermektedir. Kur'an mesajının evrenselliğini yaşatabilmenin yolu olarak, yenilenmeyi görmektedir (Topaloğlu trsz: 51; Çelebi 2007: 355). O, Allah ve Rasulünün sözü dışında herhangi bir fikrin kutsallaştırılıp eleştiri dışı görülmesini reddetmektedir. Topaloğlu, mütevatir nassla bağdaşmayan ve İslam'ın inanç sistemiyle uyuşmayan rivayetler konusunda ihtiyatlı davranılması gerektiğini ifade etmektedir (Topaloğlu 2004:42; Topaloğlu 2000: 260-261; Çelebi 2007: 362).

Ayrıca Topaloğlu Klasik Kelam ekollerini Kur'an'dan uzaklaştıkları noktasında eleştirerek, Kelam kitaplarındaki ayet fihristinin azlığı ile bu eleştiriye delillendirmektedir. Söz konusu durumun Kelamcılarının fikir ortaya koyarken karşıt görüşü dikkate almalarına ve buna bağlı olarak da tepkisel kalmalarına bağlamaktadır. Bu nedenle o, Klasik Kelam literatürünün insanı Kur'an'dan uzaklaştırdığına işaret etmektedir (Topaloğlu 2000: 266-267; Topaloğlu 2004: 18-24, 66-67; Çelebi 2007: 352).

3. 1980 Sonrası Kelâm Çalışmaları

1980 sonrasına ilişkin Kelâm çalışmalarında Hüseyin Atay ve Bekir Topaloğlu'nun, bu iki önemli ismin yetiştirmiş olduğu kişilerin etkisi büyüktür. İlahiyat fakültelerinin sayısının artırılmasına paralel olarak diğer disiplinlerde olduğu gibi Kelâm alanında da lisansüstü çalışmaların sayısı artmıştır. Bu çalışmalar genel olarak Klasik Kelâm birikiminin günümüze aktarılması yoluyla yapılmıştır. Böylece Kelâm alanında birçok eser gerek telif, gerek tahkik ve gerekse tercüme olarak günümüz insanının kullanımına sunulmuştur. Söz konusu çalışmalarla ilgili derli toplu bilgiyi *İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Elemanları ve İlmî Çalışmaları*⁵ adlı kitapta bulmak mümkündür. Bu çalışmada yayınladığı tarih olan 1997 yılına kadar Kelâm alanında yapılmış tezler, yazılmış makale ve kitaplara ilişkin bilgiler yer almaktadır. Bu konu ile ilgili daha ayrıntılı bilgiye ise Mehmet Baktır tarafından hazırlanan *Kelâm Eserleri: Günümüz İlahiyat Fakültesi Hocalarının Çalışmaları* (Baktır 2007) adlı eserde ulaşılabilir. Söz konusu eser Kelâm alanında 2007 yılına kadar yapılan çalışmalarını içermektedir.

5 Bkz. İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Elemanları ve İlmî Çalışmaları, Konya 1997

Son dönem Kelâm çalışmalarında ele alınan bir diğer önemli konu ise Sosyal Kelâm anlayışıdır. Klasik Kelâm daha çok Tanrı'nın varlığı, sıfatları ve âlemle ilişkisi üzerinden konuları ele alıp tartışırken insanın var olma sürecini ve bu sürecin temel unsuru olan hayatı anlamlandırma ve buna bağlı olarak bir dünya görüşü ortaya koyabilme, bu dünya görüşünün hayatın her alanında var olabilmesine ilişkin öneriler konu edinilmemiştir. Dolayısıyla dinin insanı yeniden inşa etmek amacıyla gönderildiği dikkate alındığında bireyi, Kur'an merkezinde yeniden inşa etmenin bir denemesi niteliğini taşıyan bireyi ve bireylerin oluşturduğu toplumu inşa etmeye yönelik önerileriyle *Sosyal Kelâm*, Kelâmın vazgeçilmez ayaklarından birini oluşturmaktadır. Bu nedenle bu alana ilişkin çalışmaların yapılmasının gerekliliği hissedilmeye başlanmıştır. Bu süreç daha çok insan merkezli Kelâm anlayışı olarak ifade edilmektedir. Bu alan içinde ele alınması gereken ve tarihsel süreç içerisinde ihmal edilen bir diğer konu ise ahlaktır. Aslında ahlak, üretilen teorik Kelâmın pratiğe yansımadır, ancak bu alan Klasik Kelâm kitaplarının içeriğinde yer almamaktadır. Son dönemde yapılan veya yapılması hedeflenen çalışmalar arsında Kelâmın ahlak vurgusu da dikkate alınmaktadır.

1980 sonrası Kelâm çalışmaları bağlamında ele alınan konulardan bir diğer ise *günümüz Kelâm problemleridir*. Bu üst başlık altında din bilim ilişkisi, metodoloji sorunu, yeni selefiye ve fundamentalizm, şiddet, terör ve din, küreselleşme ve din, dini çoğulculuk, reenkarnasyon, satanizm, astroloji ve burçlar, kök hücre-organ nakli, ötenazi-intihar, kürtaj -taşıyıcı annelik, dünyevileşme ve sekülerizm konuları ele alınmaktadır. Sözkonusu başlıklar aynı **zamanda** yüksek lisans ve doktora tezi olarak da çalışılmaya başlanmıştır. Bu çalışmalara ilişkin bir örnek vermek gerekirse Lütfiye Gülay Bayraktar'ın Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün'ün danışmanlığında hazırladığı doktora tezi *Kök Hücreye Etik ve Teolojik Bir Yaklaşım* (Bayraktar 2012) adı ile basılıp okuyucuya sunulmuştur. Prof. Dr. Saim Yeprem'in çabaları ve çalışmalarıyla Biyoetik de Kelâm'ın konuları içerisinde ele alınmaya başlanmıştır. Prof. Dr. Mahmut Ay'ın *Theo-Etical Admissibility and Limitations of Tampering with Human Nature in Islamic Theology* (Ay 2011) başlıklı tebliğ çalışması, bu çabanın devamı niteliğindedir.

Kelam Araştırmaları Dergisi yani kısa adıyla KADER kelamcılarının çalışmalarının sanal ortamda okuyucuya sunulmasını sağlaması açısından önemli bir girişimdir. Adı geçen sanal kelam dergisi, www.kelam.org sitesinde okuyucuyla buluşmaktadır. Söz konusu site hem kelamcılarının birbirileri ile ileti-

şim sağlamalarında hem de Kalam ilminin kamuoyuna tanıtılmasında ciddi bir işlev görmektedir. Ayrıca 1996 yılından itibaren her yıl düzenli olarak gerçekleştirilen Kalam Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantılarının akademik ayağı olarak düzenlenen sempozyumlar ve sempozyumlarda sunulan tebliğlerin basılması da önemli bir akademik etkinliktir.

1980 sonrası Kalam çalışmaları değerlendirilirken bu alanda yapılan çalışmalara yöneltilen eleştirilere de yer vermek gerekmektedir. Günümüzde Kalam ilmi, orijinal doğasından ve işlevinden uzaklaştığı metafizik üretmek yerine kalam tarihçiliği yaptığı gerekçesiyle eleştirilmektedir. Kalam'ın özel olarak kalam tarihçiliği yapmasına gerek olmadığı, İslam Mezhepleri Tarihi anabilim dalının bu işlevi yerine getirdiği belirtilmektedir (Terkan 2008: 110). Kalam çalışmalarına yöneltilen bu eleştirinin haklılık payı vardır. Ancak mezhepler tarihinin ortaya çıkan görüşlerinin kronolojisiyle uğraşması kelamın ise kronolojiden ziyade görüşler merkezinde çalışma yapması bu iki disiplini birbirinden ayırmaktadır. Son dönemde Kalam alanında yapılan çalışmalar kalam tarihi çalışması niteliğindedir. Bu eleştiri kalam tarihine yönelik çalışmaların yapılmaması anlamına gelmemelidir. Ancak eleştirinin asıl önemli yönü, kalam tarihi yapılırken kelamın felsefi boyutunun ihmal edilmemesinin gerekliliğini vurgulamasıdır. Günümüz Kelamının Klasik dönemdeki düşünsel canlılığının olmadığı ve entelektüel boyutunun ihmal edildiği belirtilmektedir. Topyekûn İslam düşüncesinin yenilenebilmesi için Kelamın ortaya çıkış amacına uygun hareket edilmesi, düşünsel canlılığın sağlanabilmesi, üzerine düşeni yapabilmesi için ortaya koyduğu birikimden hareketle kendi kendini eleştiriye tabi tutmasının gerekliliğini ifade etmektedir (Terkan 2008: 110). Yani Kalam'ın bir İslam Felsefesi üretmesi gerekmektedir.

Kelam, akli kaynak olarak kabul etmesinden dolayı ve ortaya koyduğu İslami ilkeleri rasyonel bir zeminde temellendirmeyi amaçlaması nedeniyle felsefeyi dışlayamaz. Ancak günümüzün ihtiyaçları çerçevesinde ortaya konan geleneksel delillendirme tarzlarını aşarak yeni tartışma alanları ve delillendirme yöntemleri ortaya koymalıdır. Ancak bu şekilde günümüzün problemlerine çözüm üretebilir. Yeni İlm-i Kelam'ı ortaya koymanın yolu Kelamın sistematik bir felsefe geliştirmesine bağlıdır. Geliştireceği bu felsefenin içermesi gereken konular ontoloji, kozmogoni, kozmoloji, Tanrı'nın zat ve sıfatlar, Tanrı-Âlem ilişkisi, özgür irade meselesi, nübüvvet teorisi ve vahiy, epistemoloji, ahlak ve siyaset felsefesidir. Bu konular ele alınırken izlenmesi gereken yol, söz konusu sorunlar ele alınırken Kur'an'ın perspektifi bü-

tüncül bir şekilde ortaya konulmalı ve konuya ilişkin ortaya konulan görüşler dile getiren kişiden bağımsız olarak bilgisel değerleri açısından tartışılmalıdır (Terkan 2008: 112).

Yapılacak Kelam çalışmalarında Kur'an'ın bakış açısının bütüncül bir şekilde ortaya konulabilmesi için "Kur'an'a sünnet, hadis ve geleneksel düşünce açılarından değil, bilakis geleneksel düşünceye, hadis ve sünnete, Kur'an açısından bakmak gerekir." (Akbulut 2008: 251) Kelam'ın geleceği inşa etme amacı ancak geleneğin Kur'an temelli eleştirisiyle mümkün olacaktır. Müslümanların sorunlarını Kur'an'ın çözmeyeceği, sorunu çözecek olanın kelimcilerin kendileri olduğuna işaret edilmektedir (Akbulut 2008: 250). Bu amaçla kelimcinin Kur'an'la ilişkisi hem anlamayı hem de yorumlamayı içeren bir etkinlik olmalı ve bu etkinliğin de tutarlı ve sistematik olup, bütüncül bir evren tasavvuru sunması gerektiği ifade edilmektedir (Düzgün 2008: 5).

Sonuç

Kelâm'ı yenileme çalışmaları bağlamında bir diğer önemli girişim ise M. Şerafeddin Yaltkaya tarafından dile getirilen *İctima-i İlm-i Kelam* Projesidir. Bu proje ile o, sosyoloji ile kelâm'ı sentezlemeyi amaçlamaktadır. Bu projenin içeriği aynı adla yazılan birkaç makalede ifade edilmektedir. Yaltkaya bu proje ile dinin sosyal boyuta etkisini vurgulamakta, dini olguların insandan, onun duygu ve düşünce dünyasından, geçmiş alışkanlıklarından bağımsız olarak yaşanamayacağını vurgulamaktadır. Dinin, sosyal bilinç düzeyini geliştirmedeki rolü üzerinde durmakta ve bu bağlamda tevhid düşüncesinin hayatın bütün alanlarına yansıtılacak şekilde anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Bu amaçla Allah'ın isimlerinin de sosyal bir içerikle anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir. Yaltkaya'nın bir diğer önemli yönü ise Kur'an merkezli bir kelam vurgusu yapmasıdır. O, bu vurgusuyla Kelam'ın Kur'an temelinde reel hayatla Kur'an temelinde bağ kurmasının gerekliliğini vurgulamaktadır.

Kur'an merkezli bir yenilenem anlayışı Hüseyin Atay tarafından dile getirilmekte ve bunu gerçekleştirmenin yöntemi ortaya konulmaktadır. O, İslam düşüncesinde yenilenmenin Kur'an'a dönüş ve geleneğin eleştirisi ile mümkün olacağını ifade etmektedir. Geleneğin eleştirilmesindeki temel ilkesi din ve kültür ayrımına dayanmaktadır. Kur'an'ın din, Kur'an dışında din adına dile getirilen her şeyin kültür olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla akıl ve Kur'an temelinde kültürün eleştirilmesinin gerekliliğini ifade etmekte ve bunu pratik olarak da uygulamaktadır.

Tazimatla birlikte başlayan Kelam'ı yenileme çalışmaları hem yöntem hem de tema bağlamında devam etmektedir. Bu amaçla klasik birikimin günümüze ulaştırılması bağlamında çalışmalar yapıldığı gibi İslam'ın felsefesinin yapılması yani İslam'ın dünya görüşünün ortaya konulmasına yönelik felsefi temelli çalışmaların gerekliliği ve bu çalışmaların yöntemine ilişkin öneriler ortaya konulmaktadır. Kelam'ın yöntem sorunu dile getirilmekte bunu saptamaya yönelik çalışmalar ve çözüm önerileri sunulmaya çalışılmaktadır. Bunların yanı sıra son dönem kelam çalışmalarında disiplinler arası çalışmalar önem kazanmış olup bu bağlamda Psikoloji, Sosyoloji, Fizik gibi alanların verilerinden faydalanılmaktadır. Tema olarak ise Allah, nübüvvet, ahiret üçlüsüne yeni konular eklenerek sürdürülmektedir. Bu dönemin bir diğer önemli yönü ise Klasik Kelam birikiminin eleştiri süzgecinden geçirilmesi ihtiyacının vurgulanması ve bunun gerçekleştirilmeye çalışılmasıdır. Günümüz kelam problemleri de yüksek lisans ve doktora düzeyinde çalışılmaya başlanmıştır.

Kaynaklar

- Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Pozitif Matbaacılık, Ankara 2001.
-, “Kelam Öğretiminde Temel Hareket Noktaları”, *Kelâm*, Kızılcahamam 20-22 Haziran 2008 Kelâm Öğretim Sempozyumu, Ankara 2008.
- Altıntaş, Ramazan, “Sosyal Kelam Projesi: M. Şerafeddin Yaltkaya Örneği”, *Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri*, İstanbul 2010.
- *APA Dictionary of Psychology*, ed. Gary R. VandenBos, American Psychological Association, Washington DC 2007.
- Atay, Hüseyin, *Kur'an'da İman Esasları ve Kader Sorunu*, Atay ve Atay Yay., Ankara 2009.
-, *Kur'an'a Göre Araştırmalar I-III*, Atay Yay., Ankara 1997.
-, *Kur'an'a Göre Araştırmalar IV*, Ankara 1995.
-, *Kur'an'a Göre Araştırmalar V*, Ankara 1995.
-, *İslam'ı Yeniden Anlama*, Atay Yay., Ankara 2011.
-, “Tanrı'nın Dini İslam ve Kitabı Kur'an” I. Uluslar arası Kur'an'ı Yeniden Düşünme İlmi Toplantısı, Basılmamış Tebliğ, 3-4-5 Mayıs Ankara 2013.
- Ay, Mahmut, *Theo-Etical Admissibility and Limitations of Tampering with Human Nature in Islamic Theology, Islam and Bioetik*, ed. Berna Arda-Vardit Rispler-Chaim, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 2011.
- Bakırcı, Mustafa, II. Meşrutiyet Dönemi Din Sosyolojisinin Önemli Bir Kaynağı: İslâm Mecmuası (1914-1918), *SÜİFD*, C: 17, ss. 177-2010.

- Bayraktar, Lütfiye Gülay, *Kök Hücreye Etik ve Teolojik Bir Yaklaşım*, Sinemis Yay, Ankara 2012.
- Baktır Mehmet, *Kelâm Eserleri Günümüz İlahiyat Fakülteleri Hocalarının Çalışmaları*, Sivas, 2007.
- Çelebi, İlyas, “Bekir Topaloğlu”, *Çağdaş İslam Düşünürleri*, edt. Cağfer Karadaş, İstanbul 2007.
- Düzgün, Şaban Ali, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Lotus Yay, Ankara 2005.
-, Takdim, *Kelam*, Kızılcahamam 20-22 Haziran 2008 Kelâm Öğretimi Sempozyumu, Ankara 2008.
-, “İnsan Onuru: Kaynağı, Sınırları ve Temellendirilmesi”, *Hazreti Peygamber ve İnsan Onuru*, DİB Yay., Ankara 2013.
-, “Kur’an’a Dönüşte Öncü Bir İsim Hüseyin Atay”, *Demokrasi Platformu*, Yıl, 2, S. 8, Güz 2006, ss. 41-70.
-, “Hüseyin Atay, Çağdaş İslam Düşünürleri, edt. Çağdaş İslam Düşünürleri, edt. Cağfer Karadaş, İstanbul 2007.
- Gökalp, Ziya, “Fıkıh Ve İctimaiyat”, *İslam Mecmuası*, C. I, Sayı: 2, İstanbul 1329.
-, “İctima-i Usul-i Fıkh”, *İslam Mecmuası*, C.I, Sayı: 3, İstanbul 1329.
- **İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Elemanları ve İlmî Çalışmaları**, Konya 1997.
- Onat, Hasan, “Türkiye’de Din Anlayışı ve İslam’ın Geleceği: Prof. Dr. Hüseyin Atay’la Bir Mülakat”, *Demokrasi Platformu*, Yıl, 2, S. 8, Güz 2006, ss. 1-40.
- Özerverli, Mustafa Sait, “Son Donem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerafeddin’in “İctimai İlm-i Kelam”ı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S. 3, 1999.
- Şentürk, Recep, *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlimine Giriş*, Damla Yay., İstanbul trsz.
-, *Kelam Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, İFAV Yay., İstanbul 2004.
-, “İslamî İlimlere Kaynak Olması Açısından Kur’an-ı Kerim”, *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar III*, Rağbet Yay., İstanbul 2000.
- Yalıtıkaya, M. Şerafeddin, “Din Aklı Değil Makuldür”, *İslam Mecmuası*, C. III, Sayı:28, İstanbul 1331.
-, “İctima-i İlm-i Kelam: Cenâb-ı Hak Bilinmez Sezilir”, *İslam Mecmuası*, C.2, Sayı: 15, İstanbul 1333.
-, “İctimaî İlm-i Kelam: Rasul-i Zîşan Efendimizin Tanıttığı Uluhiyet”, *İslam Mecmuası*, C. II, Sayı: 25, İstanbul 1331.
-, “Kelam Savaşları”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, Burhaneddin Matbaası, İstanbul, 1. Kanun 1932.
-, *Dinî Makalelerim*, İdeal Basımevi, Ankara 1944.

ANARŞİZM DÜŐUNCESİNDEKİ FARKLILIKLAR

Cengiz ÇUHADAR*

Öz

Bu makalenin amacı anarşizmin çeşitleriyle ilgili bilgiler vermektir. Anarşizm, genel olarak devlet ya da hükümetin olmadığı, otoritenin bulunmadığı yani her türlü devlete, kurumlaşmasına karşı bir toplum felsefesini ifade etmektedir. Ortak özellikleri olmakla birlikte yorumlama ve metod farklılıklarından dolayı çeşitleri bulunmaktadır. Bu çeşitliliklerine rağmen anarşistler, hükümsüz bir toplum anlayışında birleşmektedirler.

Anahtar Kelimeler: Anarşizm, Devlet, Godwin, Bakunin, Kropotkin, Proudhon, Bireyci Anarşizm, Karşılıklılık, Toplumcu Anarşizm, Anarşist Komünizm, Devletsiz Komünizm, Pasifist Anarşizm

Abstract

Differentiations in the Anarchism

This article aims to give information about the differences in the thought of Anarchism. Anarchism is a word open to misunderstanding. It must not be confused with terror. Anarchism refers to a social philosophy in which there exists no state (government), rule or authority in general. It claims to be a social philosophy against all administrative institutionalization. Despite its common features, because of interpretation and methodical differences, it has some different variations. In spite of this variety, the anarchists agree upon a non-governmental understanding of society.

Key Words: Anarchism, State, Godwin, Bakunin, Kropotkin, Proudhon, individualist Anarchism, Mutualism, collectivism, anarcho-communism, Anarcho-syndicalism, Pacifist Anarchism.

* Yrd. Doç. Dr. Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi; ccuhadar@kastamonu.edu.tr

Giriş

Anarşizmi savunanlar düşüncelerini destekleyecek tarihten sağlam bir temel bulmak için çalışmalar yapmışlar ve çok sayıdaki düşünür ve yazar arasından anarşist öncüler bulduklarını iddia etmişlerdir (The Encyclopedia of Philosophy 1967:112). Anarşi kelimesi incelendiğinde Latince *anarchia*, İngilizce *anarchy* kökünden “başboş kalma, başta hükümet olmama, intizamsızlık yani karmakarışık bir hal, gerek uzvî olsun, gerek içtimai olsun, kargaşalık, tertipsizlik hali olarak” anlamlarında tanımlandığı görülmektedir (Çankı 1954:145).

Anarşistler ise kendilerini “insan toplumlarının en iyi biçimde bir hükümet ya da otorite olmadan işleyeceğini savunan, insanların doğal halleriyle, herhangi bir dış müdahale olmadan, birlikte uyum içinde ve özgürce yaşayacaklarını ileri süren felsefi ve siyasal konumlar” olarak tanımlamaktadırlar (Marshall 1999:23). Bu bakış açısına göre anarşi kargaşanın değil, kendiliğinden düzenin yolunu açacak bir düşünce biçimi olarak görülmektedir.

Başka bir tanım ise anarşizmi “insanların devlet olmadan da adil ve uyumlu bir düzen içinde yaşayabileceklerini, insanlar üzerinde bir devlet sistemi kurulmasının onlara zarar verdiğini ve kötülük ettiğini savunan toplumsal felsefe ve siyasal akımdır” şeklinde izah etmektedir (Ana Britannica 1988:44). Günümüzde ise anarşizm; “hükümetin bütün şekillerine karşı çıkan ve hükümetin sınırlamalarının olduğunu ve eğer tam kişisel ve toplumsal özgürlük isteniyorsa hükümetin yürürlükten kaldırılması gerektiğini belirten siyasi teori” olarak kabul edilmektedir (Macmillian New York 1967:34).

Anarşizmi bugün anlaşıldığı şekliyle açıklamaya çalışanlar onu her türlü devlet kurumlaşmasına, kapitalist devlete olduğu kadar sosyalist devlete de karşı, ferdiyetçi bir dünya görüşü olarak görmekte ve adamına göre biçimden biçime girdiğini ileri sürmekte (Duclos 1969:9) ya da “proletarya diktatörlüğü de dahil, her türlü otoriteye düşman olan; geniş çapta üretim temeline dayanan toplum ilerlemesinin karşısına küçük özel mülk sahipliğinin menfaatlerini koyan bir küçük-burjuva sosyo-politik eğilimi” olarak ifade etmektedirler (Rosenthal vd. 1972:28).

Anarşizm temsilcilerinin ortak savunduğu düşünceler olmakla birlikte ayrıldıkları pek çok görüş de bulunmaktadır. Bu fikirler onların farklı şekilde isimlendirilmelerine yol açmaktadır. Mesela aşırı sağ uçtaki anarşizm, serbest piyasa ilkelerinin egemen olabilmesi açısından devletin etkisini azaltmaya ça-

lıştırken; aşırı sol uçtaki anarşizm, devletin gerçek komünizmde sönüp yok olacağı görüşündedir. Gönüllü birliklerin ve karşılıklı yardımın yandaşları ise iki uç arasındaki noktalarda yer alırlar (Marshall 1999:23).

Anarşizme dayalı bir topluma ilişkin ilk görüşleri 1640'larda İngiliz İç Savaşının hemen ertesinde "İftirallardan kurtulup aklanan gerçek; (1649)" adlı bir broşür yayınlayan Winstanley'in ortaya koyduğu ifade edilmektedir (Demirci 2002:150). Anarşizm üzerine ilk modern, aynı zamanda anarşizmin savunusu niteliğini taşıyan esaslı çalışmanın Godwin'in(1756-1836) *Siyasal Adalet ve Siyasal Adaletin Evrensel Erdem ve Mutluluk Üzerine Etkisi Üzerine Bir Araştırma* (1793) adlı eseri olduğu ifade edilmektedir (Erkızan 2002:48).

Anarşist görüşler Çankı tarafından şöyle tasnif edilmektedir: "a- Devleti kayıtsız ve şartsız olarak mutlak surette ret ve inkar edenler. Godwin(1756-1836), Proudhon, Stirner, Tucker(1854-1939) vs. b- Tekamül ile yakın bir istikbalde devletin kendiliğinden ortadan kalkacağını savunanlar. Bakunin, Kropotkin vs. c- Mutlak olarak medeni milletler için yakın bir istikbalde devletin ortadan kalkacağını ve fertlerin böyle bir müesseseye ihtiyaç görmeden kendi kendilerini idare edeceğini savunanlar. Tolstoy(1828-1910) vs." (Çankı 1954:146).

Anarşist gruplar genellikle şöyle sınıflandırılmaktadır: 1-Bireyci anarşizm, 2-Karşılıklılık İlkesine Dayanan Anarşizm, 3-Ortaklaşacılık (Kolektivizm) anarşizmi, 4-Anarşist Komünizm (Anarko-Komünizm), 5-Devletsiz Komünizm (Anarko-sendikalizm), 6-Pasifist Anarşizm.

A-Bireyci Anarşizm

Anarşist hareketin tarihine bakıldığında bireyci anarşizmin başlıca temsilcileri Godwin, Stirner, Tucker gibi düşünürler görülmektedir. Bireyci anarşizm, bireyin mutlak bağımsızlığını sağlamaya çalışırken gerçek anarşizmin sosyal temelini reddettiğinden dolayı özgürlükçü felsefenin aşırı bazen de müphem noktalarına dayanmaktadır. Bu durum bilhassa devletin yanında özel olarak toplumu da reddeden ve organizasyonu her biri kendi ayakları üzerinde duran emsalsiz fertlerin karşılıklı saygısına dayanan bir egoistler birliğine indirgemektedir (The Encyclopedia of Philosophy 1967:113). Bu ifadelere göre bireyci anarşizm, özgürlükçü felsefelerle dayanarak, kişi için mutlak bir bağımsızlık durumu sağlamaya çalışmakta ve toplumsal temeli göz ardı etmektedir. Bireyci anarşistler toplumsallığa karşı bireyin salt iktidarından yana bir tutum içinde olmuş ve birey dışında hiçbir gerçek özne olmadığını savu-

narak; bundan dolayı, toplum da dahil olmak üzere herhangi bir yapının birey iradesinin önüne geçmesine karşı çıkmışlardır. Bireyci anarşistlerin, toplumcu anarşistlerden ayrıldıkları nokta ise esas itibariyle bireye yaptıkları vurgu değil, bireye yaptıkları vurgunun radikalliğidir. Onlar toplumsal olanla ilgili kurulara daha en baştan şüpheyle bakmış ve bunların bireysel özgürlük önünde engelleyici olacağını savunmuşlardır (Felsefe Ansiklopedisi 2003:371).

Nozick'e (2006:88) göre bir bölgedeki egemen koruyucu birim veya derneğin bir devlet olmakta açıkça yetersiz kalması, bireyci anarşistin devletle ilgili şikayetinin odağını oluşturmaktadır. Çünkü bireysel anarşiste göre devlet bir bölgedeki güç kullanımını tekeline almakta, bu tekeline ihlal edenleri cezalandırıp, bazılarını diğerlerinin korunması için para ödemeye zorlayarak herkes için korunma sağladığını ifade etmektedir. Böylece devlet insanlara nasıl davranılacağı konusundaki sınırlamaları ihlal etmiş olmakta, bu sebeple de o, devletin tabiatı itibariyle ahlâka aykırı olduğu sonucuna varmaktadır. Devlete karşı liberal yaklaşım ise bireycilik ve özgürlük tercihi üzerine temellendirilmektedir. Godwin gibi bireyci anarşistler liberallerden farklı olarak özgür ve rasyonel insanların kendi işlerini barışçı ve kendiliğinden bir süreç içinde idare edebileceklerine ve hükümetin istenmeyen türden bir zorlamayı ifade ettiğine inanmaktadırlar (Heywood 2006:85).

Bireyci görüş içinde yer alanlardan Godwin, ütöpik bir anarşizmi benimsemenin gerekliliğini keşfetmiştir (Scrivener 1978:617). Godwin bireysellik hakkında şöyle demektedir(1946:496-497): “Biz daima özgür olmalıyız, bireyselliğimizi geliştirmeliyiz ve kendi yargılarımızın dikte ettiklerine uymalıyız.” O, düşüncelerinde biri insan odaklı olaylarda hükümet ihtiyacına karşı çıkma, diğeri ise siyasi yapılanmada reforma giderek ahlâkî bir değişim meydana getirme ve dolayısıyla toplumun meziyet kazanmasını sağlamak için ahlâk kavramına önem verme (Claeys 1983:565) olan iki hususu devamlı öne çıkartmaktadır. Ona göre insan, anlayışının buyurduğu gibi davranmaktan alıştığı zaman, sınırsız mükemmellikte kabiliyetli bir öznenen aklın alabileceği en alçak rezil varlığa dönüşmektedir (Godwin 1946:434).

Fransız anarşizmi 1890'lar boyunca özellikle ferdiyetçiliğe yatkın olmuştur. Ferdiyetçi anarşizm, kısmen kurumlara güvenmemek kısmen de bazı teröristlerin eylemlerinde kendini göstermiştir (The Encyclopedia of Philosophy 1967:113). Modern bireyciler, ise “devlet otoritesinin yokluğunda toplumun kendi kendisini nasıl düzenleyebileceğini açıklamak için genellikle piyasaya bakarlar ve serbest piyasa ekonomisinin bir formu olan bir tür anar-

ko-kapitalizm modeli geliştirmişlerdir” (Heywood 2006:85-86). Bireyci anarşizm kapsamı içinde değerlendirilmek durumunda olan “anarko-kapitalistler (liberteryenler) devlet fikrine karşı çıkararak toplumsal düzenin “görünmez el” ile kendiliğinden sağlanabileceği fikrini işlerler. Nozick ve Wolf gibi düşünürler tarafından savunulan ve devletsiz kapitalizm ideali olarak özetlenebilecek anarko-kapitalizmin anarşist hareket içinde sayılıp sayılmayacağı ise, halen süren bir tartışma konusu oluşturur” (Felsefe Ansiklopedisi 2003:371).

Bireyci anarşizmi savunan anarşist düşünürler arasında Max Stirner en fazla bireyci ve egoist olanıdır (Erkızan 2002:56). O, devleti reddettiği gibi toplumu da reddetmiş ve bütün kurumları bireyin biricik, güçlü ve saygıya layık egosunda yok saymıştır (The Encyclopedia of Philosophy 1967:113). Stirner’in kavrayışında “ego tek yasadır ve onun dışındaki herhangi bir yasa, inanca ya da anlayışa karşı hiçbir yükümlülüğümüz yoktur. İster devletin yasalarından veya Tanrı’nın buyruklarından, isterse de soyut bir kavram olan “insan”dan kaynaklansın, ahlâkî yükümlülükler bireylerin eylemlerini tek bir yöne çevirir; bunlarla bireysel davranışlar tekbiçimleştirilir.” (Hasanof 2002:63).

Stirner’i “gerek kendisinden önceki, gerekse de döneminin tüm felsefi düşüncelerine, toplumsal-siyasal öğretilerine saldırmaya iten şey, bu ‘bedensel ego’nun soyut ve ideal düşüncelerce bilinç düzeyinde (kendine) yabancılaştırıldığı kanısıdır (Hasanov 2001:7).” Stirner’in “*The Ego and His Own*” adlı eserinde, toplumsal bencilliğin karşısına bireyin gönüllü katılımcılığını ortaya koyduğu ve kilise, insanı nasıl günah korkusuyla sindiriyorsa, devlette aynı şeyi, ceza tehdidiyle yaptığı, bu durumda bireyin kendi inisiyatifini kullanması, ancak her alanda itaatsizlikle mümkün olacağını savunduğu belirtilmektedir (Özkaya 2002:10).

Ferdiyetçi anarşizmin daha ılımlı bir şekli Amerikalı özgürlükçü yazar Benjamin Tucker tarafından savunulmuştur. O, itaati kabul etmemek adına şiddete başvurmayı reddetmiş ve bütün ferdiyetçiler gibi her türlü ekonomik komünizme karşı çıkmıştır. Onun istediği şey, malın herkese eşit dağıtılmasıydı. Böylece herkes kendi emeğinin karşılığını kontrol edecektir (The Encyclopedia of Philosophy 1967:113).

Bireyci ve toplumsal anarşistler arasındaki farklardan biri bireyciler genellikle eğitim ve alternatif kurumlarının oluşturulmasına öncelik vermektir. Genellikle grev ve diğer şiddet dışı toplumsal protesto biçimlerini desteklemekte, bu tip faaliyetlerin mevcut toplumu giderek hükümsüzlüğe ve böylece

de anarşist bir topluma doğru geliştireceğini iddia etmektedirler. İkinci fark ise önerilen anarşist ekonominin biçimi hakkındadır. Bireyciler toplumsal anarşistlerin ihtiyaç-temelli sisteminin yerine, dağıtımın piyasa temelinde yapıldığı bir sistemi tercih etmektedirler. Her ikisi de mevcut kapitalist mülkiyet sisteminin ortadan kaldırılması gerektiğini savunmaktadırlar. Bireyci anarşistler sonuç olarak birey için toplumu feda etmekte ve bireysel özgürlüğü savunmaktadırlar.

B-Karşılıklılık İlkesine Dayalı Anarşizm (Mutualizm)

Toplumcu anarşistler içinde değerlendirilen bu akım Proudhon'un görüşlerinden hareketle takipçileri tarafından oluşturulan Karşılıklılıktır. Mutualistler "kendi aralarında emek çekleriyle mübadele etmeyi, bağımsız sözleşmeler yoluyla örgütlenmiş komünlerin oluşturduğu federatif bir toplumu savunmuş ve Uluslararası İşçi Birliği'nin (I. Enternasyonal) kuruluşunda önemli roller oynamışlardır. Değişimin devrim yoluyla değil evrimsel bir süreçte gerçekleştirilmesinden yana olan Mutualistler bu süreçte çatışmalar kadar sınıf uzlaşmalarının da rolünü vurgulamışlardır" (Felsefe Ansiklopedisi 2003:371). Bu temelden hareketle Proudhon, bağımsız köylülerin, esnaf ve zanaatkârların oluşturdukları küçük toplulukların, kapitalizmin adaletsizliğinden ve sömürsünden kaçınarak, adil ve eşit bir mübadele sistemini kullanarak kendi hayatlarını yönetebilecekleri inancını yansıtan, karşılıklılık olarak adlandırdığı bir model önermiştir (Heywood 2006:86).

Proudhon tarafından geliştirilen mutualizm, "insan davranışındaki toplumsal öğelere vurguda bulunması noktasında" ferdiyetçi anarşizmden ayrılır (The Encyclopedia of Philosophy 1967:113). Karşılıklılık ilkesine dayanan anarşizm devletin ve her türlü siyasi örgütün, insan özgürlüğünü ortadan kaldırdığını savunmak bakımından diğer anarşizm anlayışlarıyla birleşmekte, insan davranışındaki toplumsal öğelerin önemini vurguladığı için, bireyci anarşizmden ayrılmaktadır (Cevizci 1999:53).

Komünizmin açıkça muhalifi olan Proudhon, bunun yerine değişim değerinin serpileceği bir toplumun, işçilerin para ve piyasa sayesinde birbirleriyle doğrudan ve karşılıklı olarak bağlantılı olacağı bir toplumun taraftarlığını yapmaktadır (Pengam 1987:2). O, otoriteden nefret eder; bu otorite ister ilâhî hukuka dayanan bir monarşi olsun, ister 'Jakobin' bir diktatörlük. Ona göre sınıflar arasındaki çatışmanın baş sorumlusu devlettir; bu yüzden bu çatışmaları en fazla yüzeye çıkaran siyasi demokrasiye de karşıdır (Sarica 1965:593).

Ona göre “otoriteye dayanan ve doğal olmayan toplumsal düzen sonuçta ortadan kalkacak ve doğal-sosyal oluşum kendini gerçekleştirecektir. Adalet eşitlikte kendini kurabilir ve toplumda adalete ancak anarşik yapılanımla, yani otoritenin ortadan kaldırılmasıyla ulaşılabilir; çünkü anarşi hükmetmenin olmamasıdır” (Erkızan 2002:56). Proudhon’un temel ilkeleri, karşılıklılık, federalizm ve doğrudan eylemdir. Karşılıklılık toplumun eşitlikçi bir temelde örgütlenmesini ve merkezi devlet yerine birbirine sözleşmeler ve karşılıklı çıkarlarla bağlı özerk yerel topluluklar ile sanayi birliklerinin oluşturduğu federal bir sistem öngörmektedir (AnaBritannica 1988:44).

Mutualizm, “siyasi eylem ve devrimci şiddete, özellikle üreticileri arasında malın ortaklığına dayalı işçi örgütlerinin barışçı yayılımıyla gerçekleşecek bir reform adına karşı çıkmıştır. Asla gerçekleşmemiş olan döngüsel mutualist bir plan, emeğe bağlı olarak malın karşılıklı değişimini düzenleyecek halk bankası planıydı. Mutualistler sanayi ve kamu kuruluşlarının işlemesi için işçi sendikalarının gerekli olabileceğini kabul ettiler ancak özgürlük için tehlike oluşturacağı gerekçesiyle geniş ölçekli kolektifleşmeyi reddettiler ve ekonomik yaklaşımlarını mümkün olduğunca karşılıklı bir değiş tokuş ve güven anlaşması çerçevesinde bir araya gelmiş olan köylü ve küçük zanaatkarların üretim araçlarına bireysel olarak sahip olması üzerine temellendirdiler. Mutualistler milli devletlerin yerine geçmek üzere, yerel topluluklardan yukarıya doğru giden federal yapılanmalara büyük vurgu yapmaktadırlar. Bununla birlikte, onların etkileri, özgürlükçü alternatif bir felsefe olarak yükselen kolektivizm ile birlikte azalmıştır” (The Encyclopedia of Philosophy 1967:113).

C-Ortaklaşacılık (Kolektivizm) Anarşizmi

Anarşist akımın ana gövdesini oluşturan ve bireysel özgürlüğün devletsiz komünal yapılar içinde gerçekleşebileceğini savunan toplumcu anarşizm ise kendi içinde birçok farklı akıma ayrılır. Bu ayrılıkların ana nedenleri hedeflenen topluma geçiş biçiminden bu toplumda uygulanacak ekonomik sisteme kadar birçok farklı tartışmadan kaynaklanmaktadır (Felsefe Ansiklopedisi 2003:371).

Kolektivist anarşizm, Bakunin tarafından ilk milletlerarası anarşist organizasyonlar olan Uluslararası Sosyal Demokrasi Birliği ve Uluslararası Kardeşlik Örgütünü kurduğu 1864’ten itibaren geliştirilmiştir (The Encyclopedia of Philosophy 1967:113). I. Enternasyonal içinde mutualizmin ardından 1872 Lahey Kongresi’nde Bakunin’in ihraç edilmesine kadar geçen sürede

Marksizm'e karşı önemli bir güç olmuştur. Toplumsal bir devrimi savunan İsviçre, İspanya, Fransa, İtalya, Rusya gibi birçok ülkeye yayılmış olan kolektivist anarşizm komünler içinde "herkesten yeteneği kadar, herkese emeğine göre" şeklinde özetlenebilecek kolektivist ilkenin uygulanmasını talep etmiştir. Bakunin'in ölümünün ardından kolektivist anarşizm güç kaybetmiş ve süreç içinde anarşist komünizme evrilmiştir" (Felsefe Ansiklopedisi 2003:371).

Bakunin düşünce ve eylemlerinin hedefini şöyle ifade etmektedir (2000:58): "Rus sosyal devrimcileri olarak bizler, programının başlıca hedefi bir Pan-Alman devleti yaratmak olan Alman sosyal demokratlarının aksine, her şeyden önce kendi devletimizi tamamıyla yıkmaya çalışıyoruz. Çünkü biz bir devletin, her ne şekilde olursa olsun dayandığı ilkenin, halkı köleleştirip yoksulluğa mahkum etmek için baskı uygulamak olduğunu çok iyi biliyoruz." Ona göre modern devlet özü ve hedefleri bakımından ister istemez askeri bir devlettir ve askeri bir devlet zorunlu olarak saldırgan bir devlet haline gelir. Fethetmezse fethedilir. Şu basit nedenden: bir erde güç varsa, kesinlikle sergilenmeli ya da faaliyete geçirilmelidir. Modern devlet mutlak surette güçlü ve büyük olmalıdır; bu onun kendisini koruması için olmazsa olmaz koşuldur (2000:63). Bakunin, Marx'la (1818-1883) girdiği tartışmalarda, "devlet gücünün yıkılmasından yana olmuş ve bu amaca ulaşmak için şiddete başvurulmasını savunmuştur. Bakunin, toplumun yeniden kuruluşunun, özgür birlikler ya da işçi federasyonları aracılığıyla aşağıdan yukarıya doğru gerçekleşeceğinde ısrar etmiştir" (Marshall 1999:23).

Bakunin (1998:148), devletin kötülük olduğunu söylemekten çekinmemiş, devletin hiçbir şekilde toplu değil, onu yalnızca toplumun hem kaba hem soyut tarihsel bir biçimi olarak görmüştür. Ona göre devlet, her ülkede keyfiliğin, haydutluğun ve yağmacılığın izdivacından doğar, savaştan ve işgalden kısacası, halkların teolojik fantezisiyle arka arkaya yaratılan tanrılarla doğar.

Bakunin devleti insanlığın en aleni, en husumetli ve en mutlak inkarı olarak görmektedir. Ona göre devlet yeryüzünde yaşayan tüm insanlar arasındaki dayanışmayı paramparça eder ve bu insanların bir kısmını, yalnızca geri kalanları tamamen mahvetmek, fethetmek, köleleştirmek amacıyla kendisine tabi kılar (Dolgoff 1998:137).

Bakunin devleti ve onunla ilişkili kurumlar olan dini ve özel mülkiyeti, bunların bilimsel kurumlar olmadıkları, gerçek ahlâka aykırı oldukları görüşüne dayanarak suçladı. İnsanın evriminin, fizik güçle dizginlenen hayvansal güdülerin egemen olduğu ilkel bir aşamadan, ideal amaçların ve kendi kendini

denetlemenin ağır bastığı daha yüksek bir aşamaya doğru gelişme yönünde olduğunu ileri sürdü (Burns 1984:39).

Bakunin tarafından savunulan bu anarşizm, diğer anarşizm türlerinden, devletin yıkılması ve özgür toplumun kuruluşu sırasında, yöntem olarak ihtilalci şiddetin kullanılması gerektiğini savunmasıyla ayrılmaktadır (Cevizci 1999:53). Bakunin ve 1860'ların sonlarındaki kolektivistlerin, anarşist yaklaşımlarına, gelişen sanayi toplumuna uyarlamaya çalışarak, bireysel ürünün ya da eşdeğerinin kullanım hakkı yine bireysel işçiye verilmek üzere, Proudhon'un bireysel mülkiyeti düşüncesi yerine gönüllü kurumların mülkiyeti düşüncesini koydukları görülmektedir (Woodcock 2001:25). Bu nedenle, kolektivizm, "üretim aletlerinin yasal sahipliğinin bir çeşit işçi anonim şirketleri olan "kolektifler" ağı tarafından elde tutulduğu bir değişim ekonomisi olarak tanımlandı ve hala da öyle tanımlanmaktadır. Kendinden yönetilen bir değişim ekonomisini savunan günümüz anarşistlerinin çoğu kolektivistlerdir" (Pengam 1987:2).

Bakunin (2000:58) Pan-Alman bayrağında şunların yazdığını ifade etmektedir: "Ne pahasına olursa olsun devleti koru ve güçlendir. Sosyal devrimin bayrağında, bizim bayrağımızda ise ateşten ve kandan harflerle şunlar kazılıdır: Bütün devletleri yerle bir et, burjuva uygarlığını yık, özgür birlikler yoluyla aşağıdan yukarıya özgürce örgütlen, zincirlerini kıran emekçi kalabalıklarını, özgürleşen insanlığın tümünü örgütle, bütün insanlık için yepyeni bir dünya yarat." Bu nedenle Bakunin (2000:58) "nerde devlet varsa orda kaçınılmaz olarak tahakküm ve dolayısıyla kölelik vardır. Açık veya kamufle edilmiş köleliğe dayanmayan bir devlet düşünülemez. İşte biz bu nedenle devletin can düşmanlarıyız" diyerek devlete neden düşman olduklarını net bir biçimde ortaya koymaktadır.

D-Anarşist Komünizm (Anarko-Komünizm)

Godwin'in "devletsiz toplum fikri bütün doğal ve sosyal zenginliğin toplumsal sahipliğini ve üreticilerin hür işbirliği ile ekonomik hayatın devam ettirildiğini varsaymaktadır. O, bu düşünce ile daha sonraki anarşist komünizmin gerçek kurucusu olmuştur" (Rocker 1994:13).

Kropotkin gibi diğer anarşistler temel ilkeleri ortak mülkiyet, ademi merkezîyetçilik ve kendi kendini yönetim olan bir anarko-komünizm formu geliştirmiştir. Kropotkin, merkezileşmiş toplu üretime karşı çıkan komünist anarşizmin savunucularındandır. O, sanayi ile tarımın küçük topluluklarda

birleştirilmesi idealini, herkesin kendi potansiyelini sonuna kadar geliştirmesine olanak tanıyan bir eğitimin, üretim sürecinin ayrılmaz bir parçası olmasını savunmaktadır (Marshall 1999:23). Kropotkin ve izleyicileri Bakunin'in kolektivizmini daha da ileri götürerek anarşist komünizm denen çizgiye ulaştılar. Özgür komünist toplulukların federasyonu biçiminde örgütlenmiş devrimci bir toplumu öngören Kropotkin, insanlığın evriminde işbirliğinin rekabete oranla daha büyük bir rol oynadığını, bunun daha doğal, daha alışılmış bir durum olduğunu öne sürdü (AnaBritannica 1988:44).

Kropotkin'e (1999:13-14) göre "toplumda iki temel akım vardır: Halk ve buyuranlar hareketi olarak görülür bunlar. Anarşizmle yaratıcı halk hareketlerinin özü her zaman bir ve aynı olmuştur. Anarşi, kökenini, ne herhangi bir bilimsel buluşa, ne de bir felsefi sisteme dayandırır.(...) Bize anarşizm asla üniversitelerden de gelmeyecektir. Genel olarak sosyalizm gibi ve bütün öteki toplumsal hareketler gibi anarşizm de halkın içinden doğmuştur; bu nedenle de hayatiyetini ve yaratıcı gücünü koruyabilmesi için halkçı özünü, niteliğini yitirmemesi gerekir." Ona göre anarşizm, toplumun devletsiz olarak tasarlandığı yaşam ve yönetim teorisine veya prensibine verilen isimdir. Bu gibi toplumda uyum, her türlü otoriteye itaat ederek veya yasaya boyun eğerek değil, uygar bir varlığın sınırsız çeşitlilikteki üretim, tüketim, istek ve ihtiyaçlarının yerine getirilmesi amacıyla hür olarak oluşturulmuş çeşitli bölgesel ve mesleki gruplar arasında varılan özgür anlaşmalar yoluyla elde edilecektir. Bu çizgiler üzerine gelişecek bir toplumda, insanın faaliyet alanlarının bütününe kapsamaya başlayacak gönüllü birlikler, devletin tüm fonksiyonlarının yerine geçmek için sessiz bir şekilde çok büyük bir genişleme elde edecektir (Kropotkin 1953:873).

Kropotkin anarşist-komünist olarak insanın özünde toplumsal bir varlık olduğundan hareketle onun kendini en iyi biçimde komünist toplumda gerçekleştirebileceğini söylemektedir (Erkızan 2002:56). Ona göre "biz toplumu, geçmiş barbarlık ve zulüm düzenlerinin bize mirası olan yasalarla ya da ister seçilerek ister zorla başa geçmiş egemenlerle yönetilen bir yapı olarak değil, tıpkı adetler, gelenek-görenekler gibi özgürce oluşmuş karşılıklı anlaşma, rıza ilişkilerine dayalı canlı bir organizma olarak görüyoruz. Ancak bu gelenek ve görenekler kendi 'form'ları içinde donup kalmamalı, yasaların ya da kör inançların etkisiyle bir değişmezlik, sarsılmazlık zırhına bürünmemeli; tam tersine, kendilerini hayatın yeni isteklerine, bilimdeki ilerlemelere, toplumsal

idealdeki gelişmeye uydurarak, daha akılcı, daha ulvi bir çizgi üzerinde sürekli değişmeli, dönüşmeli, gelişmelidir” (Kropotkin 1999:75-76).

Kropotkin, üretim araçlarının mülkiyetinde, ortaklığın ötesinde, tam bir paylaşımı savunmuş ve insanlığın evriminde, rekabete oranla işbirliğinin daha büyük bir rol oynadığını öne sürerek, devletin yıkılmasından sonra, merkezle hiçbir bağı olmayan ve aynı anda tarımla endüstriye, kent yaşamıyla kırsal yaşama, eğitimle çiraklığa dayanan bir toplum modeli önermiştir (Cevzici 1999:54). Ona göre “devletin yıkılmasından sonra belirli bir ekonomik amaç için bir araya gelmiş insanlardan oluşan özgür komünler birliği kurulacaktır. Kurulan ilk komünler, sonunda geniş bir bölgenin karşılıklı çıkarlarına gerçekleştirilmeye çalışan gönüllü örgütlerle kaplanmasına kadar, komşu topraklardaki komünlerle oluşturdukları federasyonlarda birleşeceklerdir. Böylece zora dayanmayan, gönüllülük ilkesine dayanan bir toplumsal yapının temelleri atılmış olacaktır” (Burns 1984:42).

Kolektivizm baskın anarşist felsefe olarak İspanya’da 1930’lara kadar varlığını sürdürmüştür. Anarşist komünizm 1870’ler boyunca kolektivizmin yerini almıştır. Anarşist-komünizm, “hem dağınık bir hareket, hem de kendine özgü bir anarşist akım olan kolektivizmden ayırt edilmelidir” (Pengam 1987:2). Anarşist komünizm sadece bir temel noktada kolektivizmden ayrılmaktadır. O da, emeğin üretiminin nasıl paylaşılacağı hususundadır. İşçinin emeğinin çalıştığı saate göre ücretlendirilmesi şeklindeki Kolektivist ve Mutualist düşünce yerine Anarşist komünistler “kişinin gelirinden kişinin ihtiyacına göre” sloganı ile görüşlerini açıklamışlardır. Ayrıca onlar, kişinin istediğini alabileceği açık depolar öngörmüşlerdir (The Encyclopedia of Philosophy 1967:113). 1870’lerin sonlarında, Kropotkin ve çevresindeki anarşist komünistler, gelişimi bir adım daha ileri götürmüşler ve yerel komünü ve benzer birlikleri üretim araçlarının muhafızları olarak benimsemekle kalmayıp ücret sisteminin her biçimine saldırmışlardır. Bu düşünce doğrultusunda Thomas More’un ortaya attığı ‘Herkesten yeteneklerine göre, herkese ihtiyaçlarına göre’ sloganı temelinde herkesin ortak depolardan istediklerini alabileceği tam bir komünizm düşüncesini yeniden canlandırmışlardır. Anarşist komünistlerle, on yıl sonra Fransız sendikalarında ortaya çıkan anarko-sendikalistler arasındaki temel fark, anarko-sendikalistlerin hem bir mücadele aracı olarak hem de geleceğin özgür toplumunun üzerinde inşa edilebileceği bir temel olarak devrimci sendikayı vurgulamasıdır (Woodcock 2001:25).

E-Devletsiz Komünizm (Anarko-Sendikalistler).

Anarko-sendikalizm ya da “devletsiz komünizm” aslında ilk defa Godwin tarafından bir teori olarak biçimlendirilmiş Kropotkin ile Errico Malatesta (1853-1932) tarafından savunulmuştur. Para ya da emek çeki gibi her çeşit mübadele aracını reddederek “herkesten emeğine ve herkese ihtiyacına göre” ilkesini savunan anarko-sendikalistler, toplumsal bir devrim yanında evrimci süreçleri de desteklemişlerdir (Felsefe Ansiklopedisi 2003:371).

Anarko-sendikalizm, birçok anarşistin Paris Komünini takip eden baskı döneminden hemen sonra tekrar ortaya çıkmaya başlayan Fransız ticari birliklerine veya sendikalarına girdiği 1880’lerin sonlarında gelişmeye başlamıştır. Sonraları, anarşist militanlar 1985 yılında kurulan Generale du Travail Konfederasyonu’nda anahtar konuma geçmişler ve anarko-sendikalizm teorisini geliştirmişlerdir. Onlar anarşizmin temeline sendikaları yerleştirerek sendikaları ortak çalışma da olduğu gibi ortak mücadelede de emekçilerin bir araya geldiği örgütler olarak kabul etmişlerdir (The Encyclopedia of Philosophy 1967:114). Toplumcu anarşizmin, “sendikaları toplumsal devrimin aracı yanında geleceğin toplumsal örgütlenmesinin de temel yapıları olarak belirleyici olması gerektiğini savunan ve en tanınmış teorisini Rocker’in (1873-1958), akımı ise anarko-sendikalizm’dir. Toplumsal devrim fikrine sıkı sıkıya bağlı olan bu akım devrimin sendikalar tarafından gerçekleştirilecek bir genel grev sonucunda, kapitalist sistemin yıkılmasıyla sağlanabileceğini ileri sürmektedir” (Felsefe Ansiklopedisi 2003:372).

Fransa’da “kamuoyunun terörist eylemlere karşı tepkisini göz önüne alan anarşistler, kitle desteği sağlamak amacıyla sendikalara sızmış ve özellikle iş bulmak için kurulmuş olan “işgücü borsaları”nda etkinlik göstererek, 1892’de ulusal bir konfederasyon oluşturmuşlardır. Giderek Anarko-sendikalizm ya da Devrimci Sendikalizm denen bir akım doğmuştur. Sendikaların kapitalizmi ve devleti yok edecek militan örgütlere dönüştürülmesini savunan bu akım, kesintisiz çatışmaların doruğa çıkmasıyla gerçekleştirilecek bir genel grevle kapitalist sistemin ve devletin çökeceğini savunmaktadır (AnaBritannica 1988:45).

İtalyan anarşisti Malatesta’nın 1876’da, ‘eylem yoluyla propaganda’ kuramını ortaya atmasıyla anarşizm yeni bir yönelim kazanmıştır. Bu amaçla girişilen köylü ayaklanmalarının başarısızlığa uğraması üzerine anarşist eylemcilik, iktidarın güçsüzlüğünü göstermeye ve kitlelere güven duygusu aşılamaya yönelik bireysel terör biçimini almıştır (AnaBritannica 1988:45).

Aslında, anarşistler dendiği zaman hemen akla terör gelmektedir. Ancak bu terör metoduna sadece küçük bir azınlığın devrimci strateji olarak başvurduğu görülmektedir. Bu terör eylemleri incelendiğinde “1890’larda yaşanan tam bir umutsuzluk döneminde, pek çok gösterişli bombalama ve siyasal cinayetler gerçekleştirmiştir. Klasik anarşist düşünürler arasında sadece Bakunin (eskiyi) yıkmanın şiiresselliğini kutsamış ve diğer pek çok düşünür ve sanatçı gibi, yeniyi yaratmak için önce eskiyi yıkmanın gerekli olduğunu düşünmüştür” (Marshall 2003:14).

Toplum ideali olarak “federatif komünleri amaçlayan ve anarşist hareketin, Malatesta, Elisee Reclus (1830-1905) gibi önemli isimlerin pek çoğunu barındıran bu akım büyük oranda Bakuninci kolektivist anlayışının evrimleşmesiyle oluşmuş ve yaşarken onu destekleyenlerin bir çoğu bu akıma kaymıştır. Günümüzde ABD ve Kanada’da etkili olan NEFAC(Kuzey Doğu Anarko Komünistler Federasyonu) bu akımın en etkili örgütlenmesi durumundadır” (Felsefe Ansiklopedisi 2003:371).

Anarko-sendikalizm, ferdiyetçi eğilime ters düşen ilginç bir çalışan tabaka yaratmış ve tüketiciden farklı olarak üreticiye yapılan vurgu, monolitik kurumlar şeklinde katılaştıran muazzam sendikalar fikri, akıllarından çıkmayan anarşist komünistler rahatsız etmiştir. Bununla birlikte Fransa, İtalya ve İspanya’da anarşistlere ilk ve tek kitlesel taraftarlarını kazandıran sendikalist varyanttı. Ayrıca anarko-sendikalistlerin uygulamalarının sonuçlarını teorik olarak ortaya koyan hareketin dışında, en önemlisi ‘*Reflexion sur la violence* (Şiddet Konusunda Düşünceler)’in yazarı ve genel grevi; devletle mücadelede toplumu koruyan kuvvetli bir “sosyal mit” olarak gören George Sorel¹* (1847-1922) gibi entelektüeller de bulunmuştur (The Encyclopedia of Philosophy 1967:114).

F-Pasifist Anarşizm

Anarşist bireycilikten anarko-sendikalizme uzanan eğriden biraz ayrı olarak, İkinci Dünya Savaşı öncesi ve sırasında, esas olarak Hollanda, Britanya ve ABD’de ortaya çıkan ve o zamandan beri nükleer silahlanmaya karşı protestolara yoğun anarşist katılımı varlığını sürdüren Tolstoyculuk ve pasi-

1 * G. Sorel; önceleri sosyalistlere yakınlık duyduysa da, Marx’ı ve Proudhon’u okuduktan sonra gerçek sosyalizmin devrimci sendikacılıkta yattığına inandı. Parlamenter demokrasiye karşı düşmanca bir tutum takındı ve bir süre monarşist sağın etkisinde kaldı.(*Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, (1986:10685).

fist anarşizm yer almaktadır (Woodcock 2001:25). Anarko-pasifistler de temel görüşlerde anarşist kanıtları savunmalarına rağmen, anarşist ideallere ulaşma noktasında şiddet kullanımını tümüyle reddedenlerin savundukları akımı oluşturmaktadır. Şiddetin özü itibariyle iktidarın kendisi ya da en iyi ihtimalle iktidar kurmanın aracı olduğunu ileri sürerek, amacı ne olursa olsun şiddet içeren her tür eylemi reddeden anarko-pasifistler, bu arada eylemsizliği değil, fakat şiddet içermeyen mücadele yöntemlerini savunmuşlardır (Felsefe Ansiklopedisi 2003:373). Tolstoy'da örneklenen bu tür bir anarşizm, “devlete, hukuka ve özel mülkiyete karşı çıkarken, her türlü şiddeti reddeder. Bununla birlikte, bu tür bir barışçı anarşizm, ahlâkî bir devrimin zorunluluğuna inanmaktadır” (Cevizci 1999:54).

Tolstoy, İncil'den hareketle insanın, insan üzerinde olan otoritesini eleştirir ve onu kabul edilemez bulur. Tolstoy, İncil'de ki barış ve sevgi kavramının toplumun yönetilmesi için yeterli olduğunu öne sürer. Ona göre, barış ve sevgi temeli üzerinde var olması gereken toplum, otoriter iktidarlar tarafından darmadağın edilmiştir. Dolayısıyla, toplumda hüküm süren iktidarın hukuku, polisi, ordusu ve özel mülkiyet toplumsal düzeni engelleyen kurumların başında gelir (Erkızan 2002:54). Görülmektedir ki Tolstoy şiddetin her türlüşünü reddetmekte ve itaati ortadan kaldırmak için en iyi yol olarak ahlâkî bir devrimi savunmaktadır. Bununla beraber, Tolstoy'un çağdaş toplumu eleştirisi ve onun gelecekle ilgili önerileri diğer anarşizm çeşitleri ile oldukça benzerlik arz etmektedir. Onun devlete, hukuka ve mülkiyete karşı çıktığı; bununla beraber üretimi ve ihtiyaca göre tüketimi savunmakta olduğu görülmektedir.

Bu akımın en tanınan kişisi Tolstoy olmasına rağmen benzer görüşler daha önce Thoreau tarafından Sivil İtaatsizlik Görevi Üzerine (1849) adlı çalışmada sistemli hale getirilmiştir. Bunların en önemli izleyicisi Gandhi'dir (1869-1948). Gandhi 'doğrunun yolundan ayrılmamak' anlamına da gelen, şiddet içermeyen direniş yöntemi Satyagraha (Şiddete Başvurmaksızın Direnme)'yı geliştirmiş ve özyönetim, federatif örgütlenme, ahlâkî olanın siyasi olana üstünlüğü benzeri birçok temel anarşist görüşü savunmuştur. Bu akımın diğer önemli ismi de Hollandalı F. Domela Nieuwenhuis (1846-1919)'dur. Anarko-pasifizm 20. yüzyılda bütün dünyada etkili olan anti-militarizm ve vicdani red hareketinin alt yapısını oluşturan en önemli akım olmuştur (Felsefe Ansiklopedisi 2003:373).

Ondokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başlarında Marksist partilerin çoğu hızla reformist sosyal demokratlar haline gelirken, anarşizmin ve anarko-sendikalizmin devrimci solun merkezi haline geldiğini unutmamalıdır. Ancak Soğuk Savaşın sona erdiği ve sanayileşmiş güçler arasında herhangi bir savaşın bir kere daha düşünülemez olduğu bir noktada; anarşizm tam da 19. yüzyılın sonunda olduğu yerde, devrimci solun tam merkezinde bulunan uluslararası bir hareket olarak tekrar ortaya çıkmaktadır (Graeber 2002 <http://uk.geocities.com>).

Ne uluslararası sendikal faaliyetler, ne de grevlere verilen destekte anarşistlerin taktikleri göz ardı edilmemelidir. Özellikle Birleşik Devletlerde, toplumsal birliklerde, topluluklarda 19. yüzyıl ütopyik anlayışlarını 20. yüzyıla taşıyıp iletişim kurulmaktadır. Sonuçta, anarşistlerin stratejileri Rusya'da Tolstoy'un faaliyetlerinden, Amerika Birleşik Devletlerindeki Katolik işçilerin faaliyetlerine, Hindistan'daki Sarvadoya faaliyetlerine kadar uzanmaktadır. Birçok örnek daha verilebilir. Fakat sonuç ortadadır. Kramnick'in ifade ettiği anarşistlerin faaliyetlerinin sadece eğitim ve sanat alanlarında sınırlı kaldığı görüşü yanlıştır ve anarşizm konusunda yazmak isteyenlere eleştirel açıdan bir ihanettir (Clark 1975:164-165).

Genel tarihçesi ve çeşitlerini açıklanan anarşizm, Türkiye'de de ortaya çıkmış ve faaliyetler göstermeye çalışmıştır. Türkiye'de anarşizmin boy atması oldukça yenidir. Başlangıç tarihi, Kara adlı derginin yayınlanmaya başladığı 1986 yılı olarak alınabilir. Türkiye'de yeni yeni serpillmeye başlayan anarşizmle Marksist sol arasındaki ilişkiler de oldukça sorunlu olmuştur. Marksist sol zorunlu kalmadıkça anarşizmle tartışmaya girmemeyi yeğlemiştir. Zorunlu kaldığı noktalarda ise, anarşizmin "bireyci" olduğu, dolayısıyla kolektif mücadeleyi, daha doğrusu örgütlenmeyi reddettiği türünden savlar ileri sürmüştür. Anarşizm örgütlenmeyi reddettiğine göre, devrimden ne kadar söz ederse etisin devrimi de reddediyor demektir, çünkü devrim örgütsüz olmaz (Zileli 2002:90).

Sonuç olarak bütün farklılıklarına rağmen her türlü otoriteye karşı olmasa da bütün anarşistler birleşmektedir. Onlar doğalcı bir toplum görüşünde birleşmektedirler. Bütün anarşistler, kendisini özgür ve toplumsal uyum içinde yaşamaya muktedir kılan tüm nitelikleri insanın doğal olarak içinde taşıdığı önermesini kabul etmektedirler. İnsanın doğal olarak iyi olduğunu kabul edenler ve etmeyenler olsa bile insanın doğal olarak toplumsal olduğuna hararetle inanmaktadırlar. Anarşist gruplar arasındaki farklılıklar, devrimci yöntem

özellikle şiddet kullanımı ve ekonomik örgütlenme gibi iki önemli konuda yoğunlaşmaktadır. Bu gruplar içinde metot olarak şiddeti savunanlar olduğu gibi tamamen şiddetten uzak entelektüel bir hareketi savunanlar da bulunmaktadır.

Kaynaklar

- *Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi* (1988). “Anarşizm” Maddesi, Cilt 2.
- Bakunin, Mihail (1998). *Tanrı ve Devlet* Çev: Remzi Çaybaşı. Belge Yay., İstanbul.
-(2000). *Devlet ve Anarşi*, Çev: Murat Uyurkulak. Öteki Yay., Ankara.
- Burns, Edward McNall (1984). *Çağdaş Siyasal Düşünceler 1850-1950*, Çev: Aladdin Şenel. Birey ve Toplum Yay., Ankara.
- *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi* (1986). Cilt:20, Milliyet Yay.
- Cevizci, Ahmet (1999). *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., Üçüncü Basım, İstanbul.
- Clark, John (1975). “On Anarchism In An Unreal World: Kramnick’s View of Godwin and the Anarchists”, *The American Political Science Review*, Vol. 69, No.1, 162-167
- Claeyes, Gregory (1983). “The Concept of ‘Political Justice’ in Godwin’s Political Justice: A Reconsideration”, *Political Theory*, Vol:11,, No.4.
- Çankı, Mustafa Namık (1954). *Büyük Felsefe Lügati*, Cumhuriyet Matbaası, Birinci Cilt, İstanbul.
- Demirci, Fatih (2002). “Anarşizm ve Demokrasi, Anarşistlerin Demokrasiye Yaklaşımları ve Eleştirisi Nedenleri”, *Düşünen Siyaset Dergisi*, Lotus Yay., Sayı:11, Ankara.
- Dolgoff, Sam (1998). *Bakunin, Hayatı, Mücadelesi, Düşünceleri*, Çev: Cemal Atila, Kaos Yay., İstanbul.
- Duclos, Jacques (1969), *Anarşizm, Sol Adına Sola İhanet*, Çev. Babür Kuzucu, Ant Yay., İstanbul.
- Erkızan, Hatice Nur (2002). “Anarşist Düşüncenin Doğası, Tarihsel-Düşünsel Kökenleri ve Max Stirner Üzerine Birkaç Söz”, *Düşünen Siyaset Dergisi*, Lotus Yay., Sayı:11, Ankara.

- *Felsefe Ansiklopedisi* (2003). “Anarşizm” Maddesi, Ed: Ahmet Cevzici, Etik Yay., C.I, İstanbul.
- Godwin, William (1946). *Enquiry Concerning Political Justice And Its Influence On Morals And Happiness*, Vol:II, Edit: F.E. L. Priestley, University of Toronto Press, Canada.
- Graeber, David (2002). “*The New Anarchists*”, New Left Review, Sayı 13, Ocak-Şubat, http://uk.geocities.com/anarsistbakis/anarchy_aarticles.html.
- Hasanof, Khagani (2002). “Az Devletten Devletsizliğe: Max Stirner’in Egoist Bireyciliği”, *Düşünen Siyaset Dergisi*, Lotus Yay. , Sayı:11, Ankara.
- Hasanov, Hakani (2001). *Bireyci Anarşizm İle Klasik Liberalizm Arasındaki ilişki: W. Godwin ve M. Stirner’in Bireyciliği*, A.Ü. Sosyal Bil. Enst., Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Heywood, Andrew (2006). *Siyaset*, Çev: Bekir Özipek, Bican Şahin, Mete Yıldız, Zeynep Kopuzlu, Bahattin Seçilmişoğlu, Liberte Yay., Ankara.
- Kropotkin, Peter, A. (1999). *Çağdaş Bilim ve Anarşi*, Çev: Mazlum Beyhan, Öteki Yay., Ankara.
-(1953). “Anarchism”, *Encyclopedia Britannica*, Vol. 1, London.
- Macmillian Contemporary Dictionary (1967), Edit: William Halsey, Macmillian Publishing Co., New York.
- Marshall, Gordon (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev: Osman Akınbay-Derya Kömürücü, Bilim Sanat Yay., Ankara.
- Marshall, Peter (2003). *Anarşizmin Tarihi, İmkansız İstemek*, Çev.: Yavuz Alogan, İmge Kitapevi, 1. Baskı, İstanbul.
- Nozick, Robert (2006). *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, Çev:Alişan Oktay, İstanbul Bilgi Üniv. Yay., 2. Baskı, İstanbul.
- Özkaya, Emine (2002). “*Klasik Anarşizmden Modern Anarşizme*”, *Düşünen Siyaset Dergisi*, Lotus Yay., Sayı:11, Ankara.
- Pengam, Alain (1987). *Anarchist-Communism*, Zabalaza Boks, WWW. Zabalaza.net/Zabalazabooks.
- Rocker, Rudolf (1994). *Anarco-Syndicalism*, Phonix Pres, London.
- Rosenthal, M.-P. Yudin (1972). *Materyalist Felsefe Sözlüğü*, Çev: Aziz Çalışlar, Sosyal Yay., 3. Baskı, İstanbul.

122 • ANARŞİZM DÜŞÜNÇESİNDEKİ FARKLILIKLAR

- Sarıca, Murat (1965). “Pierre- Joseph Proudhon”, İstanbul Üniv. *Hukuk Fak. Mecmuası*, Cilt:30, Sayı:3-4, İstanbul.
- Scrivener, Michael H. (1978). “*Godwin’s Philosophy: A Reevaluation*”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 39, No.4 (Oct.-Dec.), 615-626.
- *The Encyclopedia of Philosophy* (1967). Edit: Paul Edwards, Cilt 3, New York.
- Woodcock, George (2001). *Anarşizm*, Çev: Alev Türker, Kaos Yay., 4. Baskı, İstanbul.
- Zileli, Gün (2002). “*Marksist Sol ve Anarşizm*”, *Düşünen Siyaset Dergisi*, Lotus Yay., Sayı:11, Ankara.

GÜMÜŞHANEVİ'DE TANRI'NIN VARLIĞININ BİLİNMESİ MESELESİ*

Hasan TANRIVERDİ**

Öz

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî (1813-1893) 19. yüzyılda yaşamış önemli mutasavvıflardan biridir. Biz bu çalışmada onun, Allah'ın varlığının bilinmesiyle ilgili görüşlerini incelemeye çalıőacađız. İlahî dinlere göre, insanların Tanrı'nın varlığını bilmeleri mümkündür; zira Tanrı insanı bu kabiliyette yaratmıştır. Bu nedenle Tanrı'nın varlığı ve varlığının temellendirilmesi meselesi gerek filozofların gerekse teolog ve mutasavvıfların düşünce sistemlerinde önemli bir yere sahiptir. Onlar, Tanrı'nın varlığının, duyu, akıl ve sezgi gibi bilgi yetileriyle bilinebileceği iddia etmişler ve bu yetilerle Tanrı'nın varlığını temellendirmeye çalışmışlardır. Gümüşhanevî, Allah'ın varlığının akıl ile âlemde onun varlığına delalet eden iőaretlerden hareketle bilinebileceğini iddia etmiştir. Ancak Allah'ın akıl ile tam olarak bilinmesi mümkün değildir. O, altıncı his denilen kalbin devreye girmesiyle bilinebilir.

Anahtar Kelimeler: Akıl, Duyu, Sezgi, Keşf, Bilgi, Tanrı'nın varlığı

Abstract

The Issue of Knowledgeability of God's Existence in terms of Gümüşhanevi's Views

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, who lived in the 19th century, is one of the major Sufis. In this paper, we try to examine his views on knowing God's existence. According to the divine religions, it is possible for human being to know God's existence; because such an ability has been given to him by in his creation. Because of the fact that, getting the knowledge God's existence has a great importance in the thought of philosophers, theologians and Sufis, as well, they claim that God can be known either by reason, sense-data or by intuition and try to explain how it is so. Gümüşhanevî holds that reason can acquire the knowledge of God's existence by using the signs in the universe. But, for him only reason can't get that knowledge properly. God can be known by the help of heart, which is called sixth sense, in a proper sense.

Key Words: Reason, Sense, Intuition, Inspiration, Knowledge, God's existence

* 03-05 Ekim 2013 tarihleri arasında düzenlenen I.Uluslararası Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî sempozyumunda sunulan bildirinin genişletilmiş halidir.

** Yrd. Doç. Dr. Gümüőhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi; hasantanriverdi@gumushane.edu.tr

Giriş

19. yüzyılda materyalizmin ve mantıkçı pozitivistin düşünce dünyasına hâkim olmasıyla birlikte duyusal alan dışında bir gerçekliğin bulunmadığı ileri sürülmüş; deneye konu olmayan her şey anlamsız ve irrasyonel kabul edilme-ye başlanmıştır. Bilimin dinin yerine geçeceğine ve insanlığın tüm problemlerinin bilimle çözülebileceğine inanılmıştır. İnsan ve evrenin varlığı doğüstü bir güce dayandırılmadan açıklanmaya çalışılmış, dinlerin yaratıcı Tanrı anlayışı irrasyonel kabul edilmiştir. Tanrı, insanın kendisini gerçekleştirmesinin ve özgürlüğünün önündeki en büyük engel olarak kabul edilmiştir. Böylece insan ve evrenin varlığı, ezeli ve ebedi kabul edilen maddeye dayandırılmış, yani basit bir organizmadan doğal süreç sonucunda ortaya çıktığı şeklinde açıklanmıştır. Varlıktaki oluşum kendiliğindenliğe ve kör bir tesadüfe indirgenmiştir. Bütün bunlar, metafiziksel ve dini hakikatlerin inkâr edilmesine ya da onlar hakkında zihinlerde bir takım şüphelerin oluşmasına yol açmıştır.

Materyalistlerin temel iddiası, maddenin ezeli olduğu, şuur da dâhil her şeyin ondan meydana geldiği tezidir. Böylelikle Tanrı ve ruh gibi dini ve metafiziksel gerçeklikler anlamsızlaşmış olacaktır. Zira maddenin ezeli olması, âlemin varlığının kendiliğinden olması demek varlığı için kendi dışında bir nedene ihtiyaç duymaması demektir. Ancak materyalistlerin görüşlerine dayanak gösterdiği bilimin 20. yüzyıldaki ilerlemesiyle tabiatın ve insan vücudunun işleyiş sırlarının, onlardaki uyumun keşfedilmesi, materyalistleri değil de bir düzen koyucunun varlığının lüzumlu olduğu görüşünü destekler nitelikte olmuştur. Evrenin ve şuur sahibi insanın varlığının cansız ve şuursuz madde dayandırılması, tesadüfle açıklanması zihinlere pek tatmin edici gelmemeye başlamıştır. Buradan anlaşılacağı üzere insanın, evrenin ve Tanrı'nın varlığı hakkındaki tartışmalar hala canlılığını korumaktadır.

Tanrı'nın varlığı hakkındaki bu tartışmalar düşünürleri, Tanrı'nın varlığı hakkındaki inançlarını temellendirmeye sevk etmiş; bu doğrultuda bir takım deliller ileri sürülmüştür. Müslüman düşünürleri Allah'ın varlığını ispatlamaya iten önemli amillerden biri de bizzat Kur'an'da geçen bazı ayetler¹ olmuştur. Çünkü Kur'an'da, hem evrenin hem de insanın varlığı, Allah'ın varlığına delil olarak sunulmuştur.² Ayrıca aklın kullanılması emredilmiş, âlemde Allah'ın

1 Tur 52/35-36; Bakara 2/164; Al-i İmran 3/190; Gaşıye 88/17-20.

2 Kur'an, insanın bizzat kendisini, âlemde gördüğü, tecrübe ettiği ve faydalandığı eşya ve hadiseleri Allah'ın varlığına delil olarak göstermiştir. Bu deliller ilmi ve mantiki tefekkür sistemine dayalı delileri anlamayan avam için tatmin edici

varlığına delalet eden işaretler ve düşünöenler için ibret verici şeyler olduğu, bunları dikkate alanların hakikate ulaşabileceği belirtilmiştir. Bu bağlamda ilahî dinlerde, insanların Tanrı'nın varlığını bilmesi mümkün görölmüştür; zira Tanrı insanı bu kabiliyette yaratmıştır. Bu nedenle Tanrı'nın varlığının akıl, duyu, sezgi gibi bilme yetilerinden hangisi ile temellendirebileceği meselesi hem Batı hem de İslam dünyasında tartışma konusu olmuştur.

Bu noktada şu sorular karşımıza çıkmaktadır. Acaba beşeri bilgi vasıtaları ile Tanrı'nın varlığının temellendirilmesi mümkün müdür? Eğer mümkün ise onun varlığını duyu, deney ve akıl gibi bilgi vasıtalarından hangisi ile temellendirebiliriz? Ya da fonksiyonel olarak bu bilgi yetilerinden farklı olan, kendisiyle hakikatin doğrudan kavranıldığı ileri sürölen sezgi (kalp) ile mi temellendirilebiliriz? Gümüştanevî, Tanrı'nın varlığını bu bilgi yetilerinden hangisi ile temellendirmeye çalışmıştır? Ona göre, bize bilgi sağlayan yeti, bilginin doğduğu yer veya kaynak hangisidir? Bu çalışmada bu sorulara cevap aranacaktır.

Tanrı'nın Varlığının Duyularla Bilinmesi

Temel bilgi yetilerimizden biri olan duyular, içinde yaşadığımız maddi âlemlle ilgili sahip olduğumuz bilgilerin çoğunu bize sağlayan yetidir. Bu nedenle empiristler bilginin kaynağı olarak duyuları kabul etmiştir. Onlara göre, insan zihninde doğuştan olan, hiçbir fikir ve düşünce bulunmaz. Zira zihnimizdeki tüm fikirlerin kaynağı duyulardır. Nesnelere bilginin temelinde duyular bulunduğu gibi David Hume'a göre (Ayrıntılı bilgi için bkz., 1979) Tanrı ideasının temelinde de deneyimler bulunmaktadır.

Gümüştanevî'ye göre, duyular bize bilgi sağlar mı? Onlarla Tanrı'nın varlığının temellendirilmesi mümkün müdür? Gümüştanevî, duyuları bize bilgi sağlayan kaynaklardan biri olarak kabul etmiştir. Ona göre, “zahiri suretler (ve cisimler), duyularla bilinebilir”. Bu bağlamda “duyu organları bilgi sağlayan vasıtalarından” (Gümüştanevî 1971: 76) biridir. Ancak duyuların sağladığı bilginin aldatıcı olup olmadığı konusunda bir görüş beyan etmemiş (biz böyle bir bilgiye rastlayamadık) olmasından hareketle, duyuların bu alanda sağladığı bilgileri güvenilir kabul ettiğini söyleyebiliriz. Onun, duyular içinde

neteliktendir. Çünkü insanla ilgilidirler ve onun hayatını konu edinmişlerdir, apaçiktırlar. Mütefekkirlerin zihinlerini de doyurur, zira tafsilatıyla ve ayrıntılı olarak tahlil edilince birçok mantiki temellere dayandıkları görülür. (Topaloğlu 1983: 28).

en önem verdiği duyunun, görme duyusu olduğu anlaşılmaktadır. Zira idrakin görme ve onun zihinde oluşturduğu hayal ile başladığını şu şekilde dile getirmiştir:

Kişi, bir şahsı gördükten sonra gözlerini kapasa, gördüğü şahsın suretini hayalinde canlandırabilir. Gözlerini açıp ona yeniden baktığında, hayalinde canlandığı ile o şahıs arasında fark olduğunu görür. Bunun nedeni ikinci kez gördüğünde daha net ve açık fikirlere ulaşmış olmasıdır. O halde görülebilen suretlere, bakış çoğaldıkça ve derinleştikçe onlar hakkındaki inkişaf ve açıklık daha da netleşir. Bu anlamda hayal idrakten önce gelmektedir, idrakin başlangıcıdır. Görme, hayal edilen şeyin idrakini, ke-male erdirir. (Keşfin gayesi de budur). Hayal ile başlayan, idrak edilerek (anlaşılarak) devam eden ve daha sonra da görülerek açıklık kazanan hale görme (rü'yet) denir (Gümüşhanevî 1275: 14).

Gümüşhanevî görmeyi (rü'yeti), gerek duyulara konu olan görülebilen suretlerde gerekse keşfte, marifetullah konusunda da idrakin şartı olarak kabul etmiştir. Zira rü'yet, tasavvufi terminolojide, Allah'ı görmeyi ifade eder. Hz. Ali'nin "görmediğim Allah'a ibadet etmem" sözü, her şeye çeşitli şekillerde tecelli eden Allah'ın görülmesini (Cebecioğlu 2005: 529) ifade etmektedir.

Gümüşhanevî'ye göre (1275: 5-7), bazı şeyler duyular aracılığıyla bilinemez ve sevilemez. Örneğin Allah-ü Teâlâ'nın beş duyu ile idrak edilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla, duyuların sağladığı bilgi fiziki âlemle sınırlı tutulmuştur. Zira bâtinî suretler, manalar ve mükemmel olanlar, duyularla değil de basiretle bilinebilirler. Burada duyu ile duyu organları tarafından alınan fiziksel uyarımların zihne iletilmesiyle maddi nesnelere hakkında meydana gelen duyum ve tecrübeler kastedilmektedir. Dini tecrübe olarak bilinen, Tanrı hakkında gerçekleştiği iddia edilen tecrübe mahiyet itibariyle bu duyumdan tamamen farklıdır. Zira burada kastedilen tecrübe, duyu organlarına bağlı fiziksel bir uyarım değil içsel ve kalbi bir tecrübedir. Bu bağlamda Gümüşhanevî'nin rü'yet ile kastettiği, cismani göz ile gerçekleşen görme değil, kalp gözü ile gerçekleşen görmedir.

Tanrı'nın, maddi bir varlık olmadığından dolayı, duyusal tecrübeye konu olmayacağı dolayısıyla da duyular aracılığıyla bilinmeyeceği konusunda İslam (*Matürîdî* 2003: 372; Topaloğlu 2010: 21) ve Batı dünyasındaki düşünürler arasında genel itibariyle fikir birliği olmakla birlikte hangi yeti ile bilinebileceği konusunda görüş birliği yoktur. Augustinus, Descartes, *Matürîdî* ve Müslüman kelimcilerin çoğunluğu Tanrı'nın akıl ile bilineceğini savunurken,

Pascal, Gazâlî ve mutasavvıfların çoğunluğu kalp (sezgi) ile bilinebileceğini savunmaktadır.

Tanrı'nın Varlığının Akılla Bilinmesi

Bazı düşünürler duyuların sağladığı bilgilerin yanıltıcı olduğunu (Platon 1995: 282; Descartes 1991), bu nedenle doğru ve gerçek bilgi sağlayan kaynağın akıl olduğunu iddia etmişlerdir. Bu düşünülere göre, eşyanın hakikati de Tanrı'nın varlığı da akıl ile bilinebilir.³ Tanrı'nın akılla bilinmesi ile hem Tanrı fikrinin a priori olması, bu fikrin doğuştan zihinde mevcut olması hem de evrende onun varlığına işaret eden etmenlerden hareketle akıl yürütmede bulunarak bilinmesi kastedilmektedir.

Tanrı'nın varlığının a priori bir akıl yürütmeyle bilinebileceğini iddia eden ve ontolojik delil ile bunu ortaya koymaya çalışan düşünce tarihindeki en önemli düşünür şüphesiz Descartes'tir. Descartes'e göre (1991: 128), duyular aracılığı ile elde edilmemiş olan, ruhta doğuştan bulunan bazı apaçık fikirler vardır. "Kendisinden daha mükemmeli düşünilemeyen" Tanrı fikri bunlardan biridir. Duyuların sağladığı şeyler eksik ve kusurlu olduğundan bu fikir, duylardan gelmiş olamaz. Bu fikrin kaynağı insanın kendisi de olamaz; zira sonlu, sınırlı ve noksan olanın sonsuz bir netice olarak Tanrı fikrini üretmeyeceği açıktır. Bu nedenle bu fikrin, bizzat Tanrı tarafından ruhumuza yerleştirilmiş olması gerekir.

Duyuların sağladığı bilgileri aldatici ve mükemmellikten yoksun bulan Antik Yunan filozoflarından Plâton (1995: 282) da Tanrı'nın akıl ile bilinebileceğini iddia etmiştir. Ona göre, ideaların bilgisini sağlayan akıl mutlak ve zorunlu bilgi sağlamaktadır. İdealar dünyasının ve duyulur dünyanın yaratıcısı olan İyi İdeası (Tanrı), ancak akıl ile bilinebilir. Augustinus (1999: 160)

3 Tecrübeyle bilmek ile akılla bilmek arasında kesin bir ayırım mümkün görünmemekle birlikte, felsefi literatürdeki a priori ve a posteriori ayrımı bu iki bilgi türü arasındaki farkı göstermektedir. A priori bilgi; tecrübeden bağımsız, salt akıl salt bilgisini, a posteriori bilgi ise yalnızca akla referansla bilinmeyecek, tecrübeyle sağlanabilecek olan bilgiyi ifade etmektedir. Bununla birlikte akıl yürütmeye dayanan bir bilgi önemli ölçüde a priori unsurlar içerse de, dayandığı öncüller her zaman a priori içerikli olmayabilir. Akıl ve tecrübe bilgisini kavramsal düzlemde ayırmak mümkün olsa da bu iki unsur genellikle birbirine eşlik etmektedir. Tanrı'yı bilme konusunda da durum farklı değildir. Ayrıca Tanrı'nın akılla bilinmesi a priori kavramıyla birebir örtüşmeyen akıl yürütmeleri (istidlal ve nazar) de içermektedir. (Reçber 2004: 139).

ise, Tanrı'yı ilk önce akılla değil de duyularla aradığını, Plâtoncu filozofların eserlerini okuduktan sonra hakikati akılla, görünen nesnelere dışında arama-ya başladığını ve Tanrı'nın görünmeyen niteliklerini eserleri sayesinde gördüğünü belirtmiştir.

Tanrı'nın varlığının akılla bilinebileceğini iddia eden düşünürler genel olarak rasyonalistler olmakla birlikte empirist bir düşünür olan John Locke (1975: 618-621) da Tanrı'nın çıkarımla bilinebileceğini savunur. Ona göre, insan şuuru kaybetmediği sürece mevcut bilgi yetileriyle, duyu, algı ve akıl ile Tanrı'yı bilmesi mümkündür. Tanrı'nın varlığının kesinliğini ortaya koymak için, hakkında şüphe olmayan kendi varlığımızın bilgisinden başka bir şeye ihtiyacımız yoktur. Duyumlar, kendi varlığımız hakkında sezgisel bilgi sağlarlar. Çeşitli duyular aldığımıza göre, bu duyuları alan bir öznenin bulunması gerektiği açıktır. Hiçbir varlığın yoktan var olması mümkün olmadığına, sonlu her varlık varlığını başka bir varlığa borçlu olduğuna göre de var olan bütün bu şeyler varlıklarını ezeli bir varlıktan almaları gerekmektedir ki; o varlık Tanrı'dır.

Müslüman düşünürlere gelince, filozof ve kelimcilerin büyük bir çoğunluğu Allah'ın varlığının istidlal ile bilenebileceği iddia etmişler ve bir takım deliller ileri sürerek bu iddialarını temellendirmeye çalışmışlardır. Duyularla algılanabilen şeylerden hareketle, duyulara konu olmayan veya duyularla algılanamayan şeylerin (gaybi varlıkların) varlıklarına hükmetmeye ve onları bilmeye istidlal (akıl yürütme) denilmektedir. Bu bilgi, eşyayla doğrudan kurulan ilişki sonucu elde edilen bir bilgi olmayıp, idrak edilen ve bilinenlerden hareketle idrak edilemeyen ve bilinmeyene ulaşılan dolaylı, yani indirekt bilgidir. (Özcan 1998: 124). Bu yolun, yani cisimlerin, zatların sonradan yaratılmasından hareketle âlemin hudusuna, oradan da Allah'ın varlığına istidlalin, Hz. İbrahim'in metodu olduğu söylenilmektedir.

Hız. İbrahim, Kur'an'da anlatıldığı üzere, göklerde ve yerde hüküm süren ilahi kudretin tecelliyatını müşahade etmenin ve istidlal yoluyla bir kanaate varmanın örneğini sunmaktadır. O, gözlemlerde bulunmuş, gece yıldızın parlayıp sönmesini, ayın doğup batmasını ve gündüz güneşin doğup akşam vakti yine yok olup gitmesini görünce "ben sönen, batan ve kaybolanları sevmem" (Enam 6/75) demiştir. Hız. İbrahim'in bu hükme varmasının nedeni değişikliğe uğrayan cisimlerin hadis olduğudur. (Topaloğlu 1983: 83-84). Kur'an, bu olayda olduğu gibi birçok ayette insanı duyulur âlem aracılığı ile duyulur olmayana anlamaya ve akıl yürütmeye çağırarak, insanlara hakikate nasıl

ulaşabileceklerini ve nasıl bir yol tutmaları gerektiğini göstermiş olmaktadır. (*Matürîdî* 2003: 16). Bu nedenle Müslüman filozof ve kelamcılar Allah'ın varlığının akıl ile bilinebileceğini iddia etmişler ve bu iddialarını mantıksal delillerle temellendirmeye çalışmışlardır.

Mutezili âlimler, Allah'ın varlığının akıl ile bilinebileceğini savunmaktadırlar. Bu âlimlerden Nazzam (ö. 845) akıllı bir insanın vahiyden önce düşünce ile Allah'ın varlığını bilebileceğini belirtmiştir. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 850) ise, Allah'ı ve ahlaki değerleri bilmeyi, aklın işlevi ve görevi olarak kabul etmiştir. Ona göre, akıl, nesnelere üzerinde düşünmek suretiyle hakikate ulaşabilir. Allah'ın tanınması için bu yeterlidir. (Şehristani 1948: c. I, 69-70). Mutezili âlimler, vahiy ulaşmamış olsa bile bir insanın aklıyla Allah'ın varlığına ve birliğine ulaşabileceğini, bunun aklın en önemli vazifesi olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Eş'ari (874-935), Allah'ın varlığının akılla bilinmesinin mümkün olduğunu, insanın ve âlemin varlığının Allah'ın varlığının delili olduğunu savunmakla birlikte vahiy olmaksızın Allah'ın bilinmesinin zorunlu olduğunu iddia etmemiştir. Yani akıl ile Allah bilinse bile, peygamberin tebliği kendisine ulaşmayan biri hiçbir şeyden sorumlu değildir (1987: 82-83). Şehristani (1087-1153) de, Allah'ın varlığı ve birliğinin akıl ile bilinmesinin mümkün olduğunu, zorunluluğunun vahiyden sonra söz konusu olabileceğini belirtmiştir (1948: c. I, 105).

*Matürîdî*ler, Allah'ın bilinmesi konusunda Mutezile ile benzer düşüncelere sahiptirler. (Kutlu 2003: 46-47). Yani *Matürîdî*ler de marifetullah konusunda akli ve istidlali öne çıkarmışlardır. *Matürîdî*'ye göre (2003: 210 vd.), hissi bilginin değil de istidlali bilginin konusu olan Allah, ona işaret eden delillerden hareketle bilinebilir. Bu delillerin en önemlisi dış dünyadır. Zira dünyanın sonradan yaratılmışlığı, icad ve ihdasın, yokken var olmanın önemli bir unsurudur. Nasıl ki yazı kâtibine, bina banisine delalet ediyorsa âlem de yaratıcısına delalet etmektedir. Bu anlamda eşyayı bilmekle işe başlayan akıl, oradan ruh ve Allah gibi maddi olmayan gaybi varlıklar hakkında bir fikre ulaşmamızı sağlar. Zaten Allah'ın kâinatı yaratmasındaki amacı da, duyulur alana giren şeylerden hareketle bu alanın dışında kalanları benzetme yoluyla anlamak ve inanca konu olanın mahiyetini gözlemlenebilenle mukayese ederek kavramaktır.

Allah'ın ancak evrenden hareketle bilinebileceğini savunan, bu doğrultuda evreni Allah'ın varlığı için yeterli delil olarak gören *Matürîdî* (2003: 255;

Öztürk 2005: 106-107), peygamber gönderilmemiş, ilahi vahiy ulaşmamış olsa bile kişinin Allah'ı bilmesinin mümkün ve hatta zorunlu olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, göklerin, yerin, kendi vücudunun ve diğer varlıkların yaratılışını düşünebilen insan için yaratanını bilmemenin hiçbir mazereti olamaz. Çünkü insan, kendisinin ve dış âlemin yaratılışını düşündüğü zaman bunların kendiliğinden var olamayacağını (vacib değil mümkün olduklarını) ve bir var ediciye muhtaç olduklarını anlar (Topaloğlu 1983: 76). Allah'ın akıl ile bilinebileceği görüşünün geri planında, evrenin insan ve diğer canlıların yaşamlarını sürdürebilmeleri için uygun tarzda yaratıldığı, canlıların da buna göre dizayn edildiği, bütün bunların tesadüf eseri değil de nizam koyucu bir Tanrı tarafından tasarımılandığı anlayışı bulunmaktadır.

Gümüşhanevî'ye göre, akıl ile Allah'ın varlığının temellendirilmesi mümkün müdür? Akıl metafiziksel alanın bilgisini sağlar mı? Öncelikle şunu belirtmemiz gerekir ki; Gümüşhanevî (1273: 28; 1275: 5 vd.; 1971: 76) akılı, kişiyi bilgiye götüren vasıtalarından biri olarak kabul eder. Ona göre, duyular aracılığıyla bilinmeyen, anlaşılamayan ve kavranamayan şeyler basiretle, kalp ile veya akıl ile veyahut Allah'ın lütfettiği bir nur ve anlayışla bilinir. Buradan anlaşılacağı üzere o, idrak edilen şeyleri iki kısma ayırmıştır: Bunlardan biri suret ve cisimler gibi hayali olan şeylerdir. Diğeri ise cisim ve sureti olmayan Allah-ü Teâlâ'nın zatı, sıfatları, halleri, ruh vb. gibi hayali olmayan şeylerdir. Hayali olan cisim ve suretler duyularla algılanırken, hayali olmayan şeyler ancak kendileri gibi cismani olmayan akıl ve kalp gibi yetilerle bilinebilirler.

Arifler, Allah'ı bilme hususunda iki farklı yol izlemişlerdir. Bunlardan biri, önce Allah'ı bilmek, sonra bu marifetle diğer şeyleri tanımaya çalışmak; diğeri ise önce Allah'ın fiillerini tanımak, sonra oradan fiilin sahibine ulaşmaktır. Gümüşhanevî (1275: 19-20), ariflerin önde gelenlerinin birinci, diğerlerinin ise ikinci yolu takip ettiklerini belirtmiştir. Bu yolların her ikisi de bir takım güçlükler içermesine rağmen ikinci yol salıklar için daha kolaydır. Zira gökyüzünden toprağın altında bulunan cisimlere kadar her şeyde Allah'ın kudretinin mükemmelliğine, hikmetinin yüceliğine, celâl, cemel ve azametine delâlet eden sayılamayacak kadar delil ve işaret vardır.⁴ Ancak bunların tespiti kolay olmadığından bu işe girişen, işin içinden çıkamaz ve mükâşefe ilimlerinde boğulur. Muamelat ilimlerinden hareketle de işin içinden çıkılma-

4 “De ki; Rabbimin kelimelerini yazmak için tüm denizler mürekkep olsa, muhakkak ki Rabbimin kelimeleri bitmeden denizler biterti”. (Kehf, 18/109).

sı mümkün değildir. O halde yapılması gereken kendi cinsinden örnek vermek suretiyle konuyu sembolik olarak anlatmak, fiillerden hareketle akıl yürütmede bulunmaktır. Gümüşhanevî, çoğu mutasavvıf gibi istidlale açık bir şekilde cephe almaktan ziyade kelamcı ve filozoflar gibi bu yolun bizi Allah'ın varlığına götürmesinin mümkün olduğunu düşünmektedir.

Gümüşhanevî'ye göre (1275: 24), Allah'ın sıfatlarına batını ve zahiri du-yularımıza konu olan taş, ağaç, bitki, hayvan, yer, gök, cevher, araz, maden ve yıldızlar gibi her ne varsa hepsi zorunlu olarak tanıklık etmektedir. Onun varlığının en önemli delili ise bizzat kendi varlığımız, cisimlerimiz, sıfatlarımız, halden hale geçişimiz ve gönüllerimize her an yeni şeylerin doğması, yani tavırlarımızdır. Yine azalarımızdaki düzenlilik, dış ve iç organlarımız dâhil olmak üzere vücudumuzdaki her zerrenin birbiri ile meydana getirdiği ahenkli bütün Allah'ın varlığının önemli kanıtlarındadır. Bu anlamda âlemdeki her şey kendisini yaratanın varlığına götüren birer kılavuz konumunda olup onun ilmine, kudretine, lütfüne, hikmetine delâlet etmektedir. Bir başka ifade ile âlemdeki her şey, varlığının kendiliğinden ve hareketinin bizatihi olmadığını, mutlak bir mucide, yaratıcıya ve muharrike muhtaç olduğunu haykırmaktadır. Gümüşhanevî, dünyadaki her varlığın, Allah'ın varlığının bir işareti olduğunu belirttikten sonra mahlûkattan örnekler vermek suretiyle bu düşüncesini temellendirmeye çalışır. Şöyle ki;

Mahlûkatın en basiti, ruhlar âlemine oranla yeryüzüdür. Zira dünya büyük bir cisimmiş gibi görülse de, küçücük görünen güneşten 109 kat daha küçüktür. Güneş de merkezini teşkil ettiği sisteme oranla küçüktür. Aynı şekilde her semavat, kendinden sonraki semavatla kıyaslandığında küçücük kalmaktadır. Tüm semavat ise kürsiye nispetle çölde kum tanesi kadardır. Kürside, aynı şekilde, arşın yanında küçücük kalmaktadır. Gümüşhanevî'ye göre (1275: 20-21), gözümüzü bu devasa varlıklardan daha küçük olan varlıklara çevirdiğimizde de aynı ibret verici durumlarla karşılaşırız. Zira hayvanların en küçüklerinden olan sivrisineğe, arıya vs. baktığımızda onlarda da Allah'ın varlığına işaretler olduğunu görürüz.

Sağduyu sahibi biri, hayvanların en küçüğü olan sivrisineğin, hayvanların en büyüğü olan fil şeklinde yaratıldığını fark edecektir. Zira Allah sivrisineğe filin hortumu gibi bir hortum, iki el, iki ayak, iki kanat, göz ve kulak vermiştir. Karnında gıda alma uzuvları yaratarak gıdayı alma, çekme, itme, tutma ve hazmetme gücü halk etmiştir. Onu, kan emmeye ve gıdasını bu yolla temin etmeye sevk etmiştir. İnsanların kendisine zarar vereceklerini bildir-

miş ve böyle bir durumda kaçmasını öğretmiştir. Bu yüzden bir el hareketi hissettiğinde kan emmeyi terk etmekte ve kaçmaktadır. Tehlikenin geçtiğini hissettiğinde ise tekrar geri dönmektedir. Ayrıca Allah ona gıdasının tatlılığını, acılığını, cinsini ve uyumayı da öğretmiştir (Gümüşhanevî 1275: 21). Gümüşhanevî, diğer hayvanlarda da benzer ibret verici durumların olduğuna dikkat çekmiştir. Örneğin;

Allah, arıya dağlara, ağaçlara ve kovuklara yuva yapmasını ilham etmiş, onun tükürüğünden mum ve bal çıkarmış, birini ışık diğerini ise şifa kaynağı yapmıştır. Onların çiçeklerden besin toplamaları, ışığa doğru gitmeleri, pislikten ve necasetten kaçınmaları, beyleri olan arının emirlerine itaat etmeleri, pisliğe bulaşmış olan arıları yuvalarına almamaları gibi meseleler üzerinde düşündüğümüzde ibret verici sırlara vakıf oluruz. Allah'ın ona hitabını nasıl öğrettiğini ve bu hallerin ilhamını nasıl verdiğini anlarız. Bu tür örnekler insanın marifetini artırmakta olup Hakk'ı daha iyi kavramasını sağlamaktadır (Gümüşhanevî 1275: 21-22).

Canlılardaki ve evrendeki düzeninin, teist düşünürler tarafından her ne kadar Tanrı'nın varlığına dayandırmadan açıklamanın mümkün olmadığını iddia edilse de, bu düzeni evrim teorisiyle açıklayan düşünürler de olmuştur. Ancak bu teorinin yaşamın inorganik maddeden çıkarak tek hücreli canlılardan daha karmaşık organizma ve türlerin ortaya çıkışına doğru gelişim gösterdiği savının, canlılar âlemindeki bazı biyolojik/fizyolojik düzenlilik ve farklılıklara açıklama getirirse de yaşamın kaynağı, evrimsel sürecin başlangıç ve gelişim şartları, canlı organizmalarda gözlemlenen karmaşıklığın bütününi açıklamaktan uzak olduğu belirtilmiştir. Ayrıca bilimsel gelişmelerin yaşamın inorganik madde kaynaklı değil de moleküler olgu kaynaklı olduğunu destekler yönde olduğu, Big Bang esnasında madde-enerji dengesinin yaşamın ortaya çıkışına elverişli yoğunluk ve gerileme hızına sahip olmasının bir insicamın olduğunu gösterdiği ileri sürülmektedir. Zira milyonda bir değişiklik canlıların ortaya çıkışını sağlayan evrimsel süreci engelleyebilirdi. (Reçber 2004: 170-174). Bazı teist düşünürler anlatılanlara ve benzeri şeylere vurgu yaparak, bunların evrendeki her şeyi insanın iyiliği için tasarımılayan adil ve iyilik sahibi bir Tanrı'nın varlığına işaret ettiğini, akılselim olan herkesin bunu fark edebileceğini savunmaktadır. Hatta ilahi vahiy ulaşmamış olsa bile kişinin bunlara bakarak Allah'ı bilmesinin mümkün ve zorunlu olduğunu iddia edenler olmuştur.

Gümüşhanevî'ye göre de (1273: 28), varlık âlemindeki her Şey Allah'ın azametine, zuhurunun mükemmelliğine işaret ettiğinden, akla onu kavrama salahiyeti verildiğinden her akıl baliğ için kendisinin ve kâinatın yaratıcısını bulmak vaciptir. Kendisine vahiy tebliğ edilmeyen biri, bu hususta mazur sayılamaz. Zira bilmemek, özür kabul edilemez. Gerçekten de iddia edildiği gibi Allah hakkında hiçbir dini ya da vahiy bilgisine sahip olmaksızın, âlemden veya başka bir amilden hareketle Allah'ın varlığına ulaşılması mümkün müdür? Gerek tek tek canlılardaki gerekse evrendeki düzen onların bir tasarımcısı olduğu fikrini zorunlu kılar mı? İnsanlık tarihi boyunca Allah hakkında gerek dini gerekse felsefi bilgiye sahip olduğu halde Allah'ın varlığına inmayan, âlemin varlığını Tanrı'ya dayandırmadan tesadüfle ya da kendiliğinden meydana geldiği şekilde açıklayan birçok düşünür olmuştur. Bu kişilerin durumunu akliselim olmamakla açıklamak acaba ne kadar doğrudur? Ayrıca onlar da inananları peşin hükümlü olmak ve yeterli delile sahip olmamakla itham etmektedir. Teist ve ateist aynı âleme bakmasına, tecrübe etmesine rağmen bu tecrübelerini farklı Şekillerde anlamlandırmakta ve yorumlamaktadır.

Yukarıda zikredilen hususlar bize gerek tek tek canlılar düzeyinde gerekse bir bütün olarak evrende bir düzenin olduğunu göstermektedir. Ancak hastalık, felaket, afet ve deprem gibi birçok olay ise akla tam tersi bir durumu getirmekte, akli evrende kaos ve düzensizliğin hüküm sürdüğü düşüncesine sevk etmektedir. Şöyle ki; arı'nın bal yapması, necis gıdalardan uzak durması, sivrisineğin tehlike anında kaçması, tehlike geçtiğinde gıdalanmak için tekrar geri dönmesi gibi ibretle bakılabilecek özelliklerinin yanında gece ateşe gitme, kendilerini ateşten ve tehlikelerden koruyamama, kendilerini avlayan hayvanlara basitçe yem olma gibi tam tersi nitelikleri de vardır. Bir çıta avlanması için üstün niteliklerle yaratılmışken, gözünün altında bulunan siyahlığın ışığın parlamasını engellemesi, kuyruğu sayesinde dengesini sağlaması gibi hayranlıkla bakılacak niteliklere sahipken avı pozisyonunda olan ceylan ona göre oldukça çaresiz bir konumda yaratılmıştır. Çıtanın durumundan hareketle her Şeyin bir gayeye göre dizayn edildiğinden, nizamdan ve iyilikten söz edilebileceği gibi ceylanın durumu göz önüne alınarak tabiatın acımasızlığından ve kötülüğünden de söz edilebilecektir.

Kendisini derinden etkileyen felakete, acı verici olaya maruz kalan birini adil ve iyilik sahibi bir Tanrı'nın var olduğuna ikna etmek bazen mümkün olmayabilmektedir. Nitekim henüz beş yaşındayken Şiddetli ağrılar yaşadığına şahit olduğu babasını, altı yaşındayken de iki yaşındaki kardeşini kaybeden

Friedrich Nietzsche ve yine daha küçük bir çocukken annesini, babasını, altı yaşındaki kız kardeşini kaybeden Bertrand Russell'a (Kartopu ve Tanrıverdi 2013: 630 vd.) teleolojik delil pek ikna edici gelmemiştir. (Burada onların söz konusu düşüncelerinin sadece yaşadıkları bu olaylara dayandığını değil de, bu olaylardan etkilendiklerini ve düşüncelerine yansıtıklarını söylemek istiyoruz). Bu tür durumlarla karşılaşanları ikna edecek en makul izahat, vahiyle⁵ getirilen açıklama gözükmemektedir. O halde tüm dini bilgi ve ön kabuller bir kenara bırakılıp, âleme tarafsız bir gözle bakılabilse (bu mümkün olsa!), evrende intizamdan bahsetmek oldukça optimistik, nizam olduğu kadar kaosun veya determinizmin hâkim olduğunu söylemek daha realist bir açıklama olarak gözükebilirdi. Bu, âlemin Allah'ın varlığına zorunlu olarak delalet etmediğini, John Hick'in (1973: 40) de iddia ettiği gibi, hem natüralist hem de teist açıklamaya müsait bir konumda olduğunu söylemenin daha isabetli olacağını göstermektedir. Yani âlemin mevcut durumu dini açıdan belirsizlik taşımakta, nasıl bakarsak öyle görebileceğimiz bir konum arz etmektedir. Bu bağlamda teist âlemdeki her varlığı, Tanrı'nın varlığına delalet ettiği şeklinde yorumlarken ateistin öyle yorumlamamasının nedeni bilişsel durumlarının o şekilde dizayn edilmiş olmasından kaynaklanmaktadır.

Teolojik bilgi birikiminden yoksun olan biri, kendi varlığını muhtemelen çevresinde gördüğü diğer canlıların nasıl meydana geldiğini gözlemleyerek açıklamaya çalışacaktır. Doğadaki determinizmi ve döngüyü gördüğünde kendisinin de bunun bir parçası olduğunu düşünmesi en yüksek ihtimallerden olacaktır. Dolayısıyla vahiy ile kazanılan bilgi birikimi olmaksızın, insanın bu muammadan kurtulup mutlak iyilik sahibi bir yaratıcının varlığına ulaşması oldukça düşük bir ihtimal olarak gözükmemektedir. Şayet bir Tanrı'ya ulaşılacak olsaydı, muhtemelen, ilahi dinlerin Tanrı'sı değil de âlemi yaratan, işleyişi için kanunlar koyan ancak ona müdahale etmeyen deist bir Tanrı olurdu. Bu nedenle insanın evren ve varlığıyla ilgili sorularına vahiyle açıklama getirilmiş, âlemdeki bir takım inceliklere dikkat çekilerek akla yol göstericilik yapılmış ve aklın ufku aydınlatılmıştır. Bu doğrultuda Kur'an-ı Kerim'de akla büyük bir misyon yüklenmiş, insanın ve âlemin yaratılış sırları hakkında bilgiler verilerek bunlar üzerinde düşünmeye davet edilmiştir. İnsandan fideist bir tutum sergilemesi istenmemiş, insanın ve evrenin varlığı hakkında vahyin getirdiği açıklamanın akli ve mantıksal verilerle uygunluk içinde olduğu üzerinde durularak, bunun araştırılması istenmiştir. Yani akıl kendi haline bırakılmamış, ona kendine başına yaratıcısına ulaşma görevi yüklenmemiştir.

5 Kur'an'daki açıklama için bkz., Bakara 2/155.

Teist düşünürlerin Allah'ın bilinmesiyle kastettikleri Allah'ın zatının değil de, varlığının ve sıfatlarının bilinmesidir. Allah'ın mahiyetini bilmenin imkânı yoktur. Gümüşhanevî'ye göre de (1275: 17-24), Allah'ın celâlinin kühünü kavramak mümkün değildir. Marifetullah, Allah'ın zatının değil de varlığının ve sıfatlarının bilinmesi demektir. İnsanların marifetullahı idrak edemeyişi, Allah'nın şanına gerekli özeni göstermemelerinden dolayıdır. Zira mevcut olanlar içinde varlığı en açık ve zahir olanı Allah-ü Teâlâ'nındır; zahir ve batın olan odur. Bu nedenle Allah bilgisi, bilgilerin ilkidir, onun bilinmesi her şeyden önce gelir. Akıl için en uygun ve en kolay olan bilgi, bu bilgidir. Allah'ın dışında kalan şeylerin varlığını ise, ancak o varlık üzerinde Allah'ın kendisine delâlet eden sıfatı ile bilebiliriz. Gümüşhanevî, Descartes'ın (1596-1650) Tanrı'nın varlığını apaçık kabul etmesi gibi Allah'ın varlığının apaçık olduğunu kabul etmektedir. Ancak Descartes'taki apaçıklık ve kesinlik akli temele dayanırken Gümüşhanevî'de sezgisel bir boyuta bürünmektedir.

Gümüşhanevî (1275: 24-25), Allah'ın lütuf ve ihsanından kaynaklanan tecellisinin son derece parlak, nurlu ve şümüllü olduğunu ve her şeyi kapsadığını belirtmiştir. Buna rağmen Allah'ın varlığının apaçık kavranamaması, aklın durumundan kaynaklanmaktadır. Bunun da iki nedeni vardır: Bunlardan biri, Allah'ın kendi zatı içinde gizli ve örtülü oluşu; diğeri ise açık ve seçikliğinin tam oluşudur. Bu yarasanın gece görüp, gündüz görmeyişine benzemektedir. Yarasanın gündüz göremeyişinin nedeni, ışığın gizliliğinden değil de zuhurunun şiddetinden, apaçık olmasından dolayıdır. Yarasanın görme kabiliyeti oldukça zayıf olduğundan güneş doğduğunda onun parlak ışığı yarasanın gözlerini kamaştırır ve eşyayı görmesine engel olur. Dolayısıyla apaçıklığın şiddetli oluşu, gözün zayıflığı ile birleşince görme olayı ortadan kalkar. İşte, aklın durumu da buna benzemektedir. Yani aklın idrak kuvveti zayıf veya sınırlıdır, bu nedenle Allah'ı kavramak için tüm gücüyle çaba sarf etse de gereği gibi idrak edemez.

Allah'ın zuhurundan âlemde her zerre nasibini almış, hiçbir şey bunun dışında kalmamıştır. Onun apaçıklığının gizliliği, âlemin aksine zatının ve sıfatlarının değişken olmayışından kaynaklanır. Âlem; daima bir değişim, gelişim, yok olma, ayrışma ve farklılaşma içinde olduğundan gizlilik kabul etmez. Oysa Allah, nurunun parlaklığı ile kendisini perdelemekte, alenen meydanda oluşu ile de gözlerden ve basiretlerden kendisini gizlemektedir. Bu nedenle ilahi bir cevher olan akıl, Allah'ın sıfat ve isimlerini, zatını gölge şeklinde

görür. Aklî ve hissî varlıkları kavrar; çünkü kendi ruhunu Hak bilgisi ile bilen, aklî ve hissî olanı da bilmiş olur (Gümüşhanevî 1971: 213).

Gümüşhanevî'ye göre, Allah'ın varlığının apaçık olması nedeniyle kavranamayışında şaşılacak bir şey yoktur. Zira eşya ancak zıtları ile açığa çıkmakta ve bilinmektedir. Ancak Allah, en açık olan varlıktır, bütün varlıklar onun ile açığa çıkar. Onda bir anlık yokluk ya da değişiklik vuku bulsa yer ve gök helâk olacağı gibi mülk ve melekût da yok olur. Yine eğer varlığın bir kısmı onun sebebi ile diğer kısmı başka bir sebep ile var olsaydı yine âlem bozguna uğrardı. Dolayısıyla onun eşya üzerindeki delâleti tek bir nizam üzerine umumî olup varlığı kendi zatından ve değişmezdir. Onun hakkında başka türlü düşünmek imkânsızdır (1275: 25). Gümüşhanevî, Allah'ın bilinememe nedeni olarak apaçık oluşunu göstermiş, böylece akılla kavranabilecek ve bilinebilecek olana bir sınır koymuştur. (1971: 356). Kant gibi numenal alanın bilgisinin teorik akıl ile kavranamayacağını belirtmiştir. Zira ona göre, akıl Allah'ı kavramaktan aciz olduğu gibi ruhun özünü, iç yüzünü anlatmaktan da acizdir. Bu nedenle akıl vahiy ile işbirliği içinde yürümeli, aksi takdirde İlahi gerçekliği kavrayamaz (Gümüşhanevî, 1971: 57-58).

Gümüşhanevî, akıl ve duyuların bize fenomenler âleminin bilgisini sağladığını, numen âlem için de rehberlik ettiğini belirtmiştir. Her iki yeti de, bir takım sınırlılıklar içerdiğinden daha fazlasını sağlayamamaktadır. Bununla birlikte iman konularının anlaşılmasında ve Allah'ın varlığının temellendirilmesinde akla ve mantıksal çıkarımlara dayanan delillere önem vererek fideist bir tutum içine girmemiştir. İman akıl ilişkisinde aklın, imanı öncelediğini ve Allah'ın yarattıkları üzerindeki delili olduğunu iddia etmiştir (Gümüşhanevî, 1971: 378). Gümüşhanevî, imanın ya da teolojinin epistemik bir temele dayanması ve epistemik verilerle uygunluk içinde olması gerektiği görüşündedir. Dolayısıyla onun düşünce sisteminde akıl ile iman çatışmasının yer yoktur. İman alanında aklın belirleyiciliğini kabul etmekle imanı akıl dışı, irrasyonel bir alana itmemiştir; akli hakikatin tek ölçüsü kabul etmemekle de katı akılcı bir tutum içine girmemiştir.

Netice itibarıyla âlemde hareketle her ne kadar zihinde Tanrı'nın varlığı hakkında bir kanaat oluşsa da Tanrı'nın akıl ile tam olarak kavranması mümkün olmamaktadır. Bu nedenle bazı düşünürler burada "kalp" denilen bir yetinin devre girdiğini ve bu yeti sayesinde Tanrı'nın bizzat tecrübe edilerek kavranıldığını ileri sürmüşlerdir.

Tanrı'nın Varlığının Kalple Bilinmesi

Bazı düşünürler özellikle de mutasavvıflar; bilgi kaynakları olarak ileri sürülen duyu, deney ve akıl gibi yetilerin ancak duyulur âlemin bilgisini sağlayacağını, duyulur üstü âlemin bilgisini sağlamakta yetersiz kaldığını ileri sürmüşlerdir. Bu nedenle Allah'ın varlığının akılla kanıtlanmasına ve bu konuda ileri sürülen mantıksal çıkarımlara dayanan akli delillere pek itibar etmemişler; duyulur üstü varlıkların bilgisinin kalp (sezgi) ile ya da keşf ile elde edilebileceğini ileri sürmüşlerdir. Onların kalp ile kastettiklerini şey nedir?

Kalp, tasavvufî terminolojide, “insanın mahiyeti, madde ile mananın birleştiği yer, akıl, ruh, Allah'ın tecelli ettiği mahal, ilâhî latife” gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Bu anlamda kalp, insanın hakikati olup idrak edicilik ve bilicilik özelliklerine sahiptir (Cebecioğlu 2005: 341-342). Ayrıca “ilâhî hitabın muhatabı, marifetin kaynağı, keşf ve ilhamın mahalli” (Uludağ 2002: 34) de odur. Mutasavvıflara göre kalp, dünyevi ve şehvî istek ve dürtülerden arındırıldığında duyulur üstü âlemin kapıları ona açılmakta ve bir takım bilgiler oradan ona aktarılmaktadır. Duyulur üstü âlemlerle ilgili bilişsel değere sahip verilerin elde edilmesinin yegâne yolu budur. Dolayısıyla hakikat, deneysel ve mantıksal bilgi kaynakları kullanılmaksızın doğrudan elde edilmektedir. Bu bağlamda Pascal ve Gazâlî, hakikatin kalp ile kavranabileceğini savunan önemli düşünürler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Pascal'a göre, bilgi yetilerimiz ancak sonlu ve mekânda belli bir yer kaplayan varlıkların bilgisini sağlayabilir. Bu durum “akıl ve duyuların sınırlı” ve kesin bilgiye ulaşmasının imkânsız olduğunu göstermektedir. Bu nedenle Tanrı'nın varlığının ya da yokluğunun a priori veya a posteriori delillerle temellendirilmesi mümkün değildir. Tanrı'nın varlığını rasyonel delillerle temellendirmeye çalışmak boşa zaman harcamak demektir. Ancak hakikat, bir tek akıl ile bilinmez, kalp ile de bilinebilir; Tanrı'yı kavrayan da akıl değil, kalptir. Burada akla düşen, insanı teslimiyet aşamasına kadar getirmek ve kalbe teslim olmaktır. Bu aşamada “Tanrı'yı görmeyi arzu edenler için yeterli derecede nur; etmeyenler için ise yeterince karanlık vardır” (Pascal, 1941; Tüzer 2006: 45-59).

Gazâlî, Allah'ı bilmenin yolunun mahlûkatı hakkında düşünmek, eserlerinin akıllara durgunluk veren yönlerini tefekkür etmek ve yarattığı şeylerdeki sayısız hikmetleri anlamaya çalışmak olduğunu belirtmekle birlikte ilahiyat meselelerinin akli delillerle çözülemeyeceğini ileri sürmüştür. Ona göre, ilahiyat konusundaki bilgiler eğer matematiğe dair bilgiler gibi tahminden uzak,

kesin delillere dayanıyor olsaydı matematikteki gibi bu konularda da ihtilaf olmazdı. Buradaki ihtilafın nedeni, mantığın çeşitli bölümleri için şart koşulan rasyonellik kriterlerinin, ilahiyat meselelerine uygulama imkânının olmamasıdır (Gazâlî 1903: 1; 1987: 87; Vural 2002: 181). Bu nedenle, Allah'ın varlığı kalp ile bilinebilir. Zira “Allah'ı tanımak ve onun huzurunda bulunmayı müşahede etmek kalbin sıfatıdır” (Gazâlî 1981: 41). O halde Tanrı'nın gerçekliğini bize sağlayacak olan bilgi, çıkarımsal bilgi olmayıp bir takım duyuşsal ve akli veriler içeriyor olsa da onlardan farklı bir kavrama şeklini dile getiren, yani hakikatin doğrudan kavranıldığı sezgisel bilgidir.

Gümüşhanevî (1971: 386-389), sözlükte et parçası anlamında kullanılan kalbin akıl anlamına da geldiğini belirtmiştir. Ona göre; kalp, Allah tarafından indirilen ezeli bir nur olup soyut ve nurani bir cevherdir. Hem ruhla nefis, hem de bedenle nefis arasında vasıta konumundadır. Yaratılmışların özü olup bedeni yöneten, her şeyi idrak eden ilahî ruhun aynasıdır. Bu bağlamda ilahi ruh, sol göğüs boşluğu üzerinde bulunan cismani kalp ile işlev görmektedir. İrâdi ve insan tasarrufunun eseri tüm filler, gerek cismani gerekse nurani bir öz olması itibarıyla, insanın merkezi konumundaki uzvu olan kalbin eseridirler. Ayrıca kalp, akıl ile kavranamayan bazı gerçekliklerin bilgisini bize sağlayan önemli bir bilgi kaynağıdır. Örneğin, nefsin bilgisini sağlayan yetimiz kalptir.

İnsan; ruh, nefis ve bedenden müteşekkil bir varlıktır, ancak nefis akılla değil de kalple, yani Allah'ın kalbe attığı nur ile bilinebilir. Allah bu nuru, şeriata ve sünnete uyan, dünya zevklerine aldanmayan, nefisini güzel ahlakla süsleyen herkesin kalbine atar. Bu nur ile kişi önce nefisini, sonra da Allah'ı bilir. O halde duyu ve akıl ile idrak edilemeyen Allah, altıncı his denilen bu yetinin devreye girmesiyle, yani “kalp” ile bilinir (Gümüşhanevî 1971: 271, 386).

Gümüşhanevî'ye göre (1275: 5-17), bir takım yeti ve kabiliyetleri kendinde toplamış eşsiz bir varlık olan insanın Allah'ı kavradığı ve onunla ilişki kurduğu yetisi kalptir. Beş duyuya sahip olma ve onlarla idrak konusunda hayvanlarla aynı konumda olan insan bu yetiye, altıncı hisse sahip olma noktasında hayvanlardan ayrılmaktadır. İnsanın yeti ve kabiliyetlerinin her birinin farklı bir eğilimi vardır, yani bir şey niçin yaratılmışsa tabiatı gereği o şeye ulaşmak istemektedir. Altıncı his denilen kalp de, tabiatı gereği ulvi ve manevi şeylerin idrakinden lezzet aldığından onların idrakine yönelmiştir.⁶ Dolayı-

6 İnsan tabiatı lezzet aldığı şeye meyleder. Göz güzel görünen şeylerden, kulak ahenkli namelerden, burun güzel kokulardan, dil lezzetli güzel yiyeceklerden, dokunma ise yumuşak ve lâtif şeylerden lezzet almakta ve onlara meyletmektedir. (Gümüşhanevî 1275: 5).

sıyla basireti kuvvetlenen birinin hayvani sıfatları o oranda azalmakta, Allah'a olan muhabbet ve marifeti ise artmaktadır. Kalp, hayale ve hisse dayanmayan bir takım manaların kendisiyle idrak olunması ve anlaşılması sebebiyle beden diğer cüzlerinden ayrılmaktadır. Bu manalar âlemin yaratılış sırrı, varlığı için kadim ve kadir bir yaratıcıya muhtaç oluşu ve marifetullah gibi şeylerdir. Ayrıca kalp, eşyanın hakikatinin kendisi vasıtasıyla öğrenildiği yetidir. İlim ve marifet, onun tabiatının gerektirdiği şeylerdendir. Bu nedenle kalbe nuru ilahiye denilmiş; akıl, iman nuru ve yakın diye de isimlendirilmiştir.

Marifet; bir şeyin kalbe ilkâ edilmesi, amele sevkeden bilginin delil, istidlal, ikna veya taklit olmaksızın doğrudan ruhta veya kalpte meydana gelmesi, Allah'ın vasıtasız ya da melek vasıtasıyla kulun kalbine attığı şey demektir (Taftazânî 1973, 45; Cürçânî 1995: 34). Bu anlamda marifet; zahiri olmayan, akla, hisse ve nassa dayanmayan batini bilgidir (Soysaldı 1998: 203). Bize varlıkların iç yüzünü, eşyanın hakikatini kavratan bu bilgi, tefekkür ve yaratılanı tedebbür etmeyle elde edilir (*Kelâbâzî* 1992, 98). Gümüşhanevî'ye göre (1971: 57), marifet, kendileri hakkında hayalin mümkün olmadığı şeylerin kalp ile doğrudan kavranılması ve bu yolla elde edilen bilgi demektir. İdrak ve hisler aracılığıyla oluşan marifet, rastlantı sonucu değil de riyazet, güzel ahlaka dayanan kalp temizliği ya da ilim ve araştırma sonucu elde edilir. Bu yolla elde edilen bilgilerin doğruluk kriteri, Kitap ve Sünnete uygunluktur; bilimsel doğrularla uygunluk içinde olsalar bile bu kriterlere göre değerlendirilmeleri gerekir.

Gümüşhanevî (1275: 5-15), hayalde teşekkülü mümkün olmayan şeylerin bilinmesinin ve idrakinin iki aşamada gerçekleştiğini belirtmiştir. Bu iki aşama arasındaki fark, keşfin fazlalılığı bakımından olup, ikincisi birincinin tamamlanmasını sağlamaktadır. Bunun için ikinciye aşamaya "*müşâhede, lika ve rü'yet*" adları denilmiştir. Nasıl ki; göz kapaklarının kapalı olması göz ile tam bir keşfin gerçekleşmesini engelliyorsa nefsin bedeni arızalar ve şehvetin icapları ile perdelenip beşeri sıfatların kendisine galebe çalması, kul ile Allah arasında perde teşkil ettiğinden, hayalin dışına çıkılıp hayalde temsili mümkün olmayan Allah'a kavuşulmasına engel teşkil eder. Böyle birinin bilgisi, müşâhede ve likaya ulaşamaz. Dolayısıyla kalp gözünün açılması, ilahi ve ezeli gerçekliğin kavranabilmesi için nefsin bedeni ve şehvani arzuların arındırılması gerekir. Nefsini her türlü bedeni ve şehvani arzuların arındıran kişi, Allah'tan başkasını görmez ve bilmez olur.

Gümüşhanevî'ye göre, idrakin en üstün olanı rü'yet ile gerçekleşenidir. Ancak ilâhî hakikatlerin görülmesi, her ne kadar parlak olsa da yine de ince bir perde arkasından gerçekleşir. Dolayısıyla böyle bir rü'yetin, apaçık olması beklenemez. Çünkü hayal gücünün şaibeleriyle dolu olup benzetme, temsil ve hikâye etmeden uzak değildir. Tam bir açıklık ve anlaşılabilirlik yalnızca müşahadeyle, aydınlığın tam olması ise tecelli ile olur. İlâhî hakikatlerle ilgili, lika ve müşahade diye isimlendirilen anlamda bir rü'yet ahirette gerçekleşecektir. (1275: 26-28). Ancak dünyada marifetin lezzetine varamayanlar, ahirette Allah'ın cemalini izleme lezzetine varamayacaklardır. Çünkü cennet nimetleri Allah sevgisi, Allah sevgisi de marifetullah nispetindedir. Marifetinse bir sınırı yoktur. (Gümüşhanevî 1275: 17).

Gümüşhanevî (1275: 11), marifetullahın insana haz verdiğini belirtmiştir. Bir şeyi azda olsa bilmek insana ferahlık verirken, bilmemek ve anlamamak hüznü vermektedir. Ancak sanat ilminden duyulan haz siyaset ilminden, şiir veya astrolojiden duyulan haz Allah'ı tanımak, onun sıfat ve şeraitini bilmekten duyulan haz gibi değildir. Bir ilmin verdiği haz, onun şerefi nispetindedir. İlimin şerefi ise bilinenin yani hakkında bilgi verdiği şeyin şerefiyle orantılıdır. Allah'ın Rububiyyet ve ilim sırlarına vakıf olup, varlık üzerinde kurduğu sınırsız saltanatını, sonsuzluğa uzanan ihatasını kavramak bilgilerin en yücesidir. Bu anlamda varlık içinde onların yaratıcısı ve düzenleyicisi olan Allah'tan daha şerefli bir varlık bulunmadığından sevgiye ondan daha layık bir varlık yoktur.

Mutasavvıflara göre, kalp gözü açılan biri varlık ve hakikat alanında, Allah ve onun fiillerinden başka bir şey görmez olur. Yani sema, yer, hayvan, taş ve ağaç gibi varlıkları müstakil varlıklar olarak değil de, Allah'ın eseri olarak görür. Bu anlamda kalp gözü açılan birinin eşyaya bakışı, Allah'ın kudretinin tecellisinden başkasına değildir; Allah'a ve Allah ilelidir. Baktığına Allah'ın fiili olarak bakar, onu Allah'ın fiili olarak görür ve sevgi besler. Böylece sadece Allah'ı gören hakikî bir tevhit ehli olur; Allah'ın lütfü ile marifet sahibi olur. Tevhitte fena bulmuş, nefsinde fani olmuş denilen kişi budur. (Gümüşhanevî 1275: 25-26).

Kalpte marifet hâsıl oluncaya ve nurlanuncaya kadar zikre, nefisle mücadeleyle devam edilmesi gerekmektedir. Zira seyru sülûkun ilk aşamasını nefis terbiyesi oluşturur. Nefis terbiyesinden sonra kalp, kalbin aydınlatılmasından sonra da ruh menzili gelir. Ruh menzilinin gereklilikleri yerine getirildiğinde ruh, yakın nuru ile aydınlanır ve kendisine ünsiyet hâsıl olur. Bu aşamada-

ki kişiye Allah keremini ihsan ederek (zatına kavuşmasını sağlayacak) akıl nuru ile onu yüceliklere erdirir. Böylece kişi her şeyin sıfat ve zatını, Hakk'ın sıfat ve zatının zahir olduğu yer olarak görmeye başlar. Mümkünatın varlığını, Allah'ın varlığının dalgaları olarak görmek demek olan tevhidi vücudi makamına ulaşır. Mâsivâyı (Allah'tan başka her şeyi) yok bilir; kendi zatını Hakk'ın vücut denizinde bir dalgalanma olarak görür. Gümüşhanevî'ye göre (1971: 87), bu bir hal işi olup, maddi aklın bunun keyfiyetini anlamasının imkânı yoktur. Bu yüzden tevhid erbabı, tevhidi vücudiyi “fenafillâh” diye isimlendirmiştir.

Gümüşhanevî (1275: 2), salikin fenafillâh makamına kendi çabaları sonucunda değil de, Allah'ın kendisine bahşetmesiyle ulaştığını belirtmiştir. Zira kendisine dost olarak seçtiği kullarının kalbini her türlü sıkıntıdan, dünya zenginliğine meyletmekten ve lezzetlerine aldanmaktan koruyan, onların kalplerini kendi zatından başkasını tefekkür etmekten alıkoyan Allah'tır. Allah, arınmış kalplere ilahi isim ve sıfatlarıyla tecelli etmekte, celâlinin perdelelerini onlardan kaldırarak yüceliği, azameti ve marifet ummanları ile zahir olmaktadır. Böylece kalpler onun marifet nuru ile aydınlanmakta ve sevgisiyle dolmaktadır. Bütün bunlar Allah'ın fiili ve lütfüdür; onun sevgisinin anlamı budur. Burada akla şöyle bir soru gelmektedir. Kalbe gelen bilginin kaynağı nedir? Yani kalp, kendine gelen bu bilgileri nereden veya kimden almaktadır?

Gümüşhanevî'ye göre, bilginin mutlak kaynağı, mutlak bilgi sahibi olan, her şeyi bilen ve insana öğreten Allah-ü Teâlâ'dır. Melek, nefis ve şeytan ise rölâtif bilgi kaynaklarıdır. Bu kaynaklardan da akla ve kalbe çeşitli bilgiler gelir ki;⁷ bunların ilahi olanına, yani Allah'tan gelenine vehbî ve ledünnî ilim denmiştir (1971: 50-52). Keşf, müşahede, ilham, yakın, sezgi vb gibi değişik kavramlarla da ifade edilen bu bilginin epistemik karakteri ve değeri nedir?

Ledünnî bilginin epistemik değeri hakkında yargıda bulunmak bir takım güçlükler içermektedir. Öncelikle bu bilgi sıradan insan algısının sağladığı bir bilgi olmayıp, oluşumunda birtakım metafiziksel unsurların rolü bulunmakta-

7 Melekten gelenine ilham, şeytandan gelenine ise vesvese denir. İlham müjdecî, korkutucu ya da uyandırıcı olarak gelir; uyandırıcı olan kalpte ilim meydana getirir. Vesvese ise kötü işleri emreder ve günaha teşvik eder. Nefis kaynaklı bilgilere ise hatıra denir. Hatıra da haz, kuruntu, şehvet ve kötü ahlaka yönlendirir. Bir başka yerde Gümüşhanevî hatırayı Rabbanî, melekî, nefsanî ve şeytanî olmak üzere dörde ayırmıştır. Rabbanî ruha, melekî akla, nefsanî kalbe, şeytanî olan ise insanın tabîî yönüne gelir. Rabbanî ve melekî hatıralar saliki yanılmazken, nefsanî ve şeytanî olanlar hakikate yöneltmezler. (1971: 50-52; 76).

dır. Tümüyle bilen özneye özgü değildir, bu nedenle hakkında akıl yürütülebilecek kavramsal bir içeriğe dökülememektedir. Fakat bu, altıncı his denilen kalple böyle bir tecrübenin yaşanamayacağı ve gerçek sezgiye ulaşılamayacağı anlamına gelmemektedir. Ancak başka bir kaynak tarafından desteklenmediği sürece bu bilginin doğruluğu hakkında ciddi şüphelerin olacağı da bir gerçektir (Reçber 2004: 134).

Keşfle ilgili bir diğer problem, bu esnada tecrübeye konu olan varlığın Tanrı olup olmadığının nasıl bileneceği meselesidir. Zira böyle bir tecrübe Tanrı'ya ilişkin olabileceği gibi başka bir varlığa da ilişkin olabilir. Bu varlığın Tanrı olduğuna dair keşf ve müşahedeye dayanan bir temellendirme, genellikle yeterli kabul edilmemektedir. (Reçber 2004: 137). Ayrıca böyle bir temellendirme, sübjektivizme düşme tehlikesi de taşımaktadır. Zira çeşitli kültürlerle mensup kişilerin bu tür tecrübeleri arasında her ne kadar benzer yönler olsa da oldukça farklılık göstermektedir. Şöyle ki; bir Yahudi Yahova'yı, Hıristiyan Hz. İsa'yı veya Hz. Meryem'i, aziz ve azizeleri, Müslüman ise Allah'ı tecrübe ettiğini iddia etmektedir. Hatta teizmle uygunluk göstermeyen tecrübeler vardır; çünkü Tanrı'yı kişisel olmayan ve çok kişilikli kavradığını iddia edenler de vardır. Bu durum tecrübeye konu olan objenin, Tanrı'nın idrak edilmesinin mümkün olmayışından ve tecrübenin kişinin ruhsal durumuna göre şekil kazanmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca bir tecrübenin keşf adını alabilmesinin sınır ve kriterlerinin ne olduğu kesin bir şekilde ortaya konamamıştır. Dolayısıyla yaşandığı iddia edilen tecrübenin iddia edildiği gibi gerçekten Tanrı'nın doğrudan tecrübesi mi yoksa bir rüya mı ya da parapsikolojik bir hal mi olduğu tam olarak ortaya konulamamaktadır. Ama bu, keşfi bilginin tamamen anlamsız olduğu ve bir kenara atılması gerektiği anlamına gelmez (Tanrıverdi 2010: 174). Bu nedenle bu tecrübe hakkında karar verilirken, diğer bilgi yetileriyle desteklenip desteklenmediğine, onlarla uygun olup olmadığına dikkat edilmesi gerekir.

Gümüshanevî'nin görüşlerinde dikkatimizi çeken bir diğer husus da, Allah'ı bilmek ile sevmek arasında kurduğu ilişkidir. Ona göre, marifetullah Allah sevgisini beraberinde getirmektedir. Bu noktada o, Leibniz'le benzer düşünceler içersindedir. Zira Leibniz'e göre, insan aklının rehberliğinde Tanrı'yı idrak eder ve onun sevgisine karşılıklıta bulunur. İnsanın ulaşabileceği en üst nokta olan bu sevgi, tabiat ve metafizik bilginin neticesidir (Ross 1989: 101). Gümüshanevî, sevmenin hakikatinin anlaşılabilmesini onun anlamının, şartlarının, sebeplerinin ve Allah'ü Teâlâ ile ilgili anlamının bilinmesine bağ-

lamış, bu nedenle de sevginin insan ve Allah için ne anlama geldiğini açıklamaya çalışmıştır.

Gümüşhanevî (1275: 35-38) sevgiyi; nefsin kendisine hoş gelen şeye meyli, sahip olunmayan bir güzelliğe ve yüceliğe duyulan iştihak ve ona kavuşma isteği olarak tanımlamıştır. Ancak ona göre, böyle bir sevgi insana mahsustur; en yüce ve en mükemmel varlık olan Allah, hiçbir güzellik ve yücelikten yoksun olmadığı için, bu sevgi ile nitelendirilemez. Allah tüm yüceliklere zorunlu olarak sahip olduğundan bir şeye, o şeyin gayri olarak bakması düşünülemez. Allah'ın bakışı zatına ve fillerinedir; her varlık onun fiilinin eseridir ve zatındandır. Allah'ın kullarına olan sevgisi, onları isyan ve fenaliktan uzaklaştırmak, dünya sıkıntılarından gönüllerini temizlemek, kalplerinden perdeyi kaldırmak suretiyle kulu kendisine yaklaştırmaktır.

Gümüşhanevî'ye göre (1275: 5), sevginin en önemli özelliği idrak etme yetisine sahip olan insana özgü bir nitelik olmasıdır. Zira cansız varlıklar sevgiyle nitelendirilemezler. Sevgi, insan duyu ve bilince sahip olduğundan, bilme ve idrake tabidir. Bu durum, Allah sevgisi için de geçerlidir; Allah'ı bilmeden, onun hakkında marifet sahibi olmadan sevgi beslemek mümkün değildir. Çünkü insan, tabiatı itibarıyla, bilmediği bir şeye sevgi de besleyemez. Bir şeye sevgi beslemenin bir takım nedenleri vardır. Gümüşhanevî bu nedenleri şu şekilde sıralamıştır:

Birinci neden, o şeyin var olmasıdır. Yani sevgi varlığı gerektirmektedir, var olmayan bir şeyin sevilmesi düşünülemez. İkincisi ihсандır; kalp kendine iyilik edenleri sevme, kötülük edenleri buğz etme özelliğinde yaratılmıştır. Üçüncüsü iyilik ve güzelliştir. Çünkü insan sevdiğini, sevgi duyduğu kişi için değil de kendisi için sevmektedir. Dördüncü neden ise hissetme, idrak etme ve basirettir. Seven ile sevilen arasındaki gizli bağ da sevginin nedenlerinden gösterilmektedir. Bazı sevgiler ise hiçbir nedene bağlı değildir; ne bir güzellik ne de haz nedeniyle meydana gelmiştir. Buna rağmen ruhlar arasında soyut bir ilişki söz konusudur (Gümüşhanevî 1275: 6-7).

Gümüşhanevî (1273: 18-19), sevginin aşırı haline aşk demiş ve onun iki şekilde gerçekleştiğini belirtmiştir. Birincisi, dünya ve dünyayla alakalı şeylerden ilgiyi kesmek, Allah'tan başka her şeyin sevgisini kalpten çıkarmaktır. Çünkü kalp, içinde su bulunduğu müddetçe sirke konamayan bir kap gibidir. Bu yüzden kalbe Allah sevgisinin tam olarak yerleşebilmesi için kalbin Allah'tan başka bir şeyle meşgul olmaması gerekir. Kalp, Allah'a tahsis edilip, ondan başkasına yer bırakılmadığında Allah o kalbin tek sevgilisi, mabudu ve

gayesi olur. İkinci yol ise; marifetullahın kalbi istilası ve kaplamasıdır. Bu, kalbin Allah'a ulaşmasına mani olan dünya meşgalelerinden temizlenmesi ve salih amelle süslenmesiyle gerçekleşir. Salih amel kişiyi yüceltmekte, marifeti kemale erdirmektedir. Bu sevgi, marifete tabii olup süreklilik arz eden saf bir düşünce, aşırı gayret, Allah'ın zâtı, melekûtu ve diğer mahlûkatına ibret nazarıyla bakmakla elde edilir.

Gümüştanevî (1275: 22-23), avam ile arifleri Allah'a sevgileri bakımından ayırmıştır. Bu ayrımı onların marifetlerindeki farklılığa dayandırmıştır. Şöyle ki; insanların çoğunun Allah hakkında, duyarak ezberledikleri sıfat ve isimleri dışında bir bilgileri yoktur. Bir inceleme ve araştırma yapmadan duydukları sıfat ve isimlere tam bir teslimiyetle iman edip amel ile meşgul olurlar. Ancak genellikle Allah'ın hakikatine erişemezler.⁸ Bu nedenle Allah'ın münezzehe olduğu bir takım şeyleri hayallerinde canlandırıp dururlar. Dolayısıyla avam Allah hakkında bir bilgiye sahiptir ve eserlerinin bir kısmına vâkıftır. Arifse Allah'ın eserlerindeki ibret verici halleri ayrıntılı olarak bildiğinden sivrisinekte bile Allah'ın kudretinin sınırlarını görür. Aklın sınırlarını aşan hayranlık verici hikmetlerini müşahede eder. Eserlerindeki ibret verici sınırların farkına varıp, eserden müessire ulaşır. Böylece Allah'ın celâl ve azametini istidlâl eder; ona olan irfan ve sevgisi artar.

Netice itibariyle Gümüştanevî, temel bilgi kaynakları olarak ileri sürülen duyu, akıl, sezgi (kalp) ve naklin her birini doğru bilgi sağlayan bir kaynak olarak kabul etmiştir. Bunların her birinin kapsam alanlarını ve sınırlarını tespit edip onların birbirinin destekleyicisi ve tamamlayıcısı olduğunu ileri sürmüştür. Bu bağlamda duyular cismani olan şeylerin, akıl duyular tarafından kavranılması mümkün olmayan Allah'ın varlığı gibi akli konuların, kalp ise akıl ile tam olarak kavranmayan ilahi gerçekliklerin bilgisini sağlayan yetimizdir. Böylece bilgi kaynakları arasında hiyerarşik bir sıralanma ve uyum olduğuna dikkat çekilmiştir. Dolayısıyla epistemolojinin en önemli problem-

8 Gümüştanevî, bu durumu şöyle bir örnekle açıklamıştır. Fakih de avam da Ebu Hanife'yi bilir ve sever. Ancak avam Ebu Hanife'nin ilmini özetle, fakih ise ayrıntılı olarak bilir. Fakihin Ebu Hanife hakkındaki bilgisi daha tam olduğundan sevgisi daha kuvvetli olacaktır. Aynı şekilde tasnif edilen bir eserin çok güzel tasnif edildiğini işitip tasnifte neler olduğunu bilmeyen birinin tasnif hakkında bilgisi az olduğundan eser hakkındaki sevgisi de az olacaktır. Eğer kişi eseri tetkik eder, araştırır, içinde ne gibi bilgiler olduğunu bilirse esere olan sevgisi o oranda artacaktır. Diğer sanatlar ve meslekler için de durum böyledir. Bir sanatın, şiirin veya eserin üstün olması onu meydana getiren sanatkârın veya âlimin de üstün vasıflı olduğunu gösterir (Gümüştanevî 1275: 23).

lerinden biri olan bilginin kaynağı meselesinde empirist, rasyonalist ve intüist düşünürler gibi bilgiyi tek bir kaynağa dayandırarak indirgemeci bir yaklaşım sergilemek yerine bu yetilerin bir kompozisyonu üzerinde durularak uzlaşımçı bir yol izlenmiştir.

Allah'ın ve ruhun özününün kendisiyle bilineceği iddia edilen kalp ya da sezgi Descartes ve Spinoza tarafından akli yeti, Kant tarafından duysal yeti, Bergson tarafından içgüdüyle şuurun birleşimi ve içgüdünün kendi bilincine varması, Gazâlî tarafından ise hakikati, ilahi gerçekliği doğrudan kavrayan ilahi nur anlamında kullanmıştır. Gümüşhanevî ise Gazâlî'ye benzer şekilde, Allah tarafından verilen ilahi nur anlamında kullanmıştır. Ancak bu yeti akıldan tamamen bağımsız bir melekeyi değil de aklın hakikati farklı bir kavrayış şeklini, içsel kavrayışını dile getirmektedir. Yani eşyanın hakikatini, kendinde şeyi deney ve mantıksal çıkarımlara dayanan istidlali yoldan farklı olarak, doğrudan ve vasıtasız kavrayışını dile getiren, bilişsel bir yetidir.

Sonuç

İnsan kendisini ve evreni anlamak, kendisi ve evrenin varlığıyla ilgili sorularına rasyonel ve anlamlı cevaplar bulma çabası içindedir. Bunu yaparken de sahip olduğu bilgi kaynaklarından, yani deney, duyu, akıl ve sezgiden (kalp) yararlanmaktadır. Rasyonalistler akli, empiristler deneyi, intüistler sezgiyi esas alarak eşyanın hakikatini ve dış dünyada karşılığı bulunmayan metafiziksel objelerin varlığını temellendirmeye çalışmışlardır. Ancak metafiziksel objeler, suje ile aynı varlık düzleminde bulunmadıkları için onlar hakkında bilimsel anlamdaki kesinliğe sahip bir bilgiye ulaşmak mümkün olmamaktadır. Bu objeler hakkında tecrübî veriler ve mantıksal çıkarımlara dayanan doğrular hakkında sağlanan konsensüsün sağlanamaması bunu göstermektedir. Ancak bu metafiziksel objeler özellikle de Tanrı hakkında bir şey bilenemeyeceği anlamına gelmemektedir. Zira insan bilgi yetilerini kullanarak âlem hakkındaki mevcut açıklamaları, naklin ışığı doğrultusunda akıl süzgecinden geçirmek suretiyle hakikate ulaşabilecektir.

Gümüşhanevî, cisim ve sureti olmayan Allah-ü Teâlâ'nın zâtı, sıfatları, halleri, ruh vb. gibi hayali olmayan şeylerin kendileri gibi cismani olmayan akıl ve kalp ile bilinebileceğini iddia etmiştir. Akıl hayali olmayan bu gerçeklikleri kavrarken vahiyle işbirliği içinde olmalıdır. Çünkü her ne kadar akıl duyulardan daha geniş bir kavrama alanına sahip olsa da ilahi âlemi kavrama-

daki yetersizliği bir takım sınırlılıklar içerdiğini ve hakikati kavramada kendisine yol gösterecek kaynağa ihtiyaç duyduğunu göstermektedir.

İman konularının anlaşılmasında, Allah'ın varlığının temellendirilmesinde akla ve mantıksal çıkarımlara dayanan delillerin önemine dikkat çeken Gümüşhanevî, fideist bir tutum sergilememiştir. İman akıl ilişkisinde aklın, imanı öncelediğini iddia etmiştir. Böylece akıl açısından yanlış olan bir görüşün iman bakımından doğru, iman bakımından yanlış olanın da bilgi bakımından doğru olabileceği şeklindeki iman ile bilginin alanları kesin çizgilerle ayıran çifte hakikat, yani iman ve akıl hakikatleri anlayışına karşı çıkmış olmaktadır. İmanın akıl dışı, irrasyonel bir alan olmadığı, imanî ve naklî olanın aynı zamanda aklî olduğu dile getirilmiştir. Dolayısıyla onun epistemoloji anlayışında iman ile akıl aynı potada buluşturmuş, böylece iman akıl çatışmasına yer verilmemiştir.

Gümüşhanevî, aklın Allah'ın varlığını bilebileceğini savunmakla birlikte Allah'ı ve eşyanın hakikatini kavramaktan aciz olduğunu, bizi eşyanın hakikatine ve Allah'ın bilgisine ulaştıracak olan kaynağın kalp olduğunu belirtmiştir. Onun kalbi, akıl ve Allah'ın lütfettiği nur ile birlikte kullanması, akıldan tamamen bağımsız bir yeti olarak görmediğini göstermektedir. Bilakis kalp, aklî ve naklî, hatta tecrübî verileri kendisine hareket noktası olarak alan ve onların yol göstericiliği doğrultusunda hakikati kavramaya çalışan bir yetidir. Dolayısıyla Filiz'in de belirttiği gibi (1995: 192, 237, 248, 254, 323) kalbin, diğer bilgi edinme yetilerinin de dâhil olduğu çok yönlü bir yeti olarak anlaşılması gerekir. Bu bilginin doğruluk kriteri ise, duyu ve aklın denetiminden bağımsız olmaması, Kur'an ve Sünnet'in kriterleriyle uygunluk içinde olmasıdır.

Sezgiyi, bilgi kaynağı olarak kabul etmeyen düşünürler, sezginin ne olduğu tam olarak anlaşılamayan gizemli bir yeti olmasından, bir kısım verilerinin akıl ve duyular ile çelişmesinden dolayı eleştirmişlerdir. Bu yolla elde edildiği iddia edilen bilgilerin bir kısmı akıl ve duyularla çelişiyor olabilir, ancak bu hepsinin böyle olduğu ya da olacağı anlamına gelmemektedir. Üstelik duyu ve akıl ile çelişen veriler, yine bu bilgi vasıtaları ile düzeltilerler. Böylece bilgi yetileri arasında kombinasyon da sağlanmış olacağından epistemik olarak daha kesin ve tutarlı neticelere ulaşılmış olacaktır.

Kaynaklar

- Augustinus, Aziz (1999). *İtirafklar*. Çev. Dominik Pamir, İstanbul: Kaknüs Yay.
- Cebecioğlu, Ethem (2005). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yay.
- Cürcânî, Seyyid Şerif (1995). *Kitâbu't Ta'rifât*. Lübnan: Daru'l Kütübi'l-İlmiye.
- Descartes, René (1991). *The Philosophical Writings of Descartes-I*. Trans., J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, A. Kenny, Cambridge: Cambridge University Press.
- Eş'ari, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail (1987). *Kitabu'l-Lum'a*. Thk. Abdulaziz İzzeddin es-Seyravan, Beyrut.
- Filiz, Şahin (1995). *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*. İstanbul: İnsan Yay.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (1903). *el-Hikme fi Mahlukati'llah*. Mısır.
- ----- (1987). *Tehâfütü'l-Felâsife*. Neşr., Süleyman Dünya, Kahire.
- ----- (1981). *Kimyâ-yı Saadet*. Çev. A. Faruk Meyan, İstanbul.
- ----- (thz). Er-Risâletu'l-leddunniyye", *Mecmû'atu'r-resâ'il el-imâmu'l-Gazâlî*, Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye.
- Gümüştanevî, Ahmet Ziyâüddîn (1275 h). *Rûhu'l Ârifîn ve Reşidü't-Talibîn*. İstanbul: Maarif Nezareti.
- ----- (1971). *Câmi'u'l-Usûl*. Thk. Ahmed Ferid Müzeyni, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- ----- (1273 h). *Câmi'u'l-Mütûn*. İstanbul: Darü't-Tıbbatü'l-Âmire.
- Hick, John (1973). *God and Universe of Faiths*. Oxford: Oneworld Publications Ltd.
- Hume, David (1979). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Ed., Charles W. Hendel, Indianapolis: Bobbs-Merrill Educational Publishing.
- Kara, Mustafa (1999). *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergah Yay.
- Kartopu, Saffet ve Tanrıverdi Hasan (2013), "Dini Kavramlarla İlgili Algıların Oluşumunda Çocukluk Döneminin Etkisi: Gümüştane Üniversitesi Örneği", *The Journal of Academic Social Science Studies, Jassstudies*, Volume 6, Issue 7, pp. 621-656.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrahim (1992). *Doğuş Devrinde Tasavvuf-Ta'arruf*. Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yay.
- Kutlu, Sönmez (2003). *İmam Matüridî ve Matüridîlik*. Ankara: Kitâbiyât Yay.
- Locke, John (1975). *An Essay Concerning Human Understanding*. ed. Peter H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press.
- Matüridî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud (2003). *Kitabu't-Tevhid*. Thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara: İsam Yay.
- Özcan, Hanifi (1998). *Matüridî de Bilgi Problemi*. İstanbul: MÜİF Yay.

- Öztürk, Resul (2005). “Matürîdî'nin Kelam Sisteminde Allah'ı Bilme (Marifetullah) Meselesi”. *Ekev Dergisi* C.IX, S.24: 95-110
- Pascal, Blaise (1941). *Pensees*. Trans., W. F. Trotter, New York: Ramdom Hause.
- Platon (1995). *Devlet*. Çev. Sebahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Reçber, Mehmet Sait (2004). *Tanrı'yı Bilmenin İmkân ve Mahiyeti*. Ankara: Kitabiyat Yay.
- Ross, George MacDonald (1989). *Leibniz*. Ed., By Keith Thomas, New York:Oxford University Pres.
- Soysaldı, İhsan (1998). “Tasavvufta Aşk ve Marifet”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.3: 187-216
- Şehristani, Muhammed b. Abdulkerim (1948). *el-Milel ve'n-Nihal*. Thk. Ahmed Fehmi Muhammed, Beyrut: Daru's-Surur.
- Taftazânî, Saduddin Mes'ud b. Ömer (1973). *Şerhu'l-Akaid*. İstanbul.
- Tanrıverdi, Hasan (2004). *Immanuel Kant'ta Bilgi-İman Ayrımı*. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, SBE.
- ----- (2010). *İnancın Rasyonelliği Sorunu (John Hick Örneği)*. (Basılmamış Doktora Tezi) Konya: Selçuk Üniversitesi, SBE.
- Topaloğlu, Bekir (1983). *İslam Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*. Ankara: DİB Yay.
- ----- (2010). *Allah İnancı*. İstanbul: İsam Yay.
- Tüzer, Abdullatif (2006). *Bir Varoluşçunun İman Savunusu Pascal'da Fideizm ve Gazâlî Açısından Bir Değerlendirme*. İstanbul: İz Yay.
- Uludağ, Süleyman (2002). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yay.
- Vural, Mehmet (2002). “Gazzâlî (ö. 505/1111)'nin Epistemolojisinde Sezgi ve ilham”. *Tasavvuf Dergisi* C.III, S.9: 179-186

FARKINDA OLUNMAYAN MÜHİM BİR SİMA:ŞEMSÜDDİN MUHAMMED EL-İSKENDERÎ EL-MIZZÎ

Hayri KAPLAN*

Öz

İslâmiyât ve özellikle günümüz Tasavvuf araştırmalarında şimdiye kadar hayatı ve eserleri konu edilmemiş isimlerden birisi olan şemsüddîn el-İskenderî, dini ilimlerin yanı sıra, yaşadığı çağ ve coğrafyada bilinen bütün ilimlere vakıf olmaya çalışan, ansiklopedik karakterde eserler telif eden âlim bir sûfidir. Onun eserleri, İslam kültürünün 15. asır ve öncesine ait özellikle Arapça kaleme alınmış yazın birikimini bize aktaran en önemli kaynaklar arasında sayılabilir. Yararlandığı kaynakların bir kısmının ise sadece onun eserlerinde anılmış olması İskenderî'nin önemini daha da arttırmaktadır. Muazzam hacme sahip ansiklopedik eserlerinden birini yazarken üç binden fazla kaynağa müracaat etmiş olması kayda değerdir. Bu yüzden, sadece nakilci konumda olduğu eserleri bile kıymetli birer kaynak niteliğine bürünmektedir. Memlûkler döneminde Mısır, Arabistan, Suriye, Irak, İnan, Yemen ve Hindistan gibi oldukça geniş bir alanı kapsayan yolculuklarındaki şahsi gözlemlerine, tecrübelerine, karşılaştığı kişiler ve özellikle sûfilerle olan sohbetlerine ve onlardan yaptığı nakillerle, diğer âlimler kadar sûfilerin biyografilerine, tasavvuf silsilelerine değindiğı eserler ise Tasavvuf alanı bakımından apayrı bir önem kazanmaktadır. Birçoğu müellif hattı halinde günümüze ulaşabilen eserlerinin pek fazla kopyasının, hatta bazılarının hiçbir kopyasının şu ana kadar bulunamamış olması, günümüzde olduğu gibi geçmişte de çeşitli nedenlerden ötürü tanınmamış ve fark edilmemiş olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Sûfi, Memlûkler, el-İskenderî, el-Mizzî, Keşfu'l-Beyân

Abstract

An Unobtrusive but Important Personage: Shams al-dîn Muhammad al-Iskandarî al-Mizzî

Shams al-dîn al-Iskandarî, life and works of him has not been deal with in Islamic, especially in today's Tasawwuf researches yet, is a sūfi scholar who tried to be competent of all sciences known in his age and geography, as well religious sciences and wrote encyclopaedical books. His works may be considered among the most im-

* Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi; hkapan@cu.edu.tr

portant sources transmitting the Arabic literature of Islamic culture prior to XV. age and in that age to our time. He has used some works mentioned only in his studies. This raises the importance of him. It is worthy of note that he referred to sources more than 3.000 in an encyclopaedical work of him. This is why, even his narrative works have the feature of being resource. His works in which he mentions his personal observations, experiences, conversations with the people faced especially sufis, and his narrations from these sufis, sufi and other scholars' biographies, sufi genealogies in his journeys from Egypt to Syria, Iraq, Iran, Yemen and India in Mamluks time, have a special importance from the point of Tasawwuf branch. Most of his works reached the present day are in manuscripts written by himself. This shows that he was an unobtrusive personage in the past as it is in the present day.

Key words: Tasawwuf, Sufi, Mamluks, al-Iskandarî, al-Mizzî, Kashf al-Bayân

Giriş

Kendi çağında bilinen ilimleri tasnif ve tanıtmaya amaçlı çalışmalar yapan ansiklopedik âlimler, günümüzde hala başvurulan ve kaynak niteliğinde eserler miras bırakmışlardır. Onların eserleri kendi dönemlerinde hangi bilim dallarında hangi eserlerin mütedavil olduğunu belirttiği gibi, kendi dönemlerine kadar İslam kültür coğrafyasının beslendiği kaynaklara da ışık tutmaktadır. Bu bağlamda İbnü'n-Nedîm'in (ö. 377/987) *el-Fihrist*'inden, İbnü'l-Ekfânî'nin (ö. 749/1348) *İrşâdü'l-Kâsûd*'undan Taşköprü-zâde'nin (ö. 968/1560) *Miftâhu's-Se'âde*'sine, Kâtip Çelebi'nin (ö. 1068/1657) *Keşfü'z-Zunûn*'una varıncaya kadar birçok eserden söz edilebilir. Bu tür ansiklopedik eserlerle birlikte sadece belli bir ilim dalıyla ilgili eserleri, şahısları, terimleri vs. ele alan çalışmalar da meydana getirilmiş olup bunlara dair çok sayıda örnek vermek mümkündür.

Tasavvuf alanıyla ilgili benzer çalışmalar da İslam kültürünün başta tarihsel boyutları olmak üzere çeşitli açılardan incelenmesine imkân verecek niteliktedir. Tasavvuf ile ilgili ve yayımlananlara oranla çok daha büyük yekûn tutan yazma haldeki kaynaklarımızın erişilebilir ilmi neşirler halinde insanlığa kazandırılması hem bu alanın kapsamlı ve zengin bir bakış açısıyla incelenmesine, hem de bilimsel birçok tashihin yapılmasına, daha da önemlisi yeni bilgi ve bulgulara ulaşmaya imkân tanıyacaktır. Bu bağlamda pek tanınmayan ve üzerinde neredeyse hiçbir çalışma yapılmamış önemli isimlerden biri de Şemsüddîn el-İskenderî olup, bu makalede onun hayatını ve çeşitli ilim dallarında özellikle de Tasavvuf sahasında kaynak olarak kullanılabilir

bazı eserlerini kısaca tanıtmak suretiyle bir nebze olsun katkıda bulunmak amaçlanmıştır.

Hayatı

Künye, lakap ve nisbeleriyle tam adı Ebu'l-Feth Şemsüddîn Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali el-İskenderî el-Efâkî ed-Dimaşkî el-Mizzî el-Âtikî el-'Avfî eş-Şâfi'î el-Eş'arî'dir. Doğduğu ve yetiştiği yere nispetle el-İskenderî/el-İskenderânî/es-Sikenderî ve el-Efâkî, sonradan yurt edindiği Dimaşk'a ve günümüzde Dimaşk'ın birer mahallesi olan Mizze' ve 'Âtike'ye nispetle ed-Dimaşkî el-Mizzî el-'Âtikî, Abdurrahman b. Avf soyundan geldiği için el-'Avfî diye anılmıştır.

Onun doğum tarihi konusunda bilgi veren sınırlı sayıdaki kaynaklarımızda farklı bilgiler yer almaktadır. Hem babası hem dedesi İskenderî'den ilim ve tasavvuf almış olan Necmüddîn el-Gazzî'nin (ö. 1061/1651) babası Bedruddîn Muhammed (ö. 984/1577) "815 senesi Muharrem başında doğmuştur" derken (Demenhûrî, 1693, vr. 81b) oğlu Necmüddîn (Gazzî, 1997) "818 senesi Muharrem evvelinde İskenderiyye'de doğduğu söylenir ise de kendisinin yazdığına göre 10 Muharrem 810'da doğmuştur" der (I/12). Yine İskenderî'nin öğrencilerinden Muhyiddîn (ö. 927/1521) (Nu'aymî, 1708) "Doğumu 818 veya 815 senesi Muharrem evvelindedir" diye söyler (vr. 9b). Nu'aymî'nin eserinden nakilde bulunan Uluğhânî (ö. 1013/1605) (1921) sadece "Doğumu 818 senesi Muharrem evvelindedir" ifadesini aktarmakla (I/37) 815 tarihini zikredilmeye değmeyecek bir rivayet olarak düşünmüş olmalıdır. Haskefî (ö. 1003/1595) (1999) ise ikileme girmeksizin 10 Muharrem 818'de İskenderiyye'de doğduğunu kaydeder (I/770).

İskenderî'nin Âişe el-Makdisiyye'den (ö. 816/1413) hadis dinlediği ve rivayet ettiği (Gazzî, 1997, I/14; Kettânî, 1982, I/161, 219; Mar'aşlî, 2002, I/436, 446, 499, III/248) ve de icaze aldığı (İskenderî, 1488, 57b) belirtildiğine göre 818 değil, 810 tarihinin doğum yılı olarak kabul edilmesi makuldür. Buna göre İskenderî'nin doğum tarihi 10 Muharrem 810/17 Haziran 1407 olarak kabul edilmelidir.

Kaynaklarımızın (Uluğhânî, 1921, I/36; Nu'aymî, 1708, vr. 9b; Gazzî, 1997, I/16; Haskefî, 1999, I/770; Demenhûrî, 1693, vr. 81b) belirttiğine göre ölümü 18 Zülhicce 906/4 Temmuz 1501 Pazar gecesi gerçekleşir; hicri takvime göre 97 yaşına basmaya yaklaşık bir ay kala, miladi takvime göre 95 yaşından yaklaşık bir ay almışken vefat eder.

İskenderî hem anne hem baba tarafından âlim ve sûfî bir soydan gelmektedir. Baba tarafından dedesi Kadı Nûruddîn Ebu'l-Hasen Ali (ö. 841/1438) ilk eğitimini alacağı ayrıca birçok tarikat hırkasını elinden giyeceği kişidir. Dedesinin babası Takıyyüddîn Sâlih (ö. 718/1318), onun babası Fahrüddîn Osman (ö. 669/1271), en nihayet Abdurrahman b. Avf' a varıncaya kadar hep si güzide ve örnek insanlardır. İskenderî'nin babası da âlim ve sûfî bir kişidir. Küçük yaştaki çocuklarını, zevcesini âlimlerin, sûfîlerin meclislerine götürüp eğitimleri üzerinde özenle duran birisidir. Vefatında kayda değer bir miras bırakacak derecede tarım, hayvancılık ve ticaretle uğraştığı anlaşılıyor. Annesi de ilim ve tasavvuf yolunda yetişmiş bayanlardan biridir (İskenderî, 1488, vr. 47a, 102b).

İskenderî'nin eserlerinde kendi hayatına ilişkin sunduğu bilgiler, yaşadığı bir takım manevi hallere de değinmesi itibariyle oldukça ilgi çekicidir. Kendi hayatını edebî bir dille anlatan sûfîmiz, kendisi henüz dünyaya gelmeden önce ileride onun müşidi olacak Şeyh Abdurrahman eş-Şibirrîsî tarafından müjdelendiğini belirtir; “Garîb olarak yaşayacak garîb olarak ölecektir” ve “Saîd yaşayacak, şehit olarak ölecektir” dediğini nakleder (İskenderî, 1486, vr. 6a; Gazzî, 1997, I/13; İbnü'l-‘Îmâd, 1983, X/44-45).

İskenderî (1488) şeyhi Şibirrîsî hakkında “bana değerli nazarı ilk düşen ve kaderin bana gönderdiği ilk rabbânî âlim ve samedânî ârifdir” der (vr. 44a).

İskenderî 7 yaşına 2 ay kala Kur’ân’ı ezberler ve peşinden kısa sürede 24 rivayet ve muhtelif kıraatler üzere onu okur. Yine 6-7 yaşlarında iken anne ve babası ile birlikte hadis semâ‘ meclislerine katılır; hadis dinler (İskenderî, 1488, vr. 2a, 47a). Âişe el-Makdisiyye’den (ö. 816/1413) hadis dinlediği (Gazzî, 1997, I/14; Kettânî, 1982, I/161, 219; Mar’aşlî, 2002, I/436, 446, 499, III/248) ve icaze aldığı (İskenderî, 1488, vr. 57b; Haskefî, 1999, I/770) en geç 6; Muhammed b. Abdullah el-Mahzûmî’den (ö. 817/1414) hadis alanında genel icaze aldığı (İskenderî, 1488, vr. 47a) en geç 7 yaşındadır. Yine 7 yaşındayken, babasıyla birlikte huzuruna gittikleri Celâlüddîn Abdurrahman el-Bulkînî’ye (ö. 824/1421) ezberlerini arz eder, *Kütüb-i Sitte*’yi ondan dinler, genel ve özel icaze alır (İskenderî, 1488, vr. 46b-48a).

Babasıyla birlikte tasavvuf meclislerine de gider ve 7 yaşını tamamladığında Şeyh Abdurrahman’ın halifesi Şeyh Ebu'l-Hasen ed-Demenhûrî elinden tasavvuf hırkası giyer (Gazzî, 1997, I/13; İbnü'l-‘Îmâd, 1983, X/45). Şeyhülislam İzzüddîn Muhammed el-Kinnânî’den (ö. 819/1416) Beyâniyye hırkası giydiğinde (İskenderî, 1486, vr. 83a) en fazla 9 yaşındadır.

Henüz 12 yaşına girmeden Şâfiî allâmesi Abdurrahîm el-Kalkaşendî'den (ö. 820/1418) ilim, Cemâlüddîn Yusuf el-Enbânî'den (ö. 823/1420) Fıkıh ve Hadis ilmi, hadisçi, edip, şair, divân-ı inşâda görev almış Mecdüddîn Fadlullah b. Abdurrahman'dan (ö. 822/1419) genel icaze alır (İskenderî, 1488, vr. 45ab, 46a).

Ondört yaşlarındayken Şeyh Abdurrahman'ın halifesi Zeynüddîn el-Hâfî'nin (ö. 837/1434) sohbetlerine katılır (İskenderî, 1486, vr. 6a), onun elinden hırka giyer (Gazzî, 1997, I/14). Yine Şeyh Abdurrahman'ın halifesi Ebû İshak İbrahim el-Etkâvî (ö. 840/1436) elinden hırka giydiğinde 15 yaşındadır. Aynı dönemlerde Necmüddîn Muhammed el-Mercânî'den (ö. 827/1423) Dil, Edebiyat, Hadis, Fıkıh ilmi alır, Veliyyüddîn el-'Irâkî'den (ö. 826/1422) ilim okur, hırka giyer, Zeynüddîn Abdurrahman el-Kalkaşendî'den (ö. 826/1423) ilim alır. İskenderiye'ye 825/1422 tarihinde gelen Muhammed b. Muhammed el-Endülüsî'ye (ö. 853/1450) kitap ezberlerini arz eder (İskenderî, 1488, vr. 44b, 45ab, 46a, 60b; 1486, vr. 144b-145a).

Şemsüddîn el-Cezerî (ö. 833/1429) 827/1424 yılında Mısır'a geldiğinde onda *Sahihayn*'ı, kıraat ilmine dair olan *en-Neşr*'i ve *Tabakâtü'l-Kurrâ*' eserlerini okur, sözlü ve yazılı bütün eserleri ve (hadis) rivayetlerini kendisinden rivayet etme icazesi alır (İskenderî, 2005, s. 17). Ayrıca ondan 14 Şaban 827/1424'te Kâdiriyye, Sühreverdîyye ve Rifaiyye hırkası giyer (İskenderî, 1486, vr. 203b-204a). Bu sırada 17 yaşındadır.

İskenderî 18 yaşına gelene dek Abdullah el-Biskerî'den (ö. 829/1426), Fâtıma bint Halîl el-Makdisiyye el-Kâhiriyye'den (ö. 833/1429) hırka giymiş ve özellikle Ahmed b. Yahya el-Hamevî er-Ravâkî (ö. 830/1426-1427) elinden çok sayıda hırka giymesi nasip olmuştur (İskenderî, 1486, vr. 89b-90a, 189a; 1488, vr. 51a).

Kendi ifadesine göre sadece hocaları huzurunda ilim okumakla kalmayıp sayısız kitaplar okumakla çocukluk ve gençlik yıllarını değerlendiren İskenderî 18 yaşına gelmeden fetva ve tedris icazesi alır. On sekiz yaşında ise hayatının en önemli olaylarından birisi gerçekleşir. Yediler denilen gayb erleri onu ziyaret ederler ve tayy-ı mekan yaparak beraberlerinde onu Mescid-i Aksâ'ya ve daha birçok yerlere götürürler. Bir süre sonra evine getirirler (İskenderî, 1488, 2ab).

İskenderî 20 yaşındayken Beytülmakdis'te 830/1427 tarihinde Safiyyüddîn el-Erdebîlî'nin (ö. 735/1334) oğlu Sadruddîn Ahmed ez-Zâhid

**154 • FARKINDA OLUNMAYAN MÜHİM BİR SİMA: ŞEMSÜDDÎN
MUHAMMED EL-İSKENDERÎ EL-MIZZÎ**

el-Kebîr'den (ö. 832/1429) Dimaşk'ta ve onun oğlu Ebu'l-Hasen Veled Hoca Şah Ali'den (ö. 833/1430) hırka giyer. Bir süre sohbet ettiği Veled Hoca ona "Allah bana senin kalbini gösterdi, baktım ki küçük bir kalp fakat içinde büyük bir azim var, ben de ona bir mühür vurdum, inşallah hep Allah zikriyle mamur olacaktır. Said yaşarsın şehit ölürsün. Evlatların olacak fakat öleceklerdir" der (İskenderî, 1486, vr. 74b-75b).

Babasıyla birlikte İskenderiye'den Beytülmakdis'e 833/1430 yılında gittiklerinde Şeyh Ebu Bekr (Ali) b. Ebi'l-Vefâ (ö. 859/1455) İskenderî'ye tarikat ahdi ve zikir telkini verip Vefâiyye hırkası giydirir. Seccadeye/posta oturma, ahid alma, zikir telkini, zikir ve hatme yaptırma, halvete sokma ve sair bütün hususlarda yetki ve izin verir (İskenderî, 1486, vr. 14b-15a).

Bir zaman sonra İskenderî, yedi kişiden biriyle; Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ali et-Türâbî'yle müşerref olur. Ona intisap eder ve üç sene yanında kalır (1488, vr. 3b).

Sûfimiz, küçüklüğünden itibaren çok defa Hızır'ı gördüğünü, seyahatlerinde de onunla görüştüğünü, kimi zaman karşılaştığında kimi zaman ayrılmalarından sonra Hızır olduğunu fark ettiğini, Kahire'de Zâhir Berkuk türbesindeki Cuma namazı sonrasında şeyhi Ahmed et-Türâbî'yle sohbet eden Hızır'ın elinden bizzat ahid ve zikir telkini aldığını belirtir (İskenderî, 1486, vr. 140a).

Şeyhinin yanındaki ikameti döneminde İskenderî'nin babası vefat eder (İskenderî, 1488, vr. 3a). Şeyhinin huzurundan ayrılarak memleketine (İskenderiye'ye) gider. Yedi mirasçının yedincisi olan İskenderî'nin payına ev, akar, meta vs. hariç 7000 dinar düşmüştür. Beşyüz cilt kitap, 20 kat çeşit çeşit elbise, çok sayıda hayvan da kalmıştır. Sonra payına düşenlerle şeyhinin yanına gider. Payına düşenlerin hepsini infak ederek, şeyhinden aldığı işaret ve izin gereği tecrîd üzere seyahate çıkar. Onüç sene boyunca seyahat eder (İskenderî, 1488, vr. 3ab). Gurbette evlenir ve iki erkek bir kız evladı olur, karısı ve iki oğlu vefat eder. Kayınpederi ve kayınvalidesiyle beraber hacca gelirler, kızını onlara bırakarak yanlarından ayrılıp Kahire'ye şeyhinin yanına geri döner. Sağ kalan tek çocuğu da yedi sene sonra ölecektir (1488, vr. 3b).

İskenderî'nin belirttiğine göre söyledikleri hiç şaşmaksızın olduğu gibi gerçekleşen şeyhinin huzurundan yine sefer için ayrılırken çok üzüleceği bir haber eşliğinde fakat manevi işaretler ve lütuflarla ayrılır.

İskenderî yaşadığı manevi haller açısından bir sarsıntı ve imtihana maruz kalır; bunun da ötesinde kendisi yine bir seyahatte iken şeyhi Ebu'l-Abbas Ahmed et-Türâbî vefat eder (1488, vr. 4a). Kendisinden en çok etkilendiği ve manevi feyiz aldığı şeyh odur. Şeyhinin 15 Zülhicce 855/8 Ocak 1452 tarihinde vefatının ardından deniz yoluyla Mekke'ye gider, orada iki sene kalır, geri döndükten kısa bir süre sonra Mısır'ın Sa'ûd bölgesine gider. Bir süre orada ikamet eder, ora halkı onun bütün iyi niyet, çaba ve davranışlarına tam tersiy-le mukabele ederler. Kötülüğe iyilikle karşılık vermesi de kâr etmez. Ne bir gönüldaş, ne bir arkadaş bulur. Varlığına tahammül edemeyen ve onu öldürmek isteyenler çıkar. Onları dünyalarıyla, hülyalarıyla bırakıp oradan ayrılır (1488, vr. 4b-5ab).

el-İşâra ilâ Ahkâmi'l-Kırâa adlı eserini yazdığı 876/1471 yılına kadar geçen 17-18 senelik hayat diliminde, 864/ 1459-1460 yılında Mekke'de olduğu (İskenderî, 1488, vr. 62a) dışında bir bilgiye rastlamasak da, İskenderî'nin yine seyahatlerle dolu yıllar yaşadığını tahmin edebiliriz. Zira bir rivayete göre o, Mekke, Yemen, Hindistan'a seyahat etmiş sonra Mısır'a dönmüş, ardından İrakeyn'e seyahat etmiş ve 880/1475 tarihinden sonra Dimâşk'a gelmiştir (Haskefi, 1999, I/770).

Kendi ifadesine göre 879 Rabiulevvel ayı başında/16 Temmuz 1474 tarihinde Mısır'dan ayrılır, Dimâşk'a gelir. Oradan Mizze kasabasına geçer (İskenderî, 1488, vr. 6a). Artık 70 yaşındadır. Bir rivayete göre Dimâşk onun sağlığına iyi gelmediği için Mizze'ye yerleşip orayı yurt edinir. Dimâşk âlimleri okumak için onun yanına gelirler. Bu âlimler arasında ona en bağlı olan, onu en çok ziyaret eden Kadı Radiyyüddîn el-Gazzî'dir. Kadı olmasına rağmen İskenderî'yi sıklıkla ziyaretini tenkit edenlere "İlimle beraber velayet caizdir" cevabını verir. Yurt edindiği Mizze'de başına üzücü işler gelen İskenderî, şerir insanların yaptıklarını da içeren bir eser yazar ve adını *el-Cizze fî Menâkıbi Ehli'l-Mizze* koyar (İskenderî, 1488, vr. 6a). 883/1478 yılında *Şerhu Gunyeti'l-Bâhis, Tuhfetü'l-Lebîb, el-Huccetü'l-Vâdha* gibi eserlerini yazar.

Meşgale çokluğuna, çocukları okutmasına ve (üstelik) yararlandığı kitapların, nakilde bulunduğu kaynakların yokluğuna rağmen 893 Muharrem başında/17 Aralık 1487 tarihinde *Keşfü'l-Beyân* adlı devasa kitabını (ikinci cildini) yazmaya başlar (İskenderî, 1488, vr. 6a). Bu eserin yazım başlangıcı daha önceki birkaç yıla dayanır, beyaza çekilip son halini kazanması ise ömrünün sonuna kadar devam eder. Eserin muhtevası düşünüldüğünde, 80 yaşını

aşmış bir insanın böyle uzun soluklu bir eseri değil telif etmesi, telifine cesaret etmesi bile hafızasına hala güvendiğini, belleğinin bozulmadığını göstermektedir.

Kaynaklarımızın ittifaken bildirdiğine (Nu‘aymî, 1708, vr. 9b; Gazzî, 1997, I/16; Haskefî, 1999, I/770) göre İskenderî, (Dimaşk’ın güneybatı cihetinde bulunan) Şüveyke yakınındaki Kasru’l-Cüneyd mahallesinde vefat etmiş, sonradan mezarlık haline getirilerek Hamîriyye Mezarlığına eklenen yerin batı tarafına defnedilmiştir. Ölüm nedenine ilişkin net bir kayıt içermese de sadece Haskefî’nin (1999) ilettiği bir bilgiye rastlıyoruz: “Devâdâr fitnesinde sıkıntıya düşer olunca (nükibe) Mizze’den Kabru’l-‘Âtike mahallesine intikal etti ve zayıf düştü. Ölene dek Cumaları Emevi Camiine müdavimdi.” (I/770)

Söz konusu edilen fitne Devâdâr Akberdi (ö. 904/1499) fitnesi olup, 903 yılında Dimaşk’ta Sâlihîyye semtinde vuku bulan bu anarşi olayından çekinen Meydânü’l-Hasâ ve Kubeybât ahalisinin büyük bir kısmı, saldırıya maruz kalmamak için 15 Rabiulahir/10Aralık 1497 günü Kabru’l-‘Âtike, Şüveyke ve diğer mahallelere göçerler (İbn Tolun, 1998, s. 159). İskenderî Şüveyke’de vefat ettiğine göre, Akberdî fitnesinden sonra tekrar eski mahallesine dönmüş olabilir.

Eğitimi, İlim ve Tasavvuf Hocaları

İskenderî’nin hayatına değindiğimiz başlık altında bu kişilerden bazılarını işaret edilmiştir. Geleneksel eğitimin gereği olarak çok sayıda âlimden ders alması, yıllarca süren seyahatleri esnasında sayısız âlim ve sûfî ile görüşmesi, İskenderî’ye sebet ve meşyaha türünden eserler yazma imkânını vermiştir. Nitekim İskenderî (1488) bu konuda çokluktan kinaye yaparak şu bilgiyi verir: “Bin âlim gördüm; kimisinin huzurunda okudum, kimisini dinledim. Bin şeyhle sohbetim oldu; hepsi de şeriat ve hakikat ilmini kendinde toplamıştı. Bin sûfî (fakîr) ile bir araya geldim; sadece dini sorumluluklarını yerine getirmesini sağlayacak kadar şeriat bilgisine sahip olup acayip manevi haller eşliğinde Rabbinin müşahedesinde müstağrak idi.” (vr. 44a) Dervişler, sâlihler, ilmiyle âmil âlimlerle sohbet ettim. Üç yüz altmış şeyhin sohbeti nasip oldu ki anlatmaya kalksam bir sürü cilt tutar. Gördüklerimi saymam bile... Sonra şeyhimiz Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Ali et-Türâbî elinden tecrid ve seyahata başladım; doğusu batısı, denizi karasıyla her tarafı dolaştım, şeyhlerle sohbet ettim, onlardan Kur’ân, Hadis, Tasavvuf, ilim ve daha nice incelikler aldım. İster hayatta ister vefat etmiş olsun bildiğim her Allah erini ziyaret ettim, her

mübarek yere gittim, çağımda kimsenin erişemediklerine nail oldum, kimsenin görmediklerini gördüm.” (1486, vr. 6a)

Üstatlarından sadece “çok az bir kısmını” zikredeceğini söylediği (İskenderî, 1488, vr. 43b) *Keşfü'l-Beyân* eserinin girişinde 95 kişinin biyografisini sunar ki eserin geriye kalan 61 cildi içerisinde bu sayıya fazlasıyla ilaveler olacağını tahmin etmek güç değildir. Bunun da ötesinde onun sırf bu konuya hasredilmiş eserleri vardır ve eğitiminde istifade ettiği kişileri *İbtigâü'l-Kurbe*, *Minhâcü'l-Iktidâ*, *el-'Ukûdü'l-Mükellele* ve *el-Huccetü'l-Vâdha* adlı eserlerinde anlattığını belirtir (İskenderî, 1488, vr. 6a; 44a; 1486, vr. 79a, 83a). Bu eserlerin hepsi de hacimli eserlerdir ve hiç şüphesiz binlerce biyografik bilgi içermektedir. Dolayısıyla burada çok sınırlı sayıda bazı isimleri sunuyoruz:

Nahiv ve Sarf dersleri aldığı dedesi Nûruddîn Ali, Edebiyat dersleri aldığı Takıyyüddîn İbn Hicce (ö. 837/1433), hat dersleri aldığı İbnü's-Sâi 'el-Kâhirî (ö. 845/1441), akfî ilimleri okuduğu Alâüddîn Ali er-Rûmî (ö. 841/1438), Alâüddîn Muhammed el-Buhârî (ö. 841/1438) ve Burhânüddîn el-Kürdî (846/1439'da sağ), beraber çok seyahat ettiği Zeynüddîn Abdurrahman el-Bistâmî (ö. 840/1436), hadis dinlediği, okuduğu, rivayet ettiği hocaları İbnü'l-Fürât el-Mısırî (ö. 851/1448), İbnü'r-Ressâm el-Hamevî (ö. 844/1441), İbn Hacer el-'Askalânî'den (ö. 852/1449) kıraatle hadis rivayeti, Ebu'l-Abbas el-Külûtâtî (ö. 835/1432) ve diğerleri (İskenderî, 1488, vr. 31a, 54a, 56ab; 1486, vr. 129b, 151a, 165b; Haskefî, 1999, I/770-771; Gazzî, 1997, I/14; Uluğhânî, 1921, I/37; Mar'aşlî, 2002, I/517, 519).

Kendilerinden tasavvuf hırkası aldığı Yahya eş-Şirvânî (ö. 870/1466) (İskenderî, 1486, vr. 53b), hadis hafızı Şemsüddîn Ebu'l-Hayr el-Makdisî (Gazzî, 1997, I/14), İbn Nâsıruddîn ed-Dimaşkî (ö. 842/1438), Abdurrahman es-Sâlihî, Ebu'l-Feth Muhammed el-Kavî, Şihâbüddîn er-Ramlî (ö. 844/1440) ve diğerleri (İbnü'l-'Îmâd, 1983, X/46); tasavvuf yolunda kendilerinden istifade ettiği Muhammed el-Cümayhmûnî (ö. 833/1430), Fethüddîn el-Kerekî (ö. 839/1436), Mübârek b. Abdullah (ö. 830/1427), Muhammed es-Semerkindî (ö. 833/1430) ve dört yüze yakın şeyh; allâmeler Şemsüddîn Muhammed el-Aclûnî (ö. 831/1428), Tâcuddîn Muhammed ed-Dimaşkî (ö. 831/1428), Şemsüddîn Muhammed el-Fenârî (ö. 834/1431), İbn Kâdî Şühbe (ö. 851/1448), İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), Celâlüddîn el-Mahallî (ö. 864/1459) ve başkaları (İskenderî, 1488, vr. 44a-45b, 54b, 60a, 61a, 64a).

**158 • FARKINDA OLUNMAYAN MÜHİM BİR SİMA: ŞEMSÜDDÎN
MUHAMMED EL-İSKENDERÎ EL-MIZZÎ**

İlim aldığı zevat arasında Kemâlüddîn Ebû Bekr b. Muhammed (ö. 855/1451) de vardır ve onun oğlu Celâlüddîn Abdurrahman es-Süyûtî (ö.911/1505) ile dostlukları olup Muhyiddîn el-Kâfiyecî den birlikte ders almışlardır (İskenderî, 1488, vr. 51b, 52b, 53a, 58b).

Öğrencileri

İskenderî'nin daha ziyade Hadis ve Tasavvuf alanında öğrencileri olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır:

İbn Tolun diye tanınan Şemsüddîn Muhammed ed-Dimaşkî (ö. 953/1546). İskenderî'den ilim okumuş, Hadis dinlemiş ve rivayet etmiştir (Gazzî, 1997, I/14, II/51; İbnü'l-‘Îmâd, 1983, X/428).

Necmüddîn el-Gazzî'nin babası ve dedesi, Muhyiddîn en-Nu‘aymî (ö. 927/1521), vaiz Şemsüddîn el-Vefâî ve başkaları ondan hem ilim hem de tasavvuf intisabı almışlardır (Gazzî, 1997, I/14). Necmüddîn'in babası Bedruddîn Muhammed (ö. 984/1577) iki yaşında bile değilken babası Radiyyüddîn Muhammed el-Gazzî (ö. 935/1528) tarafından İskenderî'ye götürülmüş o da ona zikir telkini vermiş ve hırka giydirmiş, genel rivayet icazesi vermiştir (Gazzî, 1997, III/4; İbnü'l-‘Îmâd, 1983, X/593; Dimaşkî, 1590, vr. 240b). Bedruddîn de hocasından aldığı bu zikir telkinini başkalarına da aktararak Şam bölgesinde bu zincirin devamlılığını sağlamıştır (Demenhûrî, 1693, vr. 13a).

İskenderî'den hadis dinleyip rivayet edenler arasında Kadı Muhibbüddîn Muhammed el-Kasîf ed-Dimaşkî (ö. 909/1503), Kadı Veliyyüddîn Muhammed el-Furfûr (ö. 937/1531), Zeynüddîn İsmail ez-Zünnâbî (ö. 948/1541), Dimaşk vaizi Şemsüddîn Muhammed el-Bilbîsî (ö. Recep 937/1531) gibi isimler sayılabilir (Gazzî, 1997, I/57-58, II/20, 22-23, 123; İbnü'l-‘Îmâd, 1983, X/63, 313, 315, 392; Sehâvî, 1992, III/224).

İbn ‘Arrâk ed-Dimaşkî'nin (ö. 933/1526) ondan Usûl, Nahv, Meânî, Beyan ilimleri aldığı belirtilir. İbnü'l-Mecnûn Ebû Bekr Takıyyüddîn (ö. 917/1511) İskenderî'nin bağlılarından. İbnü'r-Râcîhî el-Mizzî (ö. 910/1504) İskenderî'de birçok hadis kitabı okumuş, onun bağlılarından olup elinden hırka giymiştir. Takıyyüddîn Ebû Bekr eş-Şüraytî (ö. 940/1534) de ondan ilim ve hırka alanlardandır (Gazzî, 1997, I/59, 60-61, 120, 242, II/92; İbnü'l-‘Îmâd, 1983, X/68, 274, 334).

Eserleri

İskenderî'nin eser telif etmeye yoğunlaştığı dönem Mizze'ye yerleşmesinden sonradır. Bir diğer ifadeyle, ilerleyen yaşlarında yazmaya yönelmiş olsa da, hem uzun yaşaması hem de hızlı yazıyor olması çok sayıda eser telif etmesine imkân tanımıştır. Bir kısmının sadece isim bilgisi günümüze ulaşan eserlerinin sayısı, ona ait yeni yazmaların bulunması ve yazmaları tespit edilmiş kitaplarının metinlerine erişilmesi durumunda daha da artacaktır. Hâlihazırda tespit edebildiğimiz kadarıyla eserleri şunlardır:

Keşfü'l-Beyân 'an Sıfâtî'l-Hayavân

Kendi atflarında (İskenderî, 1486, vr. 27b, 34b, 71a, 131a) bu eserini çoğunlukla *Keşfü'l-Beyân* diye anar. Günümüzde olduğu gibi geçmişte de çok az insan tarafından gıyaben tanınan daha doğrusu sadece ismi ve hacmi hakkında nakli bilgilere sahip olunan bu muazzam eserden –bilebildiğimiz kadarıyla– neredeyse hiçbir klasik kaynak alıntı yapmamış görünüyor. Hatta bir bölüm, başlık, paragraf, cümle atfı dahi söz konusu değildir denilebilir. Erişebildiğimiz kadarıyla İskenderî'nin hem yaşadığı dönem ve hemen sonrasında, hem de eserlerini yazdığı Şam bölgesi ve civarında eser veren yazarların yahut bu dönem ve bölgeye ilişkin kitap yazarların eserlerine, daha da ilginç onun öğrencisi olmuş kişilerin eserlerine başvurduğumuzda bile bu kanaat değişmemiştir. Dolayısıyla bu büyük eseri görmek büyük bir ihtimalle az sayıda insana nasip olmuş, görenlerin de ancak çok azı eseri okuma ve inceleme fırsatı yakalayabilmiştir. Bu yüzden olsa gerek eserden bahseden az sayıdaki klasik kaynakta eser adı bazı farklılıklarla kaydedilmiştir. Aynı husus eserin cilt sayısı ve ilgili diğer konularda da geçerlidir.

İskenderî'den ilim alanlardan birisi; Ebu'l-Mefâhır Muhyiddîn Abdülkadir b. Muhammed en-Nu'aymî (ö. 927/1521) şöyle der: “Öğrencisi İbn Tolun ondan bazı müellefâtını almıştır. 922 yılında oraya (Şam'a) gittiğimde onun yanında hayvanların yararları hakkında adı *el-Beyân 'an Hayâtî'l-Hayavân* isimli büyük bir eser gördüm; yaklaşık 40 mücellled halindeydi ve içerisinde 360 ilim zikretmişti.” (Uluğhânî, 1921, I/37)

İbn Tolun ise şu bilgiyi verir: “Ebu'l-Feth (el-İskenderî) el-Mizzî, vefatına dek yanından ayrılmayan Şemsüddîn Muhammed b. İbrahim b. Muhammed el-Makdisî ed-Dimaşkî el-Vefâî (el-Bilbîsî)'ye (ö. 937/1531) *Keşfü'l-Beyân 'an Hayâtî'l-Hayavân* eserini vasiyet etmiş/bırakmıştır; hamevî kesim 50 mücellled içerisinde olup müsveddedir fakat içerisinde birçok beyaz (boş say-

fa) vardır. (Belbîsî) onu (beyazı) çekip çıkardı ve (geriye kalanları) ciltleyip, Dimaşk'a geldikleri vakit Rumlara (Türlere) 5000 Osmanlı (parasını)a sattı. Ayrıca *İbtiğâü'l-Kurbe bi'l-Libâs ve's-Suhbe* eserini de (ona) vasiyet etmiş/bırakmıştır, 8 mücelledir. (Bilbîsî) bu eserden sadece hırka tariklerini telhis etti –ki müellifinden duyduğuma göre 360 hırkadır– ve sonra onu Rumlara (Türlere) sattı. Hâlbuki bu iki eserin müellifi ikisini de vakfetmişti. Bildiğimiz kadarıyla bugün Dimaşk'ta bu kitaplar bulunmamaktadır.” (Ma'lûf, 1923, s. 40)

İbn Tolun'un verdiği bu bilgiyi teyit eden bir not, çok ciltli eserin 62. Cildinin başında yer almaktadır ve belki de Belbîsî'nin yazısıyla: “... Bu cüzle birlikte bu mübarek kitabın cüz sayısı 62 cüz olarak tamamlandı. Aslından sekiz veya daha çok cüz hafzedildi ki, ne maksatla olduğunu bilemediğimiz ve hazfettiğimiz bu cüzleri musannif –belki de birçok şey eklemek üzere– beyaz (boş) olarak bırakmıştır. Hafzedilmesi mümkün olmayan bazı varakları ise cüzlerin çoğunda öylece bıraktık...” (İskenderî, 1501, vr. 1b)

Şemsüddîn Muhammed (ö. 1167/1754) eser adını *el-Beyân 'an Sifâti'l-Hayavân* olarak kaydeder (Gazzî, 1990, IV/206).

İstanbul nüshasını gördüğü anlaşılan ve eserden (mukaddime kısmından) alıntı yapan tek kaynak olarak bildiğimiz Cemîl Beg (ö. 1352/1932) (2003) ise eser adını *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Sifâti'l-Hayavân* olarak kaydeder ve eserin 60 cüz olduğunu belirtir (s. 108).

Hayruddîn ez-Ziriklî (ö. 1396/1976) *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Sifâti'l-Hayavân* adlı eserin bir kısmı mevcut olduğunu aslının ise her cüzü 250 varak 40 cüzden ibaret bulunduğunu kaydeder. Kendisinin de atıfta bulunduğu *GAL*'in *Supplement*'indeki kayıt yerine Uluğhânî'nin nakilde bulunduğu Nu'aymî'nin tanıklığını tercih etmiş olması, Ziriklî'nin de eserin yazma nüshasını görmediğini açığa koymaktadır. Zira Ziriklî'nin işaret ettiği *Supplement*'in ilgili sayfasında (Brockelmann, 1938, II/58) eser adı *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Sifâti'l-Hayavân* olarak belirtilmiş, müellif hattı 2-62 ciltlerin Feyzullah Efendi Koleksiyonu 1687-1745 numaralarda bulunduğu (*ZDMG*, LXVIII, s. 384'e atıfla) ifade edilmiş, ayrıca bir cildinin Süleymaniye Kütüphanesinin Süleymaniye Koleksiyonu 873 numarada olduğu belirtilmiştir. Sonradan bu cilt olması gereken yere; Feyzullah Efendi Koleksiyonuna intikal etmiştir. *Supplement*'in atıfta bulunduğu makalenin yazarı Oskar Rescher (1883-1972) eserin 2-62 cilt olduğunu belirtip, Feyzullah Efendi Koleksiyonunda bizzat görerek tavsif ettiği ikinci cildin (nr. 1687-2) giriş ve bitiş cüm-

lelerini Arapça metin halinde sunmuştur. Arapça cümlelerden anlaşıldığına göre İskenderî bu ciltten önce bir cüz (birinci cilt) yazmış ve onun devamı niteliğinde bu cüze başlamıştır. Bu ikinci cüzün ferağ kaydında eser adının *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Sifâti'l-Hayavân* olduğunu ve 891 senesi Ramazan ayı başında Perşembe günü (31 Ağustos 1486) tamamlandığını belirtir (Rescher, 1914, s. 384).

İskenderî birinci cildin mukaddimesinde ise kitabına *Keşfü'l-Beyân 'an Dakâiki Sifâti'l-Hayavân* adını verdiğini belirtir. Meşgale çokluğuna, çocukları okutmasına ve (üstelik) yararlandığı kitapların, nakilde bulunduğu kaynakların yokluğuna rağmen 893 senesi Muharrem ayı başında bu kitabı meydana getirmeye (vad‘) başlar (şurû‘) (İskenderî, 1488, vr. 6a, 12b). Bu cildin ferağ tarihi 893 senesi Safer ayı başıdır (16 Ocak 1488) (1488, vr. 144a). Yararlandığımız nüshayı asıl alarak söylersek 29 satırlı 144 varaklık birinci cildi bir ayda yazdığı anlaşılır. Yüzlerce kitap ve şahıs isminin yer aldığı bu cildi bu kadar kısa sürede üstelik yararlanacağı kaynaklarının elinde olmamasına rağmen yazması, ya bu cildin önceden bir müsveddesi olduğunu ya da eserin ilk ciltlerinden bazılarını tamamladıktan sonra giriş mahiyetindeki bu ilk cildi –müsnid bir hadisçi olarak güçlü hafızasına güvenerek– sonradan yazdığını gösterir. Nitekim ikinci cildin ferağ tarihi 891/1486’dır ki bu durumda ikinci cilt birinci ciltten bir sene dört ay önce yazılmış olmaktadır. 906/1501 tarihinde ölen müellifin, 62 ciltlik eserin dokuzuncu cildini 905/1499-1500 tarihinde yazmış olması da göz önünde tutulursa, İbn Tolun’un rivayeti –isimdeki farklılık hariç– çok ciltli eserin tarihi seyri hakkında doğru bilgiler içermektedir denilebilir.

Eserin birinci cildinde zikredilen en geç vefat tarihi telif başlangıcının azami 891/1486 tarihine kadar geriye götürebileceğini işaret etmektedir. Zira İskenderî, Şeyh Ebû Bekr b. Ebu'l-Vefâ el-Cînî el-Makdisî'nin ölüm tarihinin 891 başlarında (Ocak-Şubat 1486) olduğunu belirtmektedir (İskenderî, 1488, vr. 51a).

Bilindiği kadarıyla eserin günümüze ulaşan tek nüshası vardır ve müellif hattıdır (Millet Ktp. Feyzullah Efendi Koleksiyonu, nr. 1687-1745) Eser 59 mücellid içerisinde 62 ciltten ibarettir (Cilt satır ortalaması 20, cilt varak ortalaması 229, toplam 14189 varak/28316 sayfa).

Zaman içerisinde bazı ciltlerdeki (nr. 1713, 1714, 1724, 1726, 1727, 1730-1738-1, 1740-1745) sayfalarda mürekkep yanıkları oluşan ve edindiğimiz şifahi bilgilere göre, bir su baskını neticesinde zarar görüp sayfaları bir-

birine yapışan bu nadide eserin, muhtemelen hacminin büyüklüğünden dolayı istinsah edilmiş bir başka nüshasına şimdilik rastlanabilmiş değildir. Sadece birinci cildinin geç dönem (tahminen 19. yüzyıl) bir kopyası Fransa (Paris) Milli Kütüphanesinde (nr. 4825, 144 vr.) bulunmaktadır (Blochet, 1925, s. 26). Bu kopya Feyzullah Efendi Koleksiyonundaki nüshanın birinci cildinden istinsah edilmiştir ve makalemizde yararlandığımız nüshadır. Eserin tamamının mikrofilme alınmış (Süleymaniye Ktp. Mikrofilm Arşivi, nr. 76-137) ve özellikle sayfaların rutubete maruz kalmadan önce dijital çekiminin gerçekleştirilmiş olması büyük bir şanstır.

İskenderî, Kemâlüddîn ed-Demîrî'nin (ö. 808/1405) *Hayâtü'l-Hayavân* adlı eserindeki eksiklikleri görünce yine alfabetik olmak üzere fakat her ilimden, her fenden, dahası her ne canlı "var" diye niteleniyorsa ondan bahsetmek üzere, neredeyse herkesin her aradığını bulabileceği bir eser yazmaya karar verir (İskenderî, 1488, vr. 8b-9a, 12b, 14b-15a). İskenderî, canlı (hayavân) diye nitelenenleri ele alacağı bu eserde, yaklaşık 900 kaynaktan istifadeyle yazılan Demîrî'nin *Hayâtü'l-Hayavân*'ında olduğu gibi sadece hayvanların alfabetik sırayla tanıtılması, bu tanıtımlara konu olan hayvanların diğer isimleri, isimlerin filolojik tahlilleri ve ilişkili görülen diğer alanlarda (Fıkıh, Tefsir, Rüyabilim vs.) o hayvanla ilgili konuların bazen kısa bazen uzun anlatımları ile sınırlı kalmamaktadır. İlişkili görülebilecek her konu, her kelime, her kavram müstakil birer başlık altında alfabetik olarak ele alındığı için aslında zeyl veya tetimme gibi görünen fakat orijinal ve yeni bir eser; detaylı, hacimli bir ansiklopedi vücuda getirilmiştir. Dolayısıyla bu eseri Demîrî'nin eserinin sadece bir tetimmesi, devamı veya genişletilmiş hali olarak düşünmek yanıltıcı olabilir.

İskenderî bazı konulara ait 100 dairesel şekle ve çeşitli ilimlere ait 30 kasideye/urcûze ye yer verdiğini söylediği (1488, vr. 12b) bu eserde, şeyhlerinden aldıklarının, kendi fikri ve nazarıyla ulaştıklarının yanı sıra 3000 kitaptan istihraç edilmiş bilgiler bulunduğunu belirtir (İskenderî, 1488, vr. 16ab, 38a). Nakilde bulunduğu kitapların uzunca bir listesini yazar isimleri eşliğinde sunar ki "ve gayru zâlik" (ve diğerleri) ifadesiyle ismini bu listede zikretmediği başka eserlerden de yararlandığını, dolayısıyla kaynak sayısının 3000'i aşkın olduğunu ima eder (1488, 16ab, 38a). Sunduğu listede büyük ağırlık üç alanda; Arap Dili ve Edebiyatı (400), Tarih (321), Hadis (201) olmak üzere farklı alanlara ait 1554 adet kitap ismi tespit ettik. Bu üç alanda zikredilen eserlerin

özellikle Tarih ve Hadis alanındakiler, Tasavvuf ve tarihi ile ilgili bilgiler de ihtiva eden eserlerdir.

Özelde Tasavvuf ile ilgili denilebilecek yaklaşık 40 eserin içerisinde, bazısı günümüze ulaşmamış olan Muhammed b. Hasen el-Vâsıtî'nin (ö. 776/1374) *Mecma'u'l-Ahbâb* ve *İşrâku's-Sabâh fî Hayâtî'l-Ervâh*'ı; Abdülaziz ed-Dîrînî'nin (ö. 694/1295) *er-Resâilü'l-İlâhiyye*'si; İbn Ğânim el-Makdisî'nin (ö. 678/1280) *Hallu'r-Rumûz* ve *Şerhu Hâli'l-Evliyâ*'sı; Abdulğaffâr el-Kûsî'nin (ö. 708/1309) *el-Vahîd fî Sülûki Tarîkı't-Tevhîd*'i; Ahmed b. Muhammed el-Buhârî/el-Bicâî'nin (688/1289'da sağ) 623 ilim içeren *el-Veşyü'l-Masûn ve'l-Lü'lüü'l-Meknûn fî Ma'rifeti İlmi'l-Hattü'l-lezî beyne'l-Kâf ve'n-Nûn*'u; Muhammed b. Ahmed el-Hayberî el-Fârisî'nin (605/1208'de sağ) *Delâletü'l-Müntehic ilâ Makâlimi'l-Ma'ârif* ve *Risâletü'l-Mübtehic ilâ 'Avâlimi'l-'Avârif*'i; İbnü's-Serrâc ed-Dimaşkî'nin (ö. 747/1346) *Teşvîku'l-Ervâh ve'l-Kulûb ilâ Zikri 'Allâmi'l-Guyûb* külliyyatı ve bu külliyyattan olan *Tuffâhu'l-Ervâh ve Miiftâhu'l-Erbâh*'ı; İbn Hafîf eş-Şîrâzî'nin (ö. 371/982) *Esmâü'l-Meşâyih*'ı, Semerkandî'nin (veya: Şihâbüddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed es-Sühreverdi'nin (ö. 632/1234)) *Firdevsü'l-'Ârifîn*'i, Bulkînî'nin (?) *Tabakâtü's-Süfiyye*'si; Muhammed b. Sa'd el-'Azrî er-Rakkâm'ın (ö. 680/1281) *el-İstîlâhât*'ı ve *Nuru'l-Yakîn ve İşâratü Ehli't-Temkîn*'i örnek olarak zikredilebilir.

Yararlandığı kaynaklar arasında hacimce ufak eserler bulunmakla birlikte büyük çoğunluğu çok ciltli ve hacimli eserlerdir; bazıları onlarca, bazıları yüzlerce cilt tutmaktadır. Bunlar arasında, günümüze son ciltlerinden biri ulaşmış bulunan ve Fıkıh yanında neredeyse her türlü fenni ele alan Ebu'l-Vefâ Ali b. 'Akîl b. Muhammed ez-Zaferî el-Bağdâdî'nin (ö. 513/1119) *el-Fünûn* adlı eseri de vardır. Bu eser Zehebî'nin (ö. 748/1348) rivayetine göre tasnif edilmiş en büyük eserdir ve 400 küsur mücellede (cüz değil) ulaşmıştır. Ebû Hakîm en-Nehravânî (ö.556/1161) bu eserin 304. sifirini görmüştür. İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) “Bu kitap 200 mücelleddir, yaklaşık 150 mücelledi elime geçti” derken torunu Sibtu İbnü'l-Cevzî (ö 654/1256) “Bağdat'taki Me'mûniyye vakfında bu eserin yaklaşık 70 mücelledini mütalaa ettim” der. İskenderânî'nin Kıraat, Hadis ve Tasavvuf hocalarından Şemsüddîn İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) bu eserin 470 mücelled olduğunu belirtir. İbn Hacer (ö. 852/1449) ise 600 veya daha fazla mücelled olduğunu söyler (Bağdâdî, 1970, I, XVI-XVII; Tarîkî, 2001, II/149-150). Ebu'l-Vefâ el-Bağdâdî'nin öğrencisi İbn Nebâl Abdullah ibnü'l-Mübârek el-'Ukberî (ö. 528/1134) hocasının sırf

bu eserini ve *el-Fusûl* (on cilt) adlı eserini satın almak için sahip olduğu bir mülkü satmış, parasıyla bu iki eseri satın alıp Müslümanlara vakfetmiştir (İbn Receb, 2005, I/414).

Keşfü'l-Beyân'ın girişinde (1488, vr. 9b-10a) bu eserde her hayvanı kabaca hangi açılardan ele alacağını maddeler halinde sıralar:

1. Sözlük açısından farklı konuları
2. Nahiv, Sarf, tanım açısından farklı konuları
3. İlgili ayetler ve yorumları, umumi bereketleri
4. İlgili hadisler ve manevi işaretleri
5. Helal ve haramlığı, göreceli faziletleri
6. Avlanması, toplanması veya edinilmesinin helalliği veya yasaklığı
7. Beden organlarının, parçalarının özellikleri, yararları
8. Dostu veya düşmanı olan diğer hayvanlar
9. Yaratılış terkibi; eşeyli eşeysiz çoğalması
10. Azami yaşam süreleri, yılları, ayları veya günleri
11. Buldukları yerler, ayrılmadıkları yerler
12. Kara yahut deniz hayvanı olması veya hem karada hem denizde yaşaması
13. Boğazlanabilir veya kurban olup olmaması
14. Klasik doğa ve tıp bilimi açısından soğuk, yaş, sıcak, kuru olmaları
15. Eti, yumurtası vs. yenildiğinde mizaca uygunlukları veya mizacı bozmaları
16. Küçükken yenilenleri, sadece büyüyünce yenilebilenleri ve hangisinin gıda olarak daha uygun olduğu
17. Zaman açısından cinslere göre uygunlukları
18. Ne kadar yumurtladığı veya ne kadar doğurduğu
19. Karşıt cinsten veya kendi cinsi dışından, rüzgardan veya çiftleşme olmaksızın sadece düşünmekle hamile kalanlar
20. Normal yoldan değil vücutlarının başka bilgilerinden, organlarından doğuranlar

21. O hayvanın ismi veya isminin dil açısından iştirakı, türevleri bakımından ilgili olan hadis, ayet, şahıs, yer, olay, ülke, kabile vs.nin detaylı şekilde anlatımı.

İşte bu son madde dolayısıyla eser, Zooloji konulu ansiklopedik bir eser olmaktan çıkıp genel bir ansiklopedi haline dönüşmektedir.

İbtiğâü'l-Kurbe bi'l-Libâs ve's-Suhbe

İskenderî, eserine bu isimle atıfta bulunur (1488, vr. 44a, 51a). Bazı kaynaklar yine uzun ismiyle bu eseri zikrederken (Uluğhânî, 1921, I/37; İbn Tolun, 1930, s. 17), Necmüddîn el-Gazzî'nin eser adından ziyade eser konusuna işaretle “Onun (hırka) giyme ve sohbet âdâbı konusunda bir başka kitabı vardır” (ve lehû kitâbün âhar fî âdâbi'l-libâs ve's-suhbe) diye ifade ettiği ve –muhtemelen– ona dayanarak Şemsüddîn el-Gazzî'nin ve Bağdatlı'nın *Âdâbü'l-Libâs ve's-Suhbe* adıyla İskenderî'ye ait gösterdiği eser (Gazzî, 1997, I/14; Gazzî, 1990, IV/206; Bağdâdî, 1945, I/4; 1951, II/223) ile bu eserin aynı olması muhtemeldir.

Öğrencisi İbn Tolun'un verdiği bilgiye göre (Ma'lûf, 1923, s. 40) “Ebu'l-Feth (el-İskenderî) el-Mizzî, vefatına dek yanından ayrılmayan Şemsüddîn Muhammed b. İbrahim b. Muhammed el-Makdisî ed-Dimaşkî el-Vefâî (el-Bilbîsî)'ye *Keşfü'l-Beyân...* ile *İbtiğâü'l-Kurbe bi'l-Libâs ve's-Suhbe* eserini vasiyet etmiş/bırakmıştır.” “Bu (ikinci) eser sekiz mücelleddir. (Bilbîsî) bu eserden sadece hırka tariklerini telhis etti –ki müellifinden duyduğuma göre 360 hırkadır– ve sonra onu Rumlara (Türlere) sattı.”

Bu bilgidен hareketle, sadece birinci cildi içeren Leipzig nüshasının Şemsüddîn el-Vefâî'nin özetlediği nüsha veya kopyası olması da muhtemeldir. Bu nüshada yazar, 120 tarikat hırkasını ve ona hırka giydiren şeyhler başta olmak üzere, hırka silsilelerinde yer alanları alfabetik sırayla muhtasar şekilde anlatmayı hedeflemiş, kendi tercihi olarak Tacü'l-Ârifin Ebu'l-Vefâ Muhammed b. Muhammed el-'Arîdî el-Kebîr (ö. 501/1107) ve Şeyh Abdulkâdir el-Geylânî (ö. 561/1166) (Vefâiyye ve Kâdiriyye hırkası) ile başlamıştır (İskenderî, 1486, vr. 6b-7a). Hz. Aişe'ye Hz. Ömer'e ulaşan senedi (1486, vr. 171b-172a, 174ab, 176a) de dâhil olmak üzere kendi döneminde ve ulaştığı coğrafyadaki çok sayıdaki tasavvuf silsilesini toplayan bu eser, o zamanlar neredeyse her din aliminin bir veya birden fazla tarikata intisabı olduğunu da gözler önüne sermektedir.

Eserde yer alan biyografik bilgilerde; nesep silsilelerinde kısmen, tasavvuf silsilelerinde ise çoğunlukla şahısların tam adları (künye, lakap, unvan, asgari olarak kişi ve babasının ismi, nisbeler) zikredilmiş, yeri geldikçe yer ve şahıs isimleri hakkında açıklamalar yapılmış, bilinen ve alanla ilgili başka kaynaklarda isimlerine rastlanılmayan birçok şahıs kaydedilmiş, kimileri doğum ve ölüm yerleri/tarihleri, kısaca hayatları, evlatları, menkabeleri, kerametleri ve hikmetli sözleri gibi detaylı bilgiler eşliğinde tanıtılmıştır. Müellif, şeyhlerden hırka giyme tarih ve yerlerini de belirtmeye özen göstermiştir.

Eserin asıl veya muhtasar ciltlerinden biri de baş ve sondan eksik halde Berlin Kütüphanesinde (nr. 3026, 36 vr.) *İrtikâü'r-Rutbe bi'l-Libâs ve's-Suhbe* adıyla kayıtlı bulunmaktadır (Ahlwardt, 1891, IX/92).

Tamamı günümüze ulaşmış olsaydı Mısır ve Şam bölgesinin *Tibyânü'l-Vesâil*'i ve *Sefînetü'l-Evliyâ*'sı olabilecek bu eserin sadece ilk cüzü günümüze gelebilmiştir (Leipzig Ktp., nr. 252, 206 vr.). Leipzig nüshası sonunda ikinci cüzün Kâdiriyye hırkasıyla devam edeceği belirtilmektedir. Ziriklî'nin bu eserin dört cilt olduğu (Ziriklî, 2002, VII/54) bilgisine nereden ulaştığını tespit edemedik.

el-Hucetü'l-Vâdıha ve'l-Mahaccetü'r-Râciha

Yazarımız eserinin adını *el-Hucetü'l-Vâdıha fi'l-Mahaccetü'r-Râciha* diye zikrettiği gibi “*el-Hucetü'l-Vâdıha ve'l-Mahaccetü'r-Râciha* veya buna yakın bir isimdi, büyük hacimli bir kitaptır” diye de zikreder (İskenderî, 1486, vr. 79a; de Goeje ve Houtsma, 1888, II/313). Gazzî (1997) nakilde bulunduğu bu eserin adını *el-Hucetü'r-Râciha fi Sülûki'l-Mahacceti'l-Vâdıha* diye kaydeder ve müellif nüshasını gördüğünü belirtir, nakillerde bulunur (I/13,14). İsmail Paşa da aynı adla kaydedip –muhtemelen Gazzî'ye dayanarak– İskenderî'ye ait gösterir (Bağdâdî, 1945, I/393; 1951, II/223).

Eserin müellif hattı bir ve ikinci cüzü bir mücellid içerisinde Zâhiriyye Kütüphanesinde (Tasavvuf, nr. 125 (Genel, nr. 1443), 195 vr.) olup, hırka giydiği ve sohbet ettiği şeyhlerini konu edinir. Ferağ tarihi 883/1478 olup, nüsha sonunda üçüncü cüzün Urmevî hırkası anlatımıyla devam edeceği belirtildiğine (Mâlih, 1978, I/406-407; Ziriklî, 2002, VII/54) göre eser en az üç cüzdür.

Minhâcü'l-Iktidâ ve Misbâhu'l-İhtidâ

Anlaşıldığı kadarıyla bu eser de âlim ve sûfî hocalarını, hayatlarından geniş kesitler eşliğinde anlattığı bir eserdir (İskenderî, 1486, vr. 83a; 1488, vr. 6a).

el-'Ukûdü'l-Mükellele fi'l-Ehâdîsi'l-Müselsele

Rivayet ettiği müselsel hadisleri bir araya getirdiği bu eserinde ayrıca hadis, ilim ve tasavvuf aldığı, şeriatı ve hakikati kendinde toplamış âlimlerden veya dini sorumluluklarını yerine getirmesini sağlayacak kadar şeriat bilgisine sahip olup acayip manevi haller eşliğinde sadece Rabbinin müşahedesinde müstağrak yaşayan sûfilerden de bahsettiğini belirtir (İskenderî, 1488, vr. 44a).

Kettânî'nin (1982) İskenderî'ye ait göstererek *Müselâtü Ebi'l-Feth el-Mizzî* adı altında "İbn Tolun'a ulaşan senedleriyle rivayet ettiğimiz ve çoğu tarihi duyulmamış/ilginç teselsüle sahip ('acîbetü't-teselsül) bir eserdir" diye nitelediği (II/661) eserin yukarıda adı geçen eserle aynı olup olmadığı, günümüze ulaşan bir nüshası tespit edilemediğinden şu an için meçhuldür. Benzer bir durum İbn Tolun'un tahrîci ile hazırlanan/yazılan *el-Fethu'l-'Azzî fi Mu'cemi'l-Mücîzîn li-(Şeyhinâ)Ebi'l-Feth el-Mizzî* adlı çalışma (İbn Tolun, 1930, s. 42) hakkında da söz konusudur. İbn Tolun (1930) ayrıca "İskenderî'nin bizzat kendi terceme-i hâlini konu edinen müstakil bir eser yazdığını" belirtir (s. 6) fakat eser ismi zikretmez.

Tuhfetü'l-Lebîb ve Buğyetü'l-Keîb

Arap dili ve edebiyatı bağlamında kelime ve kavramların, şiirlerle, ayetlerle açıklandığı, yeri geldikçe şahıs biyografilerinden hadis senetlerine varıncaya kadar farklı konulara değinilen bir mecmua niteliğinde üç ciltten müteşekkil bu hacimli eser 883/1478 yılında tamamlanmıştır. Müellif hatı halinde günümüze ulaşan eserin ikinci cildi sondan eksik Paris nüshası (Millî Ktp., nr. 3404, 155 vr.) birinci ve üçüncü cildi Leiden nüshaları (Leiden Üniversitesi Ktp., nr. Or. 1a (CCA 511), 221 vr. ve nr. Or. 1b (CCA 511), 172 vr.) olarak mevcuttur (Brockelmann, 1902, II/57; MacGuckin, 1883, I/593; de Goeje ve Houtsma, 1888, II/313-320).

Kitâb fi'l-Luğâ

Necmüddîn el-Gazzî (1997) "Lügat konusunda yüklü/hacimli bir kitap telif etmiş (ellefe kitâben hâfilen fi'l-luga) olup, kendi el yazısıyla olan nüshaya vakıf oldum/gördüm" demektedir (I/14). İsmail Paşa ise Gazzî'nin bu ifadesini biraz değiştirerek şu çıkarımda bulunmuştur: "Lügat konusunda yüklü/hacimli Kitâbü'l-'Arabiyye" (Kitâbü'l-'Arabiyye hâfilen fi'l-lüğa) (Bağdâdî, 1951, II/223). Gazzî tarafından ismi zikredilmeyen fakat onun bu nitelemesi-

ne uygun düşen *Keşfü'l-Beyân* veya daha büyük olasılıkla *Tuhfetü'l-Lebîb ve Buğyetü'l-Keîb* adlı eser de kastedilmiş olabilir.

Şerhu (Ferâizu)'r-Rahbiyye/Şerhu Ğunyeti'l-Bâhis

el-Manzumetü/el-kasidetü/el-Ürcûzetü/el-Ferâizu'r-Rahbiyye veya kısaca *er-Rahabiyye* diye yazarına nispetle tanınmış olan, Şafii mezhebi üzere feraiz ve miras konusunu işleyen 175 beytlik bir metin olup, İbnü'l-Müsakkine/ Mütefennine diye maruf Muvaffakuddîn Ebû Abdullah Muhammed er-Rahbî el-Halebî (ö. 557/1181) tarafından yazılmış olup orijinal adı *Ğunyeti'l-Bâhis 'an Cümeli'l-Mevâris*'tir. Büyük bir cilt tutan şerh 883 yılı sonlarında/1478 tamamlanmıştır (Kâtip Çelebi, 1941, II/1211; Bağdâdî, 1951, II/210, 215, 556).

el-Fusûlu'l-Müeyyide li'l-Vusûl ilâ Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye

Hocası Cezerî'nin Kıraat ilmine dair meşhur eserinin şerhidir. İskenderî'nin şu ana kadar yayımlanmış tek eseri budur (tahkik: Cemal es-Seyyid Rifâ'î, Mektebetü Evlâdî's-Şeyh, Cîze 2005, s. 192).

el-İşâra ilâ Ahkâmi'l-Kırâa

Küçük yaşta birçok âlimden çok detaylı şekilde öğrendiği ve ömrünün sonuna kadar başkalarına öğrettiği Kıraat ilmini konu edinen bu eserine atıflar yapan İskenderî (2005, s. 73, 74, 120, 155), eser yazım ferağınının 6 Rabiulevvel 876/23 Ağustos 1471 tarihinde gerçekleştiğini belirtir (2005, s. 213).

el-Havâşiyü'l-Müfîde fî Şerhi'l-'Akîde

İsmi anarak atıfta bulunduğu (İskenderî (2005, s. 17) bu eser Kelâm, Akaid konulu bir metnin şerhi veya şerhinin haşiyesi olmalıdır.

Divan/Dîvânu Şi'r

Arap Edebiyatı alanında eserler yazan İskenderî'nin yedi mücellled halinde şiir divanı olduğu belirtilir (Uluğhânî, 1921, I/37).

el-Cizze fî Menâkibi Ehli'l-Mizze

İskenderî'nin Mizze'deki hayatına dair detaylı bilgiler içerdiği anlaşılan bir eserdir (İskenderî, 1488, vr. 6a).

Riyâdu'l-Âdâb ve Nüzhetü'l-Ahbâb

İskenderî'ye aidiyeti şu an için kesinlik kazanmamıştır. Bu isimle Escorial Kütüphanesi yazmaları arasında (nr. 388, 131 vr.) yer alan ve müellifi Şeyh Ebu'l-Feth el-Mizzî olan *Riyâdu'l-Âdâb ve Nüzhetü'l-Ahbâb* isimli

eserden meçhul biri tarafından telhis edildiği anlaşılan nüshanın (Derenbourg, 1844, I/257) İskenderî'nin bir eserinden (*Tuhfetü'l-Lebîb ve Buğyetü'l-Keîb*) özetlenmiş olması muhtemeldir. Fakat İsmail Paşa *Riyâdu'l-Âdâb ve Nüzhetü'l-Ahbâb* yazarını 567/1171-1172'de ölen Ebu'l-Feth el-Mizzî olarak kaydetmiştir (Bağdâdî, 1945, I/599).

Brockelmann tarafından yazarımıza ait sanılan (Brockelmann, 1902, II/122) *Nüzhetü'n-Nâzir fi Vad'ı Hutûtu Fadli'd-Dâir* adlı eser, Şemsüddîn Ebu'l-Feth Muhammed b. Muhammed es-Sûfî'nin (ö. 950/1543 civarı) risalesidir (Kâtip Çelebi, 1941, II/1948; Bağdâdî, 1951, II/238). Yine Mısır Vizâratü'l-Evkâf Kütüphanesi, nr. 844'de yazarımıza ait olarak kayıtlı bulunan *el-Behcetü'l-Vefâiyye fi Ma'rifeti'l-Kuva'l-İnsâniyye* adlı eser, Muhammed el-'Avfî el-Mâlikî'nin (ö.?) eseridir.

Sonuç

Dini bilimler ağırlıklı olsa da hemen her alana ait bilimsel birikimin gerek sözlü gerek yazılı aktarımının canlı olarak devam ettiği, ilim ve irfan uğruna yapılan seyahatlerin siyasal ve coğrafik sınırlarla engellenmediği Memlûk dönemi özellikle çok sayıda Tasavvuf mekteplerinin, tarikatlarının buluşma, tanışma ve yayılmalarına şahit olmuştur. Teberrüken de olsa çoğu sûfî birden fazla tarikatın müntesibidir. Dönemin tanınmış sûfilerinin çoğu, din bilimlerinin hemen her alanında âlimdir ve bunların birçoğu hem insan yetiştirmiş hem de eser yazmıştır. Bunlardan biri olan, ismi ve eserleri pek duyulmamış sûfilerden Şemsüddîn Ebu'l-Feth el-İskenderî el-Mizzî'nin hayatı ve eserleri araştırıldığında birçok alanda başvurulabilecek ve ne yazık ki fark edilememiş bir kaynakla karşılaşmaktayız. Tasavvufla ilgili eserlerinin yanı sıra özellikle ansiklopedik büyük eserinin Arapça'ya hâkim ve kendi alanlarının uzmanlarından oluşturulacak bir komisyon vesilesiyle günümüz araştırmacılarının istifadesine bilimsel bir biçimde sunulması elzemdir. Onun mevcut eserlerinin, yeni keşfedilecek eserlerinin yayımlanması sadece İskenderî'yi tanımaya değil, aynı zamanda belli bir döneme kadar İslam kültür coğrafyasının kaynaklarını, şahıslarını tanımaya ve muhtemelen yeni bilgilere ulaşmaya da vesile olacaktır.

Herşeyden önce adı bilinen fakat günümüze ulaşmamış ve özellikle de adı dahi bilinmeyen eserlerden yaptığı alıntılar çok önemlidir. Üstelik bu durum hemen her bilim dalı için geçerlidir. Hakkında bilgi verilen her maddede geniş açıklamalar, filolojik analiz ve yorumlar, insan ve hayvanlar aleminden o maddeyle ilgili isimler, deyimler, farklı kullanımlar vs., kadîm filozofların

hayatları ve eserleri hakkındaki bilgiler, bir şekilde tarihe mal olmuş şahsiyetlere dair biyografik malumat, coğrafik isimler ve kökenleri, buralara nisbet edilen şahıslar, tarihsel olaylar gibi zengin birikimler aktarması, her bilim dalının o dönem bilinen tanımları, konuları, terimleri, yazılı kaynaklarını zikretmesi kayda değerdir. Özellikle Tasavvuf alanında sunduğu tarihsel bilgi ve belgeler, silsileler ve silsilelerde yer alanlara dair tarihi ve menkabevî malumat, Hz. Ali ve Hz. Eb’u Bekir dışında kendilerine silsileler ulaşan diğer erkek ve bayan sahabiler hakkında sunduğu ve başka kaynaklarda pek veya hiç rastlanmayan bilgiler, onun eserlerinin gün yüzüne çıkartılarak istifadeye açık hale getirilmesinin gereğine işaret etmektedir. Onun bu tür bilgileri sunarken yeri geldikçe tenkitlerde veya tercihlerde bulunması, diyalog ve empati yoluyla tartışmalarını anlatması sadece aktarıcı, nakledici konumda kalmadığını göstermektedir.

Kaynaklar

- Ahlwardt, Wilhelm. (1891). *Die Handschriften-verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin: Verzeichniss der Arabischen Handschriften* (c. IX). Berlin: A. Asher & CO.
- el-Bağdâdî, Ebu’l-Vefâ Ali b. ‘Akîl ez-Zaferî. (1970). *Kitâbü’l-Fünûn*. Beyrut: Dâru’l-Maşrîk.
- el-Bağdâdî, İsmail Paşa. (1951). *Hediyetü’l-‘Ârifîn*. İstanbul: MEB.
- _____. *İzâhu’l-Meknûn*. (1945). İstanbul: MEB.
- Blochet, Edgard. (1925). *Catalogue des Manuscrits Arabes des Nouvelles Acquisitions (1884-1924)*. Paris: Bibliothèque Nationale.
- Brockelmann, Carl. (1902). *Geschichte der Arabischen Litteratur*. Berlin: E. Felber.
- _____. (1938). *Geschichte der Arabischen Litteratur, Supplementband*. Leiden: E.J. Brill.
- Cemîl Beg b. Mustafa el-‘Azm. (1424/2003). *el-Müsâra‘a ilâ Kaydi Evâbidi’l-Mütâla‘a: et-Tezkiratü’s-Suğrâ*. Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye.
- ed-Demenhûrî, Ahmed. (1105/1693). *el-Kevâkibü’z-Zâhira fî Âsâri Ehli’l-Âhira*. Ezher Ktp./Yazmalar, Genel nr. 301921 (Mustalah, nr. 4186).
- Derenbourg, Hartwig. (1844). *Les Manuscrits Arabes de l’Escorial*. Paris: Real Biblioteca.
- ed-Dimaşkî, Şerefüddîn Musa b. Yusuf el-Eyyûbî. (998/1590). *er-Ravdu’l-‘Âtur fîmâ Teyessera min Ahbâri’l-Karni’s-Sâbi’ ilâ Hutâmi’l-Karni’l-‘Âşir*. Berlin Ktp./Wetzstein II, nr. 289.

- el-Gazzî, Necmüddîn Muhammed b. Muhammed ed-Dimaşkî. (1418/1997). *el-Kevâkîbü's-Sâira bi-A'yâni'l-Mieti'l-Âşira*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- el-Gazzî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahman. (1411/1990). *Dîvânü'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- de Goeje, M.J. ve Houtsma, M.Th. (1888). *Catalogus Codicum Arabicorum: Bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae*. Leiden: E. J. Brill.
- el-Haskefî, Ahmed b. Muhammed el-Halebî. (1999). *Müt'atü'l-Ezhân mine't-Temettu' bi'l-Ikrân*. Beyrut: Dâr Sâdir.
- İbn Tolun, Şemsüddîn Muhammed b. Ali es-Sâlihî. (1348/1930). *el-Fülkü'l-Meşhûn fî Ahvâli Muhammed b. Tûlûn*. Dimaşk: Mektebetü'l-Kudsî.
- _____ . (1418/1998). *Mufakehetü'l-Hallân fî Havâdisi'z-Zemân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Receb, Abdurrahman b. Ahmed. (1425/2005). *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*. Riyad: Mektebetü'l-'Abîkân.
- İbnü'l-İmâd, Şihâbüddîn Abdülhay b. Ahmed ed-Dimaşkî. (1406/1983). *Şezerâtü'z-Zehb fî Ahbâri Men Zeheb*. Dimaşk ve Beyrut: Dâru-bni Kesîr.
- el-İskenderî, Ebu'l-Feth Muhammed el-Mizzî. (2005). *el-Fusûlu'l-Müeyyide li'l-Vusûl ilâ Şerhi'l-Mukaddîmeti'l-Cezeriyye*. Cîze: Mektebetü Evlâdi'ş-Şeyh.
- _____ . (891/1486). *İbtîğâü'l-Kurbe bi'l-Libâs ve's-Suhbe*. Leipzig Ktp., nr. 252.
- _____ . (893/1488). *Keşfü'l-Beyân'an Sıfâti'l-Hayavân*. Fransa (Paris) Milli Ktp., nr. 4825.
- _____ . (906/1501). *Keşfü'l-Beyân'an Sıfâti'l-Hayavân*. Millet/Fezullah Efendi Ktp., nr. 1745 (c. 62).
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah. (1941). *Keşfu'z-Zunûn*. İstanbul: Maarif Matbaası.
- el-Kettânî, Abdülhay b. Abdülkebîr. (1402/1982). *Fihrisü'l-Fehâris ve'l-Esbât ve Mu'cemü'l-Me'âcim ve'l-Müselâsât*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.
- MacGuckin, William, baron de Slane. (1883). *Catalogue des Manuscrits Arabes: de la Bibliothèque Nationale*. Paris: Imprimerie Nationale.
- el-Mâlih, Muhammed Riyâd. (1978). *Fihrisü Mahtûtâti Dâri'l-Kütübi'z-Zâhiriyye: Kısmu't-Tasavvuf*, I. Dimaşk: Matba'atü'l-Hicâz.
- el-Ma'lûf, İsa İskender. (1923, Şubat). “Zahâiru'l-Kasr fî Terâcîmi Nübelâi'l-'Asr li'ş-Şeyh Ebu'l-Fadl Şemsiddîn Muhammed b. Ali el-Ma'rûf bi'bni Tûlûn el-Hanefî es-Sâlihî ed-Dimaşkî”. *Mecelletü'l-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-'Arabî*. 26 (Mücellid 3; Cüz 2), ss. 33-42.
- el-Mar'aşlı, Yusuf Abdurrahman. (1423/2002). *Mu'cemü'l-Ma'âcim ve'l-Meşyahât ve'l-Fehâris ve'l-Berâmic ve'l-Esbât*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd.
- en-Nu'aymî, Muhyiddîn Abdülkâdir. (1120/1708). *el-'Unvân fî Dabti Mevâlîdi ve Vefeyâti Ehli'z-Zemân*. Leipzig Ktp., nr. 847.

172 • FARKINDA OLUNMAYAN MÜHİM BİR SİMA: ŞEMSÜDDÎN
MUHAMMED EL-İSKENDERÎ EL-MIZZÎ

- Rescher, Oskar. (1914) “Kütübhané-i-Feizijé (in der Nähe der Fatih-Moschee) und ‘Asir Efendi I II. III (Nachtrag)”. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft: ZDMG*. LXVIII, ss. 377-391.
- es-Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahman. (1412/1992). *ed-Dav’ü’l-Lâmi’ li-Ehli’l-Karni’t-Tâsi’*. Beyrut: Dâru’l-Cîl.
- et-Tarîkî, Abdullah b. Muhammed. (1422/2001). *Mu‘cemu Musannefâti’l-Hanâbile*. Riyad: Yazar.
- Uluğhânî, Abdullah Muhammed b. Ömer el-Mekkî el-Âsafî. (1921). *Zaferu’l-Vâlih bi Muzaffer ve Âlih*. Londra: J. Murray.
- ez-Zirikî, Hayruddîn. (2002). *el-A‘lâm*. Beyrut: Dâru’l-‘Ilm li’l-Melâyîn.

PETRUS ALFONSI'NİN 'YAHUDİLERE REDDİYE'SİNDE İSLAM ELEŞTİRİSİ

Yasin MERAL*

Öz

Endülüs'te Moşe Sefardî adında bir Yahudi olarak dünyaya gelen Petrus Alfonsi, 1106 yılında Hıristiyanlığı seçmiştir. Alfonsi, Hıristiyan olduktan sonra Yahudilere karşı *Dialogus contra Iudaeos* adlı bir reddiye kaleme almıştır. O, bu eserinin beşinci bölümünü İslam'a ayırmıştır. Alfonsi, bu bölümde Hz. Muhammed'in hayatı, Kâbe, hac, oruç ve çok eşlilik gibi değişik konulara değinmektedir. Yazılarında Alfonsi'nin, İslam hakkında konuşacak otoriteye sahip olduğunu okuyucularının bilmesini istediği anlaşılmaktadır. Alfonsi'nin İslam ile ilgili verdiği bilgiler, kendisinden önceki Yahudi ve Hıristiyan bilginlerde görölmeyecek kadar detay bilgiler içermektedir. Hem Yahudilik hem de İslam hakkında iyi bir birikime sahip olan Alfonsi, eserinde Yahudiliğin yanı sıra İslam'ı da çürütmeye çalışmakta böylece tek doğru dinin Hıristiyanlık olduğu sonucuna varmaktadır. Bu makalede Yahudi kökenli bir Hıristiyan din bilginin İslam eleştirisinin kökeni incelenecek ve bu vesileyle Türkçe akademik bir çalışmaya konu olmayan bu bilgin, Türkiye'deki akademik çevrelere tanıtılmış olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Petrus Alfonsi, Kâbe, Kur'an, Muhammed, Poligami, Mar-kulis, Kemoş.

Abstract

Criticism of Islam in Petrus Alfonsi's "Polemic against the Jews"

Born a Jew named Moshe Sefardî in al-Andalus, Petrus Alfonsi converted to Christianity in 1106. After his conversion, Alfonsi penned a polemical work against Jews entitled *Dialogus contra Iudaeos*. The fifth titulus in his book deals specifically with polemics against Islam. In this titulus, he speaks of Prophet Muhammad, Kaabah, hajj, fasting in Ramadan and polygamy in Islam. It is evident from his sayings that he wanted his readers to know that he had the authority to speak on Islam. Alfonsi's presentation of Islam in a detailed way can not be seen in the writings of previous Jewish

** Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi; yasinmeral1979@gmail.com

174 •PETRUS ALFONSI’NİN ‘YAHUDİLERE REDDİYE’SİNDE İSLAM ELEŞTİRİSİ

and Christian scholars. In this book, Alfonsi tries to refute both Judaism and Islam with his well versed background on both religions and arrives at the conclusion that Christianity is the only true religion. In this article, the roots of Alfonsi’s criticism of Islam will be examined and he will be introduced to Turkish academia, on whom no study has yet been carried out in Turkish.

Key words: Petrus Alfonsi, Kaabah, Qur’an, Muhammad, Polygamy, Mercury, Chemosh.

Giriş

Endülüslü Yahudi bir ailenin çocuğu olarak Moşe Sefardî adıyla dünyaya gelen Petrus Alfonsi (ö. 1140), İbranice, Arapça ve Latince dilleri üzerinden astronomi, tıp ve felsefe tahsili gördü. 1106 yılında Huesca’da (Veska) Hıristiyanlığı seçen bilgin, Petrus adını havari Petrus’tan, Alfonsi adını ise dönemin Aragon kralı ve Petrus Alfonsi’nin manevi babası/ hamisi I. Alfonso’dan ilham alarak seçmiştir. (Petrus Alfonsi 2006: 40).

Alfonsi, 1110 yılında *Dialogus contra Iudaeos* adlı reddiye eserini kaleme almıştır.¹ O, bu çalışmasıyla hem kendisini makam ve mevki için Hıristiyan olmakla suçlayan Yahudilere cevap vermekte hem de Yahudilerin iddialarını akıl ve mantıkla çürütmeyi amaçlamaktadır.”(Petrus Alfonsi 2006: 40-41). Kitap, Moşe ve Petrus’un diyalogları şeklinde kaleme alınmıştır. Moşe, Alfonsi’nin Hıristiyan olmadan önceki Yahudi adı; Petrus da Hıristiyan olduktan sonraki adıdır. Alfonsi, bunu şu şekilde ifade etmektedir: “Bütün kitabı diyaloglar halinde yazdım ki okuyucu hemen anlasın. Hıristiyan argümanlarını savunmak için Hıristiyan ismimi kullandım, argümanları reddederken ise vaftiz olmadan önceki ismim olan Moşe’yi kullandım.” (Petrus Alfonsi 2006: 41). Karşılıklı diyalogların sonunda Moşe, ikna olarak Hıristiyanlığı kabul etmektedir.

Eser, Latince kaleme alınmış olup on iki bölümden oluşmaktadır. İlk dört bölümü Yahudiliğe, beşinci bölüm ise İslam’a reddiye şeklindedir. Alfonsi geri kalan yedi bölümü Hıristiyanlığın savunmasına ayırmıştır. Yahudi kutsal kitabı Tanah’ın Hıristiyanlar tarafından da kutsal sayılması sebebiyle Hıristiyan bilginler Yahudilere karşı yazdıkları reddiyelerinde Tanah’ı hedef alamamışlardır. Zira bu durumda kendi kutsallarını da eleştirme gibi bir durumda kalmaktadırlar. Petrus Alfonsi ile Hıristiyanların Yahudilere karşı yazdığı reddiyeler farklı bir döneme girmiştir. Alfonsi, doğrudan Rabbanî gele-

1 Reddiyenin Latince metnini temin etmemi sağlayan Esperanza Alfonso’ya teşekkür ederim.

neği ve Talmud'u hedef alarak Yahudiliğe eleştiriler getirmiş ve yeni bir çığır açmıştır (Tolan 1993: 16-27). Klasik Hıristiyan geleneği, Yahudileri Tanah'ı yanlış gözle okumakla suçlamaktaydı. Alfonsi ise bundan farklı olarak Yahudilerin artık Tanah'ı bırakıp Talmud'u esas aldıklarını, bunun da dinden sapma olduğunu belirtmektedir. Alfonsi'ye göre Yahudilerin dinden sapmalarına ve doğru yoldan ayrılmalarına Yahudi din bilginleri sebep olmuştur. Ona göre din bilginleri bilinçli ve her şeyin farkında olarak Yahudileri yanlış yöne yönlendirmektedirler. Yahudi kökeni itibariyle Rabbani kaynaklara vakıf olan Alfonsi, kendisinden sonra Yahudiliğe reddiye yazan Hıristiyan bilginlere de kaynaklık etmiştir.

Petrus Alfonsi, reddiye eserinin Müslümanlara ayırdığı beşinci bölümünde İslam ve Kur'an'la ilgili şaşırtıcı derecede detay bilgilere yer vermekte ve Kur'an'dan onlarca ayet alıntulamaktadır. Bunun dışında o, Hz. Muhammed'in Zeynep'le evliliği, ifk hadisesi, oruç, cihad, evlenme-boşanma, hırsızlık ve zina gibi değişik konularda yorumlar yapmaktadır. Alfonsi Yahudilere reddiye olarak kaleme aldığı bir eserde neden İslam'a özel bir bölüm ayırdı? Bu soruya Alfonsi'nin kendi cümlelerinde net bir cevap bulunmamaktadır. Alfonsi'nin kitabı yazmaktaki temel amacının Yahudileri eleştirip Hıristiyanlığın üstünlüğünü ispatlamak olduğu açıktır. Bu çerçevede o, Hıristiyanlığın Yahudilikle birlikte en güçlü rakiplerinden biri olan İslam'a da bir bölüm ayırarak çürütmeye çalışmaktadır. Dikkat çeken husus, Alfonsi'nin İslam'la ilgili verdiği bilgilerin kendi dönemine kadar Yahudi ve Hıristiyan bilginlerin eserlerinde yer almayan detay bilgiler içermesidir (Tolan 1993: 28, 33, 108-110). Kökeni itibariyle Yahudi olup Rabbani geleneğe hâkim olan, öte taraftan yeni dini Hıristiyanlık hakkında yeterince bilgili olan Alfonsi'nin İslam hakkında da özel bir bölüm yazarak söz sahibi olduğunu göstermeye çalışması dikkat çekicidir. Böylelikle o, sadece Yahudiliği değil İslam'ı da eleştirerek bu üç din hakkında yeterli bilgi ve donanıma sahip olduğunu göstermek istemektedir. İslam hakkındaki bilgisinden öyle emindir ki, ona göre Hz. Muhammed hayatta olsa ve İslam'la ilgili bilgiler verseydi, Alfonsi'den daha iyi bilgilendirme yapamazdı (Petrus Alfonsi 2006: 150; Pedro Alfonso de Huesca 1996: 94). Alfonsi, yine bunu teyit eder şekilde çocukluğundan beri sürekli Müslümanlarla (*Sarracenos*) irtibat halinde olduğunu, onların arasında büyüdüğünü, kitaplarını okuduğunu ve dillerini bildiğini ifade etmektedir (Petrus Alfonsi 2006: 146, 150, 155; Pedro Alfonso de Huesca 1996: 91, 98).

H. Muhammed'in Şeriatı ve Kuran

Alfonsi'nin İslam'la ilgili eleştirilerinin başında Hz. Muhammed'in yeni bir din tesis etmesi ve Kur'an'ın oluşumu gelmektedir. O, bu konularda Yahudi-Hıristiyan geleneğinde yaygın olan anlayışı devam ettirmektedir. Alfonsi'ye göre, Hz. Muhammed zamanında Sergius adında Yakubî bir başrahip Antakya'da bir konsilde kınanmıştır. Bu rahibin Muhammed'in arkadaşı olduğunu belirten Alfonsi, kınanmanın verdiği üzüntüyle Sergius'un bölgeden kaçarak Muhammed'in yanına geldiğini ve ona akıl hocalığı yapmaya başladığını belirtmektedir. Alfonsi ayrıca o dönemde Araplar arasında Abdullah bin Selâm (*Abdias*) ve Ka'bu'l-Ahbâr (*Chabalahabar*) adında iki Yahudinin bulunduğunu, bunların Muhammed'e yanaşarak akıl hocalığını yapmaya başladıklarını ve Muhammed'in aptalca işlerini tamamlayabilmesi için ona yardım teklif ettiklerini ifade etmektedir. Sergius, Abdullah bin Selâm ve Ka'bu'l-Ahbâr üçlüsünün bir araya gelerek Muhammed'in öğretisini tesis ettiğini belirten Alfonsi, her birinin kendi sapkınlığına göre onu yönlendirdiğini nakletmektedir (Petrus Alfonsi 2006: 152). Ona göre Hz. Muhammed, kurnazca planlar yaparak kendisinin peygamber olduğunu iddia etti ve bu üç kişiyi de kendisine akıl hocası yaptı (Petrus Alfonsi 2006: 150).

Alfonsi'nin bu nakilleri Yahudi-Hıristiyan geleneğindeki anlayışın devamı niteliğindedir. Yahudi ve Hıristiyan bilginler, Hz. Muhammed ve Kur'an'ın oluşumu hakkında benzer değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bu değerlendirmeler bazen kitaplarda bir bölüm olarak yer alırken bazen de bir iki cümlelik kısa yorumlarla göze çarpmaktadır. Bu değerlendirmelerde Hz. Muhammed'in Yahudi hahamlar veya Hıristiyan papazlar tarafından yönlendirildiği, Kur'an'ın kendisine bu kişiler aracılığıyla yazdırıldığı yer almaktadır. Yahudi-Hıristiyan geleneğindeki anlatımlarda dikkat çeken bir diğer husus da Hz. Muhammed'in şaşkınlık içinde ne yaptığını bilmeyen, kendisine oynanan oyunu fark etmeyen ve krallık heveslisi olarak yansıtılmasıdır (Ars-lantaş 2011: 216, 225-233, 235-236) .

Alfonsi'nin eleştirdiği uygulamalardan biri de Ramazan orucudur. Müslümanların yılda bir ay boyunca beyaz ipliğin siyah iplikten ayrılmasından başlayarak güneş batana kadar oruç tuttuklarını nakleden Alfonsi, bu süre zarfında oruç tutanların yemeden, içmeden ve cinsel ilişkiden uzak olduklarını belirtmektedir. O, oruç tutanların güneş battıktan sonra istedikleri kadar yeme, içme ve cinsel ilişkide bulunma hakkına sahip olduklarını dile getirmektedir. Alfonsi, yolculuğa çıkan ya da oruç tutamayacak kadar hasta

olan kişilerin oruç tutmamakta serbest olduklarını, fakat hastalıktan kurtulduklarında ve seferilik halleri bittiğinde oruçlarını kaza etmeleri gerektiğini belirtmektedir (Petrus Alfonsi 2006: 147-8). O, Ramazan orucunun amacının bedeni isteklerden uzak durmak olduğunu, fakat Müslümanların gündüz buna riayet ettikleri halde geceleri en iyi yemeklerden normal zamanın üç dört katı yiyip içtiklerini ve kadınlarıyla birlikte olduklarını aktarmaktadır. Ona göre bu tür bir uygulama, bedeni istekleri zayıflatmaz bilakis güçlendirir. Bu yüzden de Ramazan orucundan bir fayda temin edilemez (Petrus Alfonsi 2006: 157).

Alfonsi'nin Ramazan ayıyla ilgili verdiği bilgiler Kur'an'a dayalı bilgilerdir. Beyaz iplik-siyah iplik, seferilik ve hasta durumlarında orucun farz olmaktan çıkışı gibi ayrıntılar Kur'an'da yer almaktadır (Bakara / 185-187). Bu çerçevede Alfonsi'nin bunları ifade ederken herhangi bir İslamî eserden ziyade doğrudan Kur'an'dan yararlandığı söylenebilir. Oruç tutulan günlerin gecelerinde yeme-içme ve cinsel ilişkinin serbest oluşu sebebiyle oruçtan fayda temin edilemeyeceği dair iddia ise, orucun yalnızca aç kalmak olarak düşünülmemesinden kaynaklanmaktadır. Ramazan ayı dışında insanların meşguliyetleri dolayısıyla sabahtan akşama kadar yemeden içmeden günü geçirdikleri zamanlar olmaktadır. Fakat bu oruç sayılmamaktadır. Oysa oruç; inanan insanda sabır, şükür ve nefis terbiyesi başta olmak üzere değişik yönlerde gelişim kazandıran çok boyutlu bir ibadettir.

Alfonsi'nin İslam'la ilgili vurguladığı önemli hususlardan biri de şiddetle alakalıdır. Ona göre İslam şiddet dinidir ve Hz. Muhammed, dinini yayarken yakıp yıkmaya, öldürmeye ve Allah düşmanlarını yok etmeye odaklanmıştır. O, bundan kurtulabilmenin çaresinin ya İslam'ı seçmek ya da cizye vermeyi kabul etmek olduğunu belirtmektedir (Petrus Alfonsi 2006: 148, 154, 159). Alfonsi, Kur'an'da iman etmenin gönül işi olduğuna ve kimsenin iman etmeye zorlanmayacağına dair birçok ayet olduğunu²; buna rağmen Muhammed'in şiddete başvurduğunu ve kendisine inanmayanlara zor kullandığını nakletmektedir (Petrus Alfonsi 2006: 159-60). O, hem dinde zorlama olmadığına dair ayetlerin hem de İslam'ı zorla kabul ettirmeyle ilgili ayetlerin oluşunu Kur'an içi neshle açıklamanın da sağlıklı olmadığını belirtmektedir (Pedro Alfonso de Huesca 1996: 101). Alfonsi'ye göre şiddet yanlısı olması Hz. Muhammed'in peygamber olmadığına göstergelerindedir. Ona göre gerçek peygamber olmanın üç işareti vardır: Yaşamı, mucizeleri ve öğretilerinin doğ-

2 Alfonsi bu çerçevede Bakara 2/256; Yunus 10/99, 108-109; Hud 11/118; 18/29; Ankebut 29/46; Kafirun 109/1-4, 6 ayetlerini zikretmektedir.

ruluğu/tutarlılığı. Alfonsi, bunların Muhammed’de olmadığını belirtmekte ve onun şiddet, hırsızlık ve yağmadan zevk aldığını ifade etmektedir. O, ayrıca Hz. Muhammed’in gerçek peygamber olması halinde Allah’ın meleği tarafından korunacağını fakat onun savaşta dışının kırıldığını ve yüzünün yaralandığını belirtmektedir. Ona göre bu durum, onun ilahi yardımdan mahrum olduğunu göstermektedir (Petrus Alfonsi 2006: 154-155, 162).

Alfonsi, İslam’ın şiddet dini olduğuna dair iddialarında, Hz. Muhammed’in ve ilk Müslümanların içinde bulunduğu siyasi-askeri şartları görmezden gelmektedir. Kur’an’ın sebepsiz yere Müslüman olmayanları öldürmeye teşvik ettiğini iddia etmek, Kur’an’ın ifadelerini bağlamından kopuk olarak okuyarak çarpıtmaktan başka bir şey değildir. Alfonsi’nin Hz. Muhammed’in şiddet, yağma ve hırsızlıktan zevk aldığına dair ifadeleri tarihi olarak gerçekliği olmayan iddialardır. Ayrıca Hz. Muhammed’in savaşlarda yaralanmasını Allah’ın yardımından mahrum olduğu şeklinde yorumlaması da gerçekliği olmayan bir yorumdur. Zira peygamberler insanlar arasından seçilirler ve tebliğ görevleri sırasında insanlar arasındaki şartların gereğine göre davranırlar ve ona göre muamele görürler. Peygamberler melek olmadıkları için insanlar gibi yerler, içerler, uyurlar, hastalanır ve savaşlarda yaralanabilirler. Bu sadece Hz. Muhammed için değil diğer peygamberler için de geçerlidir.

Alfonsi, Kur’an’ın Hz. Muhammed tarafından yazılmadığını, yazılması halinde Kur’an’ın düzenli bir metin olacağını ifade etmektedir (Pedro Alfonso de Huesca 1996: 101). Etrafında bulunan arkadaşlarının Hz. Muhammed’in ölümünden sonra Kur’an’ı oluşturduklarını belirten Alfonsi, bu yüzden herkesin kendi görüşünü Kur’an’a yerleştirdiğini ve hangisinin önceki (mensuh), hangisinin sonraki emir (nâsîh) olduğunun bilinmediğini dile getirmektedir (Petrus Alfonsi 2006: 160-1). İlginç bir şekilde Alfonsi, görüntüde birbiriyle çelişkili olan ayetlerin sebebini Kur’an’ın çok yazarlı olmasına bağlamaktadır. Ona göre Kur’an, Hz. Muhammed tarafından yazılıysaydı daha derli toplu olurdu ve birbiriyle çelişen ifadeler olmazdı. Bu ifade, Kur’an’ın içeriğiyle alakalı olumlu bir cümle olmaktan ziyade tek yazarlı olması halinde nasih-mensuh türü ayetlerin olmayacağına dair bir düşüncedir. Zira Alfonsi’ye göre mensuh ayetler olarak bilinen ayetler belli kişiler tarafından Kur’an’a yerleştirilmişken, onların hükmünü kaldıran nâsîh ayetler de başka kişiler tarafından Kur’an’a sokulmuştur. Böylece farklı kişiler tarafından birbiriyle çelişen görüşler Kur’an’da yer almıştır. Hâlbuki Kur’an’ı sadece Hz. Muhammed yazsaydı, öğretileri doğru olmasa bile birbirine zıt emir ve ifadeler yer almazdı.

Alfonsi'nin İslam'la ilgili değindiği konulardan biri de cennet tasvirleriyle ilgilidir. O, Allah'ın cennette nehirler ve köşkler vaad ettiğini, oraya girenlerin her türlü isteklerinin karşılanarak ağaçların gölgelerinde korunup ne sıcak ne soğuk hiçbir şeye maruz kalmayacaklarını belirtmektedir. Alfonsi, Müslümanların cennette arzu ettikleri her şeyin hemen önlerine geleceğine inandıklarını, rengârenk ipek elbiseler giyeceklerini ve meleklerin cennet ehline “Yiyin için, Allah'ın size vaad ettikleri gerçekleşti” (Petrus Alfonsi 2006: 150).³ diyerek altın ve gümüş tepsilerle garsonluk yapacaklarını nakletmektedir. Alfonsi ayrıca İslam inancına göre Müslümanların insan veya cin hiç kimsenin dokunmadığı hurilerle birlikte olacaklarını ve onların inci mercandan daha güzel olduklarını belirtmektedir. Bütün bu nimetlerin Allah'a ve Muhammed'e inananlara has olduğunu nakleden Alfonsi, inanmayanların ise ebedi cehenneme gireceğini ifade etmektedir. O, son gününde Allah'a ve Muhammed'e iman edenlerin de Muhammed'in hesap günü şefaathçi olmasıyla günahlarının sayısına bakılmaksızın kurtulacağını dile getirmektedir (Petrus Alfonsi 2006: 149-150). Alfonsi, cennetle ilgili inanışları eleştirmekte ve ölümlerle birlikte ruhun bedenden, insandaki dört elementin de birbirlerinden ayrıldığını ifade etmekte ve bu beden bir daha önceki gibi kullanılmayacağını vurgulamaktadır. Ona göre cennetle ilgili maddi nimetler aklın kabul edeceği vaatler değildir. Akıllı bir insan bu tür şeylerle aldatılamaz ve cennetin böyle bir yer olduğuna inanmaz. Ona göre, bunlar ancak Hz. Muhammed zamanında şeriatları ve kitapları olmayan, iyilikten mahrum, savaş, şiddet ve zevkü sefa düşkününü insanlar için cazip şeylerdi (Petrus Alfonsi 2006: 162).

Alfonsi'nin cennet tasvirlerini Kur'an ayetlerine dayanarak naklettiği görülmektedir. O, bunu yaparken cennet nimetlerini bedene hitap eden nimetler olarak algılamanın yanlışlığını vurgulamak istemektedir. Alfonsi'nin bu eleştirileri aslında Yahudi geleneğinin yansımasıdır. Alfonsi'nin çağdaşı sayılabilecek İbn Meymun da (ö. 1204) Yahudi geleneğinin görüşünü benzer şekilde resmetmektedir. Buna göre cennet maddi nimetlerden ibaret bir yer değildir. O, Araplar arasında ahiret hayatının güzel şeyler yemek içmek, güzel suretlerle cinsel ilişkide bulunmak, ketenden ve işlemeli elbiseler giymek, fildişinden yapılmış mekânlarda oturmak, altın ve gümüş malzemeler kullanmak olarak anlaşıldığını bunun da cenneti ve nimetlerini basitleştirmek olduğunu ifade etmektedir. (İbn Meymun 2009: 8/6).

3 Bkz. Hakka 69/24.

Alfonsi, namazın günde beş vakit oluşunu da Yahudi-Hıristiyan etkisine dayandırmaktadır. Ona göre, Muhammed (*Mahometum*), danışmanlarının tavsiyesi ile günde üç defa ibadet eden Yahudilerle, günde yedi defa ibadet eden Hıristiyanların arasında bir orta yol tutturmak için günde beş vakit ibadet koymuştur (Petrus Alfonsi 2006: 156). Alfonsi, Hz. Muhammed’in bazı uygulamalarda Musa şeriatını takip ettiğini bazılarında ise farklılıklara gittiğini, bununla da farklı bir din imajı vermeye çalıştığını vurgulamaktadır (Petrus Alfonsi 2006: 162). Alfonsi’nin İslam’daki haram yiyeceklerle ilgili aktardıkları da dikkat çekicidir. O, İslam’a göre domuz eti, kan, leş ve Allah adına kesilmeyen hayvanların etlerinin haram olduğunu belirtmektedir (Petrus Alfonsi 2006: 148). Alfonsi, Müslümanlarla domuz eti hariç diğer konularda hem fikir olduklarını, Muhammed’in de domuz eti yasağını Hıristiyanlardan farklı olmak için koyduğunu belirtmektedir (Petrus Alfonsi 2006: 161). O, ayrıca içkinin İslam’da yasak olduğunu ve Müslümanlara göre içkinin kötülüklerin anası olarak kabul edildiğini belirtmektedir (Petrus Alfonsi 2006: 149). Alfonsi’nin İslam’ın Yahudilik ve Hıristiyanlık’tan etkilenen bir din olduğu şeklindeki görüşü de reddiye geleneğinde bilinen bir eleştiridir. Özellikle Orta Çağ Yahudi bilginleri İslam’ın Yahudilikten çalıntı bir din olduğunu iddia etmişlerdir. Onların bu iddiaları son asırlarda oryantalistler tarafından yeniden gündeme getirilmiştir (Geiger 1833).

Alfonsi, ceza hukukunda İslam’ın bazı uygulamalarının Yahudi şeriatını takip ettiğini belirtmektedir. O, kısas cezasını bu çerçevede örnek vermektedir. Zina yaparken yakalanan erkek ve kadının recm edileceğine dair kuralın da benzerlik taşıdığını aktaran Alfonsi, zina eden bekârların seksen sopa cezasına çarptırıldığını nakletmektedir. Ayrıca İslam hukukunda davacının kendisini şahitle, davalının da yeminle savunduğunu, bunun da Yahudiler arasındaki uygulama olduğunu vurgulamaktadır. Alfonsi, hırsızlık cezası hakkında da bilgi vermektedir. Ona göre birinci ve ikinci hırsızlığında hırsıza seksen sopa vurulur. Üçüncü kez hırsızlık yaptığında eli, dördüncüsünde ise ayağı kesilir. Ayrıca bir insanın bir uzvuna zarar veren onun diyetini öder (Petrus Alfonsi 2006: 149).

Alfonsi’nin İslam ceza hukukuyla ilgili yanlış bilgilere sahip olduğu görülmektedir. Örneğin, zina eden bekârların seksen sopayla cezalandırıldığı şeklinde bir bilgi doğru değildir. Kur’an’da zinanın cezası evli-bekâr ayrımı yapılmaksızın yüz sopa olarak belirlenmiştir (Nur/ 2). Bununla birlikte gelenek bazen bu cezayı bekârlar için anlamış, evlilerin cezası recm olarak

belirlenmiştir. Recm uygulaması Hz. Peygamber tarafından uygulanmış bir cezadır. Her halükarda bekârlara verilen zina cezası seksen sopa değildir. Alfonsi'nin verdiği bilgilerdeki bir diğer hata da hırsızlığın cezasıyla ilgilidir. Birinci ve ikinci hırsızlıkta seksen sopa, üçüncüsünde elin, dördüncüsünde ayağın kesilmesi, İslam hukukunda karşılığı olan bir cezalandırma değildir. İslam hukukunda ayetle sabit olduğu için hırsıza el kesme cezası verilir (Maide/38). Birinci hırsızlıkta sağ el, ikinci hırsızlıkta ise sağ ayak kesilir. Hangi tür eylemin el kesmeyi gerektirecek hırsızlık tanımına girdiği ise İslam hukukcular arasında tartışma konusudur. Bu tür kesinlik arz etmeyen durumlarda içerisinde sopa cezası da olabilecek şekilde tazir cezası uygulanır. Muhtemelen Alfonsi, ilk iki hırsızlık eyleminde seksen sopa vurulduğuna dair yanlış bilgisini tazir cezasıyla karıştırmaktadır.

Hz. Muhammed'in Hayatı ve Mucizeleri

Alfonsi, Hz. Muhammed'in hayatına dair bilgiler de vermektedir. O, Hz. Muhammed'in küçük yaşta yetim kaldığını ve amcası Menaf (*Manephi*) tarafından yetiştirildiğini ve dönemin putlarına taptığını aktarmaktadır. Alfonsi, burada Ebu Talip ile Hz. Muhammed'in dedelerinden Abdu Menaf'ı karıştırmıştır. Hz. Muhammed, amcası Ebu Talib tarafından himaye edilmiştir. Alfonsi, Hz. Muhammed'in yetim büyüdüğünü ve putlara taptığını ayetten desteklemektedir. Ona göre Duha suresi altı ve yedinci ayeti buna delildir (Petrus Alfonsi 2006: 151).⁴ O ayrıca Muhammed'in Hatice (*Chadigiam*) adında zengin bir kadının yanında çalıştığını, daha sonra onunla evlenerek onun bütün malına sahip olduğunu nakletmektedir. Fakir biriyken çok zengin bir adama dönüşmesi sonucunda Muhammed'in kibir ve gurura kapılarak Arapların kralı olmak istediğini belirten Alfonsi, Muhammed'in, kendi kabilesindeki insanların onun bu planına razı olmayacağını düşünerek krallık planı konusunda ihtiyatlı davrandığını belirtmektedir. Alfonsi, Muhammed'in bu endişesinden dolayı kral olmak için başka bir yol denediğini ve kendisini peygamber ilan ettiğini ifade etmektedir. O, neredeyse tamamı putperest olan Arapların Muhammed'e inandığını sadece Musa şeriatını heretik bir tarzda uygulayan Samiriler ile dönemin Nasturî ve Yakubî Hıristiyanlarının buna yanaşmadığını aktarmaktadır (Petrus Alfonsi 2006: 151).

Alfonsi'nin yukarıdaki ifadeleri Orta Çağ Yahudi-Hıristiyan geleneğindeki Hz. Muhammed'le ilgili algının yansımasıdır. Yahudi ve Hıristiyan bil-

4 Bu ayet, Türkçe Kur'an meallerinde genellikle "Seni şaşırılmış/yol bilmez bulup doğru yola iletmedi mi?" şeklinde tercüme edilmektedir.

ginler özellikle Hz. Muhammed’in Arapların kralı olmak için özel bir tutkusunun olduğunu iddia etmektedirler. Onlara göre Hz. Muhammed, bunu normal yollardan başaramayacağını anlayınca kendisine vahiy geldiğini iddia ederek bu planını peygamberlik iddiası üzerinden gerçekleştirmiştir. Bazı araştırmacılar, Alfonsi’nin, Hz. Muhammed’in hayatı başta olmak üzere İslam’la ilgili değerlendirmelerinde, Hıristiyan bilgin Kindî’nin (ö. 866) *Risâle*’sinden yararlandığını iddia etmektedirler (Tiezen 2013: 194; Dimmock 2013: 24; Tolan 1993: 28).

Alfonsi, Hz. Muhammed’in ölümüne dair de ilginç bilgiler aktarmaktadır. Ona göre Hz. Muhammed, ölümünün üçüncü gününde bedeninin semaya çıkacağını haber vermiştir. Üçüncü gün geldiğinde ve gömülme bedeninin çöktüğü görüldüğünde, insanlar onun kendilerini aldattığını anlamışlardır. Muhammed’in on ashabından biri olan Ali bin Ebu Talib (*Haly filius Abytharii*), kargaşanın büyümesinden endişe ederek liderliği ele almış ve kurnaz bir şekilde insanlara peygamberin sözlerinin yanlış anlaşıldığını duyurmuştur. Alfonsi’ye göre Ali, insanlara peygamberin bedeninin semaya kaldırılmasının, defnedilmeden önce veya insanlar izlerken değil, defnedildikten sonra melekler tarafından olacağını ilan etmiş ve insanları yatıştırılmıştır. Bu sırada Ali’nin oğulları Hasan (*Hazan*) ve Hüseyin (*Hozam*), Muhammed’in ölümünden dolayı kendilerini parçalayarak bitkin düşmüşlerdir. Babaları da bedenlerine zarar vermemeleri için onları azarlamıştır. Ali, çocuklarının aptal olduğunu ve zorla ölünün bulunduğu odanın kapısına kadar geldiklerini görünce onlara Muhammed hakkındaki gerçeği söylemiştir. Babalarından onun kötülüğünü öğrenen çocuklar, önceleri nasıl onun şeriatına bağlı kaldırsa o vakitten sonra da ondan o kadar uzaklaşıp kendilerini içkiye vermişlerdir. Muhammed’in bu durumu ortaya çıkmasına rağmen yine de belli bir kesim insan onların uygulamalarını takip etmiştir. Alfonsi’ye göre bütün bu anlatılanlar Muhammed’in gerçek bir peygamber olmadığını ve sözlerinin de yalan olduğunu ortaya koymaktadır. Alfonsi ayrıca Hz. Muhammed’in, İsa’nın çarmıha gerilip öldürüldüğüne inanmadığını belirtmektedir. Ona göre Hz. Muhammed, yalancı ve aldattıcıdır (Petrus Alfonsi 2006: 162-3).

Alfonsi’nin, Hz. Muhammed’in vefatı sonrası gelişen olaylarla ilgili anlatımları kitaplarda yer almayan uydurma rivayetlerdir. Özellikle bedeninin semaya çıkacağını ilan etmesi, torunları Hasan ve Hüseyin’in kendilerini içkiye verip İslam’dan uzaklaşmaları gibi anlatımlar gülünçtür. Benzer bir hikâyeyi 17. yüzyılda İtalya’da kaleme alınan fakat ihtiva ettiği düşünce

itibariyle eskilere dayanan bir Yahudi efsanesinde görmek mümkündür. *Maa-se Mahmat* adlı bu efsanede Hz. Muhammed'in tabutunun gök ile yer arasında gidip geldiği gibi tarihi gerçeklerle uyuşmayan bilgiler yer almaktadır.⁵ Bu açıdan Alfonsi, Hz. Muhammed'le ilgili Yahudi ve Hıristiyan dünyasındaki kulaktan duyma efsanevi bilgileri naklederek aslında Arapça'ya ve Kur'an'a hâkimiyeti ile göstermesi gereken ilkesel tutumu gösterememektedir.

Alfonsi, Hz. Muhammed'in mucizeleri konusunda da dikkat çekici bilgiler vermektedir. Kitapta Hıristiyanlığı temsil eden Petrus karakteri Musa, Yuşa, Samuel ve Eliyahu'da görülen mucizelerin Hz. Muhammed'de görülmediğini belirterek öğretisinin zayıf kaldığını belirtmektedir. Buna karşılık Moşe ise Yeremya, Ovadya, Amos ve Hoşea gibi peygamberlerin de mucizelerinin olmadığını fakat kendilerine inanıldığını öne sürmektedir. Petrus ise buna mukabil bu peygamberlerin Musa şeriatına yeni bir şey veya çelişen bir kural getirmediklerini bu yüzden de mucize ile desteklenmediklerini öne sürmektedir. Moşe ise Hz. Muhammed'in mucizelerinin mevcut olduğunu söylemekte ve örnekler vermektedir. Alfonsi burada yırtıcı bir hayvanın dile gelerek Hz. Muhammed'in peygamber olduğunu söylediğini, ayı ikiye yardığını, peygamberin memesine dokunmasıyla bir koyunun bütün halkı doyuracak kadar süt verdiğini, incir ağacının Hz. Muhammed'in yanına gelerek peygamberliğini itiraf ettiğini, zehirli koyun yemeğinin dile gelerek Hz. Muhammed'e "Beni yeme, ben zehirliyim." dediğini nakletmektedir (Petrus Alfonsi 2006: 152-3). Alfonsi bu mucizeleri naklettikten sonra ilginç bir değerlendirme yapmaktadır. Ona göre, Kuran'da (*Alcorano*) yer olmadığı için bu mucizelere inanmaya gerek yoktur. Zira Muhammed, Kur'an dışında kendisi hakkında yazılan şeylere itibar edilmemesi gerektiğini öğütlemiştir. Alfonsi ayrıca Hz. Muhammed'e ait olduğunu iddia ettiği bir söz nakletmektedir: "Birçokları peygamberler hakkında yalan yanlış şeyler söylediler. Bu benim için de gerçekleşmesin. Benim hakkımda doğru olan tek şey Kur'an'la doğrulanan ve tasdiklenen bilgilerdir." (Petrus Alfonsi 2006: 154). Alfonsi iddiasını güçlendirmek için bir de kudsî hadis uydurmaktadır. Buna göre Allah, Hz. Muhammed'e "Senin mucize göstermene müsaade etmiyorum. Zira diğer peygamberlerde yaşandığı gibi, gösterilecek mucizede seninle (öğretilerinle) çelişen bir şeyler olmasından endişe ediyorum." (Petrus Alfonsi 2006: 154).

5 Risalenin İbranice metni ve Türkçe tercümesi için bkz. Yasin Meral-Uri Melammed, "Hz. Muhammed'e Dair Bir Yahudi Efsanesi: Ma'ase Mahmat Adlı Risalenin Yeniden Tahkik ve Tercümesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, sayı: 53/2, ss. 1-21.

184 •PETRUS ALFONSI’NİN ‘YAHUDİLERE REDDİYE’SİNDE İSLAM ELEŞTİRİSİ

Alfonsi böylece Hz. Muhammed’in kendi ağzından mucize göstermediğini ispatlamakta ve mucize göstermemesini de nasıl meşrulaştırdığını aktarmaktadır. (Petrus Alfonsi 2006: 154). Görüldüğü üzere Alfonsi, burada da kendi iddialarını meşrulaştırma ve tezini güçlendirme adına rivayet uydurmaktan kaçınmamaktadır.

Hz. Muhammed ve Kadınlar

Yahudi ve Hıristiyan bilginlerin neredeyse tamamında olduğu gibi Alfonsi’nin gündeminde de çok eşlilik yer almaktadır. O, Müslümanların aynı anda dört eş alabildiklerini, dördü aşmamak kaydıyla eşlerden birini boşayarak başka bir kadın alabildiklerini nakletmektedir. Alfonsi, ayrıca Müslüman erkeklerin boşadıkları kadınlarla tekrar evlenebildiklerini ve üç defaya kadar boşama hakları olduğuna dikkat çekmektedir. Alfonsi’nin dikkat çektiği bir diğer husus da cariyelerle ilgilidir. O, bir erkeğin istediği kadar cariye ve köleyle sahip olabileceğini, istedikleri gibi onları satın geri alabileceğini, fakat onları hamile bıraktıklarında cariyelerin hizmetten muaf olduklarını aktarmaktadır. (Petrus Alfonsi 2006: 149). Alfonsi, çok eşlilik, cariye ve köle kadınlar ilgili İslam’ı eleştirirken şu ifadelere yer vermektedir:

Onlar [Müslümanlar] dört kadın almakta serbesttirler, dördüncüsünü de boşayıp yerine başka birisini alabilirler. Bu emrin akılla/mantıkla bir ilgisi yoktur. Çünkü onlarda kadın almak yalnızca çocuk yapmak amaçlı emredilmektedir. Ayrıca dikkat edersen, istedikleri kadar cariye ve kadın köle de edinmeleri açıkça zinadır. Zira bir babanın, oğlunun birlikte olduğu bir kadını alması, bunun mukabilinde bir erkek evladın da babası tarafından ilişkiye girilmiş bir kadını, bir kardeşin de kendi kardeşi tarafından ilişkiye girilmiş bir kadını alması çok sık rastlanan bir durumdur. (Petrus Alfonsi 2006: 161).

Cariyelik müessesesi İslam hukukunun en problematik konularından biridir. İslam hukukuna göre savaşlarda düşman tarafından esir alınan kız veya dul kadınlar cariye olarak alınır. Bunlar ganimet sayıldığından dolayı, hizmet görmeleri için savaşa katılan erkekler arasında pay edilirdi. Efendileri onları ev işlerinde ve cinsel ihtiyaçlarında kullanır, istedikleri zaman da satılabilir. Onların bu statüden kurtulmaları için ya hürriyetlerine kavuşmaları ya da efendileri tarafından nikâh yapılarak evlenmeleri gerekmektedir. Eğer cariyenin kocası ölmemiş ve esirler arasında ise onunla nikâhı devam ettiği için onu satın alan efendisinin cariye ile cinsel ilişkiye girmesi caiz görülmemiştir

(Bilmen 2011: 402). Her halükarda cariyelerin eşya gibi alınıp satılmaları gerçeği dikkate alındığında, Alfonsi'nin bahsettiği babanın birlikte olduğu bir cariye ile oğlunun birlikte olma ihtimali her zaman mevcuttur. Fakat bu durum sadece cariye için geçerli değildir. Bir insanın bilmeden kendi kızıyla veya kız kardeşiyle bile evlenmesi ihtimal dâhilindedir. İslam hukukuna göre bir insanın, babasının ilişkide bulunduğu cariyeyle bunu bilerek birlikte olması haramdır (Merğinanî: 227; Şirazi 1996: 154).⁶

Alfonsi kadınlarla ilgili eleştirileri çerçevesinde Hz. Muhammed'in aile hayatını da gündeme getirmektedir. Hz. Muhammed'in, Zeyd'in (*Zed*) eşi olan Zeynep binti Cahş'la (*Zanab filia Ias*) evlenmesini de Allah'ın Hz. Muhammed'e emri olarak aktarmaktadır. Alfonsi, konuyu naklederken "Zeyd! Allah sana eşini bırakmanı emrediyor." şeklinde ayet nakletmektedir. Hâlbuki Kur'an'da böyle bir ayet yer almamaktadır. O, Zeynep'in Zeyd'den ayrılmasından sonra Muhammed'in onu alarak ona sahip olduğunu nakletmektedir (Petrus Alfonsi 2006: 154). Alfonsi'ye göre Hz. Muhammed'in eşi Aişe'nin (*Aissae*) hakkında söylenenler de Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ne kadar boş olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Alfonsi, birçok kişinin şahitliğiyle Hz. Aişe'nin zinada yakalandığını, Muhammed'in ise sahte Cebrail'in (*falsi Gabrielis*) mesajıyla onun zina etmediğini duyurduğunu aktarmaktadır. Alfonsiye göre Hz. Muhammed'in, Hz. Aişe'nin aklanmasını istemesinin sebebi onu eş olarak tutmak isteyip göndermeye razı olmamasıdır. (Petrus Alfonsi 2006: 154). Alfonsi, Hz. Muhammed'in, kendisine verilen bedeni güçten dolayı Allah'a hamd ettiğini nakletmektedir. Zira Hz. Muhammed'e kırk erkek gücü verilmişti (Petrus Alfonsi 2006: 155, 161; Pedro Alfonso de Huesca 1996: 97, 102).⁷ O ayrıca kendisine güzel koku ve kadının sevdirdiğini, bu yüzden de Allah'a şükrettiğini aktarmaktadır (Petrus Alfonsi 2006: 155, 161; Pedro Alfonso de Huesca 1996: 97)⁸

Yahudi-Hıristiyan geleneğinin kadın üzerinden İslam'a saldırma girişimlerinden biri de Alfonsi'de görülmektedir. Özellikle çok eşlilik, cariye sistemi ve Hz. Muhammed'in Zeynep'le evliliği eleştirilerin merkezinde yer almakta-

6 Demircan, cariyelerle yalnız evlilik yoluyla ilişkiye girilebileceğini, efendisinin satın aldığı cariye ile cinsel ilişkiye girmekte serbest olduğuna dair bilgilerin yanlış olduğunu belirtmektedir. Bkz. Ali Rıza Demircan, *Kur'an ve Sünnet Işığında Cariyeler ve Sömürülen Cinsellikleri*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2010.

7 Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l- Kübra*, ed. Ali Muhammed Ömer, Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001, c. 1, ss. 321-2.

8 Bkz. *Sünen-i Nesâî*, "Kitabu 'İşretü'n-Nisâ", bab 1 (Hubbu'n-Nisa), no: 3391.

dır. Burada dikkat çeken husus, Hz. Aişe’ye atılan iftira ile Hz. Muhammed’in Zeynep’le evliliğiyle ilgili konularda ayet ve hadislerde yer alan bilgilerin Yahudi ve Hıristiyan yazarlar tarafından göz ardı edilmesidir. İslam kaynaklarına göre Zeynep, Hz. Muhammed’in halasının kızıydı. Hz. Muhammed, Zeynep’i, evlatlığına aldığı Zeyd bin Harise ile evlendirmiştir. Kaynakların verdiği bilgiye göre Zeynep ve ailesi bu evliliği istemedikleri halde Hz. Muhammed’in isteği üzerine kabul etmişlerdir. Fakat bu evlilik yürümemiştir. Kaynaklarda bunun, asil bir aileden gelen Zeynep ile kölelikten gelen Zeyd arasındaki denklik (*küfüv*) sorunundan kaynaklandığı belirtilmektedir. Zeyd ve Zeynep arasındaki geçimsizlik artınca Zeyd, Zeynep’i boşamak istediğini Hz. Muhammed’e bildirmiştir. Fakat Hz. Muhammed, ısrarla evliliği devam ettirmesini tavsiye etmiştir. Alfonsi ise burada Hz. Muhammed’in Zeyd’e, “Zeyd! Allah sana eşini bırakmanı emrediyor.” şeklinde baskı yaptığını naklederek gerçek dışı bilgiler aktarmaktadır. Her şeye rağmen evlilik yürümeyince Zeyd ve Zeynep boşanmışlardır. Bu safhada da Hz. Muhammed, Zeynep’i kendine eş almak için herhangi bir girişimde bulunmamıştır. Çok geçmeden “Zeyd o hanımla alâkasını kesince biz onu sana nikâhladık, tâ ki evlâtlıklarının boşadığı hanımlarla evlenmenin müminler için günah olmayacağı anlaşılsın. Allah’ın kendisi için takdir ettiği şeyi yapmasından dolayı Peygamber’e hiçbir suç isnad edilemez.” (Ahzab/ 37-38) şeklinde ayet gelince Hz. Muhammed, Zeynep’le evlenmiştir. Bazı âlimler bu olayın hikmetinden de bahsederler. Buna göre, cahiliyye devrinde evlatlık, öz evlat gibi muamele görmekte ve evlatlığın boşadığı kadını, onu evlât edinen kimse alamamaktaydı. Bu olayla birlikte bu uygulama kaldırılmıştır. Hz. Muhammed’in hem Zeyd’i Zeynep ile bizzat kendi ısrarıyla evlendirmesi, ardından boşanmalarını için mücadele etmesi ve boşandıktan sonra hiçbir girişimde bulunmaması onun nefsanî arzular ile hareket ettiği yönündeki eleştirileri geçersiz kılmaktadır.

Benzer durum ifk hadisesi için de geçerlidir. İfk hadisesi; Hz. Muhammed’in eşlerinden Hz. Aişe hakkında münafıklar tarafından uydurulan iftiradır. Hz. Muhammed’in, Hz. Aişe ile birlikte çıktığı bir sefer dönüşünde İslam ordusu, geceleyin bir yerde konaklamıştı. Hz. Aişe ihtiyacı için ordugâhın dışına çıkmış ve döndüğü zaman gerdanlığını düşürdüğünü fark etmiştir. Gerdanlığını aramak için ordudan ayrılmış, bulup döndüğünde ise ordunun ayrılıp gittiğini görmüştür. Sahabeden birisi Hz. Aişe’nin bindiği deveyi yularını çekerek orduya yetiştirmiştir. Durumu fırsat bilen münafıklar, bu olay sebebiyle Hz. Aişe’ye iftira atmışlardır. Sıkıntılı bir süreç geçiren Müslümanlar, Hz. Aişe’nin zinadan uzak olduğuna dair ayet gelme-

siyle rahatlamışlardır. İlginç bir şekilde İslam kaynaklarından haberdar olan ve gerektiğinde Kur'an'dan ayet nakleden Alfonsi, Hz. Aişe'ye atılan iftirayı gerçek kabul edip Hz. Aişe'yi temize çıkaran ayeti hiçe saymaktadır. Alfonsi, Hz. Aişe'nin zinadan uzak olduğunu belirten ayeti Hz. Muhammed'e *sahte Cebrail*'in ilettiğini iddia etmektedir. Bu da onun İslam'ı eleştirisi adına işine geldiği tarafları öne çıkarttığını ve hakkaniyetli davranmadığını göstermektedir.

Kâbe ve Venüs Tapınması

İslam öncesi Arap toplumunda Kâbe'nin put evi olarak kullanıldığı bir vakıadır. Yahudi ve Hıristiyan geleneği de İslam öncesi putperest uygulamalardan dolayı İslam'daki Kâbe ve hac uygulamalarını putperestlikle ilişkilendirmiştir.⁹ Alfonsi'de de bu düşüncenin devam ettiği görülmektedir. Alfonsi, Müslümanların nefis muhasebesi yapmak üzere her yıl Mekke'ye (*Mecha*) gittiklerini ifade etmektedir. Alfonsi burada Kâbe ile ilgili ilginç bilgiler vermektedir. Buna göre, Müslümanlar Kâbe'nin Âdem ve İbrahim'in evi olduğuna inanmaktadır. Kâbe, Hz. Muhammed (*Mahometh*) doğana kadar, İbrahim'in çocukları için ibadet mekânı olarak işlev görmüştü (Petrus Alfonsi 2006: 148, 157). Hz. Muhammed'in Kâbe'yi ibadet mekânı yapmasından önce Kâbe'nin içi putlarla doludur. Lut'un iki oğlu Amon ve Moab, Kâbe'yi kutsal bir mabed olarak kullanarak oraya biri beyaz diğeri de siyah kayadan koparılmış iki adet put yerleştirmişlerdir. Siyah taş Markulis (*Merculicius*) beyaz taş da Kemoş (*Chamos*) olarak isimlendirilmiştir. Siyah taş Satürn onuruna, beyaz taş da Mars onuruna konulmuştur (Petrus Alfonsi 2006: 157-8). Mars onuruna yerleştirilen taşa yılda iki defa gidilmekte ve bu puta güneş koç burcunun ilk safhasındayken ibadet edilmektedir. Zira Mars, koç burcunun yönetici gezegenidir (Petrus Alfonsi 2006: 158). İbadet sonrası oradan ayrılırken gelenek olarak bu puta taş atılmaktadır. Terazi burcu da Satürn gezegeninde yüceldiği için, ibadet için güneş terazi burcunun ilk bölümüne girdiğinde oraya gidilir (Petrus Alfonsi 2006: 158).

Alfonsi burada verdiği bilgilerle yine tarihi bilgilerle çelişmektedir. Şaşırtıcı husus ise onun aktardığı bilgilerin Yahudi ve Hıristiyan kaynaklarında yer almamasıdır. Öncelikle Kâbe'nin Lut'un iki oğlu tarafından kutsal mabed

9 M. Steinschneider, Kâbe'nin ve çevresindeki uygulamaların Yahudi geleneğinde Orta Çağ boyunca nasıl algılandığı Yahudi düşünürlerden örnekler vererek listelemektedir. M. Steinschneider, *Polemische und Apologetische Literatur in Arabischer Sprache*, Leipzig, 1877, ss. 310-312. Ayrıca bkz. Daniel, *Islam and the West*, s. 12, 214, 311.

188 •PETRUS ALFONSI’NİN ‘YAHUDİLERE REDDİYE’SİNDE İSLAM ELEŞTİRİSİ

olarak kullanılıp put evi haline getirilmesi iddiası doğru olmayıp, Alfonsi’nin Kâbe’nin ve hac uygulamalarının kökenini putperestlikle ilişkilendirme gayreti olarak değerlendirilmelidir (Septimus 1981: 524-5). Alfonsi, Müslümanların oradaki ibadetlerini çıplak vaziyette, başları kazınmış, kendi zamanının Hindistan’ında yapıldığı gibi tüstü yakarak yerine getirdiklerini nakletmektedir. Arapların (*Arabes*) Amon ve Moab’la birlikte bu putlara taptıklarını nakleden Alfonsi, Hz. Peygamber’in bu konudaki icraatlarını şu şekilde nakletmektedir:

Sonraları Muhammed (*Mahomethus*) ortaya çıktığında bu eski geleneği kaldırmada isteksizdi, fakat insanlara Kâbe’nin etrafında dikişsiz elbiselerle tavaf için izin verdi. Böylece uygulamayı biraz olsun değiştirmiş gibi yaptı. O, putlara kurban sunmaya teşvik ediyor görüntüsü vermemek için Kâbe’nin bir köşesine Satürn’ü temsil eden bir taş yerleştirdi. Bu taşın sadece arka kısmı açıktaydı, yüzü ise gözükmemekteydi. Zira o daire şeklinde yontulmuştu. O, ardından Mars adına başka bir putu da zemine yerleştirdi ve üzerini de bir taşla örttü. Daha sonra o, insanların orada toplanıp ibadet etmelerini, bu taşları öpmelerini, ters dönüp eğilerek ayaklarının arasından çakıl taşlarıyla şeytanı taşlamalarını emretti. Bu da eski bir uygulamanın yansımasıdır. (Petrus Alfonsi 2006: 158).

Alfonsi, ayrıca “Kitaplarında yazılıdır ki, Muhammed’in on ashabından biri olan Ömer (*Homar*), taşı öperken ‘Ey taş biliyorum ki ne zarar verebilirsin ne de fayda, peygamberi böyle yaparken gördüğüm için yapıyorum’ demiştir”¹⁰ şeklinde ilginç bir detayı zikretmektedir (Petrus Alfonsi 2006: 158-9). Bu açıklamalarını müteakiben Moşe karakterini canlandıran şahıs, hac sırasında taş atmalarının, şeytanları kovma amaçlı olarak ifade etmektedir. Alfonsi, şeytan taşlama uygulamasını, Moşe ve Petrus karakterlerini şu şekilde konuşturarak işlemektedir:

Petrus: Taş atarak şeytanları kovduklarını söylemen mantıklı gözükmüyor. Zira maddi âlemde kavranamayan şeyler kolaylıkla uzaklaştırılmazlar. Şeytanlar ilahi isimleri zikretmekle uzaklaştırılırlar.

Moşe: Duydum ki onlardan [Müslümanlardan] bazıları şeytanları/cinleri görüyor, duyuyor ve onlarla konuşuyormuş. Sen şimdi onlar

10 Buharî, *es-Sahih*, “Kitabu’l-Hac”, 50 (no: 1597), 57 (no: 1604), 60 (no: 1610); Müslim, “Kitabu’l-Hac”, 250 (no: 3069).

maddi duyularla kavranamazlar deyince şaşırđım.

Petrus: Her ne kadar melekler maddi duyularla kavranamazlar da Tanrı'nın emirlerine göre yaşayanlara görünebilirler. Benzer şekilde şeytan da dostlarına görünür.

Moşe: Hangi öğretiyile ya da hangi sanatla onları görebilir ve onlarla konuşabilirim? Bunu bilmek isterim.

Petrus: Tanrı'yla hiçbir şekilde bağlantılı olmayan bir şeyi neden bilmek istiyorsun ki?

Moşe: Bu tür uygulamalarda bulunmak istemiyorum, sadece bilgisine sahip olmak istiyorum.

Petrus: Öğrendiğinde senin sapkınlığını artıracak bir şey nasıl olabilir ki?

Moşe: Tanrı'ya şükür beni irşad ettin, senin sözlerinle güzel şeyler öğrendim. (Petrus Alfonsi 2006: 159).

Rabbani gelenekte kendisine taş atmak suretiyle ibadet edilen Markulis putundan bahsedilmektedir. Markulis'le ilgili bu bilgi İslam öncesi derlenen Mişna ve Talmud'da yer almaktadır (Mişna, Sanhedrin: 7/6) Taşlama ritüelinin putperest bir olgu olarak kabul edildiği bir gelenekten gelen Orta Çağ Yahudileri de şeytan taşlama olayını Markulis ile ilişkilendirmekte zorlanmamışlardır.¹¹ Bunun uzantısı olarak da Alfonsi, Markülis olarak adlandırdığı ve Kâbe'nin köşesine Satürn onuruna yerleştirilen daire şeklindeki siyah taş Hacerü'l-Esved olarak anlamaktadır.¹² Burada, Talmud'da taş atılmak suretiyle ibadet edilen taşla Kâbe'ye bitişik olan Hacerü'l-Esved'in Alfonsi tarafından karıştırıldığı görülmektedir. Zira hac uygulamaları sırasında Hacerü'l-Esved'e taş atılmamaktadır. Ayrıca Markulis'in Satürn ile ilişkilendirilmesi

11 Bkz. Yasin Meral, *İbn Meymun'un Eserlerinde İslam ve Müslümanlar*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2012, ss. 150-158, ;Bernard Septimus, "Petrus Alfonsi on the cult of Mecca" *Speculum*, 1981, sayı: 56, s. 521; Hava Lazarus Yafe, "Ha-Problematika Ha-Datit şel Aliya ha-regel be-Islam", *Divrey Ha-Akademya Ha-leumit ha-Yisraelit le-Madain*, 1976, sayı: 5, ss. 222-243. Jeffrey Jerome Cohen, "On Saracen Enjoyment: Some Fantasies on Race in the Late Medieval France and England", *The Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 2001, sayı: 31/1, s. 119-120, 125, 130.

12 Kâbe'nin Satürn ile ilişkilendirilmesi Mes'udi'nin *Murucu'z-Zeheb* isimli eserinde de yer almaktadır. Bkz. Mesudi, *Murucu'z-Zeheb*, ed. Barbier de Meynard, Paris 1865, c. 4, ss. 42-44.

de Talmud'da yer almamaktadır. Alfonsi bu hususta da farklılık göstermektedir. Dikkat çeken bir diğer husus da putperest kültü ile ilgili uygulamaları astroloji ile ilişkilendirmektedir (Septimus 1981: 521-4). Ayrıca Alfonsi'nin Müslümanlara yönelttiği Kâbe ve hac uygulamaları ile ilgili eleştiriler Yahudi kökenli eleştiriler olup, temeli Talmud'a dayanmaktadır. Alfonsi'nin Yahudileri Talmud'a uymakla suçlayıp İslam'a yönelttiği eleştirilerde Talmud'dan yararlanması dikkat çekicidir.

Alfonsi, Müslümanların günlük beş vakit namaz kıldıklarını ve namazdan önce abdest aldıklarını ifade etmektedir. O, bu uygulamayı eleştirmekte ve önemli olanın dış temizlik değil iç temizlik olduğunu belirtmektedir. Ona göre abdest gibi dış temizlik yoluyla ibadete hazırlanma, Venüs gezegenine tapanlar için geçerlidir. Alfonsi'ye göre Hz. Muhammed'in bunu emretmesinin sebebi Venüs gezegeni çağında kral olmayı ümit etmesidir (Petrus Alfonsi 2006: 147, 156). Burada Venüs gezegenine tapanlar ifadesiyle Müslümanları ilişkilendirmesi Müslümanların ibadet günlerinin Venüs günü olarak bilinen Cuma günü olmasıdır. Bu yüzden bazı bilginler, Şabat günü olarak Müslümanların altıncı günü seçtiklerine dikkat çekmektedir (Goitein 1966: 111-125). Benzer şekilde Bizans döneminde İslâm ile ilgili yazılar kaleme alan Hıristiyan reddiyeciler, Haceru'l-Esved taşının Venüs'ün yontulmuş başı olduğunu ifade etmişlerdir (Eliezer 1884: 250; Khoury 1972: 60-2, 162). Bazı Hıristiyan yazarlar da Hz. Peygamber'in çok eşliliğinin sebebinin kendisine Tanrı tarafından verilen istekten değil Venüs'ten verilen cinsel arzudan kaynaklandığını dile getirmektedir. Orta Çağ Hıristiyanlarının İslam'ı Venüs'le ilişkilendirmesinde cumanın Venüs günü olarak bilinmesi yatmaktadır (Norman 1993: 238). Böyle olunca Hac uygulamaları, İslam öncesi mevcut olan ve esasında Venüs ibadeti olarak bilinen geleneğin, pagan tapınağı Kâbe'de yeni dinin müntesipleri tarafından devam ettirilmesi olarak yorumlanmıştır (Norman 1993: 168). Alfonsi'nin Kâbe ve hac uygulamalarıyla ilgili eleştirileri de esasında Talmud merkezli Yahudi geleneğine dayanmaktadır (Septimus 1981: 533).

Sonuç

Yahudi kökeni itibariyle Yahudiliğe, içinde doğup büyüdüğü Endülüs tecrübesiyle İslam'a aşına olan Petrus Alfonsi, *Dialogus contra Iudaeos* adlı eseriyle Yahudi-Hıristiyan reddiye geleneğinde önemli bir yere sahiptir. Eserinin beşinci bölümünü İslam dinine (*Muzalemiticam sectatus*) reddiye olarak kaleme alan Alfonsi'nin verdiği bilgiler, o döneme kadar Yahudi ve Hıristiyan

dünyasındaki İslam'la ilgili bilgilerin çok ötesindedir. Bununla birlikte o, İslam ile ilgili eleştirilerinde Yahudi geleneğinin argümanlarını kullanmaktadır.

Alfonsi, reddiyesinde birçok ayet ve hadis nakletmektedir. Onun, kullandığı ayet ve hadislerde büyük ölçüde metne sadık kaldığı görülmektedir. Bununla birlikte İslam'la ilgili bu kadar bilgi sahibi olmasına rağmen Alfonsi'nin yanlış malumatlar verdiği de görülmektedir. İslam ve Kur'an'la ilgili bu kadar detay bilgiler veren birisinin Kur'an'daki bazı ayetleri görmezden gelmesi ve uydurma rivayetler nakletmesi, amacının bilgi vermek değil bazı gerçekleri çarpıtarak polemik yapmak olduğunu göstermektedir. Alfonsi'nin İslam eleştirisinin kendi içinde tutarsızlıkları da görülmektedir. Bu çerçevede o, İslam'ı eleştirirken bazen Kur'an'ı hedef almakta bazen de Kur'an'ı referans göstermektedir. Benzer şekilde Yahudileri eleştirirken Talmud'u hedef almakta, Kâbe ve hac ibadetini eleştirirken de kaynak zikretmeden Talmud'u kullanmaktadır. Sonuç olarak, Yahudiliği bir Hıristiyan olarak eleştirse de, Petrus Alfonsi'nin, İslam eleştirisini Yahudi aklıyla kaleme aldığı görülmektedir.

Kaynaklar

- Arslantaş, Nuh (2011). *Yahudilere Göre Hz. Muhammed ve İslamiyet*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Bilmen, Ömer Nasuhi (2011). *Hukuk-u İslamiye ve Istılâhat-ı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Enes Sarmaşık Yayınları (8 cilt).
- Burman, Thomas (1994). *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs*. Leiden: Brill.
- Charles, L. Tieszen (2013). *Christian Identity Amid Islam in Medieval Spain*. Leiden: Brill.
- Cohen, Jerome (2001). "On Saracen Enjoyment: Some Fantasies on Race in the Late Medieval France and England". *The Journal of Medieval and Early Modern Studies* 31/1: 113-146.
- Dimmock, Matthew (2013). *Mythologies of the Prophet Muhammad in Early Modern English Culture*. New York: Cambridge University Press.
- Duran, Şim'on ben Tsemah (2003). *Magen Avot*. Yeruslayim: Mahon Ktav.
- Eliezer, Tobiah ben (1884). *Midraş Lekah Tov*. Vilna.
- Geiger, Abraham (1883). *Was hat Mohammed aus dem Judentume aufgenommen?*. Bonn.
- Goitein, Shlomo Dov (1966). "The Origin and Nature of the Muslim Friday Worship". *Studies in Islamic History and Institutions*. Leiden: Brill: 111-125.

192 •PETRUS ALFONSI'NİN 'YAHUDİLERE REDDİYE'SİNDE İSLAM ELEŞTİRİSİ

- İbn Meymûn, Musa (2009). *Mişne Tora*. ed. Yohay Makbili, Hayfa: Hotsaat Yeşivat Or Vişua'.
- İbn Sa'd, Muhammed (2001). *et-Tabakatu'l- Kübra*. ed. Ali Muhammed Ömer, Kahire: Mektebetü'l-Hanci (11 cilt).
- Khoury, A. (1972). *Polemique Byzantine contre l'Islam*. Leiden: Brill.
- *el-Kütübü's-Sitte* (2008). neşr. Salih b. Abdulaziz Muhammed b. İbrahim, Riyad: Dâru's-Selâm li'n-Neşri ve't-Tevzi', 4. Baskı.
- Lazarus Yafe, Hava (1976). "Ha-Problematika Ha-Datit şel Aliya ha-regel be-Islam". *Divrey ha-Akademya ha-leumit ha-Yisraelit le-Madaim* 5: 222-243.
- Meral, Yasin -Uri Melammed (2012). "Hz. Muhammed'e Dair Bir Yahudi Efsanesi: Ma'ase Mahmat Adlı Risalenin Yeniden Tahkik ve Tercümesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2: 1-21.
- _____ (2012). *İbn Meymun'un Eserlerinde İslam ve Müslümanlar*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- el-Merğinanî, Burhaneddin Ebu'l-Hasan Ali (t.y) . *el-Hidaye*. Beyrut: Daru'l-Erkam (2 cilt).
- Mesudi, Ebu el-Hasan Ali bin el-Hüseyn bin Ali (1865). *Murucu'z-Zeheb*. ed. Barbier de Meynard, Paris.
- Norman, Daniel (1993), *Islam and the West*, Oxford: Oneworld Publications, 1993.
- Petrus Alfonsi (1996). *Diálogo contra los Judíos*. ed. K.-P. Mieth and Esperanza Ducay, Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses.
- _____ (2006). *Dialogue against the Jews*. trans. Irwen Resnick, Washington: Catholic University Press.
- Septimus, Bernard (1981). "Petrus Alfonsi on the cult at Mecca". *Speculum* 56: 517-533.
- Steinschneider, M. (1877). *Polemische und Apologetische Literatur in Arabischer Sprache*, Leipzig.
- eş-Şirazî, Ebu İshak (1996). *el-Mühezzeb*. Dimeşk: Daru'l-Kalem (6 cilt).
- Tolan, John (1993). *Petrus Alfonsi and His Medieval Readers*. Gainesville: University Press of Florida.

AZABIN NELİĞİ VE ÇIKIŞ İMKÂNI

Harun ÇAĞLAYAN*

Öz

Cehenneme girdikten ve işlenen günah miktarınca azap gördükten sonra insanların kurtuluşunun mümkün olduğuna ilişkin tartışmalar, asırlarca başta Mütetekellimûn olmak üzere çoğu İslamî düşünürün zihnini meşgul etmiştir. Sınırlı bir zaman diliminde işlenen günahların sonsuz bir ceza ile karşılık bulmasının ahlaki, adlî ve akfî açılardan değerlendirilmesi gerekmektedir. Dini söylemin öngördüğü günah-ceza ilişkisinin sağlıklı bir incelenmesi, bireysel ve toplumsal açıdan çoğu yanlı ve yanlış anlayışın da sorgulanması için bir fırsattır. Psikolojik açıdan bireysel güvenin, sosyolojik açıdan toplumsal uyumun sağlanmasında büyük bir öneme haiz olan ateşten çıkış imkânının doğru bir şekilde değerlendirilmesi ahlâkî, felsefî ve dînî açıdan anlaşılması zor birtakım konuların çözümünü kolaylaştıracaktır. Müslüman kültüründeki ebedî azap inancı hakkında değerlendirmelerde ön plana çıkan iki görüş bulunmaktadır. Bunlardan birincisine göre azaptan çıkışın mümkün olamayacağı; ikincisine göre ise belirli bir süreden sonra azaptan çıkışın mümkün olabileceği şeklindedir. Ebedî azap kavramına yönelik bu iki yaklaşım tarzının da kendi içerisinde bir takım açmazlar barındırdığı görünmektedir. Cehennem azabının varlık nedeni, kötülük yapmak isteyenlerin hak ettikleri ceza/karşılık iken, cehennem azabının ebedî olacağına haber verilmesinin sebebi, azap hakkında insanların uyarılmasını ve sakınmalarını sağlamaktır. Bu iki temelin sarsılmasına veya saptırılmasına yol açabilecek hiçbir yaklaşım tarzının kabulü islâmî yaklaşıma göre mümkün görünmemektedir.

Anahtar Kavramlar: İman, İnkâr, Günah, Büyük Günah Sahibi (Mürtekibu'l-Kebîre), Cehennem, Azap, Ebediyet, Kurtuluş.

Abstract

The Nature of the Sin and the Possibility of Salvation

For centuries, the discussions on “the exit after the sinner’s entrance into the hell” and punishment in accordance with his sins have occupied Muslim thinkers’ minds, particularly theologians’. The idea of accepting an infinite punishment because

* Yrd. Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi; caglayanharun@gmail.com

of the sins committed in a limited period of time should be discussed from the aspect of ethics, justice and rationality. A sound evaluation of relationship between sin and punishment prescribed by religious belief is an opportunity to question many “sided and wrong understandings” from individual and social aspects. The true understanding of the facility to exit from the hell, providing confidence psychologically and peace sociologically, will make easy the solvation of hard moral, philosophical and religious issues. There are two distinct views about the eternal punishment belief in the Muslim Culture. According to the first, exit from the hell is impossible whereas the second claims it is possible after a certain period. It seems that both approaches incorporate some inward conflicts. The cause of the punishment in the hell is the evil persons’ actions whereas the cause of the information about the eternal punishment there is to warn people and keeping them from evil. According to Islamic approach it seems that it is impossible to accept any approach which cause the basis mentioned shake and divert.

Key Words: Faith, Denial, Sin, The Great Sinner, The Hell, The Punishment, Infinity, Salvation.

Giriş

Klasik kelâm eserlerinde cehennem ile ilgili oldukça çok malumat ve değerlendirme mevcuttur. Bu görüşler, cehennemin halen mevcut olup olmasından yerinin nerede olmasına; cezalandırmanın bedenî olup olmamasından azabın ne ile olacağına kadar çok geniş bir yelpazeyi oluşturmaktadır. Ancak çalışmamız açısından önemli olan, cehennemin mahiyetiyle ilgili bu tartışmalar değil, insanların cehennem azabına girdikten sonra ateşten kurtuluş imkânlarının olup olmayacağıdır.

Azaptan çıkışı mümkün gören kabulün birey ve toplum üzerindeki olumlu ve olumsuz etkilerinin belirlenmesi, daha sağlıklı bir inanç örgüsünün oluşumu açısından önemlidir. Bundan dolayı geleneksel açıdan konu hakkındaki fikirlerin tespiti, gözden geçirilmesi ve günümüz şartları açısından yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir. Cehennem azabından çıkış inancının gerek ortaya çıkışında, gerek gelişmesinde ve gerekse sistematik bir inanç olarak kabulünde, ilk dönem kelâmi tartışmaların kuşkusuz büyük bir etkisi vardır. Dolayısıyla azaptan kurtuluş inancının doğru bir şekilde değerlendirilmesi için araştırmaya mütekaddimûn döneminden başlanması gerekmektedir. Ancak bu şekilde konu hakkındaki geleneksel kabullerin köklerine inilebilir ve doğru sonuçlara ulaşılabilir.

1. Cehennem ve Niteliği

Cehennem kelimesinin aslının Arapça olup olmadığı tartışmalıdır (İbn Manzûr: I/516; İsfehânî:102). Sözlükte isim olarak, derin kuyu, hayırsız ve uğursuz (İbn Manzûr: I/715), çok sıcak ve çok sıkıntılı yer, tamu (TDK Türkçe Sözlük 1998: 355), dūzah (MEB Türkçe Sözlük 1995: I/437) gibi birçok menfi anlamı ifade etmek için kullanılır. Kelime terim olarak dini inanışa göre, dünyada günah işleyen kimselerin öldükten sonra ahirette gidecekleri azap mekânının özel adı olarak kullanılır (TDK Türkçe Sözlük 1998: 355).

Cehennem kelimesi, Kur'an'da "Cehennem" şeklinde yetmiş yedi yerde geçmektedir (Abdülbâkî: 184). Ancak ayetlerde ceza mekânı olarak cehenneme nispet edilen başka isimler de bulunmaktadır. Bunlar, *Caḥîm* (şiddetli ateş), *Hâviye* (derin uçurum), *Hutâme* (tutuşturulmuş alevli ateş), *Lezâ* (yalın ateş), *Sakar* (yakıp kavuran ateş), *Sa'ir* (alevli ateş), ve *Nar* (ateş) gibi isimlerdir. Bu isimleri cehennemin kapıları veya cehennem azabının nitelikleri olarak anlamak mümkündür (Yüksel 2011: 203).

Cehennemin tam olarak ne tarz niteliklere sahip olacağını söylemek olanaksızdır. Çünkü ilahiyat/metafizik konuları insanlar için gayb niteliğindedir. Dolayısıyla gayb bilgilerinden olan ahiretin nasıllığına dair kesin hükümlerin verilmesi mümkün değildir.¹ Nasslardan anlaşıldığı kadarıyla, ancak genel hususlarda bilgi verilebilir. Bu kapsamda, cehennemin içinde yaşadığımız üç boyutlu dünyanın değer yargularından farklı bir şekilde² tezahür etmiş olsa da neticede kötü bir yer olduğuna kanaat getirebiliriz. Çünkü her kültür ve medeniyette, cehennem kelimesinin tanımladığı mekân, günahkârların veya kötü kimselerin yaşayacağı veya cezalandırılacakları bir yer olarak tasvir edilir (TDV İslâm Ansiklopedisi 1998: VII/227). Nitekim hiçbir ayette cehennem hakkında iyi bir tasvire rastlamak mümkün değildir. Cehennemin kötü bir yer olduğu ve isyankârlar için hazırlanmış bir azap yurdu olduğu konusunda oldukça çok haber mevcuttur. Bu haberlerin ortak özelliği, cehennemin hiç bitmeyecek kötü niteliklere sahip olması ile cehennem halkının maddi-manevi

1 Cehennemim varlığı ve mahiyeti üzerinde çok farklı görüşlerden söz etmek mümkündür. Örneğin, Şîa'nın beşinci fırkası olan Mansuriyye grubuna göre, cennet ve cehennem birbirinden farklı iki adamdır (Eş'arî 1369/1950: I/74). Şîa'nın altıncı fırkası olan Hattâbiyye grubunun ikinci fırkasına göre cennet, insanların dünya hayatında karşılaştıkları hayır, nimet ve afiyettir. Cehennem ise bahsi geçen bu iyi şeylerin dışında kalan dünyadaki kötülüklerdir (Eş'arî 1369/1950: I/77).

2 "O gün yer, başka bir yer ile gökler de başka bir gök ile değiştirilecektir" (İbrâhîm 14/48).

tarifi mümkün olmayan cezalara maruz kalacak olmalarıdır.³ Cehennem azabı ve halkının içinde bulunacakları kötü durum hakkında verilen haberlerin amacı, inkârcıları tehdit etmek, günahkârları ise uyarmaktır (Eş'arî 1369/1950: I/148).

Cehennemnin temel niteliği olan azap kavramı; sözlük anlamı itibariye, terk etmek ve vazgeçmek anlamındaki a-z-b fiil kökünden türemiştir. Kelimenin isim olarak kullanıldığı anlam aralığı işkence, eziyet ve elem vermektir (İsfehânî: 327,328). Azap kavramı, Kur'ân'da 304 yerde isim, 66 yerde fiil olmak üzere, toplamda 370 yerde geçmektedir (Abdülbâkî: 450-455). Bu geniş kullanımdan olsa gerek, literatürde cehennem azabının mahiyeti ve gerekliliği konusunda oldukça farklı görüşlere rastlamak mümkündür. Bunlar arasında İslâm'a mensup olmadıkları halde İslâm'a nispet edilen bazı fırkalara göre cehennem, gerçekte dünyadayken yaşanan sıkıntılardır. Bu fırkalar, ahiret ve cehennemnin müstakil varlığını inkâr etmişlerdir. Esasen bu fırkalar, sadece cehennemi değil, aynı zamanda ahireti de inkâr ederler. Bu şekilde düşünen fırkalardan bazıları, Bâtınıyye, Mansûriyye, Hattâbiyye, Hulûliyye'nin Cenâhiyye kolu gibi mezheplerdir (Bağdâdî 1416/1995: 245,246,248,295,297). Hakikatten sapanlar olarak tanımlanan (Bağdâdî 1416/1995: 28) bazı Mu'tezilî fırkaların da cehennemnin nitelikleri hakkında farklı düşündüklerini söylemek mümkündür. Bu fırkalar, herhangi bir vahyî haber olmadan salt akılla bazen Allah'a merhamet ve adalet isnâd ederken bazen de intikam anlamayı ve azap etmeyi isnâd etmektedirler. Mu'tezilî olan Câhiziyye, Allah'ın insanları cehenneme atmadığı, ancak kötülerin tabiatları gereği cehenneme yaklaştıkları ve cehennemnin de tabiatı gereği onları kendine çektiğini savunur (Bağdâdî 1416/1995: 176). Mu'tezilî olan Câferiyye ise, azabın kötüler için aklın bir gereği olarak, Allah tarafından yaratıldığını savunur (Bağdâdî 1416/1995: 168). Yine Mu'tezilî olan bir diğer fırka Behşemiyye'ye göre ise, cehennemde cezası bulunmayan birçok azabın olması caizdir. Aynı şekilde işlenmeyen bir fiilden dolayı da Allah'ın azap vermesi mümkündür (Bağdâdî 1416/1995: 189).

Allah'ın sınırlı kulluğa sonsuz cenneti bahşetmesinde ahlakî açıdan hiçbir sakınca yoktur. O'nun inananlara karşı bu şekilde davranması zaten ahlâkî

3 “Kıyamet günü onları kör, dilsiz ve sağır bir halde yüz üstü olacakları bir şekilde yeniden yaratırız. Onların varacağı ve kalacağı yer, ateşi yavaşladıkça körüklenen cehennemdir” (İsrâ 17/97). “... Sonra da O'nu kınanmış ve kovulmuş olarak cehenneme sokarız” (İsrâ 17/189). “Acıdan dolayı oradan her çıkmak istediklerinde oraya geri döndürülürler ve kendilerine, “Tadın, bu yakıcı azabı!” denilir” (Hacc 22/22).

açından en uygun davranıştır.⁴ Ancak konuya cezalandırma açısından yaklaşacak olursak Allah'ın sınırlı olan isyana karşın sonsuz bir azap ile karşılık vermesini, O'nun sonsuz merhamet ve kudretiyle nasıl ilişkilendirebiliriz? Ahlak ve adalet ilkeleri açısından bu soruya verilebilecek yanıtın bireysel ve geleneksel olarak zihinlerde hazır bulunan Allah tasavvuruyla yakından ilişkisi vardır.

Cehennem azabının sonsuzluğu konusunda, Cehmiyye mensupları dışarıda bırakılacak olursa, ümmet arasında tam bir birlikten söz etmek mümkündür.⁵ Nitekim cehennem azabının sonsuzluğuna ilişkin açık ayetler bulunmakta ve ilgili ayetleri farklı şekillerde yorumlanmasını gerektirecek bir durum da bulunmamaktadır. Cehmiyye'nin tevhide zarar verme endişesinden dolayı, Allah'ın dışında ebedi bir varlığın kabul edilemeyeceğini savunması, iyi niyetli bir çaba olarak görülmesine karşın gereksiz bir girişim olarak nitelendirilebilir. Nitekim mantıken kadim varlık olarak yalnızca Allah'ı kabul etmek, aklî bir zorunluluktur. Ancak Allah'ın dilemesine bağlı olarak, mahiyeti itibariyle kadim olmayan, yâni başlangıcı olan bir varlığın ilahî iradenin isteği üzerine, insanların yararına olan bir şekilde ebediyete kadar hayatîyetini sürdürmesinde, ahlakî ve aklî olarak bir sakınca görünmemektedir. Nitekim cehennemın sonsuza değin varlığını sürdürmesi, Yüce Allah'ın iradesine bağlıdır. Sonsuzluk söz konusu olduğunda, yaratan ile yaratılan arasındaki fark, hâlıkın sonsuzluğunun kendinden olmasıyken, mahlûkun ise dışarıdan bir kuvvet sayesinde olmasıdır (İsfehânî: 57; Neseî 2012: 221,224).

4 Müslüman filozofların ve Mu'tezili Kelâmcıların başını çektiği çoğu âlime göre, Allah'tan hikmetsiz ve sonuçları itibariyle abes olan hiçbir fiil sadır olmaz. Allah, ilahlık mahiyetinin zarûrî bir sonucu olarak işlerinde hikmet ve iyilik sahibidir. O'nun hikmetli ve iyilik üzerine varlığı yaratıp idare etmesi bir lütuf değil, zorunluluktur. Çünkü insan aklı ve ahlâkı, zaruri olarak ilahlık vasfının mutlakiyeti gerektireceğini kavrar. Aynı şekilde, aklen ve ahlâken olan hikmetsiz ve kötü işlerin de bir eksiklik olduğunu bilir. Dolayısıyla Allah'a eksiklik izafe etmek anlamına gelen hikmet, adalet ve merhametten yoksun fiiller O'nun için düşünülemez (Şehristânî 1414/1993: 57,58).

Müslümanların çoğunluğuna göre, Allah'ın insanlara azap etmesi mümkünken azaptan vazgeçmesi merhamettir (Eş'arî 2012: 111).

5 Cehennem azabının yok olmayacağı ve ebedi olduğu konusunda, İslâmî fırkaların hemen tamamının katılımıyla İcma, hâsıl olmuştur (Eş'arî 1369/1950: I/210,224; II/148).

İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.750/1350), Allah'ın rahmetinin gazabını geçmiş olmasından ve bazı ayetlerdeki "Allah'ın dilemesi"⁶ ifadesinden yola çıkarak cehennem bir gün yok olmasının imkân dâhilinde olduğunu iddia eder (İbn Kayyim: 240-248). Ayetlerde geçen ebedi azabın bazı şartlara bağlı olarak gerçekleşeceğini îmâ eden ifadelerden biri de "Yerler ve gökler durdukça"⁷ ibaresidir. Bu ifade ile kast olunan, sevap ve cezanın devamlı olduğunun haber verilmesidir. Esasen ayette geçen "Yerler ve gökler durdukça" ifadesinin sevap ve cezanın sonsuzluğuna hamledilmesi de bir ölçüde yetersizdir. Nitekim ahiret hayatı başladığı zaman, mevcut yerler ve dağlar zaten yok olacaktır. Bu durumda sevap ve ceza daha başlamadan bitmiş olması gerekir. "Yerler ve gökler durdukça" ibaresini ahiret yurdundaki yerler ve dağlara hamletmemizde kendi içinde bazı sorunlar içermektedir. Çünkü ahiret yurdunda yaratılacak mekânın tam olarak ne olduğunu bilmememize rağmen, en azından içinde yaşadığımız âlemden farklı olacağını bilmekteyiz.⁸

Ehl-i Sünnet inancına göre; cehennem azabı Kur'an ve Hadis'te açıkça belirtildiği gibi ebedidir. Allah'ın adaletinin bir gereği olarak inananlar için cennet, inkârcılar için de cehennem ebedidir. Allah, va'dinden dönmez. O'nun va'dinden dönmesi, adaletsiz ve hikmetsiz bir iş olur. Oysa Allah, adalet ve hikmet sahibidir (Şehristânî 1414/1993: 57,58). Kur'an'da mükâfat ve azabın ebediyetine dair sayısız ayet mevcuttur.⁹ Aynı şekilde hadislerde de aynı durumu görmek mümkündür.¹⁰

6 "Cehennem, Allah'ın dilemesine bağlı olarak, temelli kalacağımız durağımızdır" (En'âm 6/128). "Bedbahtlar orada (cehennem) uzun süreler kalacaklardır" (Nebe' 78/23).

7 "Rabbimizin dilemesi hariç gökler ve yer durdukça orada temelli kalacaklardır. Rabbin şüphesiz her istediğini yapar" (Hûd 11/107).

8 "O gün yer başka bir yerle, gök başka bir gökle değiştirilir" (İbrahim 14/48).

9 "İnkâr edenlere gelince, onlara cehennem ateşi vardır. Hüküm verilmez ki ölsünler, kendilerinden azab da hafifletilmez. İşte biz her inkârcıları böyle cezalandırırız" (Fâtır 35/36). "Kim Allah'a ve elçisine isyan eder, O'nun sınırlarını çiğnerse, onun için ebedi ateş vardır" (Nisâ 4/14). "Doğrusu kim bir kötülük işler de kötülüğü onu kuşatırsa onun yeri devamlı kalacağı cehennemdir" (Bakara 2/81).

10 Örneğin; "Cennetlikler cennette, cehennemlikler cehennemde oldukları sıra ölüm koç şeklinde getirilir. Cennet ve cehennem arasına konup orada kesilir. Sonra bir münâfî nidâ eder: "Ey Cennet Ehli! Artık ölüm yok, ebediyet var." Bu söz üzerine cennetliklerin rahatı, cehennemliklerin ise hüznü daha da artar" (Buhârî, Rikâk 81; Müslim, Cennet 51; İbn Mâce: Zühd 39).

2. Ebediyet/Sonsuzluk

Sonsuzluk, sözlük anlamı itibariyle ebediyet, ölümsüzlük, zaman dışılık (İbn Manzûr: I/4; İsfehânî: 8; TDK Türkçe Sözlük 1998: 597; MEB Türkçe Sözlük 1995: III/2215), kalıcılık (TDK Türkçe Sözlük 1998: 187,1540), hep kalacak olan, arkası kesilmeyen (TDK Türkçe Sözlük 1998: 242) ve devamlı olan (MEB Türkçe Sözlük 1995: IV/2585, III/2219) anlamlarına gelir. Sonsuzluk kelimesinin Arapça karşılığı olarak sözlüklerde sıkça başvurulan bir kelime olan “ebediyet” kelimesinin tam olarak bu anlam aralığını ifade ettiğini söylemek mümkün değildir. Çünkü ebediyet kelimesi, sadece zaman kavramındaki sonsuzluğu ifade etmek için kullanılır (TDK Türkçe Sözlük 1998: 597; MEB Türkçe Sözlük 1995: I/774). Ayrıca zaman kavramının başlangıcının olmaması, başka bir kelime olan “ezelilik” ile nitelendirilir. Ezelfî ve ebedî kelimeleri Allah için kullanıldıklarında aynı anlama gelirler. Çünkü her iki kelime de özü itibariyle Allah’ın zaman açısından devamlılığını, sonsuzluğunu ve zaman üstü oluşunu anlatmaktadır (TDV İslâm Ansiklopedisi 1998: X/72).

Türkçe’de zaman açısından başlangıcı ve sonu olmayan, hesaplanamaz zaman anlamında “bengilik” kelimesi kullanılır (TDK Türkçe Sözlük 1998: 243). Sonsuzluk kavramı, sadece zamanın başlangıcının ve bitişinin olmamasını değil, aynı zamanda tüm sıfatlarda sınırsızlığı ve aşkınlığı ifade eder. Dolayısıyla sonsuzluk ifadesi; lügavî ve edebî açıdan, maddi ve manevi anlamda sınırları olmayan, çözümü zor, içinden çıkılmaz, akıl sır ermez, derin mesele (MEB Türkçe Sözlük 1995: IV/2585), büyüklükte ölçülemeyecek kadar geniş olan, bitip tükenmeyen, sınırları belirsiz (TDK Türkçe Sözlük 1998: 1792) ve ölçülemez zaman manalarını içeren geniş bir anlam derinliğine sahiptir (MEB Türkçe Sözlük 1995: I/296).

Kur’an’da “zaman” kavramı için sonsuzluğu ifade eden farklı kelime ve kavramlar kullanılmaktadır. *Huld, Ebed, Bekâ ve Ahkâb* gibi esas itibariyle aynı anlama gelen bu kavramlar, gerek edebi bir metod olarak, gerek daha anlaşılır olmak ve gerekse anlatıma canlılık kazandırmak için değişik yerlerde farklı şekillerde geçmektedir.

“H-l-d fiil kökünden türeyen ve varyantıyla beraber Kuran’da 87 yerde geçen *Huld* kelimesi (Abdülbâkî: 236-238), fiil olarak aralıksız devam etmek veya herhangi bir değişikliğe uğramaksızın uzun müddet bir yerde kalmak anlamına gelirken (İsfehânî: 154); isim olarak, içerisinden çıkılamayacak yer,

sonu olmayan varlık, bitmeyiş, devamlılık şeklinde kullanılır (İbn Manzûr: II/1225).

Araplar, kendisinde bozulma ve değişimin engellendiği her şeyi “Huld” kelimesiyle nitelendirmektedirler. Kelime, ahiret için kullanıldığında devamlılığı ifade eder. Nitekim ahiretteki bulunanlar her türlü bozulma ve değişimden uzak olup ebedidirler (İsfehânî:154). Huld, Kur’an’da özel bir isim olarak kurtuluşun mümkün olmadığı yer anlamında (İbn Manzûr: II/1225), cehennemi ifade etmek için kullanılır.¹¹

Huld kelimesi, sadece sonsuzluk anlamını değil, aynı zamanda uzun müddet anlamını ifade etmek için de kullanılır (İsfehânî: 154; Sâbûnî 1969: 144). Huld kelimesinin sadece ebediyet anlamında kullanılması durumunda, Hâricilerin ve Mu’tezile’nin büyük günah sahibinin ebedi ateşte olması iddialarına karşın, Sünnî teorisyenlerin cevap verecek imkânları kalmaz. Çünkü Kuran’da (Nisâ, 4/14, 93) “huld” kelimesiyle tanımlanan cehenneme, büyük günah sahiplerinin gireceğinden bahsedilmektedir. Dolayısıyla “huld” kelimesinin kesin olarak sonsuzluğu ifade ettiğini söylemek mümkün görünmemektedir (TDV İslâm Ansiklopedisi 1998: IV/308).

Ebed kelimesi, te’kîd zarfı olarak “ebeden” şeklinde 28 yerde (Abdûlbâkî: 1) geçmekte olup isim olarak, sonu olmayan gelecek zaman, sonsuzluk, dâimîlik, ölümsüzlük ve zaman üstülük (İbn Manzûr: I/4; İsfehânî: 8; TDK Türkçe Sözlük 1998: 597; MEB Türkçe Sözlük 1995: I/773)¹² gibi anlamlara gelmektedir. Arapça “dehr/zaman” kelimesiyle eş anlamlı olan bu kelime (İbn Manzûr: I/4), sonsuzluk kavramına anlam itibarıyla en yakın kelimelerden biridir. Ebed kelimesi, gramer açısından sonsuz olan bir şeyin hâl ve niteliği şeklinde sıfat olarak kullanılır (MEB Türkçe Sözlük 1995: I/774).

“B-k-y” varyantlarıyla birlikte Kuran’da 21 yerde geçmekte (Abdûlbâkî: 133) olan Bekâ kelimesi; bir hal veya durumda kalmak, mevcut durumunu muhafaza etmek, tehir etmek, devam etmek, bir şeyi yapmayı sürdürmek gibi anlamlara gelir (İbn Manzûr: I/330). Bekâ, isim olarak bir şeyin ilk hali üzere sabit olması ve kesintiye uğramadan sürüp gitmesi anlamında olup bitmek, tükenmek, yok olmak gibi anlamlara gelen “Fenâ” kelimesinin zıddıdır (İbn Manzûr: I/330; İsfehânî: 57).

11 “Ayetlerimizi inkâr etmelerinin cezası olarak, orada onlara ebedi kalma yurdu (Daru’l Huld) vardır” (Fussilet 41/28)

12 İkamet etmek, bir yerden ayrılmamak, vahşileşmek, çirkinleşmek gibi kelimenin yan anlamları için bkz. (İbn Manzûr: I/4; İsfehânî: 8).

Kur'an'da "azabın uzun devirler devam etmesi" anlamında kullanılan¹³ "Ahkâb" kelimesiyle ilgili farklı yaklaşımlar mevcuttur. Azabın ebediliğine dair delil getirmede güçlü bir hüccet olmadığı için âlimlerce *ahkab* kelimesine fazla yer verilmemiştir (Taberî 1422/2001: XIV/22-26; Elmalılı 1979: VIII/5542).

3. Ebedi Azap Kavramı Ve Çıkış İmkânı

Müslümanların idaresindeki sınırların Arap coğrafyasını çevreleyen medeniyetlerle iç içe geçmesi ve diğer kültürlerle doğrudan etkileşimin başlaması, sonsuz azap kavramına bakış açısının sorgulanmasına neden olmuştur. Hızlanan ilmi faaliyetler, aklî ve ahlakî kabullerin farklılaşmasına, yerleşik kelime, kavram ve düşüncelerin yeniden ele alınmasına zemin hazırlamıştır. Böylece kelimelerin ifade ettiği kavramsal çerçeveler, yeniden belirlenmeye başlamıştır. Bu bağlamda Müslüman kültüründe "Ebed" kelimesi de bu değişimden etkilenen kelimelerden biridir. Huld kelimesinin, mutlak olarak sonsuzluğu gerektirmediği yönündeki itirazlar nedeniyle, klasik kaynaklarda sonsuzluk söz konusu olduğunda sıklıkla kullanılan kelime, "Ebed" kelimesi olmuştur.

Ebed kelimesi, kelâmî literatürde *âhir*, *bâki*, *dâim*, *ezelîlik* ve *ebedîlik* gibi başlangıcı ve sonu olmayan anlamındaki ilahi sıfatlar içerisinde değerlendirilir ve zihnen son bulması düşünülemeyen bir varlığı ifade eder (Topaloğlu vd. 2010: 73).

Çoğulu *Âbâd* ve *Ebûd* (İbn Manzûr: I/4) gelen Ebed kelimesi, mahiyet olarak parçalanmayan, uzayıp giden bir zaman süresini ifade eder. Esasen kelimenin ifade ettiği anlam aralığı düşünüldüğünde tensiye/ikil ve cem'i/çoğul formunun olmaması gerekirdi. Çünkü başka bir ebediliğin olması ve bunların bir araya gelerek ikinci ve üçüncü ebedleri oluşturma olanağı aklen imkânsızdır (İsfehânî: 8). *Âbâd* şeklinde gelen çoğul formun ifade ettiği, "Ebedler" kavramıyla gerçekte birden çok ebedin varlığına işaret edilmez. Bu kullanım biçimi, Arap dilinin kendi yapısı içerisindeki edebî bir kullanımla ilgilidir.¹⁴ Aynı şekilde te'kîd için kullanılan *Ebîd* (süresiz ebed) ve *Ebedünl*

13 "Orada asırlar boyunca kalacaklardır." (Nebe 78/23).

14 Ebû'l Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb İsfehânî (ö.502(1108), bu kullanım biçimi ile ilgili olarak şunları söyler: "Arap dilinde bazen kelimenin kapsadığı anlam derinliğini bir kısmının tahsis edilerek özelleştirilmesi amaçlanır. Bu durum, tıpkı cins bir ismin tahsis edilerek daha sonra onun tensiye ve cemi şeklinde kullanılmasına benzer." İsfehânî, *Âbâd* kelimesinin kullanımına ilişkin

Âbedun (devam eden) gibi kelimelerde farklı sonsuzlukları değil, gerçekte tek olan aynı sonsuzluğu değişik şekillerde ifade etmektedir. Ebed kelimesinin “Ebedî Azap” terkinde kullanılması, Arap dil kaideleri açısından sonsuz azabı ifade etmek içindir. “Ebed” kelimesi, bir ismin sıfatı olarak kullanıldığına ise nitelediği ismin vasfı hakkında bilgi vererek azabın süresiz/sonsuz olduğunu bildirir (İbn Manzûr: I/4; İsfehânî: 8). Ancak konu hakkında farklı fikirlerin mevcudiyetinden ve din dilinin kendi kurgusal kullanım ilkeleri açısından konu ele alındığında, azabın ebedi olmasının kesin bir bilgi olmadığı anlaşılmaktadır.

Azabın ebedi olmasının sonuçları açısından birtakım sıkıntılara neden olduğunu gören bazı Müslüman âlimler, konuyu aklî, ahlâkî/vicdânî ve adlî açılardan tartışmışlardır. Tevhid ilkesinin bir gereği olarak aklen azabın yok olmasını, zorunlu bir sonuç olarak benimseyen görüşler mevcuttur. Allah’ın *Evvel* ve *Âhir*¹⁵ olması, *Tevhid* ilkesinin bir gereği olarak zikredilse de bu kavramların neyi ifade ettiği konusunda Müslüman âlimleri arasında bir ittifak yoktur. Çoğunluğun görüşüne göre, *Âhir* kelimesiyle kast olunan, dünya hayatı yok olduktan sonra da Allah’ın varlığını sürdürmesidir. Dolayısıyla cennet ve cehennem içindekilerle beraber Allah’ın vâdinin bir gereği olarak ebediyen varlıklarını sürdürmelerinde bir sorun yoktur (İsfehânî: 57).

Âhir kelimesini Cehm bin Safvân (ö.128/745), yegâne sonsuz mevcudun Allah olması şeklinde anlamıştır. Bundan dolayı Cehm, Allah’tan başka ebedi olan hiçbir varlık düşünülemeyeceği için cennet ve cehennem içindekilerle beraber bir gün yok olacağını savunmuştur (Eş’arî 1369/1950: I/224; II/148,199; Neseî 2012: 220; Şehristânî, 1414/1993: 99; Bağdâdî 1416/1995: 211; Sâbûnî 1969: 159; Taftazânî 1408/1988: 71). Yine Râfîzî olan bazı âlimler de, “Allah’tan başka her şeyin yok olacak ve yalnızca Allah’ın yüzü baki kalacaktır” (Rahmân 55/26, 27), ayetinin açıkça bildirdiği gibi her şeyle birlikte cehennem de bir gün yok olacağını savunmuşlardır. Çünkü yaratılan her varlık, eksik ve zayıf olduğu için yok olmaya mecburdur. Bu mecburiyet madden olduğu gibi aklen de zorunludur. Nitekim ezeli ve ebedi olan, yalnızca Allah’ın bizâtihî kendi varlığıdır (Taftazânî 1408/1988: 71).

değerlendirmelerine, bazı dilbilimcilere göre kelimenin aslının türetilmiş/müvelled olduğunu ve gerçek Arapların sözlerinde geçmediğini de ekler (İsfehânî: 8).

15 (Hadîd 57/3). Evvel ve *Âhir* kavramlarının cehennem kavramı ile ilişkisi hakkında geniş bilgi için bkz. (Eş’arî 1369/1950: II/199).

Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö.235/849), ahirette insanların daimi bir sükûn içerisinde hareketlerinin son bulacağı ve bu şekilde insan bedenlerinin azap veya nimet içerisinde sonlandırılacaklarını savunmuştur (Eş'arî, 1369/1950: II/149,200; Bağdâdî 1416/1995: 334,335). Râfîzîlerden olan Batîhiyye ise, sirke kurdunun sirkenin içerisinde, bal kurdunun balın içerisinde yaşaması ve yaşadığı ortamdan zevk alması gibi cennet ve cehennem halkları da buldukları hal üzere nimetleneceklerini iddia etmiştir (Eş'arî 1369/1950: II/148,199). Buna göre, azabın yok olmamakla beraber zamanla etkisini yitirerek veya cehennemliklerin azaba başışıklık kazanmaları ve artık azaptan zevk almaya başlayacakları kabul edilmektedir (Eş'arî 1369/1950: II/149,200).

Genel olarak ümmetin ilk dönem ileri gelenlerinin ve ehli-i Sünnet âlimlerinin cehennem azabının ebediyetini benimsedikleri aktarılsa da bu konuda kesin bir netlikten söz etmek mümkün değildir (Taberî 1422/2001: XII/582,583; İbn Kayyim: 255). Çünkü ayetlerde geçen (Hûd 11/107,108) inkârcıların azap süresiyle ilgili istisna, ilâhî iradenin günün birinde bu azabın sona ereceğini; cennet ehli hakkındaki istisna ve devamındaki açıklama ise, İlahi iradenin cennetin ebediyen devam edeceğini ifade eder niteliktedir (Taberî 1422/2001: XII/586,589). Bu yorum, Allah'ın rahmetinin her şeyi kuşatmış olduğu müjdesine daha uygundur. Nitekim aşap ve tâbînden bazıları, Hûd Süresi 107.108. muhkem ayetlerinin *ebed* ve *hulûd* kelimeleriyle açıkça cehennemın ebedi oluşunu haber veren vaîd ayetlerini tahsis ettiğini kabul ederler (Sâbûnî 1969: 143; İbn Kayyîm: 240-248). Buna göre uzun bir zamandan sonra, cehennemim bir gün sona ermesi imkân dâhilindedir (Sâbûnî 1969: 14; Taftazânî 1408/1988: 77).

Cehennem ve halkının karşılaşacağı ebedi azabın şu veya bu şekilde tartışılmaya açılmasının sebeplerinden biri de, Mu'tezile âlimlerinin dil bilgisi üzerinde giriştikleri derin anlam çözümlenmeleri olabilir. Nitekim ebedilik kavramı hakkındaki farklı fikirler, diğer kültürler ile karşılaşmanın bir sonucu olarak felsefî tartışmaların çoğaldığı bir döneme rastlamaktadır.

Mu'tezilî âlimlere göre, Allah'ın "Evvel" olması, O'nun "Bâkî" olması şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü Mevcût olmayan bir şey yoktur. Evvel'in anlamı, onun ezelde var olması ve onun dışında bir şey olmamasıdır. Yani *Ma'dûm*'un (yokluk) ayrı bir varlığından söz edilemez. Madûm, mevcût olmama halinin malûmudur. Dolayısıyla madûm'un müstakil bir varlığından söz etmek, Allah'ın *Evvel* sıfatının bir anlamının olmaması demektir. Çünkü Allah'ın yegâne *Bâkî* olması, kendinden başka hiçbir varlığın olmama-

sıyla ancak mümkündür. Kavramsal olarak düşündüğümüz Madûm'un varlık âleminde ayrı varlığından bahsetmemiz halinde, cehennem de dâhil her şey, bir gün yok olduktan sonra Allah ile beraber *Madûm/Yokluk* denen başka bir varlıkta varlığını sürdürmüş olacaktır ki bu durum, yalnız Allah'ın ebediyete sahip olduğu tevhid fikrini ifsâd eder (Eş'arî 1369/1950: II/200).

Mu'tezilî âlimlerin Allah'ın *Evvel* olmasını, *Ezelilik/Başlangıcı Olmayan* değil de, *Ebedîlik/Sonu Olmayan* şeklinde anlamalarının, pratikte bir anlam ifade ettiğini söylemek mümkün değildir. Çünkü Allah'ın "Bâkî" sıfatı, ezelilik ve ebedilik kavramlarının her ikisini de varsayılan olarak içermektedir. Ayrıca Ehl-i Sünnet âlimlerinin, varlığın daha iyi anlaşılması için *Ma'dûm*'un gerçeklik dünyasında fârâzî bir varlığa sahip olabileceğini mümkün görmelelerini, metoda ilişkin bir çaba olarak değerlendirilmelidir (Taftazânî 1408/1988: 71).

Müslüman kültüründe cehennem mahiyeti gereği yok olacağı düşüncesi pek itibar görmemiştir.¹⁶ Aslında, Mürcie'den olan Cehm b. Safvân hariç tutulacak olursa Müslümanların hepsi, cehennem ebedi olduğunu ve kâfirlerin oradan çıkamayacakları konusunda ittifak etmiştir (Eş'arî 1369/1950: I/148,210; II/224).

Allah'ın merhametinin bir tecellisi olarak azabın bir gün sonlanacağı ve bu şekilde günahkâr ve kâfirlerin azaptan kurtulabileceğini kabul eden görüşler de bulunmaktadır.

İbn Kayyim el-Cevziyye ayetlerde¹⁷ geçen *istisna* ve *irade* şartlarından hareketle cehennem ebedi olmasının mutlak bir bilgi içermediğini iddia etmiştir. Ancak O'na göre, cehennem var olduğu müddetçe cehennemlikler, azaptan çıkamayacaklar ve azapları da hafifletilmeyecektir (İbn Kayyim: 249).

İslâm edebiyatında herkesin azaptan bir şekilde kurtulacağı yönündeki fikirlerin yanı sıra azabı tecrübe etmeyen hiç kimsenin kalmayacağı yönünde de teoriler vardır. Bu yöndeki varsayımların en önemli delili olarak, "İçinizden oraya (cehenneme) girmeyecek (vurûd) hiç kimse yoktur." (Meryem

16 Taftâzânî, Cehm'in bu iddiasını, delile dayanması şöyle dursun, bir şüphe ve itiraza dahi mahal doğuracak bir husus olmadığını söyler (Taftazânî 1408/1988: 71).

17 "Cehennem, Allah'ın dilemesi hariç temelli kalacağınız durağınızdır" (En'am 6/128). "Rabbinin dilemesi hariç, gökler ve yer durdukça cehennemde temelli kalacaklardır. Rabbin şüphesiz her istediğini yapandır." (Hûd 11/107). "Bedahtlar orada uzun süreler kalacaklardır" (Nebe 78/23).

19/71) ayetine sıklıkla vurgu yapılır. Ayetin siyak ve sibakı dikkate alınmadığında, mümin-kâfir ayırımı yapılmaksızın herkesin ateşe gireceği ve azabın şiddetinden etkilenecekleri sonucu çıkarılabilir. Ancak gerçekte durum, böyle değildir. Çünkü ayetin devamında “Sonra korunanları kurtarız ve zalimleri öyle diz üstü çökmüş olarak bırakırız.” (Meryem 19/72) buyrulmaktadır. Ayetlerin anlam akışı içerisinde ateşe uğramanın nedeni ve nasıllığı, başka bir izaha lüzum olmaksızın açık bir şekilde anlatılmıştır. Nitekim ilgili ayetin anlamını, inananların da ateşe uğrayacakları şeklinde anlayan kişilerin endişeli sorularına karşı, Allah’ın elçisi cevap verirken ayetin devamını okumakla yetinmiştir.¹⁸

Kelimelerin kavramsal çerçevesinin genişlemesine bağlı olarak ayette geçen vurûd kelimesinden neyin kastedildiği konusunda bazı ihtilaflar bulunmaktadır. Müfessirlerin rivayet ve değerlendirmelerine göre vurûd, cehenneme yaklaşma, cehennemin etrafında olma,¹⁹ cehenneme girme/duhûl (Taberî 1422/2001: XV/590,591; Kurtûbî: XIII/492), hesap yerinde hazır bulunma (Râzî: XXII/244) ve cehennemin üzerine kurulmuş sırat köprüsü (İbn Kesîr : IX/286) gibi farklı anlamlara gelmektedir. Vurûd kelimesini inanan veya inkârcı fark etmeksizin herkesin cehenneme girmesi şeklinde anlayanlara göre, cehennem inananlara karşı serin ve selamet olacaktır (Zemahşerî 1418/1998: IV/44; Kurtûbî: XIII/596; Râzî: XXII/244; İbn Kesîr: IX/279). Vurûd kelimesi etrafında sürdürülen mülhazaların ortak noktası, inananların vurûdunun ateşin üzerinden veya içerisinden etkilenmeden bir şekilde geçmek iken, inkârcıların vurûdunun ateşin içine girmek ve ebediyen orada kalmak şeklinde olmasıdır (Taberî 1422/2001: XV/596,597; Kurtûbî: XIII/593). Şu halde inananların ateşe uğramalarının anlamı, azabı tatmak değil, onu müşahade etmeleridir (Zemahşerî: IV/44; Râzî: XXII/244). Nitekim Kur’an bütün-

18 Ümmü Mübâşir el-Ensariye anlatıyor:

“Resulullahı dinledim şöyle diyordu: “Ashab-ı Şecere’den (Ağaç Altında Elçiye Biat Edenler) hiç kimse inşallah cehenneme girmeyecektir.” Bunun üzerine Hafsa (r.anhâ) annemiz: “Hayır ey Allah’ın Resulü’ dediyse de, Resulullah onu azarladı. Bunun üzerine Hafsa validemiz “İçinizden oraya girmeyecek hiç kimse yoktur.” Meryem, 72.ayetini okudu. Resulullah da cevaben “Sonra korunanları kurtarız ve zalimleri öyle diz üstü çökmüş olarak bırakırız.” Meryem, 72. ayetini okudu” (Müslim, Fedâilü’s Sahâbe 43).

19 “Musa, Medyen’e varınca (vurûd)...(Kasâs, 28/23). “Kafîle beldeye yaklaştı. (vurûd). Örneklerinde olduğu gibi, “vurûd” kelimesinin anlamlarından olan yaklaşmak, ulaşmak ve erişmek manaları, Kur’an’da ve gündelik dilde kullanılmaktadır (Zemahşerî 1418/1998: IV/44; Kurtûbî: XIII/494; Râzî: XXII/244).

lûgü göz önüne alındığında inananların ateşten uzak tutulacakları görülebilir.²⁰ Son tahlilde ayette anlatılmak istenen, inananların İlme'l-Yakîn olarak bildikleri cehennem azabını, Hakke'l-Yakîn olarak görmeleri ve böylesi bir azabı Ayne'l-Yakîn olarak hissetmenin dehşetinden kurtulmanın bile kendi başına büyük bir nimet olduğunun bilinmesi olabilir.²¹

Azabın ebediliği ve ateşe girdikten sonra kurtuluşun imkânı konusundaki Sünnî anlayışı²² şu şekilde özetlemek mümkündür. Cehennem azabı, inananlar için işledikleri suç miktarınca devam edecek olup bir gün sona erecektir. İnananların, inkârcılar gibi ebedi azap içinde olmaları mümkün değildir. Çünkü inkârcılar için cehennem azabı, ebedidir ve hiçbir şekilde kurtuluş mümkün değildir (Şehristânî 1414/1993: 116; Sâbûnî 1969: 140,142). Şu kadar var ki, cehennem azabının şiddeti, kişinin işlediği kötü amelin niteliğine göre değişebilir. İlâhî emirler karşısındaki takındıkları tavırlar göz önüne alındığında insanların azap karşısındaki durumlarının aynı olması da mantıken mümkün değildir. Nitekim kâfir, mü'min gibi; mü'min de münafık gibi değildir.²³ İnananların azaba girip girmeyecekleri ve girmeleri durumunda akıbetlerinin ne olacağı birçok açıdan ele alınması gerekir. Kelâm eserlerinde inanan kimsenin azap karşısındaki konumunun ne olduğuna yönelik tartışmalar, “Mürtekibu'l-Kebîre”/ “Büyük Günah Sahibi” başlığı üzerinden yürütülmüştür.

3.a. Büyük Günah Sahibinin *Îmânî* Durumu: Büyük günahın ne olduğu konusunda farklı kişi ve grupların değişik nitelendirmeleri vardır. Hakkında şeriatın tehdit edici bir nass, karşılığında va'd olan bir ceza bulunan her suçun büyük günah olduğunu söyleyenler olduğu gibi; kişinin ısrarcı olduğu her gü-

20 “Kim ki, hemen ateşin elinden çekilip kurtarılır da cennete sokulursa işte o kurtuluşa ermiştir” (Âl-i İmrân 185). “Taraflımızdan kendilerine güzel bir mükâfat takdir edilmiş olanlara gelince, işte bunlar cehennemden uzak tutulurlar. Bunlar, cehennemden uğultusunu duymazlar ve gönüllerinin çektiği ebedi nimetler içerisinde kalırlar” (Enbiyâ 21/101,102).

21 Vurûd kavramına ilişkin iddialar hakkında geniş bilgi için bkz. (Kurtûbî: XIII/591-500).

22 Sünnî anlayıştan kast olunan, Ehl-i Sünnet, Ehl-i Hadis, Selef, Sûflik ve Mürcie'dir.

23 “İşte azap böyledir. Elbette ahiret azabı daha büyüktür, keşke bilselerdi. Kuşkusuz korunanlar için de, Rableri katında nimetleri bol bahçeler vardır. Öyle ya, teslimiyet gösterenleri suçlular gibi tutar mıyız hiç? Neyiniz var, nasıl hüküm veriyorsunuz?” (Kalem 68/33-36).

nahı büyük, istiğfar ettiği her günahı da küçük kabul edenler olmuştur (Sâbûnî 1969: 147).²⁴

Küçük (sağîra) ve büyük (kebîra) günahların varlığını kabul eden Mu'tezilî alimler, bu hususta üç farklı tutum sergilemişlerdir. Bunlardan ilkinine göre, hakkında vaîd bulunan her günah büyük günah; vaîd bulunmayan her günah ise küçük günahdır. İkinci yaklaşım, hakkında vaîd bulunan her günah büyük günah; büyüklükte büyük günahın özelliklerini barındıran her günah da aynı şekilde büyük günahdır.²⁵ Sonuncu yaklaşıma göre kasıtlı olarak işlenen her günah, sahibini Mürtekibu'l-Kebîre konumuna düşürür (Eş'arî 1369/1950: I/306).

Mürcî âlimler, günahların büyük veya küçük şeklinde ayrılması konusunda ihtilaf etmişlerdir. Onlardan bazıları her günahı büyük kabul ederken bazıları ise, günahın büyük ve küçük olarak sınıflandırılabilceğini benimsemişlerdir (Eş'arî 1369/1950: I/212).

Mu'tezilî âlimler, küçük günahlarda ısrar etmenin ve küçük günahların birleşmesinin sonuçta küçük günahları, büyük günaha dönüştüreceğini savunmuştur. Nitekim her seferde bir dirhem çalarak toplamda beş dirhem para çalan kimse, büyük günah işlemiştir.²⁶ Onlardan bazıları ise, tek başına küçük

24 Büyük günahın ne olduğu noktasında nitelik değil nicelik olarak meseleyi ele alan ve büyük günahların sayısını veren fikirler de mevcuttur (Taftazânî 1408/1988: 71). Büyük günahların sayısı ve neler olduğu hususunda geniş bilgi ve kaynak taraması için bkz. (TDV İslâm Ansiklopedisi 1998: XXV/163,164).

25 Büyük günahın nitelikleri üzerinde farklı görüşler olmakla beraber, onun en belirgin özelliğinin birey ve toplumu ifsad edecek özelliklere haiz olması olarak ifade edilebilir. Bu kapsamda zina, livata, yalan, iftira ve gıybet gibi günahlar, kulun Rabbiyle arasında kaldığı müddetçe, büyük günah olarak kabul edilmeyip affedilmeleri umulur. Ancak dedikodu gibi küçük bir günah da olsa işlenen günahlar, insanlar arasında yayılıp toplumsal bir haber niteliği kazandığı zaman büyük günah niteliğine bürünürler. Kişinin, bu günahlarından dolayı zarar verdiği kişilerden helallik almadığı müddetçe affedilmesi mümkün değildir. Bundan dolayı evli bir kadınla zina eden bir adamın, eğer kadının kocası zina olayından haberdar olmuşsa, zina ettiği kadının kocasından helallik almadıkça tövbesi kabul olmaz. Aynı şekilde namaz, zekât ve orucun terk edildiği zaman bunların kazasını (telâfi ve aff için ilgili amelin yeniden yapılması) yerine getirmedeği müddetçe tövbesi kabul edilmez (Nesefî 2012: 163).

26 Günahı ısrar etme konusunda dile getirilen "Beş Dirhem" örneğinde diğer mu'tezilî âlimlerin görüşleri şöyledir: Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), bir dirhem ile otuz dirhem aynı olduğunu ve hırsızlık yapmakta azmederek devam eden kimsenin bu tutumundaki ısrarcılığından dolayı büyük günah sahibi olaca-

günah olan fiillerin birleşmesiyle büyük günahın oluşabileceğini kabul etmişlerdir (Eş'arî 1369/1950: I/306).

Günahlar öz itibarıyla aynıken neden oldukları sonuçlara göre büyük veya küçük olabilmektedir. Yalan, iftira, gıybet, zinâ ve livata gibi özü itibarıyla kişisel planda kalması muhtemel günahlar, Allah ile kulu arasındadır. Ancak eğer bu günahlar, sahiplerini aşarak toplumsal alana yayılır ve karşı tarafa verdiği zararlar görünür hale gelirse, helallik almadıkça affedilmeleri mümkün değildir (Nesefî 2012: 163). Esasen günahların büyüklüğünün oranı kime karşı işlendiğine bakılarak ortaya çıkar. Nitekim birtakım basit söz ve davranışları sıradan birine karşı değil, bir otoriteye karşı sergilemeniz durumunda isyan sayılabilmektedir. İtaatte ve isyanda gözetilmesi gereken en yüce makam ise Allah'ın emir ve yasaklarıdır (Cüveynî 1369/1950: 391).

Havâric fırkalarının tamamı, tek bir günahı dahi olsa günahından tövbe etmeyi, kâfir sayarlar. Hariciliğe göre günahkâr bir kimsenin affedilmesi bir yana İslâm dairesinde bile kalması mümkün değildir. Onlara göre ancak bir inkârcı günah işleyebilir (Mâtürîdî : 332; Nesefî 2012: 160; Bağdâdî 1416/1995: 73; Taftazânî 1408/1988: 71; Sâbûnî 1969: 140).

Günahkâr kimse hakkında en katı tutum, Hâricî anlayıştır. Onların bu katı tutumunun daha vahim olan yönü ise, günahı büyük ve küçük diye ayırmamalarından kaynaklanmaktadır. Haricilere göre günah işleyen ve tövbe etmeyen kimse, dünyada iken mürted olduğu için öldürülürken, ahirette kâfir olduğu için ebedi azap ile cezalandırılır (Eş'arî 1369/1950: I/189; Cüveynî 1369/1950: 385).

Bekriyye fırkasının büyük günah sahibi hakkındaki görüşü, Hâricî anlayışa yakındır. Bekriyye mensupları, ehl-i kiblede olanların büyük günah işlemesi nifaktır. Büyük günaha ısrar ederek tövbe etmeden ölen kimseler şeytana ibadet etmiş sayılır. Bunlar münafık hükmünde cehennemde en alt tabakasında ebediyen kalacaklardır (Eş'arî 1369/1950: I/317; Bağdâdî 1416/1995: 213).

ğını söyler. Ebu'l Huzeyl el-Allâf (235/850), mübah görmeksizin ve geri vermeyi reddetmeksizin toplamda beş dirhem çalan kimse fâsıktır. Ancak toplamda beş dirhemden daha az para çalarsa, bu durumda zamanın fakihlerinin miktar üzerinde verdiği hükme göre fâsik olur veya olmaz. Bazıları ise aralıklarla çalınan miktar, toplamda on dirhemi geçmediği müddetçe kişinin fâsik olmayacağını söylerler. Ebû İshâk b. Hâni' en-Nazzâm (ö.231/845) ise, Çalınan toplam miktarın iki yüz dirhemi bulmadığı sürece kişinin fâsik olmayacağını söylemiştir (Eş'arî 1369/1950: I/306; Bağdâdî 1416/1995: 144; Şehristânî 1414/1993: 72).

Mürçie mensupları, “Küfür ve şirk halinde sevabın bir faydası dokunmadığı gibi imanın mevcudiyeti halinde de işlenen günahın zararı olmaz” demişlerdir. Onlara göre, dinin esası iman olup amel, zorunlu değildir. Bu nedenle işlenen günahlar imana bir zarar vermez. Aynı şekilde inkârcının ibadeti de onun küfüründen bir şey eksiltmez. Çünkü inkârcının iyi ameli onun inkârını silemez. İnananın günahı da onun imanını silemez (Eş’arî 1369/1950: I/209). Bundan dolayı büyük günah sahibi, mü’mindir. Mü’min olan bir kimşenin hakkındaki nihâî karar Allah’a aittir. İnsanların bu konuda fikir beyan etmeye yetkileri yoktur. Dolayısıyla büyük günah sahiplerinin durumunu ahi-rette ertelemek ve onlar hakkında kesin hükmün Allah tarafından verileceğini kabul etmek gerekir (Eş’arî 1369/1950: I/209; Mâtürîdî : 332; Şehristânî 1414/1993: 162. Krş. Şehristânî 1414/1993: 96,97). Çünkü sevabın inkâra bir faydası olmadığı gibi, günahın da imana bir zararı yoktur (Sâbûnî 1969: 140). Mürçie’nin beşinci fırkası, vaîdin ancak müşrikler hakkında olacağını savunarak, günahların affedilmesi kapsamını genişletmiştir. Onlara göre, ehl-i kiblede hiç kimsenin cehenneme girmesi düşünülemez (Eş’arî 1369/1950: I/209).²⁷ Çünkü inananlar için akla uygun olan, ebedi azap değil, azaptan çıkıştır (Şehristânî 1414/1993: 165). Geciktirmek ertelemek, geri bırakmak, havale etmek anlamına gelen irca fiilini, fikirlerinin temeli yaptıkları için bu görüş sahiplerine “Mürçie” denmiştir (Şehristânî 1414/1993: 161).

Hasan el-Basrî (ö.110/728) büyük günah sahibine tam bir mü’min denilemeyeceği gibi kâfir de denilemeyeceğini, ancak “münafık” denilebileceği savunmuştur. Basrî’nin bu görüşünden daha sonra döndüğü de rivayet edilir (Sâbûnî 1969: 141). Basrî’nin büyük günah sahibinin konumuyla ilgili görüşünü geliştirerek sistematik bir hale getiren Mu’tezilî âlimler olmuştur.

Mu’tezile, inanan ve inkârcı arasında ara bir çözüm yolu bulmuştur. Büyük günah sahibinin her ne kadar ahiretteki azap durumu ebedi olsa da dünyada iken ona kâfir denilemeyeceğini savunan Mu’tezilî âlimler, Mürtekibu’l Kebire’ye ancak “Fâsık” denilebileceğini iddia etmişlerdir. Çünkü onlara göre büyük günah sahibi imanından dolayı kâfir sayılamazken günahından dolayı da mü’min sayılmaz. O, iman ve küfür arasında bir yerdedir (Eş’arî 1369/1950: I/308).²⁸

27 Esasen Mürçie, büyük günah sahibinin durumu hakkında yedi fırkaya ayrılmıştır. Diğer fikirler hakkında geniş bilgi için bkz. (Eş’arî 1369/1950: I/205-209).

28 Mu’tezilî yaklaşımda, fâsık olan bir kimseye mü’min denilip denilemeyeceği konusunda üç görüş ön plana çıkmaktadır. Birincisi, fasık için “mü’min” değil, “iman etti” denilebileceğidir. İkincisi, fâsık ne “iman etti” ne de “mü’min” de-

İman-amel ilişkisi açısından iki uç noktayı temsil eden Hâricî ve Mürcî yaklaşımların arasında birçok farklı görüş vardır. Ancak tüm bu görüşlerin ortak noktası, aynı günah olmasına karşın kötü bir fiilin karşılığında vaîd edilen azabın inanan ve inkârcı için farklı tecelli edeceğini iddia etmeleridir. Yani cezalandırma, ebedi azabı gerektirecek bir fiilin bizatihi kendisi ve neden olduğu sonuçlarına göre değil, fiil failinin iman edip etmemesine göre gerçekleşecektir. Bu durumun Allah'ın adaleti ve merhameti göz önüne alındığında nasıl değerlendirilmesi gerektiği ayrı bir tartışmanın konusudur. Ancak Kelâm literatüründe, imanın neliğine dair tartışmalarda öne çıkan anlayışa göre, imanın bizatihi kendisi, büyük günahların terki anlamındadır.²⁹

Ehl-i Sünnet'in kebir sahibi hakkındaki düşüncesi, temel olarak Mürcî yaklaşımın bakış açısıyla aynıdır. Ehl-i Sünnet âlimleri sadece Mürcî yaklaşımın konuyu ele alış tarzını eleştirerek, iman ve inkâr arasındaki farkın önemine vurgu yapmışlardır. Ehl-i Sünnet'e göre, büyük günah işleyen kimsenin ne kâfir, ne de münafıktır. O, günahlarına rağmen mü'mindir. İmanın esası, kalbî tasdikdir. İnsan, bu niteliğine zıt olan bir şeyi kendinde bulundurmaz. Şehvet, kıskançlık, haset ve tembellik gibi bir takım nefsanî arzularına yenik düşerek büyük günah işleyen kimsenin kalbindeki tasdik yok olduğu düşünülemez (Eş'arî 1369/1950: I/322; Şehristânî 1414/1993: 115; Taftazânî 1408/1988: 71,72). Büyük günah sahibi kimselerin cehenneme veya cennete gireceklerine dair bir hüküm verilemez (Eş'arî 1369/1950: I/322). Bu durumda olan bir kimse, dinden çıkmadığı için tövbe etmeden ölmesi durumunda, hesabı Allah'a kalmıştır. Allah, büyük günah sahibi kimseyi dilerse kendi lütfü keremiyle ya da bir şefaatinin şefaatiyle hiç azap etmeksizin affeder. Yahut da işlediği günaha karşılık gelen bir ceza miktarınca azap ettikten sonra onu azaptan çıkararak cennete koyabilir (Şehristânî 1414/1993: 116; Sâbûnî 1969: 140,142). Görüleceği üzere Ehl-i Sünnet teorisyenlerine göre, sonuçta cehennemde inkârcılardan başka hiç kimse kalmayacaktır (Bağdâdî 1416/1995: 314). Kâfirler için cehennem azabı devamlıdır ve onların azaptan çıkmaları da mümkün değildir (Bağdâdî 1416/1995: 314, 348).

nilir. Sonuncu yaklaşım göre ise lügat vasıfları bakımından "iman etti", lügat isimleri bakımından "mü'min" denilir. Bu çözümlemenin kavramsal ifadesine, "el-Menzile beyne'l Menzileteyn" denir (Eş'arî 1369/1950: I/308).

29 Mu'tezilî âlim Nazzâm, bu fikirdedir. O'na göre söz ve fiiller iman değildir. Namaz ve namazın kılınması, ne imandır, ne de imandandır. Buradaki iman, ancak büyük günahların terk edilmesidir (Bağdâdî 1416/1995: 144).

Ayetlerde açıkça inkârcılar için hazırlandığı söylenen cehennemde, inananlar için ayrı bir konum tahsis etmek ve günün birinde inananların azaptan çıkacaklarını savunmak, esas itibariyle Sünnî âlimlerin azaptan çıkış için yol aramalarından kaynaklanan bir varsayım gibi görünmektedir. Bu durumda Ehl-i Sünnet âlimlerinin, Mürcî anlayışta olduğu gibi, aklen ve naklen inananların yerinin cehennem olmadığı şeklindeki zihinsel bir alt yapıya sahip olduklarını söyleyebiliriz. Sonuçları açısından karşılaştırıldığında, Ehl-i Sünnet'in büyük günah işleyen kimse hakkındaki hükmü ile Mürcî yaklaşımın hükmü arasındaki farkın ne olduğunu anlamak zordur. Sünnî yaklaşımın çoğunluğuna göre, şirk hariç, günahların imana zarar vermesi mümkün değildir. (Eş'arî 1369/1950: I/322; Şehristânî 1414/1993: 115; Sâbûnî 1969: 140,142; Taftazânî 1408/1988: 71).

3.b. Günahların Affedilmesi ve Şefaât: Mahiyeti gereği hatadan beri olmayan insan, yaşamı boyunca bir takım hatalar, günahlar ve isyankâr davranışlar sergileyebilir. İnsanın bu yapısını³⁰ çok iyi bilen Allah, onun hata yapmasını doğal görmüş ve hatadan dönmek isteyen kullar için tövbe, yani pişman olup hatayı tekrarlamama imkânı vermiştir.³¹ Yani sorun, insanların hata, günah ve isyan etmesinde değil, yapılan yanlışlarda ısrar edilmesindedir.³² Dolayısıyla insanların ne kadar hata yaparsa yapsınlar, affedilmelerinin ve iyi birer insan olmalarının önünde hiçbir engel yoktur. Bu durumda, hayattayken günahattan dönmek için hiçbir zaman geç kalınmış değildir ve tövbe için her zaman bir fırsat vardır.³³ Tövbe imkânının bulunmadığı ölümden sonra bile insanların affedilmesi için halen bir umuttan bahsedilebilir. İslâm inancına göre Allah, insanların kötülükten uzaklaşıp ahlâkî bir seviyeye ulaşmasını istemekte ve bunun için de insanların kurtuluşuna vesile olacak her türlü girişimi desteklemekte ve günahların affedilmesi için bazı çözümler

30 “Allah, din hususundaki ağır teklifleri sizden hafifletmek istiyor. Çünkü insan sabır ve tahammül bakımından zayıf yaratılmıştır.” (Nisâ 4/28).

31 “Şüphesiz Rabbin, bir cahillikle günah işleyip ardından tövbe eden ve durumunu düzelten kimseleri bağışlar. Şüphesiz ki Rabbin, bu tövbeden sonra çok bağışlayıcı ve çok merhametlidir.” (Nahl 16/119).

32 “Onlar çirkin bir günah işledikleri yahut nefislerine zulmettikleri zaman Allah'ı hatırlayarak hemen günahlarının bağışlanmasını dilerler. Allah'tan başka günahları kim bağışlayabilir? Bir de onlar, bile bile, işledikleri günah üzerinde ısrar etmezler (Âl-i İmrân 2/135).

33 Büyük günahlardan tövbe ederek günahkârın kurtulmasının bir lütfün sonucu mu, yoksa Allah'ın zorunlu olarak günahkârlar üzerine tayin ettiği bir hakkın sonucu mu olduğu konusunda ihtilaf vardır (Eş'arî 1369/1950: I/212).

sunmaktadır. Diğer taraftan, dünya ve ahirette insanların düşünce, söz ve davranışlarına göre nelerle karşılaşacaklarını ısrarla hatırlatmaktadır.³⁴

Kur'an'da cehennem ve cehennem halkının durumu, açık bir şekilde anlatılmıştır.³⁵ İslâm inancına göre günahların bağışlanabilmesi için öncelikli ve zorunlu şart, imandır. Yani Kelâm eserlerinde belirtildiğine göre, ne şekilde olursa olsun tüm günahların affedilebilmesi için, kişinin öncelikle mü'min olması gerekir. Dolayısıyla sadece, inanan kimsenin günahlarının affedilmemesinden bahsetmek mümkündür. İslâm açısından inkârcıların ve inananların kimler olduğu ayrı bir çalışmanın konusudur. Ancak İslâmî açıdan küfrün ve şirkin bağışlanması mümkün görünmemektedir (Taftazânî 1408/1988: 73).

İslâm âlimleri, aklî ve naklî delillerden hareketle inananların işlemiş oldukları günahların affedilmesi konusunda farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Genel olarak onların meseleyi ele alış yöntemi, öncelikle günahları büyük ve küçük günah olarak ikiye ayırmak ve sonrasında bu iki tasnif üzerinden konuyu işlemek şeklinde olmuştur. Bu tarz bir yöntemin ayetlerde geçen büyük ve küçük günah³⁶ ibarelerinden kaynaklanmış olması muhtemeldir.

34 “Bir de hiç bilmediğin bir şeyin ardına düşme! Çünkü kulak, göz, gönül, bunların her biri yaptıklarından sorumludurlar” (İsrâ 17/36). “Ey inananlar! Kendinizi ve ailenizi bir ateşten koruyun ki onun yakıtı insanlar ve taşlardır” (Tahrîm 66/6).

35 “Cennet, korunanlar için hazırlanmıştır” (Âl-i İmrân 2/133). Cehennem, inkârcılar için hazırlanmıştır” (Âl-i İmrân 2/131). “Kıyamet günü, adalet terazilerini kurulur. Hiç kimse, azıcık ta olsa haksızlığa uğratılmaz. Hardal tanesi kadar da olsa (yapılan her iş) hesaba katılır” (Enbiyâ 21/47). “Rabbimiz! Cehennem azabını üzerimizden sav. Doğrusu onun azabı gelip geçici değil, devamlıdır” (Furkân 25/65). “(O gün), bir takım kimseler Cennet’te, bir takım kimseler de Cehennem’de olacaktır” (Şûrâ 42/7). “(O gün), kimsenin kimseye faydası olmaz, hiç kimseden kurtuluş bedeli olarak hiçbir şey kabul olunmaz” (Bakara 2/123) ve “Allah dilemedikçe hiçbir şefaatinin şefaati kabul olunmaz” (Zümer 39/44). Cehennemlikler ölümü temenni ederek: “Ey Malik, rabbin bizim işimizi bitirsin diye seslenirler. Ama onlara, ebedi olarak cehennemde kalacaksınız” (Zuhruf 43/77) denilir. Çünkü “Onlar deve iğne deliğinden geçmedikçe Cehennemden çıkarılmazlar, sonsuz olarak cehennemde kalırlar” (A‘râf 7/40).

36 “Eğer yasaklandığınız büyük günahlardan sakınırsanız, sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi şerefli bir yere sokarız” (Nisâ 4/31).

“Vay halimize! Bu nasıl kitapmış! Küçük, büyük hiçbir şey bırakmaksızın hepsini sayıp dökmüş! Böylece yapmış olduklarını karşılarında bulmuşlardır. Rabbin hiç kimseye zulmetmez” (Kehf 18/49).

Hâriciler, günahların bağışlanması konusunda oldukça tutucudurlar. Ancak içlerinden bazı fırkaların günahların bağışlanmasına esnek baktıklarını söylemek mümkündür (Bağdâdî 1416/1995: 73). Hâricilerden sayılan Necdiyye fırkasına göre, günahın büyüklüğü ve küçüklüğünü belirleyen unsur, onun niteliği değil, devamlı olup olmamasıdır. Küçükte olsa yalan gibi günahları sürekli işleyen kimseler, müşrik sayılacakları için onların ebedi azaba girmeleri kaçınılmazdır. Ancak ısrarcı olmamak kaydıyla zinâ eden, hırsızlık yapan ve içki içen kimseler, dinden çıkmayacakları için affedilmeleri mümkündür. Bağışlanma için gerekli olan ise tövbedir. Allah'ın inananlara günahlarından dolayı azap edip etmeyeceği bilinemez. Eğer onlara azap etmeyi murâd ederse, bu azap cehennem dışında ayrı bir yerde gerçekleşecektir. Bu azabın sonunda da günahkârlar cennete gireceklerdir (Eş'arî 1369/1950: I/163).

Hâricilerin İbâdiye ekolü, Allah'ın kullarına farz kıldığı her şeyi iman dairesi içerisinde değerlendirir. İbadiyye mensupları, helalleri inkâr eden ve haram fiilleri işleyenleri müşrik değil, kâfir olarak nitelendirirler (Eş'arî 1369/1950: I/170). Bundan dolayı büyük günah işleyenler her ne kadar şirk küfrünü işlemeseler de cezaları ebedi cehennemdir. Çünkü büyük günah sahibi, şirk koşma anlamındaki küfürle değil, küfrân-ı nimet anlamındaki küfürle kâfir olmuştur (Eş'arî 1369/1950: I/170,175,176; Bağdâdî 1416/1995: 73; Cüveynî 1369/1950: 385). Necedât, hâricî fırkalardan olmasına rağmen büyük günah sahibi hakkında cezanın kendi taraftarları için ebedi azap olmadığını savunur. (Bağdâdî 1416/1995: 73)³⁷ Hâricilerin sayı ve kuvvet bakımından en güçlüleri (Bağdâdî 1416/1995: 83) olan Ezârîka'ya göre, günah işleyip âsî olan kimse kâfir olur ve sonsuza değin azaptan kurtulamaz (Şehristânî 1414/1993: 141). Ezârîka, İbâdiyye'den farklı olarak, büyük günah sahibi kimselerin şirk koşma anlamındaki küfür ile kâfir olduklarını savunmuştur (Cüveynî 1369/1950: 385). Ezârîka, büyük günah sahiplerinin kadınlarını ve çocuklarını öldürmenin de mubah olduğunu savunur. Çünkü büyük günah sahiplerinin çocukları da müşrik olduğu için ebediyyen cehennemde kalacaklardır (Eş'arî 1369/1950: I/159,162).³⁸

37 Hâricilerin kebîre sahibi hakkındaki katı tutumlarına rağmen kendi taraftarlarının bağışlanabileceği yolunda açık bir kapı bırakmaları, mezhep tarafgirliği olarak değerlendirilebilir. Nitekim aynı durumu, Kebire sahipleri hakkında Hâriciler gibi katı düşünen Mu'tezile mezhebi içerisinde de görmek mümkündür (TDV İslâm Ansiklopedisi 1998: IV/305).

38 Hâvâric, çocukların hükmü hakkında üç görüş ileri sürmüştür. Birinci görüşe

Zeydiyye mezhebinin çoğunluğu, büyük günah sahiplerinin ebedi bir azapla cezalandırılacaklarını ve cehennemden asla çıkarılmayacaklarını savunmuşlardır (Eş'arî 1369/1950: I/140; Bağdâdî 1416/1995: 34).

Büyük günah sahibi kimselerin azap karşısındaki durumları hakkında Mürcie beş sınıfa ayrılmıştır. Birinciye göre, “ Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu görür. Kim de zerre miktarı kötülük işlemişse onu görür” (Zilzâl 99/7,8) ayetinden hareketle Allah, ehl-i kiblede olan hiç kimseyi ebediyen cehennemde bırakmaz. Cehenneme giren inananlar mutlaka bir gün cehennemden çıkarılacaklardır. İkinciye göre, inanan kişilerin azaba girip girmeyecekleri, girerseler çıkıp çıkmayacakları bütünüyle Allah'ın dilemesine kalmıştır. Onlar hakkında bir şey söylenemez. Üçüncü gurup, cehenneme giren inananların peygamberin şefaatiyle çıkarılıp cennete sokulacaklarını savunur. Dördüncüler, azabın Allah'ın iradesine bağlı olduğunu kabul ederler. Ancak eğer bir günah hakkında Allah, azap takdir ederse, aynı günahı işleyenler hakkında da adalet gereği aynı cezayı vermek durumundadır. Sonuncu gurup mensupları da bir farkla dördüncüler gibi düşündür. Onlara göre Allah, azap etmeyi dilemediği bir kimseyle aynı günahı işleyen bir başkasına azap etmeyebilir. Aynı günahı işleyen herkese, aynı cezanın verilmesi zorunlu değildir (Eş'arî 1369/1950: I/212,309).

Mu'tezile, büyük günah sahibinin ebedi bir azap ile cezalandırılacağı ve ateşe girdikten sonra şefaet ve Allah'ın bağışlaması gibi herhangi bir nedenden dolayı kurtulamayacağı savunmaktadır (Eş'arî 1369/1950: I/189; Mâtürîdî :332; Şehristânî 1414/1993: 101; Sâbûnî 1969: 141; Taftazânî 1408/1988:

göre, çocuklarının hükmünü babalarının hükmüne ait olduğunu söyler. Babaları cehennemde ise onlarda cehennemde olacaklardır. Bu sınıf, çocukların ölümünden sonra babalarının irtidat etmesi durumunda çocuğun hükmünün ne olacağı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bazıları çocukların hükmünün babalarının hükmüne intikal edeceğini, bazıları ise çocukların öldükleri zaman babalarının durumu ne ise ona göre halk edileceklerini iddia etmiştir. İkinci görüşe göre, müşriklerin çocukları hakkında hüküm Allah'a aittir. Dilerse affeder, dilerse azap eder. Ancak mü'minlerin çocukları cennettir. Çünkü Allah, “İman sebebiyle onların zürriyetlerini de onlara kattık” (Tûr, 52/21) buyurmaktadır. Sonuncu görüşe göre ise, müşriklerin ve mü'minlerin çocukları cennettir. Bu sonunculara Kaderiyye de denir (Eş'arî 1369/1950: I/190). Mu'tezile, Allah'ın çocukları hiçbir şekilde cezalandırmayacağını savunur (Eş'arî 1369/1950: I/293). Ehl-i Sünnet'e göre ise, çocukların durumu bütünüyle Allah'a kalmıştır. Dilerse onları affeder, dilerse azap eder (Eş'arî 1369/1950: I/324). Diğer mezheplerin çocukların durumu hakkındaki görüşleri için bkz. (Eş'arî 1369/1950: I/316,II/210; Bağdâdî 1416/1995: 83,96,97).

71). Onlara göre, kebîre sahibinin dünyadayken tövbe ederek imana dönmesi beklenir. Ancak eğer tövbe etmeden ölürse, ahirette ebedi azap ile cezalandırılması kaçınılmazdır.³⁹ Çünkü onların çoğunluğuna göre cehenneme giren bir kimsenin bir daha çıkması olanaksızdır.⁴⁰ Tövbe etmemesi halinde ne kadar tâatı olursa olsun, ebedi azabın tek bir büyük günah işleyen kimse için dahi gerçekleşecek olması (Cüveynî 1369/1950: 389,390), Mu'tezile'nin vaîd⁴¹ ilkesinin bir gereğidir (Cüveynî 1369/1950: 384,385). Bundan dolayı Allah'ın günah işlemeyen inananlara mükâfat vermesi kesin; tövbe etmeyen büyük günah sahiplerine ise ceza vermesi vaciptir (Cüveynî 1369/1950: 381). Allah'ın üzerindeki bu zorunluluk, O'nun dışarıdan bir güç ile kayıtlanması değil, bizzat kendisinin verdiği söz nedeniyledir. (Şehristânî 1414/1993: 57).

Allah'ın günahkâr kimseye ebedî olarak ceza vermesi, günahın cezaya müstahak olmasıyla ilgili bir durumdur. Ancak Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre, mükâfat vermenin gerekliliğiyle ceza vermenin gerekliliği aynı derecede değildir. Mükâfat vermekten vazgeçmek, Allah'ın şanına yaraşmayan bir durumdur. Ancak Basra ve Bağdat Mu'tezilesi'nin bazılarına göre, Allah'ın inanan kişinin günahını affederek azap etmekten vazgeçmesi mümkündür (Cüveynî 1369/1950: 381). Nitekim Mu'tezilî bir fırka olan Neccâriyye, kebîre sahibi kimselerin azaptan çıkacaklarını savunmuştur (Şehristânî 1414/1993: 101; Bağdâdî 1416/1995: 73).

Mu'tezile, küçük günahların bağışlanması hususunda üç farklı görüşe sahiptir. Birincisine göre, büyük günahlardan sakınanların Allah'ın bir lütfü ve ikramı olarak küçük günahları da bağışlanacaktır. İkincisi, büyük günahlardan sakınanlar için küçük günahların affedilmesi kazanılmış bir hak olarak zorunlu olarak gerçekleşecektir. Sonuncu yaklaşımsa, küçük günahların tıpkı

39 Mu'tezilî âlimlerden bazıları, büyük günah sahibin tövbe ettikten sonra tekrar aynı günaha dönmesi durumunda ilk başta işlemiş olduğu günahı da sorumlu tutulacağını savunurken bazıları ise sadece tövbeden dönmüş olduğu noktadan sonraki günahı sorumlu tutulacağını iddia etmişlerdir. (Eş'arî 1369/1950: I/307).

40 Mu'tezilî âlimler, bu hususta genel olarak şu ayetlere göre hüküm verirler. "Kim bir mü'mini kasden öldürürse cezası, içinde ebediyen kalacağı cehennemdir." (Nisâ 4/93). "Kim Allah'a ve elçisine isyan eder, O'nun sınırlarını çiğnerse, onun için ebedi ateş vardır." (Nisâ 4/14). "Doğrusu kim bir kötülük işler de kötülüğü onu kuşatırsa onun yeri devamlı kalacağı cehennemdir." (Bakara 2/81). (Sâbûnî 1969: 143).

41 Vaîd, inkârcılar ve günahkârlar için ateş azabının hazırlandığı bildiren korkutucu ve uyarıcı ilâhî haberlere denir. (Eş'arî 1369/1950: I/308,310).

büyük günahlarda olduğu gibi ancak tövbe ile bağışlanabileceği şeklindedir (Eş'arî 1369/1950: I/306; Neseî 2012: 235).

Kebîre sahibinin ateş karşısındaki durumu hakkında, Hâricî ve Mu'tezilî görüşlerin ufak farklılıklarla birlikte, benzer olduğu görülebilir. Hatta bu benzerlikten dolayı Mu'tezile'nin bir takım siyasi kaygılar nedeniyle, Hâriciler kadar cesur davranıp fikirlerini açıklayamadığı iddia edilir (Bağdâdî 1416/1995: 119). Her iki görüş mensupları da büyük günahın ahiretteki durumunun ebedi azabı gerektirdiğini savunurken, (Eş'arî 1369/1950: II/148) azabın şiddeti konusunda ihtilaf etmişlerdir. Hâriciler, azabın kâfirlere uygulanan azap ile aynı olduğunu söylerken Mutezile, büyük günah sahibinin cezasının kâfirlere oranla daha az olacağını savunmuştur (Eş'arî 1369/1950: I/189; Şehristânî 1414/1993: 57,58).

Râfiziler, vaîd ve ebedi azap konusunda iki fırkaya ayrılmışlardır. Birinci fırka, vaîd ve azabı muhalifleri hakkında kabul ederek, Allah'ın kebir sahibi Râfizileri affedip cennetine alacaktır. Eğer ateşe sokarsa, sonradan oradan çıkarıp cennetine alacaktır. Kul hakkı konusunda, imamlardan şefaat istenecektir. Râfizilerin ikinci fırkasına göre, vaîd herkes için haktır. Kendileri veya başkalarından büyük günah işleyenler için azab kaçınılmazdır. Ayrıca böylesi kimseler ebedi olarak cehennemde bırakılacaklardır (Eş'arî 1369/1950: I/120).

Ehl-i Sünnet'e göre ne mükâfat kesin bir hak, ne de ceza bir zorunluluktur. Mükâfat, hak edenlere yaptıklarının bir karşılığı olarak değil; Allah'ın lütfünün bir göstergesi olarak verilecektir. Ceza ise, günahkârların yaptıklarının bir karşılığı olarak Allah'ın adaletinin bir gereği şeklinde gerçekleşecektir (Cüveynî 1369/1950: 381). Dolayısıyla günahta ısrar ederek ölen bir mü'minin, kesin olarak cezalandırılacağını söylemek, Ehl-i Sünnet'e göre yanlıştır. Böylesi kimselerin durumu, Allah'ın merhametine, adaletine ve iradesine kalmıştır. Eğer günahkârlar cezalandırılırsa bu, O'nun adaletinden; affedilirse bu, O'nun fazlından ve rahmetindedir. Bu durum Allah'ın iradesiyle ilgili bir durum olduğu için aklen de dinen de yadırganmaz (Cüveynî 1369/1950: 392). Ceza veya mükâfatın salt irâdullahı bırakılması konusunda Sünnî ekollerinde bir ittifak yoktur. Eş'ariler, Allah'ın hiçbir şekilde kayıt altına alınmayacağından hareketle, O'nun dilemesi halinde kâfirlere cennete, inananları da cehenneme gönderebileceğini caiz görürken; Mâtüridiler, böylesi bir tutumun hikmetsiz bir davranış olacağından hareketle Allah'ın bundan münezzehe olduğunu savunurlar (Sâbûnî 1969: 145). Çünkü Mâtüridiler,

küfrün bağışlanmasını hikmete aykırı gördükleri için caiz saymazlar (Sâbûnî 1969: 145).

Ehl-i Sünnet'e göre, günahta ısrarcı olan inananlar için mağfiretin mümkün olacağı hususunda birçok hadis vardır.⁴² Bundan dolayı Ehl-i Sünnet, günahkârlar için şefaatin varlığı konusunda ittifak içerisinde. Ancak onlar, şefaatin sadece inananlar için olacağını iddia etmişlerdir (Şehristânî 1414/1993: 115). Mağfiretin nasıl gerçekleşeceği konusundaysa farklı görüşlere sahiptirler. Bunlardan en meşhur olanı, "Peygamberin Şefaati" meselesidir.

Bilinen anlamıyla şefaet, peygamberin aracı olmasından dolayı inanan günahkârlara Allah'ın iltimas geçmesi olup; Mu'tezile bunu inkâr eder,⁴³ Ehl-i Sünnet ise mümkün görür (Nesefî 2012: 235,236; Sâbûnî 1969: 145; Taftazânî 1408/1988: 76). Ehl-i Sünnet'in şefaet görüşünü belirleyen temel etken aklî değil, naklîdir. Çünkü Sünnî âlimler, şefaet konusundaki haberlerin tevaturle yakın meşhûrâtın olmasını gerekçe göstererek reddini bidat saymışlardır (Sâbûnî 1969: 145).

Peygamberin şefaatinin büyük günah sahibi inananlara mı, yoksa küçük günah sahibi inananlara mı olacağı konusundaki tartışmaların, sistematik İslamî düşüncenin teşekkül etmeye başladığı ilk dönemlerde başladığına tanık olmaktayız. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö.324/935-36)'nin Mu'tezile mezhebinin fikri düşüncesini bırakıp Ehl-i Sünnet düşüncesine intisap ettiği dönemde, tartışma üslubuyla kaleme aldığı eserlerinde bu tartışmanın izlerini sürmek mümkündür. Eş'arî'ye göre, peygamberin şefaati konusunda ümmet icmâ etmiştir (Eş'arî : 69). Ancak şefaatin nasıl ve kimlere olacağı konusunda ihtilaf vardır. O'na göre eğer Mu'tezile ve başka fırkaların iddia ettiği gibi peygamberin şefaati, büyük günah işlememiş inananların ahirette zulme uğramamaları, korkudan arındırılmaları ve faziletlerinin artırılması için gerçekleşecekse, bu yanlıştır. Öncelikle Allah'ın cenneti hak etmiş inananlar hakkında ayrıca

42 Ebu Zer anlatıyor: Resulullah buyurdu ki; "Bana Cebrail gelerek, "Ümmetinden kim Allah'a bir şey ortak koşmadan ölürse cennete girer", müjdesini verdi. Ben (hayretle) "zina ve hırsızlık yapsa da mı? diye sordum, "Hırsızlık yapsa da zina yapsa da!" cevabını verdi. Ben tekrar "yani hırsızlık ve zina yapsa da ha!" dedim. "Evet. Hırsızlık da yapsa, zina da yapsa da", dedi. Hz Peygamber dördüncü keresinde şunu da ilave etti: "Ebu Zerr patlasa da cennete girecektir" (Buhârî, Tevhid 98; Müslim, İmân 1; Tirmizi, İmân 38).

43 Mu'tezile şefaati, cennette mü'minlerin derecelerinin artırılması için olduğunu belirtir (Nesefî 1421/2000: 235).

peygamberin şefaati gibi yeni bir uygulamaya gitmesi, zulüm ve adaletsizlik olacaktır. Çünkü Allah, insanlara zerre kadar zulmetmez⁴⁴ (Eş'arî : 69). Nitekim Allah, inananların mükâfatlarını tastamam ödemekle kalmayıp, lütfünden daha fazlasını da onlara ödeyeceğini kendi bildirmektedir.⁴⁵ Kanaatimizce burada genel Eş'arî yaklaşımın dışına çıkmıştır. Çünkü Allah'ın kulları hakkında zulmetmekte dâhil her türlü tasarrufta bulunma hakkının bulunduğunu kabul eden bir anlayışın (Eş'arî: 68) ahlakî açıdan Allah'ı belirli sınırlar içerisinde görmeye çalışması düşündürücüdür. Eş'arî, peygamberin şefaatinin büyük günah sahibi inananlar için olduğunu ve günahkârların cehennem azabından çıkacaklarına dair hadislerden bazılarını aktararak kendi sistematığı açısından tartışmayı sonlandırır (Eş'arî : 69).

Sonuç

Genel yaklaşım tarzı olarak cehennem azabının ebediliği ve ilgili azaptan çıkışın imkânı hakkında ön plana çıkan iki görüş mevcuttur. Birincisine göre, cehennem azabının inkârcılar ve büyük günah sahipleri için hazırlanmış olup ona giren bir kimsenin asla ondan kurtulamayacağı fikridir. İkinci görüşse, her ne kadar azap inkârcı ve büyük günah sahibi kimseler için olsa da ateşe girdikten sonra ondan kurtuluşun mümkün olabileceği şeklindedir.

Havâric ve Mu'tezile'nin öncülüğünü yaptığı, azabın öncesinde ve sonrasında ateşten kurtuluşun olamayacağı fikri, sadece Kur'an'da verilen bilgiler göz önünde bulundurulduğu zaman tutarlı görünmektedir. Çünkü Kur'an'da azabın ebedi olduğu ve oraya girenlerin çıkmalarının olanaksız olduğu açıkça bildirilmektedir. Ancak Sünnet'te azaptan kurtuluşun mümkün olduğuna dair ifadeler mevcuttur. Ahad haber yoluyla gelen birçok haberden, merhamet ve şefaet ile azabın öncesinde veya sonrasında ateşten çıkış imkânının mümkün olduğu fikri rahatlıkla edinilebilir. Ayrıca aklen, sınırlı olan insan ömründe işlenen günahların cezası olarak sınırsız bir azabın varlığının ilahi adalete ne derece muvâfik olduğu da değerlendirilmesi gereken bir husustur. Yine, merhamet sahibi olan Allah'ın ahlaken, inandığı halde büyük günah işleyen kimseleri ebedi bir azap ile cezalandırmasını kabullenebilmek oldukça sıkıntılı görünmektedir.

44 “Şurası kesindir ki Allah, insanlara zerre kadar zulmetmez. Ne var ki, insanlar kendi kendilerine zulmedip duruyorlar” (Yûnus 10/44).

45 “İnanıp güzel işler yapanlara gelince, onların mükâfatlarını eksiksiz ödeyecek ve lütfünden onlara daha fazlasını da verecektir” (Nisâ 4/173).

Büyük günah sahipleri için açık bir vaîd, vârid olmasına rağmen onlardan bazılarının affedilmesini haber veren hadislerin durumu hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Bazılarına göre, Allah'ın tehdit ettiği azaptan vazgeçmesi, O'nun sözünden dönmesi olarak değil, insanlar için bir lütuf olarak görülmelidir. Allah'ın sözünden dönmeyeceğini ifade edenlere göre ise, bağışlanma ancak tahsis ile mümkün olur. Yani umûmî tehdidin kapsamı dışında bazılarının istisnai olarak bağışlanması mümkündür. Bu sonunculara göre, Allah'ın ebedi azapla tehdit ettiği fiiller ve ebedi azabı çağrıştıran kullanımlar yoruma açık ifadelerdir. Nitekim müfessirler ilgili ayetleri sonsuz azap olarak yorumlamamışlar ve Huld kelimesinin, sadece sonsuzluk anlamını değil, aynı zamanda uzun müddet anlamını ifade etmek için de kullanıldığını ifade etmişlerdir.

Cehennem azabından çıkışın imkân dâhilinde olduğunu düşünen bazılarına göre inkârcılar, aklen ebedi olan yalnızca Allah olduğu için, yaratılmış olan ve mahiyeti gereği ebedi olamayacak olan cehennem azabı, bir gün sonlanmaya mecburdur. Bu şekilde inkârcılar da azaptan kurtulacaklardır. Görüleceği üzere Tevhid ilkesinin bir gereği olarak Allah'ın kadimliğini ispat için girişilen kelâmî bir yaklaşım, inkârcıların azaptan kurtulabilecekleri şeklinde yorumlanabilmiştir. İnkârcılar için ateşe girdikten sonra kurtulmanın mümkün olduğu diğer bir görüşe göre inkârcılar, ahlaken Allah'ın ebedi azap vermesi düşünülemeyeceği için cehennem halkının bir noktadan sonra ateş ile özleşerek ateşin bir parçası olacakları ve artık ateşten dolayı acı çekmeyeceklerdir. İnkârcıların azaptan kurtuluş imkânını ifade eden bu görüşler, inkârcıların ateşten kurtarılması için girişilen bir gayretin değil, Allah'ın sıfatlarının algılanmasında karşılaşılan sorunların çözümü için sarf edilen bir çabanın sonucudur.

Cehennem azabından çıkışın mümkün olup olmaması üzerinde fikir yürüten Müslüman âlimler, konuyu değişik açılardan ele almak zorunda kalmışlardır. Bu bağlamda Müslüman âlimler, gerek fikri tartışmaların yoğun olduğu bir dönemde siyasî olarak İslâm birliğinin temini, gerek Allah'ın adalet ve merhametinin fikrî olarak savunuculuğu ve gerekse haberlerde bildirilen hususlar arasında ilmî olarak bir bütünlük sağlanabilmesi için gayret sarf etmişlerdir. Ümmetin çoğunluğunu teşkil eden Ehl-i Sünnet düşünürleri, azabın inkârcı kullar için ebedi olduğuna ve inkârcıların ateşten çıkamayacakları konusunda ittifak içindedirler. Ehl-i sünnet âlimleri inananların küçük günahlarının affedileceğine, büyük günah işleyen ve günahlarından tövbe edip terk

etme imkânı bulamadan ölen inanlarınsa, ilâhî bağışlanma veya şefaate, bazen azap edilmeden ateşten kurtulacaklarına, bazen de azap edildikten sonra ateşten çıkarılacaklarına kanaat getirmişlerdir.

Kur'an'da çoğu kez cehennemın ebedî bir mekân olduğu bildirilmesine rağmen, tevatür seviyesine ulaşmamış hadislerden yola çıkıp ateş azabına farklı bir nitelik yükleyerek aklî ve ahlâkî bazı değerlendirmelere bulunmak ve ateşten kurtuluş imkânı savunmak oldukça zor görünmektedir. İnsanî düşüncenin nasları anlamda ve aktarmada yanılabilme ihtimaline sahip olduğu için haberî bilgide, mutlak bir doğrudan söz etmek mümkün değildir. Esasen ahiret ile ilgili bilgilerin tecrübî bilgiler olmayıp bütünüyle haberî bilgi bağlamında olması, ilgili hususta kesin bir gerçekliğin belirlenemeyeceğinin bir kanıtı olarak düşünülebilir. Bundan dolayı birey ve toplum açısından cehennem ile ilgili teorik bilgilerin gerçekte ne olduğu değil, pratikte insan davranışlarını nasıl etkilediği üzerinde durulmalıdır.

Haberlerde açıkça bildirildiği gibi cehennem azabı mahiyet itibariyle kötü bir yer olup içinde bulunanların ebedi olarak kalacakları bir mekândır. Allah, cehennemi inkârcılar ve isyankârlar için hazırlamıştır. Cehennemde inananların ve muttakilerin bulunması olanaksızdır. İnsanların devamlı olarak kaçınmaları için uyarıldıkları cehennemın, psikolojik açıdan yerine getirdiği görev, ondan sakınılması gerektiği ve cehennemın iyi insanların yeri olmadığı gerçeğidir. Dolayısıyla cehennem ile inananların herhangi bir şekilde, bir arada bulunmalarının düşünülmesi, aklen ve ahlaken uygun bir durum olarak görünmemektedir.

Cehennemın korkulacak bir yer olmasının en önemli etkeni, azabının hiç bitmeyecek olmasıdır. Ateşten çıkış imkânının varlığına dair kabuller, inkârcılarda küfrün devamına; inanan bireylerde ibadetlerde gevşek davranmaya ve günaha ısrarcı olmaya neden olabilir. Bu durumda ayetlerde ısrarla üzerinde durulan, azabın sakınılması gereken bir akıbet olduğu ikazlarının sonuçları açısından etkinliği azalacaktır. Dolayısıyla cehennem hakkındaki değerlendirmeler, azabının korkutuculuğu ve insan psikolojisi üzerindeki etkinliği açısından bir sorun teşkil etmeyecek tarzda anlaşılması, Kur'ânî söyleme daha uygun olabilir. Bu noktadan hareketle, ateşten çıkış imkânının varlığına dair inancın, sebep olacağı muhtemel endişelerin giderilmesi için yeni bir takım söylemlerin geliştirilmesinde bir sakınca olmaması gerekir. Bu bağlamda insanların ateşten çıkış imkânı konusundaki geleneksel kurtuluş ve sonsuz

azap fikirlerini, bir araya getirebilecek farklı bir açıdan aklî ve naklî bilgilerin yorumlanması mümkün görünmektedir.

Son tahlilde cehennem azabının, ayetlerde bildirilen vasıfları itibariyle, inkârcılar için de isyankârlar için de sonsuz bir ceza olduğu ve ateşten çıkışın mümkün olmadığı fikri ağır basmaktadır. Bu düşünce, hem cehennem azabının niteliği hakkındaki şüpheleri, hem de ateşin sakınılması gereken güçlü bir caydırıcılığı üzerindeki endişeleri ortadan kaldırmaktadır. İsyankârların ebedi bir azap ile cezalandırılması, günahkâr inananların sonsuz bir ateş ile cezalandırılması şeklinde değil, ebedi azap mekânı olan cehenneme hiç girmeyecek olmaları şeklinde algılanmalıdır. Böylece hem mu'tezîlî bakış açısının inanan kimselerin ebedi azap ile cezalandırmalarının, hem de Sünnî bakış açısının belirli bir süreliğine de olsa azap ile cezalandırmalarının sebep olacağı açmazlar giderilmiş olacaktır. Yani inananlardan tövbe etmeden ölen büyük günah sahipleri, eğer ilahî bağışlanma veya şefaet ile bağışlanacak bir durumdaysalar, azaba hiç girmeden küçük günah sahiplerinde olduğu gibi mağfiret olunacaklardır. Eğer affedilmeyip haklarında cehennem azabı takdir edilmiş bir durumda iseler, onların iman dairesinden uzaklaşarak fâsık ve münâfık olmuşlardır ki, bu şekildeki kullar için de zaten cehennem azabı ebedidir.

Kendilerine cennet müjdelenen mümtaz şahsiyetler topluluğu olan inananların, süresi, sebebi veya maslahatı ne olursa olsun, inkârcılar ve isyankârlar için hazırlanmış olan ateşe girmeleri dînî, aklî ve adlî açıdan uygun görünmemektedir.

Kaynaklar

- Abdalbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l Müfêhres li'l Elfâzı'l Kur'âni'l Kerîm*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed (1416/1995). *el-Fark beyne'l Fırak*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (1400). *el-Câmiu's Sahîh*. Thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî vd. Kâhire: el-Matbaatü's-Selefiyye.
- el-Cüveynî, İmâmu'l Haremeyn Abdu'l Melik (1369/1950). *Kitâbu'l İrşâd*. Thk. Muhammed Yusuf Mûsa, Alî Abdulmunîm Abdulhamîd. Bağdat: el-Mektebu'l-Hancî.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebû Dâvud*. Nşr. Muhammed Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif.D

- el-Eş'arî, Ebu'l Hasan Alî b. İsmâil (1369/1950). *Makâlâtu'l İslamiyyîn ve İhtulâfû'l-Musallîn*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Kahire: Mektebetü'l-Nehdati'l-Mısıryye.
- el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd Diyane*. Beyrut: Dâr İbn Zeydûn.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır (1979). *Hak Dini Kuran Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat.
- el-İsfehânî, Ebû'l Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. El-Fadl b. Muhammed er-Râgıb. *el-Müfredât Elfâzi'l Kur'ân*, Thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemseddîn Muhammed b. Ebû Bekr b. Eyyub ez-Zür'î ed-Dimeşkî. *Hâdi'l Ervâh ilâ Bilâdi'l Efrâh*. Kâhire: Mektebetü'l-Mütenebbî.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil ed-Dimeşkî. *Tefsîru'l Kur'âni'l Azîm*. Thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd. Kahire: Müessesetü'l-Kurtuba.
- el-Kurtûbî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed Ebû Bekr. *el-Câmiu'l-Ahkâmi'l Kur'ân ve'l-Mübeyyinü Limâ Tedammenehu mine's Sünne ve Âyi'l-Furkân*. Thk. Abdullah İbn Abdulmuhsîn et-Türkî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle.
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sünenü İbn Mâce*. Thk. Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Maârif.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed. *Lisânu'l Arab*, Nşr. Abdullah Ali El-Kebîr vd. Kahire: Dâru'l-Maârif.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbu't-Tevhid*. Thk. Fethullah Huleyf. İskenderiye: Dâru'l-Câmiatu'l-Mısıryye.
- MEB, Komisyon (1995). Örnekleriyle Türkçe Sözlük. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.
- Müslim, Ebû'l Hüseyin b. Haccâc (1426). *Sahîhu Muslim*. Thk. Muhammed Fâriyâbî. Riyâd: Dâr Tayyibe.
- en-Nesefî, Ebu'l Muîn Meymûn b. Muhammed (1421/2000). *Bahru'l Kelâm fî İlmi't Tevhîd*. Thk. Veliyyüddîn Muhammed Sâlih el-Farfûr. Dimeşk: Mektebetu Daru'l-Farfûr.
- er-Râzî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Mefâtihu'l-Gayb (Tefsîru'l-Kebîr)* Dâru'l-Fikr. es-Sâbûnî, Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd (1969). *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*. Thk. Fethullâh Huleyf. İskenderiye: Dâru'l-Maârif Bimısır.
- - eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed (1414/1993). *el-Milel ve'n Nihâl*, Thk. Emîr Alî Mühennâ vd. Beyrut: Dâru'l Ma'rife.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (1422/2001). *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Thk. Abdullah İbn Abdulmuhsîn et-Türkî. Kâhire: Hicr.
- et-Taftazânî, Mesud b. Ömer Sa'duddîn (1408/1988). *Şerhu'l Akâidi'n-Nesefî*, Thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyetü'l-Ezheriyye.
- Topaloğlu, Bekir (2010). "İlyas Çelebi". *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yay.

- TDK, Komisyon (1998). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- TDV, Komisyon (1988). *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- et-Tirmîzî, Muhammed b. İsâ b. Serve. *Sünenü't-Tirmîzî*. Thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. Rıyâd: Mektebetü'l-Me'ârif.
- Yüksel, Emrullah (2011). *Sistemantik Kelâm*. İstanbul: İz Yay.
- ez-Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer (1418/1998). *el-Keşşâf an Hakâik Gavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*. Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd. Kâhire: Mektebetü'l-Ubeykân.

DEPRESYONDA DİNÎ VE MANEVÎ FAKTÖRLER: ARAŞTIRMALARI BİRARAYA GETİRME VE DEĞERLENDİRME¹

*Raphael BONELLİ², Rachel E. DEW³, Harold D.KOENİĞ⁴,
David H. ROSMARIN⁵ and Sasan VASEGH⁶*
Çeviri: *Nurten KIMTER⁷*

Öz

Depresif semptomlar ve dinî/manevî pratikler tüm dünyada yaygındır, fakat bunların kesişim noktası genel ruh sağlığı uzmanlarının nispeten çok az ilgisini çekmektedir. Bu makale son elli yıl süresince (1962’den 2011’e kadar) dinî /manevî bağlanma (involvement)* ile depresif semptomlar ya da bozukluklar arasındaki ilişkileri inceleyen nicel araştırmaları gözden geçirmekte ve bir sentez yapmaktadır. Şu anda en azından 444 araştırma nicel olarak bu ilişkileri incelemiştir. Bunların % 60’ından fazlası, daha fazla dindar / manevî yaşantısı olanlarda daha az depresyon ve depresyondan daha hızlı bir şekilde iyileşmenin var olduğunu ya da dinî/manevî bir müdahaleye karşılık olarak depresyon şiddetinde bir azalma olduğunu ortaya koymaktadır. Buna karşılık araştırmaların sadece % 6’sı daha fazla depresyonu ortaya koymaktadır. Metodolojik olarak en titiz olan 178 araştırmadan 119’u (% 67), din / maneviyat ile depresyon arasında ters ilişki olduğunu ortaya çıkarmıştır. Dinî inançlar ve

- 1 Orijinal yayın: "Review Article: **Religious and Spiritual Factors in Depression: Review and Integration of the Research**", Hindawi Publishing Corporation Depression Research and Treatment, Volume 2012, Article ID 962860, 8 pagesdoi:10.1155/2012/962860
- 2 Nöroloji ve Psikiyatri Bölümleri, Sigmund Freud Üniversitesi, 1030 Viyana, Avusturya.
- 3 Çocuk Ergen Psikiyatrisi Bölümü, Duke Üniversitesi Tıp Merkezi, Durham,NC 27710, ABD.
- 4 Manevilik, Teoloji ve Sağlık Merkezi, Duke Üniversitesi Tıp Merkezi, Box 3400, Durham, NC 27705, ABD.; Tıp Bölümü, Kral Abdülaziz Üniversitesi (KAÜ), Cidde 21589, Suudi Arabistan.
- 5 Psikiyatri Bölümü, Harvard Tıp Fakültesi, Boston, MA 02215, ABD.
- 6 Psikiyatri Bölümü, İlam Tıp Bilimleri Üniversitesi, Tahran, İran.
- 7 Yrd. Doç. Dr., ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi; nurtenkimter@comu.edu.tr

* "Religious / spiritual involvement" için en uygun Türkçe karşılığın "Dinî / manevî katılım" olduğu düşünölmüş olmakla birlikte makalenin tümünde bu karşılığın anlam itibari ile uymadığı göröldüğünden bu gibi durumlarda "dini/manevî bağlanma" karşılığının kullanılması tercih edilmiştir.

pratikler, insanlara stresli yaşam koşulları ile daha iyi başa çıkmada yardım edebilir, (hayatlarına) umut ve anlam verebilir ve destek verici bir toplulukla depresyonlu kimseleri çepeçevre kuşatabilir. Bununla birlikte bazı topluluklarda veya bireylerde dinî inançlar suçluluk duygusunu arttırabilir ve insanlar, dinî geleneklerindeki yüksek standartlara göre yaşamakta başarısız olduklarında cesaretsizliğe yol açabilir. Dinî / manevî faktörlerin depresyonu önlemedeki rolünü anlama, çözümünü kolaylaştırma ya da daha fazla depresyona neden olma yönünde klinisyenlerin, bunun başlı başına hastalar için bir engel ya da kaynak olup olmadığını tespit etmelerine yardımcı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Depresyon, Din, Maneviyat, Manevi Bağlanma, İntihar

1.Giriş

Depresyon tüm dünyada yaygındır. ABD’de majör depresyon rahatsızlığının 12 aylık görülme sıklığı % 6,7, ağır depresyonun görülme sıklığı % 2.0’dır[1]. Depresif rahatsızlığın, bir kimsenin işindeki çalışma becerisinde, (insanlar arası) ilişkilerinde ve yaşamın diğer alanlarında çok büyük bir etkisi vardır. Dünya Sağlık Örgütü, 2020 yılına kadar majör depresyonun dünyanın ikinci en sarsıcı hastalığı olacağını ancak kalp damar hastalıklarının daha fazla iş göremezliğe neden olacağını öngörmektedir[2]. ABD’de de 15-44 yaş arası kişiler arasında majör depresyon, bu günlerde en başta gelen iş göremezlik nedenidir[3]. Depresyon sadece iş yapabilirliğimizi ve yaşam kalitemizi değil aynı zamanda insanları intihara iterek (her yıl tüm dünyada bir milyonu aşkın kimse yaşamına son vermektedir) [4] ya da yaşam için gerekli olan hayati psikolojik işleyişleri (bağışıklık sistemi, endokrin ve kalp damar fonksiyonları) değiştirerek fizik sağlığını da etkilemektedir. ABD’de sadece depresyon tedavisinin yıllık maliyetinin altmış milyar doların üzerinde olduğu tahmin edilmektedir[5].

Dünya nüfusunun büyük bir kısmının günlük yaşamda önemli olan dinî inanç ve pratiklere sahip olduğunu ortaya koyan anket araştırmalarına göre günümüzde aynı zamanda dinî katılım da yaygındır. Örneğin, Dünya Kamuoyu Araştırması (World Gallup Poll), 143 ülkeden temsili seçilen kişileri (n=140 000) incelemiş, 32 gelişmekte olan ülke insanların %92’sinin dinin günlük yaşamın önemli bir parçası olduğunu belirttiklerini ortaya koymuştur[6]. Aynı şekilde Angus Reid Stratejileri tarafından gerçekleştirilen gelişmiş ülkelerdeki; Avusturalya, Britanya, Kanada, Çin, Mısır, Fransa, Almanya, Hindistan, İsrail, İtalya, Japonya, Lübnan, Meksika, Rusya, Suu-

226 •DEPRESYONDA DİNÎ VE MANEVÎ FAKTÖRLER: ARAŞTIRMALARI BİRARAYA GETİRME VE DEĞERLENDİRME

di Arabistan, Güney Afrika, Kore Cumhuriyeti, İspanya, Türkiye ve Amerika'daki 5800 yetişkinin katıldığı bir araştırma, ankete katılanların % 48'nin dinin günlük yaşamlarının “çok önemli” bir parçası olduğunu ifade ettiklerini ortaya koymuştur[7]. Dünya Hıristiyan Veritabanı tarafından 238 ülkede 3000 eyalet ve 5000 şehirden 13 bin etnik dile ait insanlar üzerinde yapılan araştırmalardan toplanan bilgilere göre, ateistler 24 ülke nüfusunun % 0,01'den daha azını bu gibi verilerin mevcut olduğu 100 ülkede bulunan insanların % 0,1'den daha azını ve sadece 9 ülkedeki (Kuba, Letonya, Uruguay, Vietnam, Çin, Moğalistan, Kazakistan, İsveç ve Kore Demokratik Halklar Cumhuriyeti) nüfusun % 5'inden daha fazlasını teşkil etmektedir [8]. ABD'ye gelince, 2011 yılının sonlarında gerçekleştirilen en son kamuoyu araştırması, Amerikalıların %55'nin dinin yaşamlarında çok önemli olduğunu belirttiklerini, %26'sının oldukça önemli olduğunu ifade ettiklerini ve sadece %19'nun dinin önemli olmadığını dile getirdiklerini ortaya koymuştur [9].

Büyük ve artan araştırma miktarı, dinî ya da manevî inançlardan ve pratiklerden, stresli yaşam koşullarına uyum sağlamada ya da onlarla baş etmede yararlanılabildiğini göstermektedir. Depresyonun ortaya çıkmasına ve devam etmesine katkıda bulunan pek çok genetik, gelişimsel ve çevresel faktörler olmasına rağmen yaşam stresi ile baş etmedeki başarısızlık çoğu zaman altta yatan temel faktördür [10]. Eğer dinî /manevî katılım, insanlara daha iyi baş etmede yardımcı olarak yaşam stresini azaltabiliyorsa o zaman depresyonun gelişmesini önlemeye de yardımcı olabilir ya da depresif bir olayın ve / veya depresif semptomların hafiflemesini de hızlandırabilir. Buna karşılık dinî/ manevî inançlar, aynı zamanda ulaşılmaması zor olan yüksek yaşam standartları yaratarak suçluluk ve başarısızlık duygusu meydana getirebilirler. Üstelik bu standartlara göre yaşayamayanlar, inanç toplulukları tarafından sosyal tecrite yol açan dışlanma ile karşı karşıya gelebilirler. Dinin / maneviyatın depresyona karşı korumada ve onu azaltmada ya da depresyonun meydana gelmesine yardımcı olmada veya onun seyrini karmaşık hale getirmede ne ölçüde katkıda bulunduğu sosyal ve davranış bilimleri içerisindeki araştırma metodları kullanılarak araştırılmaktadır. Bu değerlendirme yazısının amacı, depresyon üzerinde dinî müdahalenin etkilerini inceleyen rastgele seçilmiş klinik çalışmaları da dahil ederek, din-depresyon ilişkisi üzerine yapılmış nicel araştırma sonuçlarını özetlemektir. Bu araştırma hakkında bilgi sahibi olma, klinisyenlerin hastaların dinî inançlarının bir kaynak mı yoksa bir engel mi olup olmadığına karar vermelerine yardımcı olacaktır.

2.Tanımlar

Bununla birlikte, ilk olarak bu makalede din ve maneviyat terimlerini nasıl kullanacağımızı kısaca açıklayacağız. Bu araştırmanın kapsamı, bu kompleks ve ihtilaflı sorunu bütünüyle ele almaya izin vermemektedir, bu yüzden okuyucuyu başka kaynaklara sevk ediyoruz [11-13]. Burada, “*Din ve Sağlık El- Kitabı*” ‘nda ortaya koyulan tanımların kısaltılmış versiyonuna yer vereceğiz.

Din, inançları, pratikleri ve aşkın olanla ilişkili ritüelleri içerir, ki bu aşkın olan Tanrı, Allah, Haşem veya Batı dinî geleneklerinde Yüce Bir Güç, ya da bir Brahman için Brahman’ın tezahürleri, Buda, Tao veya Doğu dinî geleneklerinde Nihai Gerçeklik’tir. Din, inançları, davranışları, ritüelleri ve kişiye özel veya herkese açık gerçekleştirilebilen ya da düzenlenebilen fakat bazı durumlarda bir toplumda zaman içerisinde gelişerek oluşturulmuş geleneklerden türeyen törenleri kapsayan çok boyutlu bir yapıdır [14]...*

Maneviyat, kutsal olanla, aşkın olanla bağlantılı olması ile tüm başka şeylerden – hümanizm, değerler, ahlak kuralları ve ruh sağlığı – ayrılır. Maneviyat, hem aşkın olanı aramayı hem de aşkın olanı keşfetmeyi içerir ve bu yüzden düşünme olmadan ya inançsızlığa ya da inanca son verecek sorgulamaya kadar götüren yolda seyahat etmeyi içerir. Ve inanç, bu durumda nihaî olarak bağlılık ve kesin olarak teslimiyet olsa bile [14]...

Araştırmaları ele aldığımız andan itibaren din ve maneviyat terimlerini iki nedenden dolayı birbirinin yerine kullanıyoruz. Birincisi, aşkın olanla bir ilişkiyi içeren her iki kavram arasında benzerlik vardır. İkincisi, her ne zaman ruh sağlığını ölçen ölçek maddelerinin (iyi oluş, sükûnet, anlam ve amaç, başkalarına bağlanabilirlik) dahil edilmediği ölçekler kullanılarak maneviyat ölçüldüğünde, dini ölçen ölçek maddeleri kullanılarak maneviyat değerlendirilmektedir [15,16].

3.Araştırmaların Değerlendirilmesi

Aşağıdaki araştırma bulgularının özeti 2001 ve 2010 yıllarında gerçekleştirilen iki sistematik incelemeye dayalıdır ve 1962-2010 yılları arasındaki bir zaman periyodunu kapsamaktadır. Bu değerlendirme yazısında atıfta bulun-

* Haşem, ibrance isim demektir. Yahudilikte tanrının adını telaffuz etmek günah sayıldığından Yehova ismi yerine elohim, şaday, adonay gibi isimler kullanılır. Hatta bunların da yerine haşem yani “isim” denir.

nulan her bir araştırmaya dipnot düşülmüş ve “*Din ve Sağlık el- Kitabı'nın*” iki nüshasındaki eklerde ayrıntıları verilmiştir (ve burada sadece kısaca özetlediğimiz bu araştırmanın daha geniş müzakeresi için “*el-Kitabı'ndaki*” bu konu üzerinde durulan bölümlere bakınız)[17,18].

Sistemik inceleme aşağıdaki gibi gerçekleştirilmiştir. PsycInfo ve Medline veri tabanları kullanılarak yapılan bilgisayar literatür aramalarında, “din”, “dinsellik”, “dindarlık” ve “maneviyat” araştırma kelimeleri yazılarak ve bunlar, araştırma terimi “depresyon” ile çapraz referansla ilişkilendirilerek depresyon-din ilişkisini ele alan araştırmaların sistemik olarak tespiti gerçekleştirilmiştir. Daha sonra araştırmaların nicel ya da nitel olup olmadıklarını tespit etmek için özetleri incelenmiştir. Nitel araştırmalar, deneysel araştırmalar olmadıkça ve örneklem büyüklükleri 15'den daha az olduğunda araştırmaya dahil edilmemişlerdir. Böylece, dinî katılım ya da maneviyatı nicel olarak ölçen 444 araştırma tespit edilmiştir; buraya dâhil edilmeyenler dinî mensubiyet araştırmalarıdır ki bunlar ayrı ayrı rapor edilmiştir (aşağıya bakınız). Mevcut makalede, biz aynı zamanda bulgularına önem verilen Kolombiya Üniversitesi Psikiyatri araştırma grubu tarafından gerçekleştirilen bir araştırmadan elde edilen en son iki raporu da ele alıyoruz.

Dinî Mensubiyet

Sığ doğası göz önünde bulundurulduğunda, dinî mensubiyet, dinî duyarlılık ya da bağlılık derecesinin zayıf bir göstergesidir. Ancak bu, geniş dinî gruplarda depresyonun yaygınlığı hususunda bazı genel bilgiler temin etmektedir. Genel olarak Yahudi soyundan insanlar, Pentakostallar* ve (dinî) mensubiyeti olmayanlar, diğer dinî gruplardan daha yüksek depresyon oranlarına sahiptirler. Yahudi soyundan insanlarda ve özellikle de aktif olarak dindar olmayanlarda yüksek depresyon oranları hem kesitsel hem de boylamsal araştırmalarda ispatlanmıştır[19-21]. Çeşitli faktörler Yahudi soyundan insanların niçin en azından daha yüksek risk altında gibi görüldüğünü açıklayabilmektedir. Bir nedeni, depresif semptomların seçkili rapor edilmesi olabilir. Başka bir deyişle, Yahudi soyundan insanların depresif semptomlardan şikayet etmeleri ve duygusal acıyla baş etmenin uygunsuz yöntemlerine

* Protestanlık mezhebi içerisinde sayılan bir hıristiyan mezhebi olan pentakostalizm mezhebine mensup kimselere denir. Pentakostallar, ayinlerinde modern çalgılarla şarkı söylemeleri ve çeşitli danslar etmeleriyle ünlüdürler.

yönelmekten ziyade (örneğin, Yahudi soyundan insanlar aynı zamanda daha düşük alkol kullanma oranlarına sahiptirler[22]) ruh sağlığı uzmanlarından yardım istemeleri daha fazla muhtemel olabilir. Depresyon oranları, Doğu Avrupa asıllı Yahudi halkında en yüksek oranda görülmektedir ve Doğu Avrupalı Yahudiler arasında genetik faktörlerin depresyona (melankoli İbranileri sarsmaktadır) katkıda bulunduğuna dair uzun süredir spekülasyonlar vardır [23]. Bununla birlikte, Glicksman, Doğu Avrupa kökenli Yahudi halkının, İrlandalı ya da İtalyalı Katoliklerden daha fazla negatif duygusal uyumsuzluktan söz etmelerinin muhtemel olduğunu, (olumsuz yaşam olaylarına) tepki verme biçimlerini inceleyen araştırmasında ortaya koymuştur [24].

Pentakostallar'daki daha yüksek depresyon oranı, duygusal problemlerle baş etmeye (pek çok moral yükseltici ilahilerin sosyalleşme üzerine güçlü vurgusu ve vaazların pozitif içeriği) büyük önem veren dolayısıyla da kendi tercihleri ile Pentakostal gruplara giren duygusal problemlili kimselerden kaynaklanabilir. Başka bir sebep, diğer ruhsal rahatsızlıklar ve depresyon açısından yüksek risk taşıyabilen daha düşük sosyo-ekonomik seviyedeki grup üyelerinin cezbedilmesine sebep olan İncil'i yayma faaliyetine (evangelizme), Pentakostallar tarafından büyük önem verilmesi olabilir [26].

Dinî bir mensubiyeti olmayanlarda daha yüksek depresyon oranı, bir inanç toplumundan gelen sosyal desteğin olmamasından ya da zor yaşam stres etkenlerini ve travmatik olayları anlamlandıran bir inanç sistemi ile bağlantı eksikliğinden kaynaklanabilir. Fakat bir inanç sistemine mensubiyeti bulunmayanlar, dini bağlantı eksikliğinin yerini tutan seküler inanç sistemleri ve dindar olmayan topluluklardan gelen alternatif destek kaynaklarına sahip olabilirler. Üstelik bunlar, resmi dinî mensubiyetleri olmasa bile yine de örgütsel olmayan biçimlerde ifade edilen dinî inançlara bütünüyle kendilerini adanmış olabilirler.

Dinî / Manevî Bağlanma

Şu var ki biz basit bir şekilde mensubiyet üzerine odaklanmaktan ziyade özellikle dinî/manevî katılım seviyesi (örneğin, inancın önemi, bağlılığın derecesi ve dinî aktivitelerde harcanan zaman miktarı) ile depresyon arasındaki ilişkiyle ilgilenmekteyiz. Yukarıda söz edildiği gibi, en azından 444 orijinal nicel araştırma din /maneviyat ile depresyon arasındaki ilişkiyi veya 1962 ve 2010 yılları arasında depresyon üzerindeki dinî/ manevî müdahalenin etki-

230 •DEPRESYONDA DİNÎ VE MANEVÎ FAKTÖRLER: ARAŞTIRMALARI BİRARAYA GETİRME VE DEĞERLENDİRME

lerini incelemiştir. Bunlardan 414'ü gözlemsel ve 30'u klinik araştırmalardır (Tablo 1). Genel olarak, toplam 444 araştırmadan 272'si (% 61'i) daha az depresyon ve depresyondan daha hızlı iyileşmeyi ya da bir dinî/manevî müdahaleye karşılık olarak depresif semptomlardaki bir azalmayı ortaya koymuştur, halbuki 28 araştırma (% 6) zıt yönde sonuç ortaya koymuştur.

Desenine ya da niteliğine bakmaksızın tüm araştırmalar için sonuçları basit bir şekilde ortaya koymaktan ziyade her bir araştırma için metodolojik titizlik, Cooper'dan adapte edilen bir şemaya dayalı olarak 1'den 10'a kadar bir ölçek üzerinde derecelendirilmiştir[27]. Cooper, değişkenlerin tanımı, ölçeğin güvenilirlik ve geçerliliği, temsilî örneklemin ve araştırma metodlarının niteliğinin ne olduğu, araştırmanın icrasının desenine ve istatistiksel testlerin uygunluğuna nasıl iyi bir şekilde uydurulduğu ve sonuçların yorumlanması üzerinde durmuştur. Araştırmamızın değerlendirmeleri, şu yönlendirici ilkeleri izlemiştir: Araştırma desenini belirtme (klinik araştırma, aday grup, kesitsel vb.), örnekleme metodu (tesadüfi, sistematik ya da uygun örnekleme), dindarlık / manevi yaşam ölçeklerinin sayısı, dindarlık / manevi yaşam ölçeklerinin niteliği, ruh sağlığı istatistiklerinin niteliği, dindarlık / manevi yaşam ölçümleri ile sonuçlar arasındaki etkileşim, kontrol değişkenlerini dahil etme ve istatistiksel analizlerin niteliği. Bu metot, 75 araştırmanın (dindarlık / manevi yaşam ile diğer ruh ve fizik sağlığı sonuçları arasındaki ilişkileri olduğu gibi dindarlık / manevi yaşam ile depresyon arasındaki ilişkileri de inceleyen) bir alt grubunda puanlayıcılar arası güvenilirlik açısından test edilmiştir [17]. İki ayrı değerlendirici arasındaki doğrudan korelasyon (Pearson'un r'si) 0,57 idi. Daha düşük kaliteye (7'den daha az olan derecelendirmeler) karşılık daha yüksek kalite (7'den daha fazla derecelendirmeler) olarak araştırmaları kategorize etme için Kappa istatistiğinin uyumu 0,49 (değerlendiriciler arası iyi uyumu gösteren) idi [28].

444 araştırmadan 178'i (% 40) 1 ile 10 arası ölçek üzerinde 7 veya daha da üzerinde bir değer almıştır. Bunlardan metodolojik olarak çok daha titiz olan 119 (% 67) araştırma daha az depresyon ve depresyondan daha çabuk iyileşme ya da dinî/ manevî müdahalelere daha fazla cevap verilebilirliği ortaya koymuştur, diğer taraftan 13 araştırma (% 7) zıt yönde sonuç ortaya koymuştur. Dolayısıyla genel olarak araştırmaların % 61'i daha fazla dindar olanlar arasında daha az depresyon olduğunu ortaya çıkarmış ve araştırmalarının kalitesi arttığında bu oran aynı kalmakta ya da biraz daha artmaktadır (% 67). Bu bulgular, 147 araştırmayı kapsayan 98,975 denekten toplanan veri-

leri kullanarak din-depresyon ilişkisine dair bulguları inceleyen ve 2003'te yayınlanan [29] Smith ve meslektaşları tarafından gerçekleştirilen bir meta-analizin bulgularına benzerdir. (Bu meta-analiz araştırmasında) ortalama etki büyüklüğü (korelasyon) küçüktü ($r = -0.10$) fakat istikrarlıydı ve cinsiyet, yaş ya da etnik köken ile açıklanamıyordu. Üstelik, etki büyüklüğü (korelasyon), benzer meta-analizlere dayalı olarak cinsiyetin depresyon üzerindeki etkisine eşdeğerti (ve kesinlikle cinsiyet, depresyon için esas risk faktörü olarak düşünülmektedir). İlginç bir şekilde yüksek seviyede stres tecrübe eden şahısları içeren araştırmalar, dinî bağlanmanın koruyucu etkisinin % 50 daha fazla ($r = -0.15$) olduğunu ortaya koymuştur.

Çok daha yakın zamanlarda, Kolombiya Üniversitesi'ndeki psikiyatrik epidemiyoloji uzmanları,* yüksek riskli bireylerde dindarlığın depresyona karşı koruyup korumadığını incelemişlerdir [30]. Araştırmacılar, depresyonlu ($n=72$) ve depresyonu olmayan anne-babalara ($n=42$) ait 114 yetişkin çocuğun 10 yıllık geleceğe dönük araştırmasından elde edilen sonuçları açıklamışlardır. Temelde dindarlığın ölçüsü, dinin ya da maneviyatın kişisel önemi, dinî ayinlere katılım sıklığı ve mezhep üyeliği idi. Ortaya çıkan sonuç, 20 yıllık takibin sonunda (dindarlık ölçümleri on yıl sonra değerlendirildi) majör depresyonun varlığı olmuştur. Cinsiyet, yaş, depresyon hikâyesi, risk durumu (anne-babaya ait depresyon üzerine dayalı olan) ortak değişkenleri kontrol edildiğinde, dinin ya da maneviyatın kendileri için bir hayli önemli olduğunu belirtenlerin depresyonlu olma ihtimali % 73 daha azdı (OR=0.27, % 95 CI 0.07-1.08, $P=0.06$ eğilim).** Depresyon geçmişi olmayan anne-babalardan oluşan düşük riskli bir grupta, dindarlık değişkenleri, izlemdeki depresyonun varlığını öngörmemekteydi.

* Belirli bir insan topluluğunda psikiyatrik rahatsızlıkların görülme sıklığını ve dağılımını inceleyen aynı zamanda bu sağlık problemlerinin nasıl kontrol altına alınacağına kafa yoran çalışma alanındaki uzman kişiler.

** OR= Lojistik Regresyon Analizinde olasılık değerini gösterir (Odds Ration); CI= Güven aralığını gösterir (Confidence Interval); P= Değişkenler arasındaki ilişki düzeyini gösterir.

232 •DEPRESYONDA DİNÎ VE MANEVÎ FAKTÖRLER: ARAŞTIRMALARI
BİRARAYA GETİRME VE DEĞERLENDİRME

Tablo1: *Depresyon ile Dindarlık/Manevî Yaşam Üzerine Sistemantik Bir İnceleme(1962-2010)*

| Bulgular | Gözlemsel Araştırmalar | | | |
|----------------------------|------------------------|------------------------|------------------------------|----------------------|
| | Kesitsel N(%) | İleriye Dönük N (%) | Klinik Araştırmalar N (%) | Toplam Stun N (%) |
| Aksi sonuç(-)/İyileşmiş | 214(62) | 39 (56) | 19 (63) | 272(61) |
| Pozitif sonuç(+)/Daha kötü | 19 (6) | 7 (10) | 2 (7) | 28 (6) |
| Karışık ya da ilişkisiz | 111 (32) | 24 (34) | 9 (30) | 144 (32) |
| __Toplam | N 344 (100) | 70 (100) | 30 (100) | 444(100) |

Bununla birlikte anne-babaya ait depresyon yüzünden yüksek risk altında olanlarda ve dinin ya da maneviyatın kendileri açısından bir hayli önemli olduğunu başlangıçta belirtenlerde majör depresyona sahip olma olasılığı % 90 daha azdı (OR=0.10, % 95 CI=0.01-0.92).

Örneklemin 114'ten 185 katılımcıya çıkarıldığı bu araştırmadan ortaya çıkan ikinci raporda, araştırmacılar, negatif yaşam olaylarına maruz kalma derecesine bağlı olarak gelecekteki depresyon vakaları ile din / maneviyat arasındaki ilişkide ortaya çıkan farklılıkları incelemişlerdir [31]. Bütün analizler, yaş, cinsiyet, mezhep, depresyon geçmişi ve anne-babaya ait depresyon geçmişi bakımından kontrol altında tutulmuştur. Tüm örnekleme, artan dinî katılım % 49 daha düşük duygu durum bozukluğu ihtimalini (OR=0.51, % 95 CI 0.30-0.87) ve % 53 daha düşük herhangi bir psikiyatrik bozukluk ihtimalini (OR=0.47, % 95 CI 0.29-0.79) öngörmekteydi. Dinî katılım, aynı zamanda anne-babaya ait depresyonun duygu durum bozukluğu (karşılıklı etkileşim OR=2.13, % 95 CI 1.14-3.97) ve herhangi bir psikiyatrik bozukluk üzerinde (karşılıklı etkileşim OR=1.81, % 95 CI 0.96-3.41, P=0.07 eğilim) yapmış olduğu etkiyi de azaltmaktadır. Bununla birlikte en önemli etkisi, olumsuz yaşam olaylarıyla karşılıklı etkileşimidir. Olumsuz yaşam olaylarına çok fazla maruz kalmış yüksek riskli katılımcılar açısından (bunlar anne- babası depresyonlu olanlardır) dinî katılım, izlemdeki major depresyon ihtimalini %76'ya kadar (OR=0.24, % 95 CI 0.06-0.94), duygu durum bozukluğu ihtimalini % 69'a kadar (OR=0.31, % 95 CI 0.09-1.00) ve herhangi bir psikiyatrik bozukluk ihtimalini % 64'e kadar (OR=0.36, % 95 CI 0.11-1.17, P=0.10 eğilim) azaltmaktadır. Dinin / maneviyatın etkisi aynı zamanda bu gruptaki duygu

durum bozukluklarının olasılığını % 74'e kadar (OR=0.26, %95 CI 0.07-0.94) azaltmaktadır.

Bu son açıklamalar, dini /manevi katılımın depresyonlu aile geçmişi ve negatif yaşam olaylarının varlığı yüzünden ya da her ikisi yüzünden, depresyon için yüksek risk taşıyanları korumada oynadığı rolün önemini belirtmektedir.

4. İntihar

Din / maneviyat ve depresyon üzerine yapılan araştırmalardan elde edilen bulgular, aynı zamanda din / maneviyat ve intihar arasındaki ilişki üzerine yapılan araştırmalarla da uyumludur. Depresyon, intihar için köklü bir risk faktörüdür. Gerçekte, depresyon – öfke ile birlikte düşünmeden hareket etme kontrol gerektirir – intihar girişimleriyle çoğu zaman ilişkili olan ve intiharla sonlanan psikolojik bir durumdur [32]. Madde kullanımı, yaşam stres etkenlerine eşlik eden diğer bir faktördür. Finlandiya'daki (dünyanın en yüksek intihar oranlarının bir kısmına sahip olan ülke) bir intihar araştırması, intiharların % 80'inde en son yaşanan hayat olaylarının etkili olduğunu ortaya çıkarmıştır[33]. Dinî / manevî bağlanma, şayet daha az depresyon, daha az öfke ve düşmanlık, daha düşük oranda madde kullanımı, daha fazla sosyal destek ve stresle daha iyi baş etmeyle ilişkili ise dinin / maneviyatın aynı zamanda daha az intiharla ilişkili olmasının şaşırtıcı olmaması gerekir. *Din ve Sağlık El-Kitabı'nın* 2001 ve 2012 baskılarında ortaya koyulan bu literatürün sistematik bir şekilde gözden geçirilmesi, din / maneviyat ile intihar girişimi, tamamlanmış intihar ya da intihara yönelik tutumlar arasındaki ilişkiyi inceleyen 141 araştırma tespit etmiştir. Bunlardan 106'sı (% 75) zıt yöndeki bir ilişkiyi (49 yüksek kaliteli araştırmadan 39'u ya da % 80'i) ortaya koymuştur [34]. Sadece 141 araştırmadan 4 araştırma (% 3) daha fazla dinî/manevî bağlılığı olan insanlar arasında daha fazla intihar girişimi, daha fazla tamamlanmış intihar ya da intihara karşı pozitif tutumların olduğunu ortaya koymuştur. Dolayısıyla hem depresyon hem de intihara yönelik araştırma bulguları, depresyon ve onun en korkulan sonucu olan intihar açısından riskli olan bazı bireyler için dinî /manevî bağlanmanın önemli bir kaynak olarak hizmet edebildiği düşüncesini desteklemektedir.

5. Daha Az Depresyon ve İntiharın Nedenleri

Araştırmaların çoğu (% 61), diğer uygulama ve düzenlemelere nazaran dinî/ manevî bir müdahaleye daha iyi cevap veren ya da daha fazla dindar / manevi yaşantısı olanlar için, daha az depresyon ya da depresyondan daha hızlı iyileşmenin söz konusu olduğunu ortaya koymaktadır. Hatta yüzde oranı daha yüksek olan araştırmalar (% 75), din / maneviyat ile intihar tutumları, girişimleri ve tamamlanmış intihar arasında zıt yönde ilişkiler olduğunu ortaya koymaktadırlar ve bu araştırmaların % < 3'ü (% 3'ünden daha azı) tam tersi yönde sonuç ortaya koymaktadır. Neden bu böyledir? Biz halihazırda dinî/manevî bağlanmanın kişilerin (olumsuz yaşam koşulları ile) daha iyi başa çıkmalarında yardımcı olabileceği ihtimalini tartışmaktayız. Stresli yaşam koşullarına göğüs geren bireylere, stresle başa çıkmalarını kolaylaştıran şeyin ne olduğunun sorulduğu hem nicel hem de nitel araştırmaların yüzlercesinde bu husus açıklanmıştır [35,36]. Örneğin Duke Hastanesinin genel tıp, kardiyoloji ve nöroloji servislerine peş peşe yatırılan 330 hastanın bir incelemesinde, hastalara hastalıkların acısı ile baş etmelerini kolaylaştıran şey hakkında açık uçlu bir soru sorulduğunda, hastaların % 43'ü bu şeyin dinî inanç ve aktivitelerin bazı yönleri olduğunu spontane bir şekilde belirtmişlerdir [37]. Üstelik tıbbî hastalığın sıkıntısını yaşayarak hastaneye kaldırılmış en azından üç hastanın incelemesinde, dindar / manevî yaşantısı olmanın depresyondan daha yüksek bir hızla iyileşmeyi öngördüğü görülmüştür [38-40).

Dinî / manevî bağlanma insanların yaşam stres etkenleri ile daha iyi baş etmelerine yardımcı olmanın yanında, daha en baştan stres etkenlerinin meydana gelme olasılığını da azaltabilmektedir. Başkalarına nasıl davranacağımıza dair seçimlerimizi (cömertlik, fedakârlık, minnetarlık, affedicilik), yaşam tarzı pratiklerimizi (evliliğe sadakat, kurallara uymama ya da suç ve okul performansımız) ve sağlık davranışlarımızı (alkol kullanımı, uyuşturucu kullanımı ve hastalık önleyici aktiviteler) içeren günlük kararlar, bir kimsenin baş etmek zorunda olduğu psikolojik ya da psikiyatrik stres etkenlerini etkileyebilir. Dinî / manevî bağlanma daha fazla fedakarlık, minnetarlık, affedicilik/ evliliğe sadakat, daha az kurallara uymama / suç, daha iyi okul performansı, daha az madde kullanımı ve daha fazla hastalık önleyici aktivitelerle [14] ilişkili olduğu için bu, daha az yaşam stres etkenine yol açması gerektiği anlamına gelecektir. Ayrıca 1970'lerin ortalarından beri geniş bir araştırma dizisinde ve topluluklarda, sosyal desteğin depresyon ve intihara karşı koruduğu bilinmektedir [41-42] ve dinin / maneviyatın yaşam stres etkenleri ile baş etmede

insanlara bir şekilde yardım etmesi muhtemeldir. Arkadaşları ve aileyi içeren güçlü bir sosyal destek sistemi, kendi kontrolleri dışında zor koşullarla karşı karşıya gelen kimseler için güçlü bir kaynaktır. *Din ve Sağlık El-Kitabı'ndaki* din / maneviyat ve sosyal destek üzerine araştırmaların sistematik gözden geçirilmesinde, nicel araştırmaların % 82'si (74'ünden 61'i), bu iki değişken arasında önemli pozitif ilişkiler olduğunu ortaya koymaktadır [14].

Dinî /manevî bağlanma, aynı zamanda depresyon ve intiharın temelinde yatan negatif duyguları etkisiz hale getirmeye yardım eden daha fazla yaşam tatmini, daha çok iyi oluş, umut, iyimserlik, yaşamda anlam ve amaç bulma gibi duygularla da ilişkilidir. Bu *el- Kitabı'nın* sistematik bir incelemesi, 326 araştırmadan 256'sında (%79) iyi-oluş / yaşam tatmini, 40 araştırmadan 29'unda (%73) umut, 32 araştırmadan 26'sında (% 81) iyimserlik ve 45 araştırmadan 42'sinde (% 93) (hayatta) anlam ve amaç bulma ile dindar / manevî yaşantısı olma arasında ilişkiler olduğunu ortaya koymuştur [14]. Dolayısıyla bu yapılanmaların, dinî/manevî bağlanma ile depresyon ve intihar arasındaki ilişkilerde gösterilmesi gerekmektedir.

6. Daha Fazla Depresyonun Nedenleri

Bununla birlikte bazı topluluklarda, dinî /manevî bağlanmanın daha fazla depresyon oranı ile ilişkili olduğu görülmüştür. Bu, özellikle çocuk problemlerine, evlilik problemlerine, cinsel taciz ya da bakıcı sorunlarına ilişkin ailevî sorunlarla mücadele eden dindar kimseler için doğrudur (dindar / manevî yaşantısı olmanın, parasal durumlar veya sağlık sorunlarıyla ilgili daha dışsal problemlerin üstesinden gelen kimselerde depresyonla ters yönde ilişkili olması daha fazla muhtemeldir) [43]. Dinî gelenekler tarafından önem verildiğinden son derece dindar olan kimseler için özel bir önemi olan aile hayatındaki bozulmalar, daha yüksek suç seviyesine ve daha fazla depresyona zemin hazırlayabilir.

2000 yılından beri yayınlanan bazı yüksek kaliteli araştırmalar (metodolojik derecelendirmeleri 1 ile 10 arası ölçek üzerinde 7 ve üzeri olan), farklı diğer çevrelerde din / maneviyat ile depresyon arasında pozitif bir ilişkinin olduğunu ortaya koymaktadır. Örneğin, 11 Batı Avrupa ülkesindeki 22.570 yaşlının bir incelemesinde, iş göremezlik hali ile depresif semptomlar arasında kesitsel pozitif bir ilişkinin varlığı daha fazla ileri sürülmektedir. Çünkü bunlar, yüksek seviyede ortodoks inançların bulunduğu ya da yüksek Katolik

236 •DEPRESYONDA DİNÎ VE MANEVÎ FAKTÖRLER: ARAŞTIRMALARI BİRARAYA GETİRME VE DEĞERLENDİRME

yüzdesi olan ülkelerdir [44]. Benzer şekilde bir çocuğunu kaybetmenin acısını yaşayan Hollanda'dan 219 çiftin depresif semptomlarının 2 yıllık ileriye dönük bir incelemesinde, dini mensubiyeti olanların depresyon yaşamaları, dinî bir mensubiyeti olmayanlardan anlamlı bir biçimde daha fazla muhtemel olmuştur [45]. Dinin, ailenin ve çocukların üstünde konumlanan yüksek bir değer olduğu göz önünde bulundurulursa, bir çocuğu kaybetme, diğer araştırmaların da ortaya koyduğu gibi daha fazla acı verici olabilir ve daha fazla depresyonla ilişkili olabilir [46]. Hollanda'da gerçekleştirilen başka bir araştırmada araştırmacılar, 1702 yaşlıdan oluşan bir örnekleme dinî bir mensubiyeti olmayanlar özellikle de dul kalmış olanlar arasında dua etme sıklığının (kesitsel) anlamlı bir biçimde daha fazla depresyonla ilişkili olduğunu ortaya koymuşlardır (bu bir harekete geçirme etkisine sahip olsa bile başka bir deyişle kendilerini üzgün hissettikleri için dua ediyor olsalar bile) [47].

Rhode Island'daki* Providence yerleşim yerinde gerçekleştirilen bir araştırmada, dinî katılım ile majör depresyon (arasındaki ilişki), 718 katılımcıdan (yaş ortalaması 34) oluşan bir örneklem üzerinde incelenmiştir. Erkekler (n=438) arasındaki kesitsel analizler, dinî törenlere katılmayanların majör depresyona yakalanmalarının % 44 daha az muhtemel olduğunu ortaya çıkarmıştır. Gerçekte hem gençlik çağları boyunca hem de halihazırda dinî törenlere katılan erkeklerle kıyaslandığında, (dini törenlere) katılım sıklıkları değişenlerin (katılmaya son verenlerin çoğu) aynı şekilde daha düşük depresyon riskine sahip olmuşlardır (OR=0.50, % 95 CI 0.31-0.83) [48]. Son olarak, klinik bir çalışma, el kitabı kılavuzlu manevî yönelimin depresif semptomlar üzerindeki etkisini, madde kullanımı yüzünden hastanede yatarak toksinsizleştirme (zehri giderme) tedavisi görmelerini müteakiben 60 yetişkin üzerinde incelemiştir (New Mexico**). Katılımcılar, ya manevî yönlü bir müdahale ya da davranışla ilgili danışmanlık ve eğitim alan normal bir kontrol grubu olarak işlev görmeleri için tesadüfi bir şekilde seçilmiştir, 8 ve 12 aylık takipler sonunda bir farklılık görülmezken 4 aylık takip sonunda, kontrol grubu (t [37]= -3.93, P<0.001) ile kıyaslandığında manevi yönelim grubunda depresif semptomlarda anlamlı bir biçimde yükselme olmuştur.

Dolayısıyla ailevi problemleri olanlar, Avrupa'daki Katolik ülkelerde yaşayan ortadoks inançlara sahip kişiler, Hollanda'da yakınının (çocuğunun) ölümünü tecrübe eden çiftler, dinî bir mensubiyeti olmayan Avrupalı yaşlı

* ABD'de bir eyalet

** ABD'de bir eyalet

dullar, Rhode Island eyaletinde Providence yerleşim yerindeki genç erkekler ve madde kullanımı problemleri olan hastanede yatan psikiyatrik hastalar arasında dinî/manevî bağlanma, daha fazla depresyon riski ile ilişkili gözükmektedir. Birisi ileriye dönük (fakat sadece dini mensubiyeti incelemekteydi) ve birisi de iyi dizayn edilmiş klinik araştırma olmasına rağmen yukarıdaki 6 araştırmadan 4'ü kesitseldir (nedensel sonuçları engelleyen). Yukarıdaki araştırmalardan bazılarında, suçluluk duygusunun dinî / manevi bağlanma tarafından harekete geçirilmiş olması ve bazı ilişkileri açıklamaya yardımcı olması muhtemeldir. Diğer durumlarda dinî bağlanma, düşük dinî bağlanma ile karakterize edilen ve stres seviyesi yükseldiğinde ve insanlar bilhassa çaresiz olduğunda sadece dine yönelmenin söz konusu olduğu toplumlarda bir stres göstergesi olabilmektedir (başka bir deyişle harekete geçirme etkisi).

7. Klinik Uygulamalar

Dindar / manevî yaşantısı olma genel olarak daha az depresyon (ve intihar) la ilişkili ise ve depresyon süresini daha hızlı azaltmayı öngörüyorsa, o zaman bu bilgi klinisyenler için faydalı olabilir mi? Gerçekte rastgele seçilen bir dizi klinik araştırma, terapide hastaların dinî/manevî kaynaklarından yararlanmanın depresyonun iyileşmesini hızlandırmaya yardım edip etmeyeceğini incelemiştir. Bu türden kanıtlar ve depresyon için psikoterapinin dinî/manevî formlarını geliştirme, yaşamlarında dinin / maneviyatın önemli olduğunu düşünen fakat dinî/manevî inançlarına itibar edilmeyeceğinden endişe duydukları için seküler terapiyi talep eden pek çok depresyonlu kimse için tedavide faydalanma imkanını arttırabilir. Bu husus, Freud'un [49] zamanından beri profesyonel yardım isteyen dindar / manevi yaşantısı olan kimseler için büyük bir engel teşkil etmiş ve bu negatif tutumlar çok fazla değişmemiştir [50-51]. Amerikalı psikiyatristlerin en son ulusal bir ankete dayalı araştırmasında, katılımcıların % 56'sı depresyonlu ya da anksiyeteli hastalarda din / maneviyat meselelerinin hiçbir zaman, nadiren ya da sadece ara sıra araştırıldığını ve bu konuda araştırma yapıldığında çoğu zaman bunun, psikopatolojinin bir nedeni olarak din / maneviyat bağlamında yapıldığını ortaya koymuşlardır [52,53].

Ayrıca pastoral danışmanlar,* kurum papazları** ve hatta topluluk din adamları***, yardım isteyen pek çok dindar / manevi yaşantısı olan kimseye yardım etmek için bu gibi terapilerden yararlanabilirler. Az bilinen bir gerçek, topluluk din adamlarının ortalama olarak zamanlarının yaklaşık %15'ini yerel seviyede danışmanlıkta geçirmeleridir [54]. Sadece Amerika'da (tam gün çalışan yaklaşık 100.000 rahibe ya da papazın aktiviteleri dahil değil) 300.000'in üzerinde din adamının var olduğu göz önünde bulundurulursa, bu, 140 milyon saat terapiden daha fazlasının her yıl din adamları tarafından sağlandığı anlamına gelmektedir – haftalık 33 saat danışmanlık veren Amerikan Psikoloji Derneğinin tam üyeliğine eşittir [54]. O zaman din adamları, çoğu zaman ruh sağlığı hizmetlerinin ön saflarındadırlar ancak bunu yapmak için nadiren eğitim alırlar. Bu din adamlarını, kanıtlanmış dine / maneviyata dayalı psikoterapilerle teçiz etme büyük bir katkı sağlayacaktır.

Gerçekte, depresyonda dinî ya da manevî olarak yapılandırılmış psikoterapilerden faydalanmanın yararını gösteren halihazırda tamamlanan rastgele seçilmiş bazı klinik araştırmalar vardır. Örneğin, araştırmacılar, geleneksel davranış terapisi, alışlagelmiş pastoral danışmanlık terapisi ve depresyonlu dindar hastaların tedavisinde (kullanılan) bekleyen bir kontrol listesi formuna kıyasla dinî (Hıristiyanlık) bilişsel davranışçı psikoterapinin verimliliğini incelemişlerdir [55]. Bu dört grup için rastgele seçilen ve 3 ayı aşkın 18 seans terapi alan 59 denek vardı. Sadece dinî bilişsel davranışçı terapi konumunda olanlar, bekleyen kontrol listesi konumundakilere göre anlamlı bir biçimde hemen tedavi sonrasında daha düşük depresyon skorlarını (Beck Depresyon Envanteri veya BDI) tecrübe etmişlerdir. Dinî bilişsel davranışçı terapi ve Pastoral danışmanlık terapisi konumunda olanlar, bekleyen kontrol listesi konumundakilere göre tedavi sonrası(da), aynı şekilde Hamilton Depresyon Derecelendirme Ölçeğinin daha düşük skorlarına doğru bir eğilim göstermişlerdir. Son olarak, dinî danışmanlık terapisi, bekleyen kontrol listesine göre anlamlı bir biçimde daha iyi sosyal uyum skorları ile sonuçlanmıştır ($p < 0.001$).

Ayrıca, en azından rastgele seçilen iki klinik araştırma, Kur'an'a ve İslam'a ait ibadatlere dayanan öğretilerle takviye edilen psikoterapinin, ge-

* Batı'da psikolojik danışmanlık eğitimi almış din adamları

** Okul, hastane, askeriye vb. gibi kurumlarda din hizmetleri veren din adamları

*** Dinî topluluklara ait din adamları

leneksel terapiye nazaran Malezya'daki dindar Müslümanlar arasında bir yakınını kaybetmenin üzüntüsünü (n=30) ve depresyonu (n=64) tedavi etmede etkili olduğunu ortaya koymuştur [56,57]. 2000 yılından beri, meditasyonu, dinî bağışlama terapisini, kutsal söz okumayı, manevî başa çıkma terapisini, manevî odaklanma terapisini, manevî geçmişi ele almayı, manevî bir öğrenme programını, 12 adımlık maneviyat programını, manevî yönelimi ve yaklaşık 3'te ikisinin (% 63) önemli yararlar sunduğu diğer psiko-manevî müdahalelerin bir çeşidini içeren en azından 22 klinik araştırma ya da deneysel çalışma, depresif semptomlar üzerindeki etkileri incelemiştir [58]. Smith ve meslektaşları tarafından nispeten daha yakın zamanlarda gerçekleştirilen meta-analitik bir değerlendirme çalışması, negatif sonuçlar kadar pozitif olanları da değerlendirmeye tabi tutan çalışmalar açısından uygulamalar arasındaki toplam etki büyüklüğünün (korelasyon) 0.51 ve 0.96 olduğunu ortaya koymuştur [59]. Başka araştırmacılar tarafından gerçekleştirilen bu araştırmaların başka bir bağımsız değerlendirmesi, dinin / maneviyatın depresyon tedavisinde ve aynı zamanda başka psikiyatrik hastalıkların tedavisinde oynadığı rolü son zamanlarda doğrulamıştır [60].

Son olarak, depresyon tedavisinde dinî/manevî terapilerden yararlanmanın dinî/manevî terapistlerle sınırlandırılması gerekmediğine dair ayrıca kanıtlar vardır. Aksine, bu terapiler, seküler terapistler tarafından da, hatta bazen dinî/manevî terapistlerden daha etkili bir şekilde verilebilmektedir [55,61].

8. Sonuç

Genetik, gelişimsel ve çevresel faktörler dahil olmak üzere, dinin/maneviyatın yanında depresyon riskini etkileyen kuşkusuz pek çok faktör vardır. Bununla birlikte araştırmaların çoğunluğunda, başka her şey eşit kalmak koşuluyla, dinî/manevî bağlanma, bilhassa yaşam stresleri bağlamında daha az depresyonla ilişkilidir. Yukarıda müzakere edilen bu sistematik analiz, bunların muhtemel zararlarını gösterenlere kıyasla (araştırmaların % 61'ine karşılık % 6'sı) dinden / maneviyattan elde edilen muhtemel faydaları gösteren çok daha fazla araştırma olduğuna işaret etmektedir. Bununla birlikte bir dizi yüksek kaliteli araştırma, dinî/manevî bağlanmanın bazı topluluklarda (ailevî problemleri olanlarda) depresyon riskini arttırabildiğini veya depresyonun seyrini (madde kullanıcıları üzerinde yapılan tek bir araştırma) daha da kötüleştirebildiğini göstermektedir. Hastaların dinî/manevî inançlarından

yararlanma girişimleri, rastgele seçilen klinik araştırmalarda test edilmiş ve depresyon semptomlarının azaldığı görülmüştür. Klinik araştırmalar bu günlerde standart terapilere karşı dinî psiko-terapilerin etkisini incelemektedir [62]. Dinî / manevî bağlanma, bir şekilde ya da başka şekillerde depresyonla ilişkili gibi gözükmemektedir. Dünyanın her tarafında hem dinin / maneviyatın hem de depresyonun yaygınlığı, bir başa çıkma tarzı olarak dinin / maneviyatın sık sık kullanımı ve belirtilen etkileri ve depresyonun neden olduğu ciddi iş göremezlik hali dikkate alındığında, araştırmacıların ve klinisyenlerin, dinin / maneviyatın ruh sağlığını ve ruhsal bozukluğu nasıl etkilediğini daha iyi **Fikirlerin Uyuşmazlığı**

Yazarlar hiçbir fikir ayrılığına sahip değildirlir.

Kaynaklar

- [1] R. C. Kessler, T. C. Wai, O. Demler, and E. E. Walters, "Prevalence, severity, and comorbidity of 12-month DSM-IV disorders in the National Comorbidity Survey Replication," *Archives of General Psychiatry*, vol. 62, no. 6, pp. 617–627, 2005.
- [2] C. Murray and A. Lopez, *The Global Burden of Disease*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, USA, 1996.
- [3] WHO, *The World Health Organization. The World Health Report 2004: Changing History, Annex Table 3: Burden of Disease in DALYs by Cause, Sex, and Mortality Stratum in WHORegions, Estimates for 2002*, WHO, Geneva, Switzerland, 2004.
- [4] World Health Organization, *Suicide Prevention (SUPRE)*, World Health Organization, Geneva, Switzerland, 2009, <http://www.who.int/mental health/prevention/suicide/suicide prevent/en/index.html>.
- [5] P. Berto, D. D. D'Ilario, P. Ruffo, R. D. Di Virgilio, and F. Rizzo, "Depression: cost-of-illness studies in the international literature: a review," *Journal of Mental Health Policy and Economics*, vol. 3, pp. 3–10, 2000.
- [6] S. Crabtree and B. Pelham, *World Gallup Poll: Religion Provides Emotional Boost to World's Poor*, The Gallup Poll, 2009, <http://www.gallup.com/poll/116449/Religion-Provides-Emotional-Boost-World-Poor.aspx>.
- [7] Angus Reid, *World Divided Over Importance of Religion*, 2006, [http://www.angus-reid.com/polls/view/world divided over importance of religion/](http://www.angus-reid.com/polls/view/world%20divided%20over%20importance%20of%20religion/).
- [8] World Christian Database, "Religions (Atheists/Agnostics) by country," in *World Christian Trends*, D. B. Barrett and T. M. Johnson, Eds., William Carey Library, 2007, [http:// www.worldchristiandatabase.org/wcd/esweb.asp?WCI=Results& Query=252](http://www.worldchristiandatabase.org/wcd/esweb.asp?WCI=Results&Query=252).

- [9] F. Newport, *Christianity Remains Dominant Religion in the United States*, The Gallup Poll, 2011, <http://www.gallup.com/poll/151760/Christianity-Remains-Dominant-Religion-United-States.aspx>.
- [10] R. P. Auerbach, J. R. Z. Abela, X. Zhu, and S. Yao, "Understanding the role of coping in the development of depressive symptoms: symptom specificity, gender differences, and crossculturalapplicability," *British Journal of Clinical Psychology*, vol. 49, no. 4, pp. 547–561, 2010.
- [11] H. G. Koenig, "Concerns about measuring "spirituality" in research," *Journal of Nervous and Mental Disease*, vol. 196, no. 5, pp. 349–355, 2008.
- [12] M. T. Tsuang and J. C. Simpson, "Commentary on Koenig (2008): 'Concerns aboutmeasuring "Spirituality" in research'," *Journal of Nervous andMental Disease*, vol. 196, no. 8, pp. 647–649, 2008.
- [13] H. G. Koenig, "Definitions," in *Spirituality and Health Research: Methods, Measurement, Statistics, and Resources*, pp.193–206, Templeton Foundation Press, Philadelphia, Pa, USA,2011.
- [14] H. G. Koenig, D. E. King, and V. B. Carson, *Handbook ofReligion and Health*, Oxford University Press, New York, NY,USA, 2nd edition, 2012.
- [15] H. G. Koenig, "Concerns about measuring "spirituality" inresearch," *Journal of Nervous and Mental Disease*, vol. 196, no.5, pp. 349–355, 2008.
- [16] M. T. Tsuang and J. C. Simpson, "Commentary on Koenig(2008): 'Concerns aboutmeasuring "Spirituality" in research'," *Journal of Nervous andMental Disease*, vol. 196, no. 8, pp. 647–649, 2008.
- [17] H. G. Koenig, M. E. McCullough, and D. B. Larson, *Appendix.Handbook of Religion and Health*, Oxford University Press,New York, NY, USA, 1st edition, 2001.
- [18] H. G. Koenig, M. E. McCullough, and D. B. Larson, *Appendix.Handbook of Religion and Health*, Oxford University Press,New York, NY, USA, 2nd edition, 2001.
- [19] I. Levav, R. Kohn, J. M. Golding, and M. M. Weissman, "Vulnerability of Jews to affective disorders," *American Journalof Psychiatry*, vol. 154, pp. 941–947, 1997.
- [20] I. Levav, R. Kohn, J. M. Golding, and M. M. Weissman, "Vulnerability of Jews to affective disorders," *American Journalof Psychiatry*, vol. 154, no. 7, pp. 941–947, 1997.
- [21] G. J. Kennedy, H. R. Kelman, C. Thomas, and J. Chen, "The relation of religious preference and practice to depressivesymptoms among 1,855 older adults," *Journals ofGerontology—Series B*, vol. 51, no. 6, pp. P301–P308, 1996.
- [22] I. Levav, R. Kohn, J. M. Golding, and M. M. Weissman, "Vulnerability of Jews to affective disorders," *American Journalof Psychiatry*, vol. 154, no. 7, pp. 941–947, 1997.

242 •DEPRESYONDA DİNÎ VE MANEVÎ FAKTÖRLER: ARAŞTIRMALARI
BİRARAYA GETİRME VE DEĞERLENDİRME

- [23] A. B. Hollingshead and F. C. Redlich, *Social Class and Mental Illness*, John-Wiley & Sons, New York, NY, USA, 1958.
- [24] A. Glicksman, *The New Jewish Elderly*, The American Jewish Committee, New York, NY, USA, 1991.
- [25] S. Sethi and M. E. P. Seligman, "Optimism and fundamentalism," *Psychological Science*, vol. 4, pp. 256–259, 1993.
- [26] H. G. Koenig, L. K. George, K. G. Meador, D. G. Blazer, and P. B. Dyck, "Religious affiliation and psychiatric disorder among protestant baby boomers," *Hospital and Community Psychiatry*, vol. 45, no. 6, pp. 586–596, 1994.
- [27] H. M. Cooper, *The Integrated Research Review: A Systematic Approach*, Sage, Beverly Hills, Calif, USA, 1984.
- [28] J. R. Landis and G. G. Koch, "The measurement of observer agreement for categorical data," *Biometrics*, vol. 33, no. 1, pp. 159–174, 1977.
- [29] T. B. Smith, M. E. McCullough, and J. Poll, "Religiousness and depression: evidence for a main effect and the moderating influence of stressful life events," *Psychological Bulletin*, vol. 129, no. 4, pp. 614–636, 2003.
- [30] L. Miller, P. Wickramaratne, M. J. Gameroff, M. Sage, C. E. Tenke, and M. M. Weissman, "Religiosity and major depression in adults at high risk: a ten-year prospective study," *American Journal of Psychiatry*, vol. 169, no. 1, pp. 89–94, 2012.
- [31] S. Kasen, P. Wickramaratne, and M. J. Gameroff, "Religiosity and resilience in persons at high risk for major depression," *Psychological Medicine*, vol. 17, pp. 1–11, 2011.
- [32] K. Hawton and K. van Heeringen, "Suicide," *The Lancet*, vol. 373, no. 9672, pp. 1372–1381, 2009.
- [33] M. Heikkinen, H. Aro, and J. Lonnqvist, "Recent life events, social support and suicide," *Acta Psychiatrica Scandinavica, Supplement*, vol. 89, no. 377, pp. 65–72, 1994.
- [34] H. G. Koenig, D. E. King, and V. B. Carson, "Suicide," in *Handbook of Religion and Health*, pp. 174–190, Oxford University Press, New York, NY, USA, 2nd edition, 2012.
- [35] K. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping*, Guilford Press, New York, NY, USA, 1997.
- [36] H. G. Koenig, D. E. King, and V. B. Carson, "Religion and coping," in *Handbook of Religion and Health*, pp. 94–120, Oxford University Press, New York, NY, USA, 2nd edition, 2012.
- [37] H. G. Koenig, "Religious beliefs and practices of hospitalized medically ill older adults," *International Journal of Geriatric Psychiatry*, vol. 13, pp. 213–224, 1998.

- [38] H. G. Koenig, H. J. Cohen, D. G. Blazer et al., "Religious coping and depression among elderly, hospitalized medically ill men," *American Journal of Psychiatry*, vol. 149, no. 12, pp. 1693–1700, 1992.
- [39] H. G. Koenig, L. K. George, and B. L. Peterson, "Religiosity and remission of depression in medically ill older patients," *American Journal of Psychiatry*, vol. 155, no. 4, pp. 536–542, 1998.
- [40] H. G. Koenig, "Religion and remission of depression in medical inpatients with heart failure/pulmonary disease," *Journal of Nervous and Mental Disease*, vol. 195, no. 5, pp. 389–395, 2007.
- [41] W. E. Broadhead, B. H. Kaplan, and S. A. James, "The epidemiologic evidence for a relationship between social support and health," *American Journal of Epidemiology*, vol. 117, no. 5, pp. 521–537, 1983.
- [42] S. Cohen, L. G. Underwood, and B. H. Gottlieb, *Social Support Measurement and Intervention*, Oxford University Press, New York, NY, USA, 2000.
- [43] W. J. Strawbridge, S. J. Shema, R. D. Cohen, R. E. Roberts, and G. A. Kaplan, "Religiosity buffers effects of some stressors on depression but exacerbates others," *Journals of Gerontology—Series B*, vol. 53, no. 3, pp. S118–S126, 1998.
- [44] A. W. Braam, P. Delespaul, A. T. Beekman, D. J. Deeg, K. Peres, and M. Dewey, "National context of healthcare, economy and religion, and the association between disability and depressive symptoms in older Europeans: results from the EURODEP concerted action," *European Journal of Ageing*, vol. 1, no. 1, pp. 26–36, 2004.
- [45] L. Wijngaards-DeMeij, M. Stroebe, H. Schut et al., "Couples at risk following the death of their child: predictors of grief versus depression," *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, vol. 73, no. 4, pp. 617–623, 2005.
- [46] W. J. Strawbridge, S. J. Shema, R. D. Cohen, R. E. Roberts, and G. A. Kaplan, "Religiosity buffers effects of some stressors on depression but exacerbates others," *Journals of Gerontology—Series B*, vol. 53, no. 3, pp. S118–S126, 1998.
- [47] A. W. Braam, D. J. H. Deeg, J. L. Poppelaars, A. T. F. Beekman, and W. Van Tilburg, "Prayer and depressive symptoms in a period of secularization: patterns among older adults in the Netherlands," *American Journal of Geriatric Psychiatry*, vol. 15, no. 4, pp. 273–281, 2007.
- [48] J. Maselko and S. Buka, "Religious activity and lifetime prevalence of psychiatric disorder," *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology*, vol. 43, no. 1, pp. 18–24, 2008.
- [49] S. Freud, "Future of an Illusion," in *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, J. Strachey, Ed., p. 43, Hogarth Press, London, UK, 1927.
- [50] W. Watters, *Deadly Doctrine: Health, Illness, and Christian God-Talk*, Prometheus Books, Buffalo, NY, USA, 1992.

244 •DEPRESYONDA DİNÎ VE MANEVÎ FAKTÖRLER: ARAŞTIRMALARI
BİRARAYA GETİRME VE DEĞERLENDİRME

- [51] H. E. Jones, *Religion: The Etiology of Mental Illness*, Mental Health Education Press, 2007.
- [52] F. A. Curlin, R. E. Lawrence, S. Odell et al., “Religion, spirituality, and medicine: psychiatrists’ and other physicians’ differing observations, interpretations, and clinical approaches,” *American Journal of Psychiatry*, vol. 164, no. 12, pp. 1825–1831, 2007.
- [53] D. B. Larson, S. B. Thielman, M. A. Greenwald et al., “Religious content in the DSM-III-R glossary of technical terms,” *American Journal of Psychiatry*, vol. 150, no. 12, pp. 1884–1885, 1993.
- [54] A. J. Weaver, “Has there been a failure to prepare and support parish-based clergy in their role as frontline community mental health workers: a review,” *Journal of Pastoral Care*, vol. 49, no. 2, pp. 129–147, 1995.
- [55] L. R. Propst, R. Ostrom, P. Watkins, T. Dean, and D. Mashburn, “Comparative efficacy of religious and nonreligious cognitive-behavioral therapy for the treatment of clinical depression in religious individuals,” *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, vol. 60, no. 1, pp. 94–103, 1992.
- [56] M. Z. Azhar and S. L. Varma, “Religious psychotherapy in depressive patients,” *Psychotherapy and Psychosomatics*, vol. 63, no. 3-4, pp. 165–168, 1995.
- [57] M. Z. Azhar and S. L. Varma, “Religious psychotherapy as management of bereavement,” *Acta Psychiatrica Scandinavica*, vol. 91, no. 4, pp. 233–235, 1995.
- [58] H. G. Koenig, D. E. King, and V. B. Carson, “Depression,” in *Handbook of Religion and Health*, chapter 7, pp. 145–173, Oxford University Press, New York, NY, USA, 2nd edition, 2012.
- [59] T. B. Smith, J. Bartz, and P. S. Richards, “Outcomes of religious and spiritual adaptations to psychotherapy: a meta-analytic review,” *Psychotherapy Research*, vol. 17, no. 6, pp. 643–655, 2007.
- [60] J. N. Hook, E. L. Worthington, D. E. Davis, D. J. Jennings, A. L. Gartner, and J. P. Hook, “Religious spiritual therapies and empirically supported,” *Journal of Clinical Psychology*, vol. 66, no. 1, pp. 46–72, 2010.
- [61] B. C. Post and N. G. Wade, “Religion and spirituality in psychotherapy: a practice-friendly review of research,” *Journal of Clinical Psychology*, vol. 65, no. 2, pp. 131–146, 2009.
- [62] H. G. Koenig, “Religious versus conventional psychotherapy for major depression in patients with chronic medical illness: rationale,” *Depression Research and Treatment*, vol. 2012, Article ID 460419, 11 pages, 2012.

KÜLTÜRLERARASI EĞİTİM VE DİN EĞİTİMİ, 1940-1960¹

John L. Elias²
Şeref GÖKÜŞ³

Öz

Bu makale Birleşik Devletlerde 1940 ile 1960 arasındaki kültürlerarası eğitim hareketini anlatmaktadır. *Religious Education* ve diğer kaynaklarda bulunan materyallere dayanarak din eğitimcilerinin bu alana sağladıkları katkının özel yoluna odaklanmaktadır. Bu makale din eğitimcilerince hazırlanan sosyal analizleri, bunlara ilişkin sunulan teorik temelleri ve kültürlerarası eğitim ve din eğitiminin dikkate değer uygulamalarının açıklamasını sunmaktadır. Bu makale, bu hareketin 1960'lı yıllarda başlayan ve günümüzde de devam eden daha geniş bir hareketin yolunu açtığı sonucuna varmaktadır.

Birkaç yıl evvel yetişkin eğitmeni Steven Brookfield'in (2006;1992) öğretmenlik mesleğine özgü olarak tanımladığı "*aldatma sendromu*"nu yaşadım. Çok kültürlü din eğitimi kursu vermeye cüret ettim. Bu alanda çok az deneyimim vardı. Kursun Fordham Üniversitesinde doktora yapmış, bu konuda sıklıkla eğitim vermiş ve yıllardır bu ülkede yaşayan Kenyalı bir kadın tarafından verilmesini planlamıştım. Ancak dekan, bilgeliği ile, veya paradan tasarruf için, bu kursu benim vermem gerektiğini düşündü.

Bu yılın REA* temasının kültürlerarası diyalog ve din eğitimi olduğunu öğrendiğimde hem bu alanda yazmak; hem de aldatma sendromunun nüksetmesinden korunmak istedim. Bu nedenle sıklıkla yaptığımı yapmaya, tarihi araştırmaya yoğunlaşmaya karar verdim. Beyaz ve biraz varlıklı tipik bir erkek olarak, yaşamında birçok toplumsal yeniliklerin daima yanlış tarafında yer almam, güç için Siyahların mücadelesinde düşman olarak tanımlanmam, kadınların özgürleşme hareketlerinde bir engel olarak görülmem, fakir ve varlıklı insanlar arasındaki çabalar karşısında bir düşman olarak algılan-

1 Bu makale "**Inter-Cultural Education And Religious Education, 1940–1960**" başlığı ile *Religious Education* (vol. 103, No. 4, July-September, 2008) Dergisinde yayımlanmıştır.

2 Professor of Religious Education and Pastoral Studies, Graduate School of Religion and Religious Education, Bronx, New York; jeliass3@yahoo.com

3 Yrd. Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi; serefmuto6@hotmail.com

* 1903 yılında William Rainey Harper tarafından Amerika'da kurulan "Din Eğitimi Derneği"nin kısa adıdır. Geniş bilgi için bkz. www.religiouseducation.net

mam, homoseksüel devrime (gey ve lezbiyen) karşı çıkan bir zalim ve gerçek çok kültürlülüğün tanınmasında bir engel olarak görülmem nedeniyle bunu yapmak zorunda kalmışım.

Bu makale Birleşik Devletlerde 1940 ile 1960 arasındaki kültürlerarası eğitim hareketini anlatmaktadır. *Religious Education* ve diğer kaynaklarda bulunan materyallere dayanarak din eğitimcilerinin bu alana sağladıkları katkının özel yoluna odaklanmaktadır. Bu makale din eğitimcilerince hazırlanan sosyal analizleri, bunlara ilişkin sunulan teorik temelleri ve kültürlerarası eğitim ve din eğitiminin dikkate değer uygulamalarının açıklamasını sunmaktadır. Bu makale, bu hareketin 1960'lı yıllarda başlayan ve günümüzde de devam eden daha geniş bir hareketin yolunu açtığı sonucuna varmaktadır.

Ardından kültürlerarası ilişkilerin eğitimin, din ve din eğitimi de dahil pek çok akademik alandan akademisyenlerin dikkatini çektiği zamanlara geri gitmeye karar verdim. Her ne kadar bu konuda çok sayıda kitaba ve diğer dergilere danışmanlık yapmış olsam da 1940'lar ve 1950'leri araştırırken en faydalı olarak *Religious Education* dergisini buldum. Bu dergi çok sayıda makale, sempozyumlar, konferans raporları ve kültürlerarası veya gruplar arası eğitim için önerilen kitap incelemeleri yayınlamıştı. Her ne kadar gruplar arası terimi gerçek kültürel çeşitlilik yerine davranışlardaki fizyolojik değişikliklere odaklanarak konsepti zayıflatıyor görünse bile daha sonraları bu iki terim birbirinin yerine kullanılmıştır. Britanya ve dünyanın diğer kesimlerinde kültürlerarası eğitim tabiri tercih edilirken, 1960lardan sonra Birleşik Devletlerde çok-kültürlü kelimesi temel terim haline gelmiştir.

Bu dönemde kültürlerarası eğitime kendini adanmış en önemli din eğitimcisi, 1895'te doğan, bu konuda *Religious Education*'da kapsamlı makaleler yazan Stephen Grant Cole idi. *Crozier Teolojik Semineri*'nde din eğitimi profesörüyken Birleşik Devletler Protestanlığındaki köktendincilik akımını analiz eden ve yorumlayan ilk kitaplardan biri kabul edilen *History of Fundamentalism* (Köktendinciliğin Tarihi) (1931, 1961) adlı kitabın yazarıydı. Ayrıca *Journal of Religion*'da da makaleler yazmıştır. Cole, uzun yıllar boyunca Chicago Üniversitesi'nde araştırmacı idi. Teolojide Protestan liberal teolojiyi tercih etti; din eğitiminde, her ne kadar Coe'nün çalışmasına bazı eleştiriler getirmiş olsa bile, George Coe'nin sosyal din eğitimi bakışını yakından paylaşmakta idi. (1940, 24–25).

1940'tan 1944'e kadar Cole, New York şehri Kültürlerarası Eğitim Hizmetleri Bürosu direktörlüğünü yürüttü, temel olarak devlet okulu eğitimi

ile ilgilendi. Sonrasında 1950lerde de Los Angeles Hıristiyan ve Yahudilerin Ulusal Konferansı'nın eğitim direktörü idi. Cole, ilki din bilimi ve eğitimi; ikincisi 1953 yılında kültürlerarası ilişkiler ve dini kurumlar konusunda Pittsburg'da yapılan iki REA toplantısında program yöneticisiydi.

Dahası kültürlerarası eğitim üzerine dikkate değer kitaplar yazmıştır: *Intercultural Education in American Schools* (Vickery ve Cole 1943) and *Minorities and the American Promise* (Cole ve Cole 1954).

Dönemlerin Sosyo-Kültürel Çözümlemesi

Eğitimdeki yeni terimle birlikte, bu dönemde, kültürlerarası veya gruplar arası eğitimi tanımlamak veya açıklamak için çok çaba sarf edilmiştir. Novak (1949, 160) bunun amaçlarını şu şekilde tarif etmişti: toplumda var olan farklı kültürlerin bilgilerini açıklamak, bu kültürlere saygı ve anlayışı desteklemek, önyargı ve ayrımı önlemeye çalışmak ve gruplar arasında barış ve huzur dolu ilişkileri desteklemek. Sonrasında bu dönemdeki kültürlerarası eğitimin temel tarihçisi Nicholas Montalto (1982), kültürlerarası eğitimi azınlıkların kendilerine olan güvenini arttırmak ve onları Amerikan toplumuna eşitlik temelinde entegre etmenin yanı sıra ırklar ve etnik kökenler arasındaki dinî gerginlikleri azaltmak şeklinde tanımlamıştır.

Kültürlerarası eğitim 1940lar ve 1950lerde ciddi ulusal ve uluslararası çatışmalar bağlamında ortaya çıkmıştır. Uluslararası bağlamda demokratik ve totaliter rejimler arasında çatışmalar, Almanya ve diğer yerlerde Yahudiler ve diğer azınlıkların işkence görmesi, İkinci Dünya Savaşı'nın ağır hasarı ve Soğuk Savaş'ın başlaması söz konusu idi. Ulusal olarak, 1930larda sosyal problemler, yeni Avrupalı göçmenlerin entegrasyonu, beyazlar ve siyahlar, Hıristiyan ve Yahudiler, hatta Protestan ve Katolikler arasındaki artan çatışmalar ile alakalı idi. Sosyal ve kültürel analizlerin çoğu yaygın ekonomik depresyon, sosyal önyargı, ayırım ve gettolara bölünme ile ilgilenmekteydi. Aslında problemler etnisite, din ve ırk çevresinde de yaşanmaktaydı.

Dönemin akademisyenleri Birleşik devletlerdeki pek çok kültürün varlığına dikkat çekmişlerdir; yakın dönemde Avrupa'dan göçmüş çok sayıda insanın yanı sıra artan siyah popülasyonunun tamamı önyargı ve basma-kılıpçılıktan mağdurdular. Göçmenlik sert bir şekilde kısıtlanmış olmasa da kültürlerarası çatışma halen yaygındı. Her ne kadar bu çeşitlilik eşi benzeri olmayan fırsatlar sunmuş olsa da aynı zamanda "mevcut nüfusumuzda bulunan tehlikelerden dolayı Amerikan sosyal, ekonomik, politik, kültürel ve

ruhanî güç ve problemlerini” karmaşıkleştırmıştır (Adamic 1940, 2). Akademisyenler için ayrıca rahatsız edici olan da tıpkı savaş boyunca süren Alman, İtalyan ve Japon karşıtı duygu ve aksiyonlar gibi göçmen nesiller arasındaki 1940lar çatışmaları idi. Yabancılar olarak kabul edilen bu insanları bastırmak isteyen yüzlerce grup ve bu grupları tecrit eden federal yasalar gün ışığına çıkmıştı.

Amerikan okullarındaki kültürlerarası eğitime dahil olan akademisyenler anladılar ki dinsel doğanın problemleri kültürlerarası eğitim ile ele alınmak zorundaydı; çünkü din, kültürün önemli bir kısmıydı ve çünkü tarihsel olarak ülkede din, en sert kültürlerarası çatışmaların bir kısmının temelinde yatmaktaydı. Şuna dikkat çekmişlerdi ki devlet okullarında din eğitimini yasaklamak, mezhepsel eğitimi yasaklamak yani istekli öğrencilere bir dinin diğerleri üzerindeki doktrinini kabul etmeyi öğretmek demektir. Onların bakış açılarında dinsel inanç ve çatışmaları objektif bir şekilde edebiyat, sosyal çalışmalar ve tarih derslerinde ele alabilmek için meşru bir ortam vardı (Vickery ve Cole 1943, 158–162).

Cole (1940) kültürlerin çatışmasının çok çeşitli formlarını ele alarak özetlemiştir:

Gruplar arası kırılmayı belirleyen faktörlere ulusal, etnik, ırksal, dinsel ve ekonomik kuvvetler dâhildir. Bazı durumlarda ilişkiler, insanların homojen Amerikan halkı içinde hızlandırılmış bir şekilde asimilasyonu olarak ortaya çıkmıştır. Diğer birçok durumda da azınlık gruplar, kültürel farklılıklar ve sosyal çatışma vurgulanarak eski tip Amerikalılar tarafından ayrıştırılmaktadırlar. (136)

Daha sonraki bir makalede Cole (1942) “tarihin hükmüne göre yaratıcı dinin güçlerinin en başarılı anlatımlarına kültür krizleri zamanlarında ulaştığını” gözlemleyerek, kültür krizinin yaşandığı o zamanlarda Hıristiyan eğitime bir yer oluşturmaya çalışmıştır (80). Bu krizin örnekleri daha sonra gerçekleşen İkinci Dünya Savaşı, ekonomik toplumdaki krizler, şehirli ve kırsal topluluklar arasındaki gerilimler ve jenerasyonlar arasındaki ailevi çatışmalardı. Cole için dinsel gruplar arasındaki çatışmalar, özellikle de modernizm veya liberalizm ile neo-ortodoksluk arasındaki Protestanlar içinde ciddi kırılmalara neden olmuştur. O, din eğitimcilerinden din eğitimiyle ilgili kendi teorilerini geliştirirken bu konuları gerçekçi olarak ele almalarını istemiştir.

Cole, 1950lerin ortalarında ve sonlarında halen kültürlerarası eğitimde din konusu ile ilgileniyordu (Cole ve Cole 1954). Tüm eğitimcileri dinin insanları ayakta tutmak, insanların kendi bütünlüklerini güçlendirmek ve sosyal düzeni desteklemekte oynadığı önemli rolü dikkate almaya çağırmıştır (44). Ona göre dinler bireysel inançlardan daha fazlasıydılar; zira onlar kültürleri şekillendirmekte ve bu ülkeyi “daha geniş kültürel zenginliklere ulaştırarak toplumsal hayattaki insan ilişkilerini belirleyen güçlü etkileşimleri” sağlamlaştırmaktaydılar (44).

Cole, REA'nın kültürlerarası eğitim sorunlarına değinen tek üyesi değildir. 1946'daki REA konvansiyonunda yaptığı başkanlık konuşmasında F. Ernest Johnson (1946), iç çatışmaları Katolikler ve Protestanlar arasındaki dinler arası çatışmalar açısından analiz etmiştir. İkincisinin (Katoliklerin) ülkedeki artan politik gücü üzerinden, emek ve sanayi arasındaki ekonomik gerilim ve demokrasinin ne olduğu üzerindeki siyasi gerilimlere değinmiştir. Johnson, toplumsal hayattaki ahlaki standartların geliştirilebileceği bir grup davranış etiği çağrısında bulunmuştur. Din eğitimcilere bireysel ve ailevi etiğin ötesine geçmeleri konusunda özel vurgu yapmış ve toplumsal ortama odaklanmalarını istemiştir:

Eğer din eğitimcileri olarak bizler Amerika'daki demokratik düşünce ve hayatın gidişatı üzerinde herhangi bir ciddi etkiye sahip olacaksak şu anda etik yaptırımların baskın yer tuttuğu grup hayatının ciddi derecede karmaşık durumlarında anlam ifade edecek davranış ve yetenekler geliştirmek için uygun yolları bulmak zorundayız. (1949, 200)

Onun konuşmasını takip eden ateşli tartışmaların ardından, bir dizi konu gündeme gelmiştir. Tartışmacılar, dinî grupların değişik otorite formlarına talip olduklarına, dinler arası işbirliği konusunda fikir ayrılığı olduğuna, dinsel gruplar arasında çatışmaların olduğuna, ülkede gelişen ekonomik sistemin Yahudi-Hıristiyan geleneğini tehdit ettiğine ve hükümetin ulusal yaşam üzerindeki işlevi hususunda fikir farklılıkları bulunduğu dikkat çekmişlerdir.

Kültürlerarası Eğitim Hususunda Kuramsal Yaklaşımlar

Bu aralar kültürlerarası eğitimin teorik temelleri demokratik toplumların doğal değerlerine odaklanmıştır. Tartışmadaki katılımcıların pek çoğu için eğitim, bireylerin önceliklerinin tanındığı demokratik bir yaşam için eğitimdi. Eğitimci bu totaliter toplumların otoriter değerleriyle karşılaştırmıştır.

Vatandaşlığın anlamına ilişkin tartışmalar çok miktarda mevcuttu. Kültürel çeşitliliği ele alan değişik modellerin faziletleri: asimilasyon, eritme kazanı veya kültürel çoğulculuk açılarından değerlendirilmişti. Sonuncusu aşağıdaki nedenlerden dolayı tercih edilen modeldi:

Toplumumuzda bugüne kadar değişik grupların yaşayan inançları, tavırları, tatları ve düşünceleri olarak var olagelen değişik kültürler birbirini etkilemektedir ve çapraz aşılama yoluyla yeni ve farklı Yeni Dünya, Amerikan kültürel değerlerini yaratmaktadırlar (Cole 1941, 141).

Johnson (1946), başkanlık konuşmasında -doğal ahlaki yasanın ortaya çıkışı, hızlı değişimin sonuçları, mutlakların reddi ve pragmatizm felsefesi-gibi kültürlerarası eğitimin teorik temellerinden bazılarını değerlendirmiştir. Önündeki görevi “önemli dinsel ve kültürel zıtlıklar gösteren gruplar arasındaki ilişkilerin işleme için temeller” oluşturmak olarak tanımlamıştı. Onun tercihi birlik ve çeşitliliğin “aslında açıkça diyalektik ilişki olduklarının” vurgulandığı kültürel çoğulculuktu (193).

Fordham Üniversitesi’nde eğitim filozofları olan Redden ve Ryan (1951), kültürlerarası eğitimin temelini ahlak kurallarının Katolik yorumlanmasına dayandırarak evrensel, değişmez, mutlak, kesin, zorunlu, otoriter ve kalıcı prensiplerin kabulü olarak görmüşlerdir. Onlar için Birleşik Devletlerde:

Demokrasi, Amerika İnsan Hakları Bildirgesi’nde belirtilen ve aşağıdaki 5 maddede özetlenebilen Hıristiyan demokrasisini temel almaktadır: (1) Tanrı’nın varlığı ve O’nun kuralları tanınmaktadır, (2) tüm insanlar Yararı’nın ve kanunun önünde eşittir, (3) bireylerin devredilemez hakları Tanrı’dan gelmektedir (4) özgürlük ve otorite Tanrı’dan gelir ve O’nun kurallarıyla yönetilir, ve (5) hükümet her birey için ona Yararı tarafından bahşedilmiş olan hakları korumak ve kollamak için vardır. (3)

Kültürlerarası eğitim üzerine sonraki makalelerinden birinde Cole (1953), kültürel eğitim programları ve felsefesine katkıda bulunan sosyal kuvvetlerden ne anladığına dikkat çekmiştir. Ona göre sosyal bilimler kültürler, alt kültürler ve kişilik hakkında daha derin bir bilgi sunmaktadır. Kültürün ayırt edici bir özelliği de bir grup içerisinde yer alan insan ilişkileri ağıdır. ABD toplumunun bir analizi, bölgelere dayanan alt kültürler, şehirli ya da kırsal gibi yapılar, toplumun sosyoekonomik sınıflandırılması, ırksal gruplaşmalar, aile mirası

ve dini grupları ortaya çıkarmıştır. Tüm bireyler onları derinden etkileyen kültürler içerisinde yaşamaktadır.

Cole (1953a), ABD’de ciddi derecede sosyal önyargı, ayırım ve ayrımcılığa yönelik artan bir bilinç olduğunu iddia etmiştir. Demokratik toplumun yüksek ideallerinin onaylanması ne yazık ki insanların topluma tam katılımının reddedildiği pek çok durumla birlikte gelişmiştir. Önyargının pek çok şekli basmakalıplılık, Jim-Crowculuk, ulusalcılık, etnik merkezilik, dinsel bağnazlık ve otoriter kişilik gibi şekillerde hüküm sürmüştür. Ona göre, her ne kadar, pek çok grup bu konularla mücadele için çaba sarf etmiş olsa da gittikçe daha açık şekilde görülmektedir ki hala yapılacak çok şey var.

Cole (1953a), ayrıca bireylerde insan karakterinin psikolojik ihtiyaçları hakkında daha çok bilinç uyandıran disiplinlerin büyümesine de dikkat çekmiştir. İnsan dinamikleri hareketinin büyümesi bireysel gelişimi vurgulamaya çalışmıştır. Derinlik psikologları bireylerin duygusal ihtiyaçlarına odaklanmıştır. Gelişimsel psikologlar insanların yaşamlarının değişik aşamalarında değişik ihtiyaçları olduğunu göstermişlerdir. Hümanist psikologlar, insanların olgunlaşmak için elde etmeleri gereken ihtiyaçların hiyerarşisini vurgulamıştır.

Cole’a (1953a) göre bu dönemde İkinci Dünya Savaşı ve Soğuk Savaş mücadeleleri göz önüne alınarak ulusal vatandaşlık dünya vatandaşlığı ilişkisi açısından yeniden tanımlanmıştı. Kültürel çoğulculuğun gerçekliği ile ilgilenen vatandaşlık diğer gruplara tolerans gerektirmekteydi. Ulusa bağlılık, kişinin özel grubuna bağlılıkla dengelenmeliydi. Diğer ülkelerdeki insanlara olduğu kadar insanların bu ülkedeki insanlara karşı davranışları da yeniden düşünülmeliydi. Cole’un bakışına göre Birleşmiş Milletler gibi kurumların varlığı pek çok vatandaşı izolasyoncu mantalitelere zorlamıştı.

Her ne kadar *Religious Education* sayfalarında sesleri pek fazla işitilmiyorsa da azınlık konuları düşünüldüğünde, beklenebileceği üzere, kültürlerarası eğitim Yahudi eğitimcilerin büyük ilgisini çekmişti. Yahudilerin, Ulusal Hıristiyan ve Yahudi Konferansına katılımı ve Kültürlerarası Eğitim Bürosu tarafından destekleri onların bu eğitim şekline ilgilerini kanıtlamaktadır. *Yeniden Yapılanmacı* Werner Cahnman’ın (1948) yazısı kültürlerarası eğitimin sinagoglarda aktarılan Yahudi inançları ile Yahudi toplum merkezlerince desteklenen sosyal hareketlerin birleştirilmesi için kilit rolde olduğunu savunuyordu. Şu şekilde açıklıyordu:

Adının hakkını veren kültürlerarası aktiviteler, katılımcılarının kültürel bilince sahip olmalarına bağlıydı ve eğer böyleyse muhtemelen özellikle Yahudi gençliğini sadece vatandaş olarak pozisyonlarını daha iyi anlamaya değil aynı zamanda mirasları hakkında daha çok şey öğrenmeye istekli olmaya da yönlendirirler. (11)

Onun bakış açısına göre Yahudi içerik programları ve Yahudi sosyal hareket programları birbirlerini tamamlamaktaydı.

Din Eğitimi Ve Kültürlerarası İlişkiler

Derneğin ellinci kuruluş yıldönümünde Pittsburg Üniversitesinde 8-10 Kasım 1953 tarihinde düzenlenen REA toplantısı kültürlerarası eğitime kapsamlı bir yaklaşım getirmiştir. Cole (1953b), ülke çapında kültürlerarası ilişkilerin geliştirilmesi ümidiyle toplantıdan bir bildiri çıkacağını düşünerek grup müzakereleri için müfredat hazırlamıştı. Bu faaliyetin ciddiyeti, bu müfredatı hazırlamak için, 10 kişilik komitenin 6 aylık bir seminer için Los Angeles'ta toplanmalarından anlaşılmaktadır. Komite üyelerinin çoğu üniversite ve kolej bağlantıları olan Protestanlar, Katolikler ve Yahudilerden oluşmaktaydı. Bu seminerin müfredatı: önemli alıntılar, din eğitimcileri için uygun tartışma soruları ve kapsamlı bir bibliyografya şeklinde 9 bölümden oluşmaktaydı. Bu proje Ulusal Hıristiyan ve Yahudi Konferansı'nın Dinsel Organizasyonlar Komitesi ile birlikte hazırlanmıştı. O dönemde Cole, Los Angeles-Kaliforniya'daki Ulusal Hıristiyan ve Yahudi Konferansı'nın eğitim direktörü idi.

Ünite 1 Birleşik Devletlerdeki çeşitliliğin değişik formlarını ele almaktadır: sosyoekonomik sınıf, dinsel mensubiyet, ırksal grup ve anavatan (köken ülke). Din eğitimcilerinden dinsel grupların bu çeşitliliği nasıl ele aldıklarını, Beyaz Anglo Protestanların çoğunluk grup olarak ele alınmalarına ne anlam yüklediklerini, azınlık ve çoğunluk gruplarına sahip olmanın sonuçlarının ne olduğunu ve dinî grupların Yahudi-Hıristiyan geleneği ve demokrasinin ideallerine bağlı olup olmadıklarını iyice düşünmeleri istenmiştir.

Ünite 2 çeşitliliğin değişik alanlarında ülkenin yüzleştiği kültürlerarası konuları su yüzüne çıkarmaktadır. Din eğitimcilerinden kendi dinsel ortamlarında bu konuları nasıl ele alacaklarını değerlendirmeleri istenmektedir. Ünite 3 ise din eğitimcilerin kendi gruplarının ayırım ve ayrımcılık şeytanlarını ortadan kaldırmak için ne yaptıklarını tartışmaları, bu bağlamda umut verici eğilim ve programları tarif etmeleri, önyargılar için kendi eğitim materyallerini

değerlendirmeleri ve üyelerin ırksal adaletin gerekliliğine katılıp katılmadığını sormaları istenmiştir. Ünite 4 Anglo'ların birinci sınıf vatandaşlığı ve diğer azınlık gruplarının ikinci sınıf vatandaşlıkları arasındaki çelişki hakkında sorular getirmektedir. Cemaat ve okulların üyelerin davranışlarını nasıl ele aldıkları, bu organizasyonların olagelen ve olmaya devam eden zararın farkında olup olmadıkları, cemaatlerinde toplum yanlısı uygulamaların neler olduğu, bariyerleri yıkmak için çocuklar, gençler ve yetişkinlerle ne çeşit bilinç çabalarının sarf edildiği ve basmakalıplığı devam ettiren ders kitapları ve referans materyalleri incelemeye gerek olup olmadığı konusunda sorular ortaya atılmıştır.

Dinî gruplar arasındaki çatışmalar Yahudiler-Hıristiyanlar ve Protestanlar- Katolikler arasındaki çatışmaların altını çizen Ünite 5'te ele alınmıştır. Her ne kadar müfredat Yahudiler ve Hıristiyanlar arasındaki çatışmaların o zamanlarda azaldığını savunsa da bu, artan Katolik politik gücüne bir tepki olarak Protestanlar ve diğer Amerikalılar İçin Kilise ve Hükümetin Ayrılığı gibi Protestan lobilerinin aktiviteleri ile Protestan ve Katolikler arasında gerilimin arttığına dikkat çekmiştir. Müfredat her inanç grubundan bireylerin şu şekilde olması gerektiğini önermektedir:

(a) Kendi dinine cidden sadık, (b) belirgin inançlara ve diğer inançların değerlerine karşı anlayışlı ve (c) dinler arasındaki gerilimlerin çözülmesine yardımcı ve toplum mevzularında diğer dinsel gruplarla işbirliğinde katılımcı. (Cole 1953b, 358)

Ünite 6 “çeşitli sosyal, kültürel, ekonomik ve dinî grupların menfaatlerinin Amerikan Halkı'nın güçlü birlikteliğinin gelişimi ile nasıl uzlaştırılacağını” ele almaktadır (358). Din eğitimcileri diğer inançlarla kendi ilişkilerini dikkatlice incelemeleri ve materyalleri öğretirken anlayışsızlık ve önyargıları araştırma konusunda teşvik edilmektedirler. Ünite 7 eğitimcileri, ulusun kendisi için belirlediği mükemmeliyet standartları ve azınlık gruplarına dair gerçek başarılar arasındaki hatırı sayılır uçurum hakkında öğretileri esnasında duyarlı olmaya çağırılmaktadır. Ünite 8 çeşitli sosyal önyargıları ele almaktadır.

Uygulamada Kültürlerarası Eğitim

Bu dönemde devlet okulu eğitimcileri kültürlerarası eğitime, eğitim uygulamasını bile etkilemiş olan bir dizi yaklaşım getirmişlerdir. Üç yaklaşımın baskın olduğu görülmüştür. İlki, okullarda otoriter öğretimden

uzak, demokratik bir atmosferi desteklemişler, demokratik atmosfere ve aşılıcı öğrenime karşı durmuşlardır. İkinci olarak düzenli öğrenim deneyimlerini azınlıkların haklarının korunduğu Amerikan tarihinin yanı sıra gerçek dünya problemlerini ele alarak kültürlerarası öğrenim ile ilişkilendirmişlerdir. Üçüncü olarak da eğitimde insan ilişkilerini direkt eğitim ve çalışma için odak haline getirmişlerdir. Bu yaklaşımların her birisi için değişik müfredatlar geliştirilmiştir (Van Til, DeBoer, Burnett ve Ogden 1950).

Kültürlerarası kamu okulu eğitimcileri din öğretimini reddetmemişlerdir. 1945li yıllarda Rachel Dubois, kültürlerarası anlayışı arttırmak için kamu okullarında din öğretimini mahkemeye taşımıştır. Onun savunduğuna göre öğrencilerin dinini ele almamak onların sosyal dünyalarının parçalanmasına neden olmuştur. İleri gelen din eğitimcisi William C. Bower'dan dinin demokrasi için temel ve motivasyon sağlayacağı etkisi hakkında alıntı yapmıştır. Hatta anlayışsızlık, düşüncesizlik veya bencillik, bahane veya yalan, biriyle dalga geçmek ve gönülsüz ayrımcılık ve ayırım gibi itiraf edilmesi gereken bazı günahlardan bahsetmiştir. (132-134).

1940lar ve 1950lerde *Religious Education* sayfaları kültürlerarası veya gruplar arası eğitimdeki uygulamaların bir dizi açıklamasını içermekteydi. Manhattan'daki bir Roma Katolik Okulu olan Corpus Christi'nin sekizinci sınıflar için öğrencilerin Katoliklerin Yahudilere karşı tutumlarını içeren kitap ve makaleleri okudukları dört aylık bir hoşgörü kursuna sahipti. Çocuklar, Yahudi tarihinden törensel nesnelere inceledikleri Yahudi Teolojik Semineri müzesine götürüldüler. Yahudiler ve Hıristiyanlar arasındaki çeşitli bağlantıların altı çizilmektedir. Okuldaki diğer sınıflara Yahudi inancının çeşitli açıları tanıtılmıştır. Kursun sonunda öğrenciler Yahudi katliamı felaketi, Hıristiyanlık ve Yahudilik arasındaki ortaklık ve Yahudilerin Amerikan toplumuna hepten asimilasyonlarını güçlendirecek bir programın tavsiye edilemeyeceği hakkında belli kanaatlere ulaşmışlardır (Reed 1940).

Cunningham (1944), küçük çocukların kültürlerarası anlayışla nasıl tanıştırılabileceklerini gösteren kısa skeçler sunarak ilkokulun ilk sınıflarında kültürlerarası eğitimin nasıl entegre edilebileceğini tarif etmiştir. Onun yaklaşımında vurguladığına göre insanlar, pek çok ortak şeye sahip olsa bile birbirleri ile aynı değildirler. O, her grup ve her bireyin fark yaratabileceğini, pozitif davranışların bulaşıcı olduğunu ve herkesin diğerine saygı göstermek mecburiyetinde olduğunu vurgulamaktadır. Makalesini gerçek hayat aksiyonlarının önemini belirterek bitirmiştir:

Ne zaman ki kültürlerarası eğitim için, toplumsal eylemi okul programlarımıza dahil ederiz; en gencine kadar hangi mezhep, ırk ya da ulustan olursa olsun herkese saygı duyarak barış ve adalet hedefimize ulaşmayı umut edebiliriz. (90)

Eakin (1944), New Jersey'deki Protestan Kilise okulları, New York şehrindeki Roma Katolik okulları ve Philadelphia sinagoglarındaki kültürlerarası eğitimin en iyi örneklerini tarif etmiştir. *Religious Education*'daki diğer makaleler Orange-New Jersey'deki Protestan kilise okulu, Katolik kiliseleri, ortaokullar, kreşler ve ilkokullardaki en iyi uygulamaları anlatmıştır (Bragdon 1944; De Lourdes 1945; Wright 1945).

Yahudi bir yazar olan Goldberg (1946), bir edebiyat profesörü olarak, kendisinin informal dediği gruplar arası eğitimi nasıl yürüttüğünü açıklamıştır. Onun yaklaşımın temeli Hıristiyan ve Yahudilerin ortak ahlak ve ruhi miraslarına dayanmaktadır. Kendi çabalarını “kendisinin dışındaki başka dini geleneklere rahat ve yaratıcı katılım” olarak karakterize etmiştir (181). Kendisinin kampüsteki Protestan ve Katolik grupların aktivitelerine nasıl katıldığını aktarmıştır. Kendi sınıflarında Hıristiyan öğrencilere İncil'in zengin mirasını ve büyük İngiliz edebiyatının dini referanslarını tanıtıyordu. Hıristiyan öğrencileri bakış açılarını ciddi bir şekilde geliştirmeleri için kendi gelenekleri ve Yahudilikteki kaynaklara yönlendirmiştir. Goldberg, diyalog ve işbirliği amaçları için pek çok Protestan ve Katolik gruplardan önce meydana çıktığını bildirmiştir. O, sadece kendi deneyimlerinin farkına vardığını ama “kendisinin diğer profesörlerin zaten yaptığı veya kayıt dışı gruplar arası eğitimi sayısız profesyonel gelişim ve kişisel deneyimleriyle kesiştirerek yapabileceklerini” iddia etmiştir (181).

Tartışma Ve Sonuçlar

Kültürlerarası eğitim, eğitimi sosyal değişim için bir güç haline getirmede ilerlemeci sosyal eğitimin hedeflerini yerine getirmiş olan 1940 ve 1950lerdeki bir akımdır. Bu akım, pek çok toplumsal bölünme ve çatışmayı çözmekte önemli bir adımdı. Cole, Johnson, Goldberg, ve diğerleri gibi yazarların bu akıma getirdikleri, tıpkı Katolikler ve Protestanlar arasında artan gerilim gibi Yahudi ve Hristiyanlar arasında mevcut bölünme ve gerilimlere ilişkin endişeler idi. Din eğitimine yaklaşımında Cole, George Coe'nun toplumsal din eğitimi kuramından derinden etkilenmiştir. Coe'nun vefatından sonra, *Re-*

ligious Education'da onu metheden yazılardan birini de o kaleme almıştır. Cole, kamu okulları ve din eğitimcileri arasında kültürlerarası eğitimde temel bağlantı idi. Onun yönettiği New York Kültürlerarası Eğitim Bürosu kamu eğitimine odaklanmıştı.

Bugünün çok kültürlü eğitim hareketinin bazı tarihçileri 1940 ve 1950lerdeki kültürlerarası eğitim hareketinin nihai başarısız olduğunu, çünkü sadece ırksal çatışmaların yer aldığı okullar için bir öğretim formu olarak görülüp kamusal eğitimde kurumsallaşmadığını iddia etmektedirler (Banks 1988; Wilkenson 1997). Benim iddiam ise önceki kültürlerarası eğitimin 1960larda kendisini takip eden çok kültürlü hareketin gelişmesine büyük katkılar sağladığı yönündedir. Önceki hareket, bir anlamda, sonraki akımdan daha geniş bir kapsama sahipti. Zira onun kapsamı, din ve sosyal sınıfı açık ilgi alanları olarak göyerek ırk ve etnisitenin ötesine ulaşmıştır.

Kültürlerarası akım, o günün acil konularına karşı neyi yapmayı amaçladığı ile yargılanmalıdır. Akımı eleştirenlerin söylediğinin aksine, bu akım, her ne kadar bazı yazılarda bu felsefe bulunsa da, bir eritme kazanı imajından daha geniş bir ideolojiye sahipti. Pek çok kültürlerarası akım taraftarı, hiç bir zaman çözemese de, ciddi şekilde kültürel çoğulculukla uğraşmıştır; konu bugün de tam olarak çözümlenmemiştir. Bütünlük ve çeşitlilik arasındaki gerilim daha önceden gelen grupların entegrasyonu ile ilgilenirken, bir de sürekli olarak, yeni gelen dalgalarını entegre etmeye çalışan bir ülkede her zaman gündemde olacaktır. Bu durum, ulusun daima değişen tabiatı dikkate alındığında daha da doğrudur.

Her ne kadar doğru olsa da, tıpkı Banks'in (1988, 14-15) kültürlerarası akım taraftarlarının ırk unsuruna yeterince girmediği ve daha çok etnisite ve dinle ilgilendiğini ileri sürdüğü gibi, onlar bizim bugünün çok kültürlü akımına taşıdığımız önemli unsurları ortaya çıkardılar. Bununla beraber, 50lerin sonlarında Cole gibi kültürlerarası akım taraftarları özellikle de Dr. Martin Luther King Jr.'ın insan hakları kampanyası karşısında ırk konusuna daha ciddi şekilde eğilmeye başladılar (Cole 1958). Demokrasinin anlamını ve kültürel çoğulculuğu tartıştılar. Önyargı, ayrımcılık, kopma ve dışlama problemlerini ele almaya çalıştılar. Öğretmen eğitimine yoğunlaştılar ve okullarda kullanılmak üzere detaylı materyaller geliştirdiler. Bu şekilde 1960larda ortaya çıkan ve bugünlerde de devam eden daha kapsayıcı akımın temelini attılar.

Kaynaklar

- Adamic, L. 1940. *New York Times Book Review*, December 29, 2.
- Banks, J. 1988. *Multiethnic education: Theory and Practice*. 2nd ed. Boston: Allyn & Bacon.
- Bragdon, C. R. 1944. Intercultural education: Best practices in secondary schools. *Religious Education* 39:94–97.
- Brookfield, S. 2006; 1992. *The skillful teacher*. 2nd ed. San Francisco: Jossey-Bass.
- Cahnman, W. J. 1948. Intercultural education and Jewish content. *The Reconstructionist* 14 (April 29):9–15.
- Cole, S. G. 1931; 1951. *The history of fundamentalism*. Westport, CT: Greenwood Publishing Co.
- ——. 1941. Intercultural education. *Religious Education* 36:131–146.
- ——. 1940. Where education and theology meet. *Religious Education* 35:18–25.
- ——. 1942. The place of Christian education in a crisis of cultures. *Religious Education* 37:80–94.
- ——. 1953a. Trends in intergroup education. *Religious Education* 48:29–37.
- ——. 1953b. Religious education and intercultural relationships. *Religious Education* 48:351–368.
- ——. 1958. Education can improve race relations. *Religious Education* 53:32–38.
- Cole, S. G., and M.W. Cole. 1954. *Minorities and the American promise: The conflict of principles and practice*. New York: Harper and Brothers.
- Cunningham, R. 1944. Even unto the youngest: An interpretation of intercultural education. *Religious Education* 39:87–90.
- De Lourdes, Sister M. 1945. Intercultural education in and through the nursery school. *Religious Education* 40:133–140.
- Dubois, R. D. 1945. *Build together Americans: Adventures in intercultural education for the secondary school*. New York: Hinds, Hayden & Eldredge.
- Eakin, M. M. 1944. Best practices in church and synagogue schools. *Religious Education* 39:91–93.
- Goldberg, M. H. 1946. Intergroup education, off the record. *Religious Education* 41:132–135, 181.
- Johnson, F. E. 1946. Forces that give rise to ferment in religious communities today. *Religious Education* 41:193–202.
- Montalto, N. V. 1982. *A history of the intercultural movement 1924–1941*. New York: Garland.
- Novak, C. 1959. A survey of intercultural education in Catholic elementary and secondary schools of the United States. *American Catholic Sociological Review* 10(3):159–171.

- Redden, J. D., and F. S. Ryan. 1951. *Intercultural education*. Milwaukee, WI: The Bruce Publishing Company.
- Reed, E. E. 1940. Study in tolerance. *Religious Education* 35:236–237.
- Van Til, W., J. J. DeBoer, R. W. Burnett, and K. C. Ogden. 1950. *Democracy demands it: A resource unit for intercultural education in the high school*. New York: Harper and Row.
- Vickery, W. E., and S. G. Cole. 1943. *Intercultural education and in American schools: Proposed objectives and methods*. New York: Harper.
- Wilkenson, Barbara, ed. 1997. *Multicultural religious education*. Birmingham, AL: Religious Education Press.
- Wright, D. 1945. A group of eight year olds finds new friends. *Religious Education* 40:140–145.

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 yayımlandığı ve tartışıldığı bir ortam oluşturmayı amaç edinmiştir.
2. *Dini Araştırmalar*'da, sosyal bilimler alanında, din biliminin 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 eleştirisi 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.