

ISSN 2147-0049



**RECEP TAYYIP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**6**

**2014**

(Sayı | Issue | العدد: 6)

**JOURNAL OF DIVINITY FACULTY** مجلة كلية الإلهيات  
**OF RECEP TAYYIP ERDOGAN UNIVERSITY** بجامعة رجب طيب أردوغان

Rize 2014

**RECEP TAYYIP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF RECEP TAYYIP ERDOĞAN UNIVERSITY

مجلة كلية الإلهيات بجامعة رجب طيب أردوغان

**6**

2014

Rize, Türkiye

**Sahibi | Owner | مالك**

Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ

Dekan | Dean | عميد

**Editör | Editor | رئيس التحرير**

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Şamil BAŞ

**Editör Yardımcıları | Co-Editors | شارك في التحرير**

Yrd. Doç. Dr. Ümit ERKAN

Yrd. Doç. Dr. Halil İbrahim TURHAN

**Yayın Kurulu | Editorial Board | هيئة التحرير**

Prof. Dr. Hasan AYIK

Prof. Dr. Şevket TOPAL

Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ

Doç. Dr. Ahmet İshak DEMİR

Doç. Dr. İhsan ARSLAN

Doç. Dr. İlyas KARSLI

Yrd. Doç. Dr. Ali KUMAŞ

Yrd. Doç. Dr. Faruk SANCAR

Yrd. Doç. Dr. Süleyman TURAN

**Son Okuma | Last Reading | القراءة النهائية**

Yrd. Doç. Dr. İlyas YILDIRIM

Öğr. Gör. İsmail HACIAHMETOĞLU

Arş. Gör. Abdurrahman HARBİ

Arş. Gör. Emine BATTAL

Arş. Gör. Enver ŞAHİN

Arş. Gör. Muhammed Hanefi SULUOĞLU

Arş. Gör. Muzaffer ÜZÜMCÜ

**Arapça Çeviri | Arabic Translators | المترجمون**

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Emin YAĞCI

Yrd. Doç. Dr. Mustafa IRMAK

Arş. Gör. Ahmet KAPLAN

**Sayfa Düzenleme | Page Design | تخطيط الصفحة**

Arş. Gör. Zahide KESKİN

Arş. Gör. Muhammed Nurullah TURAN

**Kapak Tasarım | Cover Design | تصميم الغلاف**

Öğr. Gör. Gökçe ARİFOĞLU

**Baskı | Printing | طباعة**

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Matbaası,

RİZE / TÜRKİYE

**İletişim | Corresponding | المراسلة**

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi, RİZE / TÜRKİYE

ilahiyyatdergi@erdogan.edu.tr

Tel: +90 464 214 11 21

Fax: +90 464 214 11 24

**Web Sayfası | Web Page | صفحة ويب**

<http://dergi.erdogan.edu.tr>



Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (RTEÜİFD), yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel bir dergidir. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazılara telif ücreti ödenmez. Yazılar, yazarlarının yeniden yayımlama hakkı hariç, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

**Danışma ve Hakem Kurulu | Advisory Board | هيئة الإستشارة و التحكيم**

- Prof. Dr. A. Bülent ÜNAL, *Dokuz Eylül Ü.*  
Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI, *R. Tayyip Erdoğan Ü.*  
Prof. Dr. Abdurrahman KURT, *Çanakkale 18 Mart Ü.*  
Prof. Dr. Adnan Bülent BALOĞLU, *DİB*  
Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABI, *Marmara Ü.*  
Prof. Dr. Ahmet KOÇ, *Marmara Ü.*  
Prof. Dr. Ahmet Saim ARITAN, *Necmettin Erbakan Ü.*  
Prof. Dr. Ahmet YÜCEL, *Marmara Ü.*  
Prof. Dr. Ali AKDOĞAN, *Recep Tayyip Erdoğan Ü.*  
Prof. Dr. Ali ÇAVUŞOĞLU, *Erciyes Ü.*  
Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK, *Dokuz Eylül Ü.*  
Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN, *Ondokuz Mayıs Ü.*  
Prof. Dr. Alim YILDIZ, *Cumhuriyet Ü.*  
Prof. Dr. Aliye ÇINAR, *Karamanoğlu Mehmetbey Ü.*  
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, *Uludağ Ü.*  
Prof. Dr. Faruk BOZGÖZ, *Dicle Ü.*  
Prof. Dr. Hacı Ahmet ÖZDEMİR, *Necmettin Erbakan Ü.*  
Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT, *Sakarya Ü.*  
Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR, *Marmara Ü.*  
Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK, *Hittit Ü.*  
Prof. Dr. Hasan Ali ESİR, *Recep Tayyip Erdoğan Ü.*  
Prof. Dr. Himmet KONUR, *Dokuz Eylül Ü.*  
Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN, *Marmara Ü.*  
Prof. Dr. Hüseyin YAZICI, *İstanbul Ü.*  
Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU, *Dokuz Eylül Ü.*  
Prof. Dr. İbrahim Hakkı AYDIN, *Atatürk Ü.*  
Prof. Dr. İbrahim Hilmi KARSLI, *R. Tayyip Erdoğan Ü.*  
Prof. Dr. İrfan BAŞKURT, *İstanbul Ü.*  
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE, *Cumhuriyet Ü.*  
Prof. Dr. Kemal YILDIZ, *Marmara Ü.*  
Prof. Dr. Latif TOKAT, *Recep Tayyip Erdoğan Ü.*  
Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK, *Sakarya Ü.*  
Prof. Dr. Mahmut AYDIN, *Ondokuz Mayıs Ü.*  
Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ, *İstanbul Ü.*  
Prof. Dr. Mehmet Zeki AYDIN, *Marmara Ü.*  
Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR, *Yıldırım Beyazıt Ü.*  
Prof. Dr. Mevlüt KAYA, *Ondokuz Mayıs Ü.*  
Prof. Dr. Muammer ERBAŞ, *Dokuz Eylül Ü.*  
Prof. Dr. Muhammed AYDIN, *Sakarya Ü.*  
Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ, *Harran Ü.*  
Prof. Dr. Mustafa ALICI, *Erzincan Ü.*  
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN, *Ankara Ü.*  
Prof. Dr. Nihat DALGIN, *Ondokuz Mayıs Ü.*  
Prof. Dr. Osman KARADENİZ, *Dokuz Eylül Ü.*  
Prof. Dr. Ömer Faruk YAVUZ, *Cumhuriyet Ü.*  
Prof. Dr. Sadık Kemal SANDIKÇI, *R. Tayyip Erdoğan Ü.*  
Prof. Dr. Saffet KÖSE, *Necmettin Erbakan Ü.*  
Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ, *Recep Tayyip Erdoğan Ü.*  
Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ, *Ondokuz Mayıs Ü.*  
Prof. Dr. Şevket TOPAL, *Recep Tayyip Erdoğan Ü.*  
Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ, *İstanbul Ü.*  
Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ, *Recep Tayyip Erdoğan Ü.*  
Prof. Dr. Yunus MACİT, *Ondokuz Mayıs Ü.*  
Doç. Dr. Adem EFE, *Süleyman Demirel Ü.*  
Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK, *Uludağ Ü.*  
Doç. Dr. Ahmet ÇAKIR, *Ondokuz Mayıs Ü.*  
Doç. Dr. Cengiz BATUK, *Ondokuz Mayıs Ü.*  
Doç. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN, *Necmettin Erbakan Ü.*  
Doç. Dr. Hayati YILMAZ, *Sakarya Ü.*  
Doç. Dr. İhsan ARSLAN, *Recep Tayyip Erdoğan Ü.*  
Doç. Dr. İrfan BAŞKURT, *İstanbul Ü.*  
Doç. Dr. Murat SERDAR, *Erciyes Ü.*  
Doç. Dr. Ömer Faruk YAVUZ, *Cumhuriyet Ü.*  
Doç. Dr. Salih ÇİFT, *Uludağ Ü.*  
Doç. Dr. Sinan ÖGE, *Atatürk Ü.*  
Yrd. Doç. Dr. Abdullah Taha İMAMOĞLU, *Trakya Ü.*  
Yrd. Doç. Dr. Ahmed el-MERAGİ, *Artvin Çoruh Ü.*  
Yrd. Doç. Dr. Ali KUMAŞ, *Recep Tayyip Erdoğan Ü.*  
Yrd. Doç. Dr. Bayramali NAZIROĞLU, *RT Erdoğan Ü.*  
Yrd. Doç. Dr. Erdal KAYA, *Recep Tayyip Erdoğan Ü.*  
Yrd. Doç. Dr. Faruk SANCAR, *Recep Tayyip Erdoğan Ü.*  
Yrd. Doç. Dr. Hacı Yusuf ACUNER, *R. Tayyip Erdoğan Ü.*  
Yrd. Doç. Dr. Halil İbrahim TURHAN, *R. Tayyip Erdoğan Ü.*  
Yrd. Doç. Dr. M. Süheyl ÜNAL, *Dokuz Eylül Ü.*  
Yrd. Doç. Dr. Memduh en-NABI, *R. Tayyip Erdoğan Ü.*  
Yrd. Doç. Dr. Muhammed KIZILGEÇİT, *RT Erdoğan Ü.*  
Yrd. Doç. Dr. Muhammed YILMAZ, *R. Tayyip Erdoğan Ü.*  
Yrd. Doç. Dr. Mustafa HOCAOĞLU, *RT. Erdoğan Ü.*  
Yrd. Doç. Dr. Mustafa IRMAK, *Recep Tayyip Erdoğan Ü.*  
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ŞEN, *Aksaray Ü.*  
Yrd. Doç. Dr. Rıfat Resul SEVİNÇ, *R. Tayyip Erdoğan Ü.*  
Yrd. Doç. Dr. Sezai KÜÇÜK, *Sakarya Ü.*  
Yrd. Doç. Dr. Yusuf BİLEN, *Atatürk Ü.*

### **Yayın İlkeleri**

1. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (RTEÜİFD), sosyal bilimler alanında yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
2. RTEÜİFD'nin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
3. RTEÜİFD'nde telif ve tercüme makale, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap ve sempozyum değerlendirme çalışmaları yayımlanır.
4. Dergiye gönderilen çalışmalar, akademik standartlara uygun ve orijinal olmalıdır.
5. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
6. RTEÜİFD'nde yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra konunun uzmanı üç hakeme gönderilir ve rapor çoğunluğuna göre yayımlanır.
7. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiye metinlerinin orijinallerinin bir kopyası bilgisayar ortamına aktarılmak suretiyle eklenmelidir.
8. Telif ve tercüme makalelere; 50-100 kelime arasında Türkçe, İngilizce özet ve başlık ile anahtar kelimeler de eklenmelidir.
9. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
10. Yayımlanan yazılar için telif ücreti ödenmez.
11. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
12. Yazar, RTEÜİFD'nde yayımlanmış yazılarını, daha sonra başka platformlarda da yayımlayabilir.
13. Dergi yazım ilkelerine uyulmadan dergiye gönderilen yazılar, hakeme sevk edilmeden düzeltilmesi için yazara iade edilir.
14. Burada belirtilmeyen hususlarda karar vermeye Yayın Kurulu yetkilidir.

### **Yazım İlkeleri**

1. Yazılar, Ms. Word dosyası olarak yazar ismi olmaksızın gönderilmelidir.
2. Son aşamaya gelen makalenin başlığının hemen altında makale yazarının unvanı, adı-soyadı, kurumu, branşı ve e-posta adresi yer almalıdır.
3. Yazıların sonuna bibliyografya eklenmelidir.
4. **Bicim:** Metin kısmı Bookman Old Style yazı tipi, 10 punto, başlıklar bold olarak ve otomatik numaralandırılmamış; metnin tamamı 1,2 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 9 punto ile yazılmalıdır.
5. Gönderilen yazılar; A4 kağıdın üst ve alt 5,5; sol ve sağ 4,6 cm boşluklu ve 30 sayfayı aşmamalıdır.
6. Dergimizde dipnot kaynak gösterim sistemi kullanılmaktadır.

### **Örnek Kullanımlar:**

#### **Dipnotta:**

Hayrettin Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, İstanbul 2010, s. 5.

Salih Sabri Yavuz, "Tevbenin İtizali Yorumu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10/3 (2010), s. 26.

#### **Kaynakçada:**

Karaman, Hayrettin, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, İstanbul 2010.

Yavuz, Salih Sabri, "Tevbenin İtizali Yorumu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10/3 (2010), ss. 25-40.

**NOT:** Diğer kullanım örnekleri için dergi web sayfasına bakınız.

(<http://ilahiyat.erdogan.edu.tr/dergi>)

### **Yayın Takvimi**

Haziran ve Aralık ayları içinde yayımlanan Dergiye senenin her günü müracaatta bulunulabilir. Yazı, inceleme ve raporlama işleminin yetiştigi sayıda yayımlanır.

İÇİNDEKİLER | CONTENTS | المحتويات

**Makaleler**

Ezeli Yazgı Düşüncesinin Kadim Yazılım Biçimleri Üzerine  
Bir Panorama ..... ss. 7-98.  
*Namık Kemal OKUMUŞ*

Hasan Basri Çantay'ın "Müslümanlıkta Himâye-İ Etfâl" Adlı  
Eserinin Analizi ..... ss. 99-131.  
*Yakup MAHMUTOĞLU*

Cevşen İle İlgili Rivâyetlerin Tespit ve Tahlili ..... ss. 133-159.  
*Mustafa ÖZTOPRAK*

**Çeviri**

Keyfini Sürmekten Kurtarmaya: Şiddetin Sona Ermesi İçin  
Eğitim ..... ss. 161-167.  
*Gloria DURKA, çev. Muzaffer ÜZÜMCÜ*

**Değerlendirme**

*Psiko101* ..... ss. 169-174.  
*Gülûzar TOKLU*

*Din Psikolojisi* ..... ss. 175-182.  
*Hakan IŞIK*

## **EZELÎ YAZGI DÜŞÜNCESİNİN KADİM YAZILIM BİÇİMLERİ ÜZERİNE BİR PANORAMA**

Namık Kemal Okumuş  
Recep Tayyip Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd.Doç.Dr., Kelam

**Öz:** Kader konusu, insanın önemli problemlerinden birisidir. Bu itibarla, meseleyi daha net bir şekilde anlayabilmek için kader ya da ezeli yazgi sorununun insan merkezli olarak ele alınması gerekmektedir. Bu çalışmada üzerinde durduğumuz an tema, ilgili sorunun tarihsel arka planını da ortaya koyabilmektir. Öyle ki, başlangıç itibarıyla sorumluluk değeri üzerinde yaratılmış olan insanın, süreç içerisinde ezeli yazgi kabulüne daha yatkın hâle geldiği görülmektedir. Gerek vahiy kaynaklı dinlerde olsun, gerekse de diğer dinsel bildirimlere olsun bu algının etkin bir yer tutması, esasında sorunun insan kaynaklı olduğunu açıkça ifade etmektedir. Kanaatimizce varlığı anlamlandırmada epeyce yol almış olan insanın düşünce dünyasını temelinden etkilemekte olan bu kabulün tarihsel köklerini bilebilmek, dinsel kaynaklı olduğu ileri sürülen yazgi probleminin gerçek kaynağını ortaya çıkarmamıza da yardım edecektir.

**Anahtar kelimeler:** İnsan, tarih, din, düşünce, kader, irade, özgürlük, sorumluluk.

### **A Panorama On Ancient Ways Of Writing About Predestination**

**Abstract:** Fate issue is one of people's major problems. In this respect, to understand the issue more clearly, the fate or destiny problems need to be addressed as human-centered. In this study, the main theme we focus on is to lay out the historical background of the issue. Indeed, the person who originally created value over the responsibility, in the process, is seen that becoming more prone to acceptance of the predestination. Whether in religious origin of revelation, as well as get other religious statement; the dominance of this perception actually represents that problem is clearly of human origin. In our opinion, to be able to know the basis of the historical roots of this adoption affects people's thought – who came a long way on the meaning of existence – will help us uncover the real source of the problem of predestination that alleged religiously motivated.

**Keywords:** Human, history, religion, thought, faith, will, freedom, responsibility.

## رؤية عامة حول القدر الأزلي وتصوّراته القديمة

**ملخص:** إنّ الاشكالية القدر من أبرز معضلات البشر، ومن ثم لا بد من معالجة مسألة القدر أو الحكم الأزلي من منظور بشري حتى يتسنى لنا فهم الموضوع على نحو دقيق. وفي بحثنا سنوجّه اهتمامنا إلى إلقاء الضوء على الخلفية التاريخية لهذه المسألة. ذلك أنّ الإنسان، في البداية، خلق على أساس أن يكون مسؤولاً، وعلى ما يبدو صار، على مر الزمان، أقرب من قبول فكرة الحكم الأزلي. وكون هذه الفكرة مؤثرة وملحوظة في كل من الأديان سواء أكان مصدره الوحي أو التبليغات الدينية، يعني بوضوح أن هذه الاشكالية بشرية الأصل. نعتقد أن تحديد جذور هذه الفكرة المؤثرة في الإنسان الذي أحرز تطوراً كبيراً في معرفة الوجود، سيساعدنا على تعريف أصول هذه الاشكالية الحقيقية المزعومة بأصالتها الدينية.

**الكلمات المفتاحية:** إنسان، تاريخ، دين، فكرة، قدر، إرادة، حرية، مسؤولية.

## GİRİŞ

İnsanoğlu başlangıçtan beri irade hürriyetiyle dünyaya gönderilmiştir. Ancak tarihsel süreçlerde bu iradenin bazı tezahürlerinin ortadan kaldırıldığı görülmektedir. Ezeli yazgı ya da kader denilen inanış üzerinden kendi fiilini yapabilme sorununa muhatap olan insanoğlu, büyük ölçüde bağımsız bir şekilde eylem yapabilme erkini de kaybetmiş gibidir. Özellikle Tanrı tarafından yapıldığı ifade edilmiş olan bu müdahalenin çeşitli nedenleri olduğu muhakkaktır. Bu sebeple, Tanrı'nın doğrudan müdahalesiyle gerçekleşmiş olan insan fiillerinin sahipliği konusu, beşerin tartışma gündemine girmiştir. Dahası, Tanrı tarafından yapılmış olan müdahaleler neticesinde gerçekleşmiş olan değişimlerin kişisel ve sosyal hayat üzerindeki etkisi, beşerin hesap bilinci ve sorumluluk algısını da etkilemiştir. Dünya hayatı süresince sahip olduğumuz temel değerlerden olan kişisel sorumluluk ilkesi, insan denilen varlığın en önemli ontolojik değeri iken, nasıl oldu da bu değer, insanın iradeli yapıp etmelerini bile ezeldeki takdir olgusuna yönlendirebilmiştir.

Hatta bu algı, Tanrı'nın mutlak manada etkin olan ilim ve kudret sıfatlarının yorumu üzerinden, kişileri kendi iradeleri dışında gerçekleşmiş olan bir takdir olgusuna itmiştir. O kadar ki, kader ya da yazgı algısı, kişileri ezeldeki yazgının zincirlerine mahkûm eden bir karakter de kazanmıştır. İş bu kabulün görünür vasfı ise, çalışma boyunca ele almış olduğumuz çeşitli toplulukların düşünce yapılarında ortaya çıkmaktadır. Denilebilir ki, insanın

yapıp etmelerinin kendi dışında organize edilmiş olduğuna yönelik olan ve hasseten kaderci algıyı besleyen bu eğilim, uzun bir süredir varlığını da korumuştur. Bu nedenle, insanın yazgı algısını derinden etkilemiş olan süreçlerdeki fikrî değişiklikleri doğru bir şekilde tespit edebilirsek, oldukça kadim bir karakter arzutmekte olan bu sorunun köklerine de kolaylıkla inebiliriz. Çalışmamızın üzerinde oturduğu ana fikir, adı geçen bakış açısının dinsel değil, dinlerin yorumundan kaynaklanmış olabileceği hususudur. Hâsılı, yazgı sorunu, metni farklı anlayan insanî bir kırılmadan ibarettir diyebiliriz.

İlk insandan itibaren gönderilmeye başlanmış olan vahiylerin ortak karakteri, tek Tanrı inancının bütün formlarının yerleştirilmesi amacı üzerine bina edilmiştir. Tanrı'nın varlığını ve gücünü ortaya koyan bu ilk vahiylerin süreç içerisinde mâruz kalmış oldukları müdahale ve tahrifler neticesinde, tek Tanrı kimliğini yitirdiği görülmektedir. Neticesinde Yüce Allah'tan insanlığa kadar ulaşmış olan ilâhî bilgilerin tevhidî yapısı bozularak paganist bir karaktere dönüşmüş ve böylelikle Tek Tanrı'nın dışında yarı tanrısal güçleri olan çeşitli varlıklar icat edilmiştir. Çeşitli güçlerin takdir etmiş olduğu değişmez kader inancı, bu minvâl üzere gelişen mutlak bir durumu ifade etmektedir. Yazıktır ki, beşer tarafından icat edilmiş olan bu güçlerin insanı ve Tanrıları etkilemesi fikri, hâkim bir eğilim olarak kültüre yerleşmiştir.

Vahyin öngörmediği ve sonradan oluştuğuna dair kanaatlerin olduğu bu kader anlayışının sosyo-kültürel dokudaki tarihsel mevcudiyeti, birbirlerinden çok uzakta olan pek çok medeniyetlerde de ortak bir algı şeklinde görüldüğü gerçeğini bizlere bildirmektedir. Nitekim daha sonra değineceğimiz gibi, Câhiliye toplumundaki kader algısıyla, Helenistik devrin kader algısı arasında mevcut olan yakınlık, bu teşhisin doğru olduğunu göstermektedir. Demek ki, ilâhî yazgı fikri, insanlığın hayatîyet bulduğu her köşesinde az-buçuk değişiklikle aynı formel şeklini



koruyabilmiştir. Öyle ki, daha sonraki felsefî gelişmelerin neticesinde oluşmuş olan yorumlama tarzlarındaki benzerlikler bile şâyân-ı dikkat bir hâldedir. Sadece vahye muhatap olmuş toplumlarda değil, pagan veya nispeten ilkel kalmış toplumlarda bile bu sorun, Tanrı'nın *yaratması, kudreti ve ilmi* açısından ele alınmıştır. Bu dönem, kader algısının insan merkezli değil, Tanrı merkezli ele alındığı bir dönem olmuştur. Esasında bu şekil bir kader algısı oluşurken Tanrı'nın iradesi ve insanın iradesi kavramlarına ağırlık veren farklı bir algı henüz ortada yoktu.<sup>1</sup> Bütün toplumlar için söylenebilir ki, toplumların dinsel algılarını yöneten bu çeşit kültürel yapıların pagan eğilimlerden bütünüyle uzaklaşıp homojen olamaması, hangi çeşit olursa olsun din gerçeğini inanın temeline yerleştirmiş insan olgusundan bahsetmemizi kolaylaştıracaktır. Bu sonuç, her aşamada bizlere şu gerçeği de açıkça bildirmektedir: *“İnsanoğlu, en ilkelinden en modernine kadar, geçirmiş olduğu tarihsel süreçlerde hep dindar bir eğilim içerisinde olmuştur.”*<sup>2</sup>

Kader düşüncesi, öteden beri Allah merkezli olarak ele alındığı içindir ki, tartışma alanı genişleyerek devam etmiş gibidir. Bugün itibarıyla mevcut *ezelî tespit* düşüncesinin oluşmasında etkin olan algıların bir kısmı, eski toplulukların kader algısıyla benzerlik arz etmektedir. Çalışma boyunca ortaya konulacağı üzere gerek eski toplulukların, gerek ilkel toplulukların ve gerekse de dinsel toplulukların nezdinde yer bulmuş olan bir kader inancı

<sup>1</sup> Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir 1990, s. 134; Osman Karadeniz, *Kader Konusunda Bazı Yanlış Anlamalar*, DEÜİFD, C: VII, İzmir 1992, s. 218. Tarihsel ve dinsel etkilenmelere örnek olması bakımından, Antik Yunan Filozoflarından olup, Yunan düşüncesinin son büyük filozofu kabul edilen ve Platon (Eflatun)'un öğrencisi, Büyük İskender'in öğretmeni olarak tanınan Aristo (MÖ. 384-322) ile Neo-Platonizm'in kurucusu sayılan, İslâm coğrafyasında ise *Şeyh-i Yunanî* olarak bilinen Plotinius (MS. 205-270)'un; Tanrı'nın *“cüz'iyatı bilememesi”* fikrinin, Müslümanların Büyük Filozoflarından olan İbn Sina (ö. 980-1037) ve felsefenin Müslümanlar arasında tanınmasında ve benimsenmesinde büyük katkıları olan ünlü siyaset bilimci ve filozoflarımızdan olan Farâbî (ö. 874-950)'nin düşüncesindeki benzerlikleri dile getirilebilir.

<sup>2</sup> Hüseyin Atay, *Müslümanın Günlüğü*, AÜİFD, C: 35, Ankara 1996, s. 1.

bulunmaktadır. İnsanı derinden etkilemiş olan bu yazgının bahsedilen toplumsal tabakalardaki izleri, kadîm bir algıyla karşı karşıya olduğumuzu göstermektedir. Fikrî izdüşümlerini takip edeceğimiz bu algı, beşerin dünyaya bakışını da derinden etkilemiştir. Bu noktada şunu da açıklıkla ifade etmek gerekir ki, hâlihazırda inceleme konusu ettiğimiz eski kültürlerde ezeli yazgı fikri, güçlü bir kabul olarak durmaktadır. Öyle ki, beşerin din algısının gelişim sürecinde insan sorumluluğunu büsbütün dışlayıp sınırlamakla kalmayan, hatta Tanrı ya da Tanrıların ilim ve kudret algısı lehine genişletilen bir anlayışın olduğu görülmektedir.

Mevcut kader algısı, esas olarak kendi fiillerini gerçekleştirme noktasında beşer iradesinin hâkimiyetini yok sayan bir karakterde olduğu açık bir husustur. Bu eğilimin köklerini eski kültürlerde buluyor olmamız, haddizatında beşerin zihni yapısının benzer şekilde işlediğini göstermektedir. Yüce bir güce sığınma, sorumluluktan kaçma ve teslimiyetçi anlayış, belki de bu algının oluşmasındaki etken duygulardır. Bu itibarla, kader ve yazgı sorunu dediğimiz zaman, öncelikli olarak böyle bir algıyla karşı karşıya olduğumuzu bilmeliyiz. Zira insanın iradeli fiillerindeki sorumluluğunu iptal eden bu düşünce şekli,<sup>3</sup> tarih boyunca

---

<sup>3</sup> Kader veya ezeli yazgı algısı da denilen bu kabul, her şeyin üstünde beşer tarafından dokunulamaz veya değiştirilemez bir güç olduğu mutlak bir inanış şeklidir. Gariptir ki, bu inanış şekli, sadece eski çağlarla sınırlı bir yaklaşım tarzı değil, modern yüzyıllarda bile batı toplumunun insan anlayışını derinden etkilemiş görünmektedir. Öyle ki, insan tefekkürünü değişime zorlayabilen bu algı, sadece dinsel alanı değil, beşerin eylem yaptığı diğer alanları da etkilemiş gibidir. Nitekim bu güçlü algı, eş zamanlı olarak çeşitli tiyatro oyunlarının içeriğine de dâhil edilerek, sosyal katmanlarda işlevsel olarak tedavüle sunulmuştur. Mesela, ünlü yazar Samuel Beckett tarafından 1948 yılında yazılan ve 1953 yılında Paris'te sahneye konan *Godot'yu Beklerken* isimli tiyatro eseri, avangard bir oyun olmasına karşın, kader algısının ezeli ve güçlü olan köklerinin işlendiği şu tip diyaloglara sahne olmuştur: “*Vladımur:...Hadi gidip, bir kere olsun acımasız kaderin bize sunduğu bu görevi hakkıyla yerine getirelim. Ne dersin?...*” (Bkz. Samuel Beckett, *Godot'yu Beklerken*, İstanbul 2010, s. 104). Görüldüğü kadaryla, Beckett'in ifadesi üzerinden gidecek olursak, zihinlerde yerleşmiş olan

insanlığın zihnine musallat olmuş negatif bir anlama biçimi olarak da varlığını sürdürdüğü görülmektedir. Denilebilir ki, zihinsel gelişimin atalar kültü üzerinden geleceğe taşındığı böyle bir ortamda bu eğilimin insan algısını ne derece etkilemiş olduğu da kesin olarak bilinmemektedir. Ancak, ileriki bölümlerde de detaylı bir şekilde değineceğimiz kadarıyla, tarihsel süreçte gerek vahiy toplumlarını, gerekse de pagan anlayışları merkeze alarak yapılmış olan çalışmalar, hepsinde de derece farkıyla mevcut olan bir ezeli tespit düşüncesinin olduğu görülmektedir. Üstelik mevcut kaderci algının beşerî köklerini takip ettiğimizde görebildiğimiz manzara, insanlığın tasavvuruna sirayet etmiş olan bu algının etkinlik derecesinin hayli yüksek olduğunu göstermektedir.

Tanrı veya Tanrıların tek taraflı olarak mutlak manada belirlemiş olduğu değişmez bir kader algısı, gerek antropolojik araştırmaların, gerekse de Dinler Tarihi araştırmalarının ortaya koymuş olduğu temel bir gerçektir. Bu gerçek, aynı zamanda beşerin kadim bir zihni geleneğidir. Bu zihniyetin esas olarak kaderci bir eğilimi beslediği yönündeki inanış, adı geçen düşünsel geleneğin baskın bir tarzı gibi durmaktadır. Üstelik ilgili algı, farklı zaman ve ortamlarda yaşamış olan pek çok insan toplumunda benzer özellikler üzerinde inşâ edilmiş olduğu da görülmektedir. Öyle ki, bu algının paralel formları, eski olsun, yeni olsun, ilkel olsun, medenî olsun bütün beşerî topluluklarda yakın öğeleri de içermektedir. O yüzdendir ki, insanlığın zihin hâlleri konusunda yapılan araştırmalar, kaderci algının beşer nezdinde ortak bir kabul gibi durduğunu göstermektedir. Haddizatında bu algının insanlık tarihi boyunca benzer sonuçlar üzerinde birleşmesinden sonradır ki, kişisel sorumluluk değerine zarar verdiğini düşündüğümüz bu inanış formu, insan zihnine sonradan âriz olmuş ilkel bir yaklaşım örneğidir denilebilir.

---

değişmez kader algısı, toplumsal bellekte gömülü olan etkileyici izlerini çoğu kez dramatik bir tarzda ortaya koymaktadır.

Kader ve ecel konusunda daha önce yapmış olduğumuz çalışmalarımızda ezelî yazgı düşüncesinin gerek vahiy toplumlarında, gerekse de diğer toplumlarda etkin bir inanış olduğunu ortaya koymuştuk. Kanaatimizce ilgili algının temelinde, yaratıcılığın her türlü formunu paylaşmayan ve insan eylemlerini de bu formun içerisine dâhil eden bir Tanrı fikrinin olduğu görülmektedir. Tanrı olgusunun bu şekildeki algılanış biçimleri, önümüzdeki bölümlerde de ortaya konulacağı şekilde, insanın özgürlük alanını daraltmaktadır. Bu çalışmamızda özellikle kaderci algının tarihsel kökenleri üzerinde yoğunlaşacağımız için, gerek dinler tarihi literatüründe ifade edilen *ilkel* veya *pagan toplumlar* nezdinde, ve gerekse de diğer toplumlar nezdindeki kabulleri dikkate almak durumundayız. Özellikle pagan bir karakter arzeden dinsel geleneklerin *ezelî yazgı* konusunda benzer anlayışlara sahip olmuş olmaları, ortaya koymaya çalıştığımız algının beşere ait kadîm bir eğilim olduğunu göstermektedir. Bu meyanda diyebiliriz ki, kadîm topluluklar üzerindeki kısa bir düşünsel serüven, mevcut olguyu izleme mahiyetinde de olsa ezelî yazgı bağlamında baskın bir iradenin olduğuna şahit olabiliriz.

Kader inancı, geçmiş bütün kavimlerde şu veya bu şekilde varlığı kabullenilen temel bir algı olarak görülmektedir. Esasında daha muhafazakâr toplumların başat bir karakteri olarak görülen bu inanış şekli, değişik milletler nezdinde işler olan bir *ilâhî yazgı* anlayışını içermesi bakımından da ortak bir karakter arzemektedir. Bu şekliyle, özellikle de geleneksel dinî düşüncenin bağrında beslenmiş olan kader algısı, insan davranışlarının belirlenmiş olması bakımından eski ve yeni kültürler arasında oluşan müşterek bir konsensüs gibidir. İnsanlık tarihi boyunca bu şekilde gelişen kaderci zihin yapısı, insanın özgürlük algısı başta olmak üzere metafizik ve fizik dünyaya dair tefekkürünü etkileyen başat bir eğilim olarak varlığını sürdürmüştür. Kanaatimizce sorumluluk değeri üzerinde halkedilmiş olan insan denilen varlığa sirayet etmiş olan bu kaderci yorum biçimi, beşer hayatını ilgilendiren temel ilkelerin kavranışını da derinden etkilemiştir.

Mamafih bu eğilim, aynı zamanda yazgı algısının hangi paradigmlar üzerinden algılandığını bizlere göstermesi bakımından da önemlidir.

Ezelî yazgı algısının tarihsel izlerini araştırdığımız bu çalışmada, öncelikli olarak Eski Yunan, Hint, Budist, Sâbiî, Eski Mısır, Eski İran'dan Maniheizm ve Zerdüştlük, Sümerler ile Eski Türklerin Şaman gelenekleri üzerinde yoğunlaşacağız. Zira bu kültürler, araştırma konumuza kaynaklık eden kaderci formları içermesi bakımından ele alınması gereken kadim dinsel ürünler olarak görülmelidir. Kanaatimiz odur ki, çalışma süresince ele aldığımız toplumsal gelenekler, yazgı konusunun beşerî boyutu konusunda meramımızı anlatmak için yeterli olacaktır. Diğer bir deyişle, adı geçen dinsel ve toplumsal gelenekler, uzun zamandan beri insanlığın tevârüs etmiş olduğu değişmez kader ve ezeli yazgı algısının kökleşmiş şekilleri olarak kabul edilebilir. Dahası, ilgili algılar, vahiy mahsûlü olmayan dinlerin insan algısı konusundaki temel yaklaşımları mesabesinde. Mamafih insanın iradeli eylemleri konusunda ezeli tespiti merkeze alan bu eğilimler, kaderci eğilimin dominant karakterdeki etkin sürümleri olarak kabul edilebilir. Bu yüzdendir ki, adı geçen eğilimler, sadece kendi dönemleriyle sınırlı bir etkinliğe sahip değillerdir. Aksine, günümüz insanının yazgı anlayışının temelini oluşturan zihni yönelimleri de barındırmaktadır. O nedenle, hem geçmiş, hem de bugünü daha sağlıklı bir şekilde anlayabilmek için ilgili tasavvurun tarihsel köklerinden hareket etmek gerekmektedir diyebiliriz.

### **I- Ezeli Tespit Düşüncesinin Eski Yunan ve Roma'daki Kökleri Üzerine**

Bilindiği kadarıyla Eski Yunan Düşüncesi, insanlığın fikri gelişiminde önemli bir dönüm noktası sayılmaktadır. Bu sebeple, ezeli yazgı konusunu işlerken ilgili düşüncenin temel kabullerine değinmek zorundayız. Zira bu zihni eğilimin hem kendi toplumsal yapısı üzerinde, hem de diğer toplumsal yapılar üzerinde ciddi bir etkinlik süreci yaşadığı tespit edilmiştir. Binaenaleyh Yunan

düşüncesi, gerek Batı toplumlarının felsefi fikriyatının gelişmesinde, gerekse de doğu İslâm düşüncesinin felsefe algısının gelişmesinde kendisini daha bir açıklıkla ortaya koymuştur. Bu nedendir ki, Yunan Felsefesi özelinde dile getireceğimiz yazgı algısı, sadece o düşüncenin etki alanıyla sınırlı kalmış olmayabilir. İlaveten bu algı, insanlığın tasavvur biçimlerinin birbirlerini derinden etkilediği savını da ileri sürebilmemizi sağlayabilir. Hem, düşünce sistemleri arasındaki karşılıklı etkileşimi tedarik eden bu durum, tarihsel süreç içerisinde birbirlerinden fikriyat mirasını devralan beşerin zihni gelişimi için de normal bir sonuç olarak kabul edilmelidir.

Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde de değinileceği gibi, ezeli yazgı anlamındaki kader algısının, İlk Çağ Yunan düşüncesinde de varlığını devam ettirdiği görülmektedir.<sup>4</sup> Zira bu şekil bir kader inancı, dönemin felsefi geleneğinin insan özgürlüğüne bakışını da ortaya koyan önemli göstergelerden sayılmıştır. Öyle ki, ezeldeki yazgıyı merkeze alan bu inanış modeli, kişisel özgürlük fikrini yabana atan ve cebri bir formda tasarlanmış olan bir ‘mecbur insan’ algısı hüviyetine de sahiptir denilebilir. Dinler Tarihi araştırmalarının ortaya koyduğu şekilde ifade edecek olursak, diyebiliriz ki, bahse konu olan kader algısı, yazgı olarak mutlaklık vasfı gereği, bireylerin ve Tanrıların davranışları üzerindeki değişmez *alinyazısı* olarak da bilinmektedir. Binaenaleyh onlar nezdinde kabul gören kader düşüncesi, Tanrıları bile etkisi altına alan ve genellikle ‘anlaşılmaz ve neden kabul etmez bir güç’<sup>5</sup> olarak tarif edilmiştir. Bu yüzdendir ki, Eski Yunan kültüründe etkin bir yer bulmuş olan ‘alinyazısı’ inancı, ‘*insanı ve Tanrıları sınıksız bağlayan bir mutlak bağ*’ olarak tanımlanmıştır. Bu bağın temerküz edildiği kaynak ise, yaratılanlar üzerindeki olağanüstü

---

<sup>4</sup> Yusuf Ziya İnan, *Antikçağ Düşüncesinde Tanrı ve Varlık Sorunu*, İstanbul 1984, s. 407, 412.

<sup>5</sup> M. Rosenthal-P. Yudin, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1997, s. 249; Cemil Sena Ongun, *Hız Muhammed’in Felsefesi*, İstanbul 1975, s. 349.

bir gücü temsil eden ‘ilâhî yazgı’dır. Ezelî tespite dayalı olan bu yazgı, her şeyi hükmü altına aldığı gibi, Tanrıları ve insanları da kendi mutlak yazgısına bağlamaktadır. Onlara göre, Tanrılar ve insanlar, değişmez olan bu kaderlerine boyun eğerler. Bu hususta, ezeldeki takdir bakımından sıradan bir insanla Tanrı veya Tanrılar arasında hiçbir fark yoktur.

Ancak: ‘Yunan düşüncesine sirayet etmiş olan bu anlayışın kökeni, dinî değil, felsefîdir’ diyen düşünürlerin olduğu da görülmektedir.<sup>6</sup> İster dinî, ister felsefî olsun, sıradan insanın din ve dünya algısı üzerinde son derece etkin olan bu eğilim, neticeleri itibariyle büyük değişimlere de sebebiyet vermiş gibidir. Nitekim ilgili inanışın gölgesinde mutlak kaderi ayarlayan gücün *Desten* isimli bir mâbut oluşuna kuvvetle inanan Eski Yunanlılar, yaratılmış olan her şeyin bir *gücü* ve *yasası* olduğunu, evrenin yasaının da ‘ezelde takdir edilmiş olan bu kader’den ibaret olduğunu söylemişlerdir. Kanaatimizce onların bu kabullerini daha da bâriz hâle getiren açıklama, ezelde takdir edilmiş olan kaderin neligini deşifre eden şu tanımın içerisinde şüpheden uzak bir şekilde beyan edilmektedir: “Eski Yunan’da kader, insan hayatındaki bütün olayları önceden belirleyen, tabiatüstü bir güce ilişkin dinsel, idealist bir kavramı ifade eder. Bu kader insanlar ve Tanrılar için geçerlidir.”<sup>7</sup>

Tespit edebildiğimiz şekliyle, Eski Yunan düşüncesinde mevcut olan ‘ezelî kader’ fikrinin ilk belirgin örnekleri, daha çok destanlarda görülmektedir. Bu nedenle, mevcut destansı ifadeler üzerinden gidecek olursak, denilebilir ki, Eski Yunan düşüncesinde Tanrılar ve insanlar için mukadder ve değişmez bir kader fikri bulunmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla Eski Yunan toplumunda kaderin ilâhî yazgıyla olan ilişkisini ilk savunan kişi *Homeros* olmuştur. Bilindiği kadarıyla Antik Yunan dönemi

<sup>6</sup> Abbas M. Akkad, *Kur’an Felsefesi*, Ankara 1975, s. 157.

<sup>7</sup> Rosenthal-Yudin, *age*, s. 249.

içerisinde MÖ. VIII. yüzyılda İzmir veya Sakız Adası'nda yaşamış olan İyonya'lı ozan Homeros, yalnızca Eski Yunan düşüncesinin efsanevi ürünleri olarak görülmeyen, aynı zamanda Batı edebiyatının ilk büyük eserlerinden de sayılan *İlyada*<sup>8</sup> ve *Odise (Odysseia)*<sup>9</sup> adlı destansı yapıtlarında, kader düşüncesinin temeli olan ilâhî yazgıdan bahsetmektedir. Homeros, MÖ. VII. yüzyılda oluşturulduğuna inanılan ve on yıl süren Truva Savaşı'nı anlattığı *İlyada Destanı*'nda; biyolojik anlamdaki ölüm gerçeğinin, insanlığın kendisinden kaçamadığı kesinleşmiş bir kaderi olduğunu ifade etmektedir. Homeros' a göre, 'her ölümlü, ölmek gibi bir kaderle yaratılır.' Üstelik ezelde tespit edilmiş olan bu kader, Tanrıları bile içerisine alan 'hükmedici bir yapıya'<sup>10</sup> sahiptir. Ona göre, insanın dünya üzerindeki kaderi de yaşamının sonu olan ölümü de bellidir. Dahası, 'kara kader', insanı kader ile ölüm arasına sıkıştırmıştır. Tanrılar ve insanlar, ancak bu iki sınırdan uçuşabilir.<sup>11</sup>

MÖ. IX. yüzyılda yaratılıp, VII. yüzyılda kaleme alınan ve Truva Savaşı'nda İthaka Kralı kahraman Odissea'nın on yıl boyunca başından geçenleri anlattığı *Odise Destanı*'nda Homeros, ilâhî yazgının belirleyiciliğinden de bahsetmektedir. Homeros, Odise destanında; kaderin varlığı ile ömrün uzun ya da kısa olması ile ilgili pek çok halk inanışlarından da bahsetmiştir. Ona göre Yunan halkı, yalnızca kendi varlıklarını kuşatmakla kalmayan, bunun yanı sıra Yüce Tanrılarının kaderlerini bile düzenleyen bu

---

<sup>8</sup> *İlyada Destanı*, Homeros'un 10 yıl süren Troya-Truva savaşını anlatan, Yunanca'da Odise ile birlikte en eski edebiyat olduğu düşünülen epik bir şiiirdir.

<sup>9</sup> *Odissea*, Yunan mitolojisinde İthaka Kralıdır. İlyada,10 yıl süren Truva Savaşı'nı anlatırken, Odysseia ise 10 yıl boyunca Odisseas'un başından geçenlerden ibaret bir anlatı olarak bilinmektedir. Odisseas, Truva'nın düşmesinden on yıl sonra Odissea'un İthaki'ye yani kendi evine dönünceye kadar başından geçen maceralarını destansı bir dille anlatır. Sonuçta İlyada, bir olayın; Odisseas ise bir kişinin destanını anlatır.

<sup>10</sup> Homeros, *İlyada*, İstanbul 1993, s. 384; F. Marie Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul ts., I, 284.

<sup>11</sup> Homeros, *İlyada*, s. 488, 529, 532; *Odysseia*, İstanbul 1992, s.109.



kudretli güce boyun eğmiştir. Homeros, adı geçen destanında ayrıca, *ecel* ve *yazgı* fikrini, çeşitli vesilelerle *ölümün mutlaklığı* bağlamında ele alarak işlemiştir. Destanda, iki kavramın anlam yakınlıklarını da içermesi bakımından *ecel* kavramının *ölüm* anlamındaki kullanımlarına da rastlamaktayız. Bu yakınlığı ifade için pek çok pasajda '*ecel günü*'<sup>12</sup> tesmiyesi kullanılmıştır. Kanaatimizce ilgili kavramların anlam yakınlıkları oluşturacak şekilde birbirlerinin yerlerine kullanılmasındaki temel neden, muhtemeldir ki, ölümle ilgili olarak tedâvülde bulunan terimlerin mana birlikteliklerinin olmasıdır. Homeros, bu yakınlığı anlatırken, '*her şeyin ölümle belli olması*' temasını merkeze alarak bir çatı da oluşturmak istemiş gibidir. Adı geçen destanda *ecel* kavramı için zaman zaman '*ölümün olduğu son nokta*'<sup>13</sup> açıklaması kullanılmıştır. Bu son noktaya yaklaşan insanoğlu ise '*ecel terleri döke döke ölür*.'<sup>14</sup>

Eski Yunan'da halk inanışlarından haber veren bir diğer yazar, MÖ. 5. yüzyılda, bugün itibariyle Türkiye sınırları içinde kalan Bodrum Halikarnas'ta yaşamış olan Yunanlı Tarihçi Halikarnassos'lu Herodot (Herodotus) (MÖ. 484-425)'tur. Antik Yunan'ın başyapıtlarından biri sayılan eserinin adı ise *Herodot Tarihi*'dir. Eserin, MÖ. 450'li yıllarda yazıldığı sanılmaktadır. Herodot' a göre alinyazısına karşı gelinemez. Alinyazılarımız, ezeldeki kesin bilgiye göre yazılarak belirlenmiştir. Kişiler, bu yazgılarını ve buna bağlı olarak işledikleri fiillerini değiştiremezler. Böylelikle, kişilerin kaderlerinin belirlenmiş olması, peşi sıra

<sup>12</sup> Homeros, *Odyseia*, s. 272.

<sup>13</sup> Homeros, *Odyseia*, s. 216, 276; *İlyada*, s. 400, 541.

<sup>14</sup> Homeros, *Odyseia*, s. 216. Destan, kişilerin uzun veya kısa ömürlü oluşundan bahsetmektedir. Kısa ya da uzun olan bu süre de yazgının kaydı altındadır. Adı geçen destanlarda uzun ömür ile ilgili olarak pek çok pasaj vardır: Bkz. *İlyada*, s. 400, 435, 454, 460, 478, 480, 541; *Odyseia*, s. 370, 373.

“ölüm”lerinin de belirlenmiş olmasını beraberinde getirmiştir. Zira ona göre: ‘Ölüm, kaderi doldurmaktadır.’<sup>15</sup>

Yunanlı tarihçi Herodot, adı geçen eserinde insan ömrünün süresiyle ilgili çeşitli değerlendirmelerde de bulunmuştur. Ona göre insanın ömrü çok kısadır. Herodotos’a göre bu süre belirlenmiştir ve en uzun ömür 80 yıldır.<sup>16</sup> İnsan ömrünün kısa oluşunun başlıca nedeni olarak Herodot, bireyin ölümlü bir varlık olmasını göstermektedir. Bu değişmez yazgıyı da ‘ölüm kaderi’ olarak adlandırmaktadır. İnsanlar, en nihayetinde kendilerini gelip bulacak olan ölüm kaderi yüzünden, ölümlü bir varlık olarak yaratılmıştır. Bu nedene dayalı olarak işleyen alinyazısı, insanın ömrünü bedeninden koparmaktadır.<sup>17</sup> Kişi, kendisi için önceden tespit edilen ecel (ömür) ile ölümlü olarak yazılmış olan kaderini (alinyazısını) tamamlamış olur.<sup>18</sup>

Eski Yunan düşüncesine göre, sadece insanların değil, Tanrıların bile, ezelî yazgının tespitlerine göre işleyen bu kader karşısındaki çaresizlikleri, tragedyalara konu olmuştur. İnsanın bu durum karşısındaki talihsizliği, çeşitli metinlerde dokunaklı bir dille ifade edilmiştir. Antik Yunanın en sofistike tragedya yazarı olan *Sophokles* (MÖ. 497-406), tiyatral bir dille ele almış olduğu ve yaşanan olayları Tanrı katından insanlara indirgeyen başyapıtı olan *Kral Oidipus (Oedipus Rex)*’de bu realiteyi, insanlığın kendisinden kurtulamadığı ‘acımasız bir kader’ olarak tarif etmiştir.<sup>19</sup>

Eski Yunan kültüründe mevcut olan kader fikrinin *eklektik* bir yapı oluşturduğunu ileri süren düşünürlerin olduğu

---

<sup>15</sup> Herodotos, *Herodot Tarihi*, s. 150. (Üçüncü Kitap, Thalia, s. 164. 289, Altıncı Kitap, Erato).

<sup>16</sup> Herodotos, *age*, s. 150. (Üçüncü Kitap, Thalia, s. 341, Yedinci Kitap, Polymnia).

<sup>17</sup> Herodotos, *age*, s. 57. (Birinci Kitap, Klia).

<sup>18</sup> Herodotos, *age*, s. 91.

<sup>19</sup> Metin Özdemir, *İnkârcı Kötümserliğin Kur’an Açısından Kritiği*, İslâmî Araştırmalar, Ankara 1998, C: XI, 3-4, s. 238.

görülmektedir. Bu kişiler, iddialarını çevre medeniyetlerdeki dinsel algıların varlığı üzerinden temellendirme yoluna gitmişlerdir. Yunanlıların daha ziyade Eski Mısır ve Berberilerden etkilenmeleri sonucunda bu anlayışa sahip olduklarını ileri sürenler,<sup>20</sup> adı geçen medeniyetlerin Yunan kültürüne olan önceliğinden bahsetmektedirler. Bu şekilde oluşmuş olan bir eklektik yapıyı savunanlar, Yunan kültüründe mevcut olan *yıldız ve gezegenlerin kader üzerindeki etkisi* düşüncesini *Babiller*'den, sevap ve ceza fikrini ise *Mısırlılar*'dan iktibas ettiklerini savunurlar.<sup>21</sup>

Helenistik Çağ Yunan filozoflarından olan *Stoacılar* (MÖ. 336-264), kader meselesini genel olarak ahlâkî bakış açısından ele almışlardır. Bu itibardır ki Stoacılar, Yunan düşünsel geleneği içerisinde ezeli yazgı anlayışını da içermesi bakımından; *baht*, *bereket*, *fortun*, *kader*, *kaza* ve *ölüm* kavramlarını ilk kullananlardan sayılmışlardır. Bilindiği şekliyle Stoacılar, düşünsel geleneklerine de uygunluk arzeder tarzda ilgili kavramları '*insanın yazgısının ezeli olduğunu*' belirtmek için sıklıkla kullanmışlardır. O nedenle ki, Stoacı filozofların evren algısı 'ezeli bir yaratıcı' fikri üzerine inşa edilmiştir denilebilir. Onların temerküz etmiş olduğu bu fikre göre, evrende bir '*zorunluluk yasası-maddî determinizm*' işlemektedir.<sup>22</sup> İnsan da kendisi için mutlak manada bağlayıcı olan bu yasanın doğal bir eseridir. Zira herkes istese de istemese de bu yazgıyı takip etmek zorundadır. Öyle ki, beşerin iradesinden bağımsız olarak takdir edilmiş olan bu yazgı, insanı ve onun davranışını bütünüyle esir almaktadır.<sup>23</sup> Kendisi dışında belirlenmiş olan bir takdir olayında insana düşen temel vazife ise, ezeli yazgısının mecburî istikametini takip etmekten başka bir şey değildir.

<sup>20</sup> Akkad, *age*, s. 156-157; Ferit Kam, *Dini Felsefî Sohbetler*, Ankara ts., s. 142.

<sup>21</sup> Şefik Can, *Klasik Yunan Mitolojisi*, İstanbul 1963, s. 260, 296; Y. Kumeyr, *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, İstanbul 1976, s. 140; Sena, *age*, s. 347.

<sup>22</sup> Can, *age*, s. 276; Kam, *age*, s. 142.

<sup>23</sup> Can, *age*, s. 276; Kam, *age*, s. 142.

Eski Yunan düşüncesinde mevcut olan kader fikri, yalnızca; 'Bazı Tanrıların ve insanın ölümünün mutlaklığı'nı içermekle kalmamış, Tanrıların ve insanın her türlü yapıp-etmelerini de ezeli tespitle açıklayan küllî bir genişlikte ele alınmıştır. Yapıp-etmelerinde ilâhî belirlenime dūçar olma hâli, bu düşüncede Tanrılar dâhil olmak üzere varlığın bütün çeşitlerine sirayet eden genel bir kazanım olarak görülmüştür. Adeta ontolojik bir seçenezsizlik üzerine inşa edilmiş olan bu düşünce, Tanrısal ve bireysel iradeleri bağlayan değişmez varlık yasası şeklinde etkin bir inanç modeli hâline de getirilmiştir. Bu zihinsel ameliyelerin sonucunda kültüre hâkim olan kader anlayışı; *alinyazısı*, *baht*, *talih*, *ölüm*, *ömür* ve *ecel* fikrinin ezelde takdir edilmiş bir mâhiyeti olarak kendini göstermektedir. Bu algının neş'et ettiği toplumsal zeminlerde, ilâhî yazgının varlığı etkisi altına alan başat konumu hasebiyle, halkın içinde bulunduğu sosyal ve dinsel kültür de açıktan etkilenmiştir. İnsanoğlu, açık ya da kapalı olarak tefekkür dünyasında sahiplenmiş olduğu bu algıyı, sadece dinsel kabullerine değil, diğer düşünce kalıplarına da uygulamıştır.

Ulaşabildiğimiz destansı bildirimlerin ortaya koyduğu gerçek şudur ki; Eski Yunan düşüncesi *ortak evren yasası'nı*<sup>24</sup> varlık için bir kader olarak kabul etmektedir. Bu şekliyle, ezelde takdir edilmiş olan ve mukadderatımız olarak görülebilecek olan her şey, tespit edilme konumu açısından kesin ve değişmez bir netlik arz etmektedir.<sup>25</sup> Üstelik de bu yazgı, sadece insanı bağlamamakta, onun üstünde olan Tanrısal iradenin de üstünde oluşan bir zorunluluktur.<sup>26</sup> O kadar ki, niteliği ve işleyiş mantığının bilinemediği bu ilâhî güç, Tanrıların ve kişilerin ömürlerini de tayin ederek, onların dünyadaki kalışlarını *yazgının tanıdığı süre* derekesine de indirmiştir.

---

<sup>24</sup> M. M. Şerif, *Yunan Düşüncesi*, İstanbul 1990, I, 124-125.

<sup>25</sup> Sena, *age*, s. 347.

<sup>26</sup> Sena, *age*, s. 349.

İnsan ve onun iradî fiillerindeki özgürlüğünü öne çıkarmayan her düşünce gibi, Eski Yunan düşüncesi de kaderci bir algıya mahkûm olarak gelişmiştir denilebilir. İlgili düşünsel gelenekte ağırlıklı bir yeri olan Tanrı olgusu ise, vahyin tanımladığı *Tek Tanrı* modelinde değil, ezeli kaderinin hükmüne râm olan ve bunu değiştirme hususunda sınırlı bir güç taşıyan insanüstü varlıklar mesabesindeki güçlerdir. Kadîm Yunan'da yazgısına mahkûm bir Tanrı olgusu, tek Tanrılı dinlerin Tanrı olgusuyla karıştırılmamalıdır. Öyle ki, adı geçen toplumların dinsel kültürüne damgasını vurmuş olan *Tanrı'nın yazgısı* kavramındaki esas vurgu, mutlak çaresizliği ifade için kullanılmıştır. Benzer şekilde, ilgili kültürlerde mutlak kaderin oturduğu ana kaide, tıpkı diğer dinsel geleneklerdeki gibi Tanrı'nın ilim ve kudret sıfatı üzerinden formüle edilmiştir. Bu itibardır ki, insanın kaderi denilince öncelikli olarak, Tanrı'nın küllî iradesinde mevcut olan ve beşerin temel yaratılış değerini ifade eden *iradî serbestlik ilkesi*'nden değil, yaratmadaki güç ve kudretin ezeli bilgiye yönelik baskın bir eğilimi anlaşılmaktadır. Hatta bu eğilimin Tanrısal niteliklere haiz pek çok varlık üzerinde de belirgin olmuş olması, ilgili algının hem etkinliğini, hem de kapsayıcılığını göstermektedir.

Eski Yunan düşüncesinde mevcut olan kötülük olgusu, her şeyden önce insan varlığına eklenmiş olan arızî bir realite olarak kabul edilmektedir. Mamafih onlara göre kötülük fikri, sadece varlığa sirayet etmiş olan bir olumsuzluk değil, aynı zamanda hiç kimsenin kendisinden kurtulamadığı bir *baht ve talih*'tir. Tanrılar bile yaratılış devirlerinde bu baht ve talihin yazgısal egemenliği altındadır.<sup>27</sup> Helen kültüründe kendisine sağlam bir yer edinmiş olan bu anlayış, yalnızca halk inanışlarının baskın olduğu sosyal katmanlarda değil, entelektüel derinliği olan filozofların çoğunda bile bir karşılık bulabilmiştir.

<sup>27</sup> David Hume, *Din Üstüne*, İstanbul 1983, s. 42, 47, 55.

Belki de bu algının yaygınlık kazanması, toplumsal zeminlerde değerli bir mevki işgal etmiş olan ve filozof dediğimiz bu kişilerin bahsedilen türde bir kader fikrine sahip olmuş olmalarıdır. Onların sahiplikleridir ki, bu düşüncenin sonraki kuşaklara daha kolaylıkla aktarılmasına zemin hazırlamıştır.

Kadîm Yunan Düşüncesinde, değişmez kaderin bir neticesi olarak varlığa dayatılan yaşam, beşerin faaliyetleri neticesinde bile değişmez bir içerikle donatılmıştır. Mitolojik figürlerle beslenen ve yarı insanî özelliklerle tanımlanan Tanrılar bile, *işleyiş ve mahiyetini asla bilemeyecekleri*<sup>28</sup> bu gizemli gücün kolları arasında can vereceklerdir. Yunan düşüncesindeki bu kader algısı, felsefî kavrayışın bir gelenek hâline gelip kökleştiği daha sonraki dönemlerde ise, *deterministik* özellikler taşıyan bir yapıya dönüşmüştür. Bu dönüşüm; maddenin ezeliğini kabulden, evrendeki kötülüğün kaynağına kadar, içinde sayısız farklılıkları barındıran geniş bir düşünsel skalayı içermekle, kaderci ya da ezeldeki yazgıyı temel alan bir algı çeşitliliğine müstenit kesin bir yapıya da kavuşmuştur.

Görebildiğimiz kadarıyla, Eski Yunan düşünsel geleneği içerisinde sonraki dönemlerin felsefî algısını derinden etkilemiş olan pek çok filozof bulunmaktadır. Hatta bu etki, yalnızca ilgili dönemin bilinen tarihsel süreçlerinde değil, günümüzde bile insanlığın tasavvur ufkuna büyük bir derinlik katmaktadır. Onun içindir ki, insanlığın etkin bir üyesi gibi duran bizler bile, bu gibi tarihsel kazanımların olası mirasçıları olarak, önümüze getirilmiş olan benzer düşünsel üretimleri yeniden sorgulamak zorundayız. Nitekim bu aşamada diyebiliriz ki, kadîm zamanların içerisinde, felsefî ve dinsel tasavvur konusunda kendisinden sonraki dönemleri en çok etkileyen filozoflardan birisi, Sokrates'in öğrencisi ve Aristoteles'in hocası olan *Platon (Eflatun)* (MÖ. 427-347)'dur. Denilebilir ki, onun bize kadar ulaşmış olan düşünsel

---

<sup>28</sup> Aristoteles, *Metafizik*, İstanbul 1996, s. 64.

birikimlerini göz ardı ederek Eski Yunan'ın düşünsel birikimden bahsedemeyiz. Diğer bir ifadeyle, Eflatun'un dışarıda bırakıldığı bir Eski Yunan dinsel algısı oluşturmak, büsbütün eksik bir yaklaşım olarak duracaktır. Kanaatimizce Tanrısal kaderi (yazgıyı) insan özgürlüğü ile uzlaştırmaya çalışan Eflatun, insanın kötülük etmesinin Tanrı'nın koyduğu kanunlardan kaynaklanmadığını belirtmiştir. Ona göre Tanrısal kader, özünde kötülük içermez. Zira Tanrı, mutlak olarak iyidir. Kötülük, Tanrı'dan çıkmaz. İnsanı kötülüğe sevk eden şey, maddî şeyler ile huyunun kötü olmasıdır.<sup>29</sup> Böylelikle Eflatun, kötülük problemini ontolojik açıdan değil, ahlâki açıdan ele almış görünmektedir.

Sadece Müslümanların düşünce dünyasını değil, insanlığın büyük bir kısmının fikriyatına katkısı olmuş olan diğer bir Yunan filozofu olan Aristoteles (MÖ. 384-322) ise, değişmez kader olgusunu evren ve içindekilerin işleyişinde *meçbur bir yasa* fikrinden hareketle ele almıştır. Bu sebeple Aristo, yaşamın belirlenmiş kodları üzerinden *ortak bir düzen* fikrine geçişi sağlayan ilk Yunan filozofu olarak bilinmektedir.<sup>30</sup> Ona göre, evrendeki her şey, belirli bir amaç ve mutlak bir düzen içerisinde var kılınmış ve böylelikle de yönetilmektedir. Kâinatın işleyişine hâkim olan kanun *düzen içerisinde yönetilmişlik* ilkesidir. Aristo, evrendeki düzen kavramının isim babası olarak, oluşturduğu bu terimin içeriğini de tarif ederek kendisine ait *düzenli işleyiş* sistematüğünü de geliştirmiştir. Zira ona göre, evrende oluşmuş olan ve öteden beri *süre-gelen bir hayatın varlığı*, ancak mutlak güç sahibi bir Tanrı'ya yakışan üstün bir niteliktir.<sup>31</sup> Neticede ise deist bir Tanrı anlayışının temeli olan bu algı, kader olgusunu eşyanın işleyişindeki kanun olarak tarif etmektedir.

<sup>29</sup> Mehmet Karasan, *İlk Çağ Yunan Düşüncesinde Din İlmî Denemeleri*, AÜİFD, C: 3, Ankara 1953, s. 23, 24; Sena, *age*, s. 250.

<sup>30</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 88.

<sup>31</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 523, 524. (XII. Kitap, 1075/a, 15-20).

Aristo'ya göre insan, iyilik ve kötülük erdemlerini doğuştan değil, sonradan öğrenerek kazanır. Böyle olmasaydı herkes iyi veya kötü doğardı.<sup>32</sup> İnsanın sorumlu olduğu şeyler elinde olan şeylerdir. Bu nedenle her insan, kendi aracılığıyla gerçekleştirebileceği şeyler hakkında düşünmelidir. Kişiler, kendileri için konulmuş olan yasalara uyarsa âdil davranış sergileyebilirler. Zira yasalar, herkes için eşit bir durumda konulmuşlardır. Ona göre kişiler, olmuş olan üzerinde değil, olacak olan üzerinde düşünmeli ve hareketlerini buna göre ayarlamalıdır. Çünkü olmuş olanı olmamış kılmakta Tanrı bile eli-kolu bağlı bir durumdadır.<sup>33</sup>

Aristoteles' e göre, sağlıklı olma ile uzun ya da kısa ömürlü olmanın kuralları ve nedenleri vardır. Bunlar, Tanrı'dan verili olan şeylerdir. İnsan, bu kural ve sebeplere uyup, uzun yaşamın gereklerini yerine getirir ise, kendisi için önceden var edilmiş olan bu güçler (mesela nefret duygusu gibi) insana kuvvet verecektir.<sup>34</sup> Kader, temelinde zorunlu bir yaşamı dayatan bir çeşit ilâhî kurallar manzumesidir. Tabiattaki zorunluluk ilkesini barındıran eşyadaki farklı öğelerdir. Bu niteliğiyle varlık; *ölüm* ve *zorunlu ölüm*'ü (ecel-ömür süresi) de kapsayan bir nitelikle bezenmiştir. Ona göre varlığa yerleştirilmiş olan düzen olgusu, bazı etkin öğelerin mündemiç olduğu bir güç temerküzünün odağıdır. Bu sebeple hayat, şu kuralların cârî olduğu bir düzende işlemektedir: "*Gelecekte meydana gelecek her şey, zorunlu olarak meydana gelir. Örneğin canlı olarak meydana gelmişsek, zorunlu olarak öleceğiz. Çünkü o (insan), şimdiden kendinde ölümün koşulunu, yani bedeninin de karşıtlığını bulur.*"<sup>35</sup> Bu düşüncesiyle Aristoteles, varlığın kendisinde zorunluluk içeren şeyleri;

---

<sup>32</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Ankara 1997, s. 46.

<sup>33</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 90, 115.

<sup>34</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 508. (16/72-b/30, III. Kitap, 10009/15-30).

<sup>35</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 303. (1027/5-10, VI. Kitap-E); Sena, *age*, s. 350.



'kendileri olmaksızın yaşamanın mümkün olmadığı şeyler'<sup>36</sup> olarak tanımlamaktadır. Tabiidir ki bu ilke, eşyanın içinde gizli olarak mevcuttur.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, ömürle ilgili olarak o güne kadar söylenmiş olan en detaylı bilgileri de vermiş olan Aristoteles, yaşanan ömrün uzun ya da kısa olmasını dört unsurla açıklamaktadır. Bu dört unsur, içinde bulundurduğu dört nitelik sayesinde ömrün uzun ya da kısa oluşunu sağlamaktadır. Bu dört unsur ise şunlardır: *Sıcaklık, soğukluk (aktif), kuruluk ve ıslaklık (pasif) güçleridir.* Tabiatıta cârî olan mekanizma, bu unsurların harekete geçmesiyle oluşmaktadır. Bunların aktif hâle gelmesi de şöyle olmaktadır: "*Sıcaklık ve soğukluk (aktif güç) üstün olursa, hayvanın (canlının) ömrü uzundur. Pasif güç (ıslaklık) olmayınca, aktif güç artar, sıcaklık onu etkiler ve kurur. Çeşitli canlıların birbirinden uzun veya kısa ömürlü olmalarının sebebi budur. Bünyelerinde sıcaklık ve ıslaklık bulunan canlılar uzun ömürlü, soğukluk ve kuruluk bulunan canlılar-hayvanlar- ise kısa ömürlüdür.*"<sup>37</sup>

Aristoteles, bu bilgilere uygun olarak bazı zihinsel kurgulamalar da yapmış, akabinde de uzun ya da kısa ömür değerlerini ortaya koymuştur. Ona göre, hayatta diğerlerinden farklı olarak bazı eylemleri yapan kişiler, diğerlerinden uzun yaşamaktadır. Aristo, bu aktivitelerden bazılarını ise şu şekilde açıklamıştır: "*Cinsel ilişkiye düşkün olanlar, olmayanlardan; zayıf olanlar, şişman olanlardan; içdiş edilenler, içdiş edilmeyenlerden; at ve eşek, katırdan; erkekler, dişilerden; karada yaşayanlar, sıcak ve rutubetli iklimlerde yaşayanlardan ömür bakımından daha kısadırlar.*"<sup>38</sup> Devamında Aristoteles'in: '*Her türlü canlıda dişilerin*

<sup>36</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 243. (V. Kitap, 20-25, *Fizik*, İstanbul 1997, s. 83.

<sup>37</sup> Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 201, 202.

<sup>38</sup> Kaya, *age*, s. 202. Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu (UNFPA)'nın her yıl yayınlanan raporları bu bilginin doğruluğunu destekleyen veriler içermektedir. Aynı bilgilerin doğruluğunun yerel ölçekte test edilebilmesi

*ömrü erkeklerden daha uzundur*' tespiti, modern bilimin çağdaş verileriyle aynı sabitliği ifade ederek, günümüz bilimsel verileriyle de doğrulanmıştır.

Stoacı Filozoflardan *Epiktetos* (MS. 55-135), Yunan ve Roma paganizmi içerisinde dünyaya gelmiş olduğu toplumda hayatına köle olarak başlamıştır. Tek Tanrı'ya inanmış olduğuna dair belli belirsiz ifadelerinin olmasının yanı sıra, Yunan ve Roma Tanrılarıyla barışık bir hâlde yaşadığı görülmektedir. Onun: *'Tanrı, bütün insanların babasıdır.'*<sup>39</sup> sözü, Hz. İsa'yı Tanrı kabul eden kadim Hıristiyanlığın bazı ilkelerini de öğrendiğini göstermektedir. Ona göre yaratılış ve ölüm, Tanrı'nın isteğiyle oluşan bir olgudur. İnsan bu kaderle var kılınmıştır. Hayatı da ölümün de sahibi Tanrı'dır. O, bu düşüncesini şu cümlelerle ortaya koymaktadır: *"Tanrı, bizi ölümlü bir varlık olarak yarattı, çünkü öyle istedi."*<sup>40</sup> Biyolojik kader olarak gördüğü ölüm olgusu, *Epiktetos*'un yaşamın sahibi konusundaki fikrinin temelidir.

*Epiktetos*, insanın ezeli kader yazgısına binaen, hayatta hükümümüz altında olmayan bazı şeylerin olduğunu da söyler. Kişilere düşen görev, kendisine verilmiş olanlarla yetinmesi ve sahip oldukları için Tanrı'ya yakarmasıdır. İnsana yakışan budur. Nitekim *Epiktetos*: *"Bunlarla yetin ve dua etmesini bil"*<sup>41</sup> tavsiyesiyle, kişilerin itaat ve kanaatkârlıklarını öne çıkarmalarını salık vermektedir. Ona göre, Tanrı'nın sözü asla değişmez. Bu sebeple *Epiktetos*, insanın Tanrısal iradeyle uyumlu olmasını

---

için, ülkemiz özelinde bu değerleri açıklayan TÜİK verilerine bakılabilir. İki kaynağın 1995 ve 2012 değerleri kadınların lehine gelişen bir durumu gözler önüne sermektedir. Şöyle ki, Birleşmiş Milletler, *World Population Data Sheef*, 1995 raporuna göre Dünya Geneli: Erkek: 64, Kadın: 68. Türkiye Geneli: Erkek: 64, Kadın: 70. 2012 'de ortalama ömür değerleri Dünya'da 69 yıl olurken, Türkiye'de 78.5 yıl olmuştur. (Bkz. TÜİK, 2012, Basın, 16. 07. 2012).

<sup>39</sup> *Epiktetos, Söylevler*, İstanbul 2010, I. Kitap, s. 30.

<sup>40</sup> *Epiktetos, age*, IV. Kitap, s. 494.

<sup>41</sup> *Epiktetos, age*, I. Kitap, s.16-17, III. Kitap, s. 433, 473.

ister.<sup>42</sup> Kanaatimizce değişmez kaderi yazan Tanrı'ların başında gelen Zeus'un şu cümlesi, Eski Yunan kültüründeki ezeli yazgı fikrinin temelini gözler önüne sermektedir: “*Benim sözüm asla değişmez ve başa çıkılmaz...*”<sup>43</sup> Epiktetos, ayrıca, eserlerinde Kleantes'e ait şu sözü sürekli tekrar ederek, yazgının ezeli oluşuna dair kesin olan inancını sıklıkla dile getirmiştir: “*Ona yol göster ey ulu Zeus ve sen Yazgının Tanrısı/ Bana emrettiğiniz yolu yürümeye gönülden hazırım.*”<sup>44</sup>

Yunan felsefi geleneğinde deterministik bir Tanrı ve evren anlayışının olduğu bilinmektedir. Bu yüzdendir ki, *Pisagor* (MÖ. 570-495),<sup>45</sup> *Heraklit* (MÖ. 540-480),<sup>46</sup> *Demokrit* (MÖ. 460-370),<sup>47</sup> *Epikür* (MÖ. 341-270),<sup>48</sup> *Elea'lı Zenon* (MÖ. 490-430)<sup>49</sup> ve *Kıbrıs'lı Zenon* (MÖ. 334-263)<sup>50</sup> gibi kadim Yunan Filozofları, evrendeki

<sup>42</sup> Epiktetos'ta Tanrısal iradeye teslim olmayı emreden dinsel bir inanç manzarası var gibidir. Yani ona göre insan, ödevlerini yapmalı, fakat ilerisini kadere terk etmelidir.” Bkz. İnan, *age*, s. 412.

<sup>43</sup> Epiktetos, *age*, II. Kitap, s. 198.

<sup>44</sup> Epiktetos, *age*, II. Kitap, s. 198, 501.

<sup>45</sup> Pisagoras (Fisagor-Fisagoras), (MÖ. 570-495). İyonya'lı filozof ve matematikçi. *Sayıların babası* olarak bilinir. *Pisagor önermeleri'* nin kurucusudur. Evrendeki her şeyin sayılarla ilgili olduğuna ve matematik aracılığı ile her şeyin tahmin edilebileceğine inanır.

<sup>46</sup> Herakleitos, (Heraklit), (MÖ. 540-480). İlk Çağ'ın önemli filozoflarından sayılan İyonya'lı bilge. Bugün Türkiye sınırları içerisinde kalan *Efes* (Ephesos)'te yaşamıştır. Doğadaki her şeyin bir değişim içinde olduğunu ortaya koyan bir felsefenin kurucusudur.

<sup>47</sup>Demokritos (Democritus), (MÖ. 460-370). Sokrates'ten daha sonra öldüğü hâlde, Sokrates öncesi doğa filozoflarından sayılan İyonya'lı filozof ve matematikçi. Materyalist doğa biliminin ilk temsilcisi sayılır. *Atom* veya *bölünmeyen* öz teorisini savunur. Ona göre, evrendeki oluşuma *doğal zorunluluk* hâkimdir.

<sup>48</sup> Epiküros (MÖ. 341-270), Helenistik felsefenin en önemli temsilcisi olarak bilinir. Ahlak felsefesini *hazcılık* üzerine kurmuştur. Epikürcü yaşam tarzı, keyif, şehvet ve kişisel çıkar üzerine kuruludur.

<sup>49</sup> Antik Yunan'da Elea'lı Zenon (MÖ. 490-430) ismiyle bilinen ve Kıbrıs'lı Zenon'dan başka bir Filozof daha vardır. Elea'lı Zenon, Elea okulunun kurucusu ve en önemli temsilcisidir. Mantık ustası olan Zenon, diyalektik düşüncesinin en önemli geliştiricilerindendir. Onun ileri sürdüğü önermeler *Aşıl Paradoksu* ve *Ok Paradoksu* olarak bilinir.

<sup>50</sup>Kıbrıs'lı Zenon (MÖ. 334-263), Stoa okulunun kurucusu kabul edilen Yunan'lı Filozof. Stoacılar tarafından belirlenen temel ilkeleri ortaya koymuştur. Ona göre Tanrı her şeydir.

düzeni bir çeşit *deterministik sistem*'e irca ederek açıklama eğiliminde olmuşlardır.<sup>51</sup> Hatta rahatlıkla ileri sürülebilir ki, birey ve onun serbest iradesi, kadîm felsefi terminolojinin oluşturduğu böyle bir kader algısında merkezi bir yerde değildir. Bunun aksine olarak ezeli belirlenim fikrinin, Helenistik felsefenin başat bir karakteri olduğunu söyleyebiliriz. Eski Yunan dinsel geleneğinde; *sistemde mevcut olan düzen* fikri, kesin bir sabitlikte işlenmiş olmasa da, bazı filozoflarda bu düşünce *kader* inancıyla beraber ele alınarak evrendeki olguları açıklamak için kullanılmıştır. Bu kader anlayışı, aynı gelenekten beslenmiş olan filozof Plotinus'ta açık bir şekilde "ezeli takdir" lehine bir eğilime dönüşmüştür.<sup>52</sup> Dahası, bu eğilimin ilgili felsefi geleneğin etkin bir zihni kabulü olduğu olgusu da yadsınamaz bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır.

Eski Yunan Düşüncesinde '*kaçınılmaz kara kader olan ölüm*', Zeus<sup>53</sup> ve Hektor<sup>54</sup> gibi Büyük Tanrıların bile kaderini etkilemiştir. Onların kabulüne göre temelinde değişmez bir tabiat kanunu olan

---

<sup>51</sup> Orhan Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, İstanbul 1993, s. 91; Sena, *age*, s. 350; Akkad, *age*, ss. 164-166.

<sup>52</sup> Plotinus, *Dokuzluklar V-Enneades*, Ankara 2011, s. 43, 59. Plotinus, Evrenin yapısı ve işleyişini dikkate alırsak tesadüfen olmadığını ileri sürmektedir. O, var olan her şeyin öncelikli olarak Tanrı'dan neşet ettiğini kabul etmektedir. (Bkz. Zerrin Kurtoğlu, *Plotinos'un Aşk Kuramı*, Bursa 2000, s. 72, 84). Ona göre: "Dünyada her şey tek bir sebebe bağlı kılınarak belirlenmiştir. Sükûnet kadar düşme ve yükselme de belirlenmiştir. Biz bunu, aynı zamanda ruhların Kozmos'un düzeni ile uyumundan dolayı biliriz. Onlar bağımsız değildirler, tersine düşmeleri vasıtasıyla kendilerini ilişkiye sokarlar ve bundan böyle kozmik devinimle (dünyanın dairesel hareketi ile) uyum içindedirler. Onların kaderleri, yaşam deneyleri, seçmeleri, reddetmeleri, yıldızların işaretleri vasıtasıyla bildirilir..." (Bkz. Kurtoğlu, *age*, s. 124).

<sup>53</sup> Eski Yunan mitolojisinde Tanrıların kralı, en önemli ve en güçlü Tanrı'dır. Zeus, ayrıca gökyüzünün, şimşek ve gök gürültüsünün tanrısıdır. Bereket ile özdeşleştirilir. Yağmur ondan beklenir. Zeus, Titan Kronus'un ve eşi Rheia'nın oğlu, Tanrıça Hera'nın kocasıdır.

<sup>54</sup> Truva Krallarından Priam ve eşi Hecuba'nın en büyük oğludur. Truvalıların en büyük savaşçısıdır. Tüm zamanların en büyük savaşı kabul edilen Truva Savaşı'nda mücadele etmiştir. Ayrıca bu savaşı konu edinen İlyada Destanı'nın kahramanlarından. Kimsenin karşılaşmaya bile cesaret edemediği yarı-tanrı Akhilleus'a (Aşil) karşı durmuş, Truva ordularına komuta etmiş ve Aşil tarafından öldürülmüştür.

ölüm gerçeği, yaratılmış olan bütün varlığın kaderini etkilerken, Tanrıları da bu belirlenimin dışında tutmamıştır. Neticede bu ezeli kanun, aynı zamanda bütün mevcudâtın ömür süresini belirleyerek, kişilerin ecellerine mâtuf olarak yaşayacakları dünya süresini de kayıt altına almıştır.<sup>55</sup> İnsanı bulan her ölüm, esasında bu yazgıya göre gelip çatmaktadır. Dahası, takdir edilmiş olan ölümün kesin yazgısı, herkes için mutlak olarak işlemekte ve bu durumdan Tanrılar bile kurtulamamaktadır. Demek ki, Tanrıların bile kendisinden kaçamadığı mutlak bir kader algısının beşer tasavvuru üzerinde derin izler bırakarak, insanlığı kaderci bir atalar kültü'ne sürüklemiş olması, yazgı anlayışının kökenleri açısından muhtemel gelişmelerden sayılmalıdır.

MÖ. V. Yüzyılda yazılan ve Antik Çağ Yunan düşüncesinin bir sanat ve tragedya şaheseri olarak kabul edilen *Antigone* adlı eserinde *Sopokles*, kişilerin ölümünü onlar için düzenlenmiş olan kaçınılmaz bir kader olarak göstermiştir. Babasını öldürüp annesiyle evlenen *Oidipus* ise, kendi kaderini alinyazısındaki yazıya uygun olarak yaşamıştır.<sup>56</sup> *Sopokles*'e göre *Oidipus*, kendi kaderini belirleyen gücün takdir etmiş olduğu bir yaşamı tercih etmiştir. Zira onun bu durumdan başka bir seçeneği isteme durumu da var edilmemiştir. O yüzdendir ki bu durum, olsa olsa büyük bir trajedi olabilir. Ona göre, insanların ezelde tayin edilmiş olan mutlak kaderleri üzerinden giderek trajedileri yaşamaları durumu, zımnen kendilerini temize çıkaracak bir ortamın olmasını da gerekli kılmaktadır. Çünkü anlatılan öykünün bu vasfı göz ardı edilerek dile getirilmiş olması, kaderin kötü bir şeyi önermiş olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz.

<sup>55</sup> Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, İzmir 1986, s. 19, 24.

<sup>56</sup> Haçerlioğlu, *age*, s. 91-92. *Antigone*'nin başkaldırışı ve bu nedenle ölüme gidişinin psikik temelleri hakkında feminist eğilimleri merkeze alarak bir çalışma yapan Judith Butler, çalışmasında eyleminin arkasında durarak yasaklanmış bir yası tutan *Antigone*'yi olumlu bir kişilik olarak yansıtmaktadır. (Bkz. Judith Butler, *Yaşam İle Ölümün Akrabalığı- Antigone'nin İddiası*, İstanbul 2007, s. 11).

Bütün bunlardan ortaya çıkan netice şudur ki, yar yar farklı düşünceler de olmakla birlikte, Eski Yunan düşüncesi, kader konusunda bütünüyle homojen bir yapıda olmasa da, yine 'ezelde tespit edilen bir kader algısı'nın etrafında gelişmiş bir fikrî/dinsel geleneğe sahiptir diyebiliriz. Bu inanca dayalı olarak, ölüm ve ölüm zamanı bu kader tarafından belirlenmektedir denilebilir. Kültürel zeminlerde hayatiyet bulmuş olan ecel ve ömür seçenekleri de bu algıyla paralel gelişen bir anlayışı getirmiştir. Tarihi seyir takip edilirse görülebilecek olan bir farklılık da, kader algısı dolayımında gelişen ilk dönemlerdeki vurgular ile daha sonraki vurguların hayli farklı oluşudur. İlk dönem anlayışları, daha ziyâde ezelde belirginleşmiş olan Tanrısal belirlenimlere ağırlık verirken, Eflatun ve Aristo gibi daha sonra ki dönemlerde oluşan kader algısında ise kaderi mekanik bir değere (tabiat yasaları) indirgenen vurgular öne çıkarılmıştır. Bu yeni duruma göre artık, kişilerin ve Tanrıların ömür sürelerini bu mekanik işleyişin pozitif kuralları belirler. Bu yasanın işleyişinden de *kara kader* sorumludur.

İçinde bulunduğumuz çağdaş dünyanın kader algısının, kadîm düşüncelerle olan organik benzerliği de gösteriyor ki, öteden beri insanın iradeli yapıp-etmelerini bile ezeli yazgının tespitli durumuna hamleden bir kader düşüncesi vardır. Bu düşüncenin, insanlığın kadîm dönemlerini işgal eden Eski Yunan'da bile genel bir kanaat arzetmesi, yalnızca ilâhî dinlerin şekil vermek istediği toplumlarda değil, vahyî geçmişi olmayan ve insanlığın pek çok değişik sosyal katmanlarında ele alınmış olan temel bir problemi gibi durduğunu göstermektedir. Haddizatında çatısını dinsel geleneklerin oluşturduğu bu fikir, insanlığın ezeli yazgı algısının ortak paydasında eşitlenmiş gibidir. O yüzden, insanlığın ortak bir problemi gibi duran değişmez kader veya ezeli yazgı sorununun bu minvâl üzere ele alınmasında yarar olduğu kanaatindeyiz. İlgili algının dinsel bildirimler üzerinden beslenmiş olması, problemin kaynağının bütünüyle dinsel metinler olduğunu göstermez. Mamafih insanlık tarihinin oldukça erken

dönemleri arasında sayılacak olan Yunan Düşüncesinde bile bu tür kaderci eğilimlerin olmuş olması, haddizatında yazgı fikrinin beşer merkezli bir eğilim olduğuna işaret etmektedir. Öyle ki, yukarıda gösterilmiş olduğu veçhile, dinsel metinlerle muhatap olmamış toplumlarda bile bu algı, mevcut gücünü korumaktadır. Demek ki, dinsel metinlerin kendisinde olmasa bile, her daim metni yorumlayan dimağların fikrî eğilimlerinde bu algının başat kodlarını görmek mümkündür.

## **II- Ezeli Yazgı Düşüncesinin Kadim Doğu Dinsel Geleneklerindeki İzleri**

Tarihsel süreci takip edebildiğimiz kadarı ile şunu diyebiliriz ki, insanoğlu, ezeli yazgı konusunda kendi dışındaki Tanrısal bir oluşuma/belirlenime oldukça sıcak bakmaktadır. Bu düşüncenin çeşitli nedenleri olsa da, bize göre asıl neden, insanın mutlak bir güce sığınma arzusudur denilebilir. Bu arzusudur ki, insanı kendi fiilleri hususunda büsbütün işlevsiz kılan bir konuma da getirebilmiştir. Öyle ki, gerek Müslümanların veya diğer bir ifadeyle Tek Tanrı'ya inananların, gerekse de insanlık tarihinde ortaya çıkmış olan diğer düşünsel oluşumlar irdelendiğinde bu sonucu deruhte eden güçlü izlere rastlamak mümkündür.

Kur'an-ı Kerim'de kavramsal bildirim anlamında oldukça açık ve sarîh bir şekilde kullanılmış olan ecel kavramı, Kur'an ile mukayese edildiğinde kadim dinlerin kutsal metinlerinde aynı açıklıkla kullanılmamıştır denilebilir.<sup>57</sup> Mamafih bu metinlerde

<sup>57</sup> Başlıkta geçen *din* kavramı, Dinler Tarihi literatürünün kabul ettiği şekliyle kullanılmıştır. Bilindiği gibi bu terim, İslâm Dini için farklı bir anlam çerçevesi sunar. Kelime, Arapça'da (d-y-n) sülâsi kökünden gelmekte ve: *Hüküm, ceza, karşılık, üstün gelme, zorlama, hâkimiyet, teslimiyet, ibadet, âdet, yol, kanun, millet ve grup* gibi çeşitli anlamlara gelmektedir. (Bkz. Ebu'l-Hüseyn İbn Faris, *Mu'cem el-Mekayisu'l-Luğa*, Beyrut 1994, II, 319; Ebu'l-Fazl İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut 1988, XVII, 24-30; S. Şerif Cürcânî, *Kitabu't-Târifât*, Beyrut 1988, s. 105-106). Binaenaleyh Müslüman kültür, din olgusunu daha ziyade şöyle tarif etmeyi uygun görmüştür: "*Din, akıl sahibi insanları vahyi kabule çağıran ilâhî kanundur.*" (Bkz. Muhammed Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, Ankara 1986, s. 55-56; Osman Cılacı, *Dinler ve*

kavramın yalın olarak kullanımına sıklıkla rastlanmadığı gibi, kullanım daha çok kader, alınyazısı ve ilâhî takdir şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu itibarla ifade edilebilir ki, ecel kavramı, eski dinsel metinlerde genellikle ‘ölümün takdir edilmiş olması’ çerçevesinde ele alınmıştır. Denilebilir ki, ecel kavramının dinsel literatürlerdeki detaylı ve derinlikli bir şekilde tartışılma faaliyeti, hasseten İslâm Kelâmı ile başlamıştır. Görebildiğimiz kadarıyla tartışmanın bidâyetinde, öncelikle ecel kavramının simetrik anlamlarını taşıyan diğer terimlerle olan anlam akrabalıkları üzerinden gidilmiş, sonra da ömür, rızık, tevekkül, irade ve hürriyet gibi kavramlarla olan organik bağları irdelenmiştir. Böylelikle, ezeli yazgı algısının merkezinde duran ecel meselesi, bu denli geniş bir tarzda ve insanın davranış özgürlüğü bağlamında ilk defa İslâm kültür tarihi içerisinde yer bulmuş ve etkin bir tartışma içeriğine sahip olmuştur diyebiliriz.

Ezeli takdir düşüncesi, İslâm vahyinin dışında kalmış olan eski dinsel metinlerde ölüm vakasının çerçevesini aşmayacak bir sıklıkta ele alınmıştır. O kadar ki, bahse konu olan toplumlarda ilgili kavram, genel hatlarıyla bireyin düşünsel ve eylem özgürlüğünü de kapsayan felsefî bir tarzda temellendirilmeye çalışılmamış, her şeyi kontrol eden Tanrısal bir gücün varlığı noktasında ele alınmıştır. Yaratıcının kudretine aşırı vurgu yaparak insanın sorumsuzluğunu öne çıkaran bu anlayış, tarihsel süreçte nitelik değiştirerek İslâm’a kadar ulaşmış gibidir. Bu düşüncenin, eski dinsel geleneklerde ortak anlam simetrisi içerdiği, kaderciliğin dinsel olmaktan ziyade insanî olan bir

---

*İnsanlar*, Konya 1990, s. 27, 29; Hume, *age*, s. 8; Halis Albayrak, *Kur’an’ın Bütünlüğü Üzerine*, İstanbul 1992, s. 17; Nihat Keklik, *Felsefede Metafor*, İstanbul 1990, s. 137-138). İlgili tanımın devamında şöyle bir açıklama yapılmış olması, esasında tevhit ve din olgusunun tarihsel köklerine değinme arzusunun neş’et etmiş gibidir: “Eski kültürlerdeki din tanımı, “Çok Tanrıcılık” ve “Putçuluk”un insanlığın en eski dinsel geleneklerinden oluşunu tazammum eder. Tabiatı ve insanı tanımak için put engelini ortadan kalkması gerekmektedir.” (Bkz. Muhammed Abduh, *Tevhit Risâlesi*, Ankara 1986, s. 56).



eğilim olduğunu ortaya koymaktadır. Kanaatimizce süreç içerisinde insanlığın anlam dağarcığına dâhil edilmiş olan ezeli takdir düşüncesi, tarihsel olarak yakın zamanlarda ortaya çıkan bir kabul değil, bidâyetten beri beşerî varlığa hâkim olmuş esaslı bir düşüncedir. Bu düşüncede baskın olan dinsel figüre göre, varlığın yaratıcısı olan *Yüce Güç*, insanı ve evreni sürekli olarak kontrol etmektedir. İlâhî kontrol, her şeyi kapsamaması hasebiyle insanın kendi eylemlerinin irâdî olan kısımlarını da içermektedir. Bu yaklaşımın beşer eylemlerini bütünüyle kapsadığı, kişisel sorumluluk değerini öncelemediği de görülmektedir. Mamafih kişisel sorumluluğu öne alan bir ayırım, ancak İslâm vahyi içerisinde yapılabilmıştır. Belli ki 'bireysel özgürlük' fikri, bu dönem itibari ile insanlığın anlam dünyasında oldukça lüks sayılan bir amaç konumunda idi.

Görebildiğimiz kadarıyla kader terimi, eski dinsel metinlerde sıklıkla kullanılmıştır. Bununla birlikte ilgili terim, farklı dinsel içeriklere sahip olmuş olan eski kültür malzemelerinde, insanın her eylemini içine alan bir genişlikte tanımlanmıştır. Böyle bir kader inancı, gerek kişilerin dimağlarında tazammum ettiği şekliyle ve gerekse de yazgısal alanın dışında hiçbir şey bırakmaması hasebiyle, ezeli yazgıya hamledilebilecek zihinsel bir yapı da sunmaktadır. Bu algıya göre evrenin her noktasında üstün bir varlığın kontrolü vardır. Beşerî varlığın bütünüyle müdahale imkânı dışında kalmakla, ezeli bilgiye göre planlanmış olan yaşam ve ölümün mutlak yazgısı, büyüsel bir nitelik taşır. Literatürdeki anlamı itibariyle vahiy dışı ya da daha kaba bir tabirle, ilkel kabul edilen bu dinsel algıya göre, tabiattaki her şey, insanın eylemleri dâhil olmak üzere beşer iradesinin dışında üstün güçler tarafından idare edilmektedir. Nitekim bu algının doğal sonucu olarak, beşer iradesinin seçimleri bile varlığı yaratan'ın *güç* parantezine alınmış, insanoğluna bunun dışında başkaca bir seçeneği alan bırakılmamıştır. Dahası, oldukça

kaderci bir eğilimin parçası olan bu anlayışa göre: “Büyüsel ölüm ve doğal ölüm yazgıyla olur.”<sup>58</sup> Evrendeki asıl güç, Tanrı’dır. Tanrı olarak kabul edilen *Yüce Güç*, her şeyin ardındaki ‘*ana prensip*’tir.<sup>59</sup> Tabiatıta var olan her şey, kendisinden önceki bu ilk prensibin sonucu oluşmuştur.

Aşağıdaki bölümlerde vahiy dışı dinsel oluşumlar olarak kabul edilmekte olan toplumların ezeli yazgı, kader, ecel ve rızık anlayışları üzerinde duracağız. Kanaatimizce bu bölümde anlatılanlar, bahse konu olan problemin kaynağının özellikle de beşer tasavvuru olduğunu gösterecektir. Öyle ki, paralel unsurlar barındırmakta olan kaderci algının hem vahiy toplumlarında, hem de vahiy dışı toplumlarda ortak unsurlar üzerinde inşâ edilmiş olması, hatta insan tasavvuru bakımından oldukça yakın benzerlikler de içermiş olması, karşı karşıya olduğumuz sorunun esas olarak insan algısından doğan bir yaklaşım olduğuna işaret etmektedir.

### **a-Hinduizm’de Ezelî Tespit Düşüncesi**

Hindistan’ın en eski ve en değerli kutsal metinlerine *Veda* adı verilmektedir. Vahiy ya da ilhâm mahsûlü olan *Vedalar*, (MÖ. 2000/1500-400) Hinduizm’in en temel dinsel koleksiyonlarını oluşturmaktadır. *Hinduizm*<sup>60</sup> şeklinde tesmiye edilen bu dinin temel inançlarını içermesi bakımından *Vedalar*, *Çok Tanrılı* bir karakter sergilemektedir. *Vedalar*’ın dışında Hinduizm inancının kaynağı olan başkaca dinsel metinler de vardır. Hint kutsal literatürü, Tanrı Brahma’dan bir nefes şeklinde sudur olan *Vedalar*’ın dışında, *Brahmanlar* (MÖ. 1000-500), *Upanişadlar* (MÖ. 800-400) ve *Aranyakalar* şeklinde isimleri verilmiş olan diğer

---

<sup>58</sup> B. Malinowski, *Büyü Bilim ve Din*, İstanbul 1990, s. 26; Kürşat Demirci, *Hinduizm’in Kutsal Metinleri Vedalar*, İstanbul 1991, s. 62.

<sup>59</sup> Kavram, *Smriti* (MÖ. 200-MS. 300) olarak bilinir. Bu eserler, kaynağı bakımından beşeri olan ve hikâye, destan, efsane veya kanunname formunda kaleme alınmış metinlerdir. (Bkz. Demirci, *age*, s. 7, 11).

<sup>60</sup> Kim Knott, *Hinduizmin ABC’si*, İstanbul 2000, s. 156-161; Korhan Kaya, *Hinduizm*, Ankara 2001, ss. 11-25.

dinsel içerikli koleksiyonlardan oluşmaktadır. Vedalar'ın aksine olarak, Upanişadlar ve Brahmanlar'da belli belirsiz bir şekilde olsa da *Tek Tanrıçılık*'in<sup>61</sup> ve ölümden sonraki yaşamın izleri görülmektedir.<sup>62</sup> Ancak bu durum, ilgili dinsel oluşumun tevhidi içerikleri barındırdığını da göstermemektedir.

Hinduizm'deki dinsel algıya göre, yukarıda sayılan bütün dinsel koleksiyonlar, öncelikli olarak göksel bağlantıları olan kutsal şahıslardan neşet ettikleri için bizzat *kutsal metinler (sruti)* olarak kabul edilmektedir. Üstelik de bu metinlerin hepsi Hindu inanışlarına göre vahiy ürünü kabul edilmektedir.<sup>63</sup> Bilindiği kadarıyla Hindu inancının şekillenmesinde katkısı olan dini metinlerin hepsi bunlardan ibaret değildir. Yine ilgili toplumda dinsel metinler mesabesinde görülen ve özellikle de *smṛiti* adı verilen ikinci sınıf dinsel metinler de bulunmaktadır. Bunlar, geleneksel bir karaktere sahip olmakla beraber, yukarıda isimleri belirtilmiş olan dinsel metinlerin altında bir kutsallık içerirler.

Hindu dinsel geleneğinde *kadercilik* şeklindeki inanış tarzı, yaygın bir düşünce olarak karşımıza çıkmaktadır. Onlara göre, insan, geçici ve değişken şeylere bağlanırsa *kötü kaderi* onu ölümlü yaşamda oraya buraya savurur.<sup>64</sup> Bu nedenle, *Sonsuz Ruh*'ün varlığını bilen nerede olursa olsun kendi kaderini aşmış kişidir. Sonsuz Ruh, Evrenin Ozanı, Yaraticısı, İlk Nedenidir.<sup>65</sup> Tanrı, yarattığı şeyleri *doğa yasalarına uygun kurgulayarak* <sup>66</sup> yaradılıştaki tekrar oluşu harekete geçirmektedir. Doğal yasaları bilmeyenler yalnızca eylemlerinin sonucuna bağlanırlar. Buna karşılık olarak, Tanrısal yasalarla uyum içinde inançlı bir şekilde

<sup>61</sup> "O, her şeyi birleştiren Tek'tir." (Bkz. *Bhagavadgita-Kutlu Ezgi*, Ankara 2001, s. 82).

<sup>62</sup> "Beden ölümlüdür. Ama beden içindeki Öz ölümsüz ve sınırsızdır... Canlılar için ölüm nasıl kaçınılmaz ise, ölümden sonrada yaşam öyledir." (Bkz. *Bhagavadgita*, s. 27).

<sup>63</sup> Demirci, *age*, s. 11, 71.

<sup>64</sup> *Bhagavadgita*, s. 83.

<sup>65</sup> *Bhagavadgita*, s. 60.

<sup>66</sup> *Bhagavadgita*, s. 64.

yaşayanlar, eylem yasalarının etkisinden kurtulurlar. Tüm yaratıklar, mutlak surette doğaya uyar. Bilge insanlar bile kendi doğalarına göre hareket etmek zorundadır.<sup>67</sup> Doğanın kendileri için takdir etmiş olduğu şeyleri itirazsız kabul edenler ise dünya hayatında huzurlu bir yaşamın kapısını aralamakla kalmaz, kendisi için en iyisini belirlemiş olan Tanrı'yla da sağlıklı bir ilişki kurmuş olmaktadır.

Gelinen bu noktada ifade edilmelidir ki, Hindu inancında kişisel kader, doğa yasalarıyla birlikte ele alınmış ve kişilerin bu yasalarla uyumlu bir hayat sürmeleri tavsiye edilmiştir. Nitekim o tavsiyelerden birinde şöyle denilmektedir: *“Tüm eylemler, doğanın yasalarına göre gerçekleşir. Bunu bilmeyenler, kendi eylemlerinde özgür olduklarını sanırlar.”* Kendi içinde mutlak belirlenimi, hatta doğal bir üçlemeyi de barındıran bu düşünceye göre,<sup>68</sup> Ulu Tanrılar, kendi aralarında görev bölümü yaparak tabiata müdahale etmektedirler. Mamafih kendi aralarında görev bölümü yapan bu Tanrılardan Yaratıcı konumundaki Brahman/Brahmanlar, varlığa ilk şeklini veren İlâh olarak bilinir. Buna göre, Yüce Tanrıların eşyanın özüne girmek suretiyle tenasüh fikrini beslediği, hatta bu olgunun sürekli yaratmayı beslediği de söylenmektedir. Âhîret fikrini bütünüyle yok sayan ve ruhlar üzerinden gerçekleşmekte olan tenasüh inancının bir nevi ölümsüzlük olduğunu ileri süren bu anlayışa göre: *“Tanrı ilk önce iki ve dört ayaklı bedenler yaratır, sonra o bedenlerin içine girerek saklanır. Bu ölümsüzlüğün kapısıdır. Böylece her şeyi yeniden*

---

<sup>67</sup> *Bhagavadgita*, s. 36.

<sup>68</sup> Hinduizm'de bir çeşit *teslis* veya *üçleme* inancı mevcuttur. *Brahman*, yaratıcı Tanrı, *Vişnu*, koruyucu Tanrı, *Şiva* ise yok edici Tanrı'dır. (Bkz. Kaya, *age*, ss. 11-18). Hinduizm'de Tanrı: *“O her şeyi birleştiren Tek'tir, ama çokmuş gibi görünür. Yaratıcı da, koruyucu da, yok edici de O'dur.”* (Bkz. *Bhagavadgita-Kutlu Ezgi*, s. 82). *Samsara*, dünyadaki, doğum-ölüm-yeniden doğuş döngüsünü ifade eder. *Karma* ise, ruhun bu döngüdeki hareketini düzenleyen prensiptir. (Bkz. Ali İhsan Yitik, *Hinduizm*, Ankara 2007, ss. 277-305).

*yaratıp yok edebilen Tanrısal Güç'le, tenasüh- yeniden bedenlenme-reenkarnasyon esas alınmıştır.*"<sup>69</sup>

*Karma inancı* Hinduizm'de bir çeşit kader inancı olarak kabul edilmiştir. Ferdin ölümden sonra bu hayatta yeniden dirilişinin sağlıklı işleyişi olarak da bilinen bu inanış, temel bir inanç olarak bilinir. Hindular, karmanın kudret ve takdirine inanıyorlardı. Bu güç, insanın yeniden dirilişinin hangi formda olacağını belirlediği için, zaman, mekân, eşya, insan ve Yaratan'ın eserleri üzerinde etkili takdirdel bir güç idi. Yine bu güç, ölümün zamanını bilebilir veya hayatı daha mutlu kılabilirdi.<sup>70</sup> O yüzdendir ki, Hindu dinsel geleneğinde kişisel kaderimizin merkez gücü olarak karma inancı kabul edilmiştir. Bu inancın büyük bir bağlılık içerisinde kabul edilmesi ise, kişilerin kendileri için ezelde takdir edilmiş olanları yaşamaları hususunda imanlı fertler olarak boyun eğmelerini kolaylaştıran önemli bir hususiyettir.

Hindu inanışına göre hayatın ve ölümün yaratıcısı kutsal Tanrılardır. Onlara göre, dünya hayatında sürekli olarak *tenasüh* veya *reenkarnasyon*<sup>71</sup> ile değişim gösteren ve genel bir ebediliği ifade eden bir ölüm anlayışı vardır. İnsanın ömrü, bu devreler içerisinde saklıdır. Her ne kadar kişilerin her iki hayatlarında yaşayacakları ömür sürelerini ezelde yazılı olan kaderleri belirlemiş ise de, yine de, Tanrılara olan itaatin gösterimi babında, uzun ömür dualarının yapılabileceğine cevaz verilmiştir. Binnetice olarak denilebilir ki: *Tanrılara hizmetin karşılığı olarak uzun ömür ve refah istemek*,<sup>72</sup> bir Hindu imanlısı için tavsiye edilen güzel amellerde sayılmıştır. Aynı algının Müslüman kültürde de

<sup>69</sup>*Bhagavadgita-Hinduların Kutsal Kitabı*, Ankara 2001, s. 50; *Upanişadlar-Tanrı'nın Soluğu*, İstanbul 1976, s. 140; Sena, *age*, s. 349.

<sup>70</sup> Knott, *age*, s. 59-60; Demirci, *age*, s. 56; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara 1993, s. 315; Akkad, *age*, s. 152.

<sup>71</sup> "Ete kemiğe bürünmüş olan canımız/ Çocukluktan gençliğe, yaşlılığa geçer/ Bu tende de durmaz, başka tenlere geçer/ Bu gerçeği bilir, şaşırılmaz bilgiler." (Bkz. *Bhagavad-Gita-Tanrının Şarkısı*, İstanbul 2001, s. 61).

<sup>72</sup>Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, İstanbul 1983, s. 55.

izdüşümünün bulunuyor olması, yazgının dayandığı kader olgusunun değişmezliğine hâlel getirmektedir. Fakat her iki düşünce biçiminin de beşer tarafından seçilecek olan tercihlerin de ezelde takdir edilmiş olduğunu ileri sürerek, meseleyi halletmek istediği görülmektedir.

Hinduizm’de mevcut olan kader algısı, her türlü varlığa, özellikle de insana hâkim olan *ezelî tespît* şeklinde anlaşılmıştır. Bu nedenle, dindar Hindu’lar kâinatta var olan her şeyin bir “alinyazısı” olduğunu kabul ederler. Ezelî yazgının kaynağı olan bu düşünce, insanlara Tanrılar tarafından öğretilmiştir. Nitekim Hint Tanrılarında *Vişnu*, sekizinci defa *Krişna* adıyla insan şeklinde görüldüğünde *Arcuna’ ya* şöyle dediği aktarılmaktadır: “*İnsanlar, kaderin hükmüne tâbi olduklar hâlde dünyaya gelirler ve ilelebed onun hükmüne tâbidirler. İnsan, kendi fülünün fâili değildir. İnsanın yaşamı, kaderindeki yazılmış olan olaylara bağlı bir süreci ifade eder. İnsanlardan bazısını hayra, bazısını şerre, bazısını fazilete, bazısını da bir takım bahtsızlığa aday gösteren bu kaderleridir.*”<sup>73</sup> O kadar ki, insan yaşamını ezelde takdir edilmiş olan kaderin hükmüne râcî kılan bu algının, Hindu inancında beşer özgürlüğü noktasında temel bir yaklaşım olduğu bilinmektedir. Bu yaklaşımın esas olarak kişisel iradelerin iptaline dönük olması, adı geçen kültürün insan ve din anlayışı hakkında kesin bilgiler vermektedir.

Görebildiğimiz kadarıyla ikincil dinsel kaynak olarak kabul edilen bazı Hindu ilâhî metinlerinde bu anlayış daha açık bir şekilde ifade edilmiştir. Mamafih halkın sosyo-kültürel algısını açık bir şekilde ifade eden ve destansı bir karakterde kaleme alınmış olan bazı dinsel metinlerde, kişisel seçimlerin bile ezelde yaratılmış olduğuna yönelik kadercî algıyı besleyen bazı ifadeler geçmektedir. Bu ifadelere göre, dünya üzerinde insanın iradeli seçimleri ile yapacağı her davranışı bile, önceden mevcut olmuş

---

<sup>73</sup> *Bhagavad-Gita*, s. 279; Kam, *age*, s. 14; Kumeyr, *age*, s. 83.

olan ezeli yazgının mâhiyeti içerisine girmektedir. Kader, işleyeceğimiz her türlü eylemin ilâhî kaynağıdır. İlgili düşünce, kutsal metinlerde şu şekilde dile getirilmiştir: “*Âlemi tedbir eden varlık, bir adamı hangi vazife için yaratırsa, o adam dünyaya her gelişinde o görevi yerine getirir.*”<sup>74</sup> Vahiy mahsulü bir dine sahip olan bizim için dâhi çok tanıdık olan bu eğilim, öteden beri insan anlayışına musallat olmuş genel bir yaklaşım tarzıdır denilebilir. Tarzın ortak hususiyetler içermekte olması, kader algısının insanlığa musallat olmuş keskin bir problem olmasını gündeme getirmektedir.

Ezelde takdir edilmiş olan kader ve ecel düşüncesinin insanlığın ortak bir algısı olduğu konusundaki düşüncemizi destekleyen bir veri de, edebî eserler mâhiyetindeki bildirimlerde görülmektedir. İlgili eserlerin ma’şeri vicdanı yansıtan sosyo-kültürel yönü dikkate alınırca bu sonucun doğal olduğu söylenebilir. Nitekim araştırma konumuz olan meselede toplumların kaderci algılarının izlerini takip edebilmemiz için bakmak zorunda olduğumuz eserlerden birisi de Fin Destanı olan *Kalevala*’dır. Bu eserde geçen kaderci pasajlar, bahse konu olan algının milliyet ayrımı yapmaksızın ortak bir eğilime işaret ettiği hususunu güçlendirmektedir. İlgili destanın açık ifadelerine göre kader, dünya üzerindeki her şeye hükmeder.<sup>75</sup> Bu nedenle her

<sup>74</sup>Kam, *age*, s. 14. Bu yaklaşımın bir benzeri *hadis rivayeti* olarak Müslüman kültürde de yer bulmuştur. Nitekim bize kadar ulaşmış olan bazı rivâyetler, insanın verili olan yeteneklerinden bahsetmekte ise, kişisel iradenin serbestliği yönünde bir sorun oluşturmaz. Ancak, rivâyetin çerçevesi, insanın iradeli davranışlarını da kapsayan bir genişlikte ele alınıp, yorumlanırsa, o zaman *kaderci* bir yaklaşımdan bahsedebiliriz. Binaenaleyh halkın din anlayışının merkez kodlarını temin etmiş olan hadis kültürümüzde, ‘*her şeyin ezelde verili/yazılı olduğu*’ bir kaderci eğilimin tercih edildiği bilinen bir husustur. Bu anlayışa uygun bir yaklaşım, özellikle de biyolojik yeteneklere vurgu yapması gereken şu pasajdan kolaylıkla çıkarılabilir: “...*Bir insan ne için yaratılmış ise o iş ona kolaylaştırılır.*” (Bkz. Buharî, *Kader*, 3, 4, *Edep*, 120). Bağlam ve içerikleri farklı olsa da, yukarıda değinilmiş olan iki yaklaşımın benzerliği de dikkatlerden kaçmayan önemli bir husustur.

<sup>75</sup> *Kalevala-Fin Destanı*, Ankara 1965, s. 260.

insan için ezelde tespit edilmiş olan bir yazgı vardır. Bu yazgı, hem yaşamı, hem de ölümü içermekle insan hayatının bütününe kapsamaktadır. Hiç kimse, Tanrı uygun görmemişse ve de kader hükmetmemişse bir şey yapamaz.<sup>76</sup> Tabiat ve içindekiler bütünüyle Tanrı'nın ezelde kaderini belirlemiş olduğu bir alandan ibarettir. Orada kişisel seçimlerin varlığı ve bu seçimlerin sahibi olan iradeli kişilerin tercih özgürlüğünden bahsedilemez.

Fin Destanı Kalevala'ya göre, ezelde belirlenmiş olan kötü kader, dünya yaşamında mutluluk getirmez.<sup>77</sup> Zira dünyadaki yaşamımız, Tanrı'nın bizlere ezelde bağışladığı bir süredir. İnsan için önemli olan eceliyle kucaklaştığı bu sürenin sonunda bütünüyle mahvolmuş olmamasıdır. Ölüm, kaderin vermiş olduğu bir karardır ve eceller de bu kesin karara göre işlemektedir.<sup>78</sup> Ölüm, bir vakıa olarak insanın burnunda tüten bir gerçekliktir. Ecel ise onu sakalından çekerek ölüme yaklaştırır.<sup>79</sup> Genç, yaşlı, bakire veya evli fark etmez, herkes bu kaderin hükmüne uymak zorundadır. Sonuçta ecel, kişinin karşısına dikilir ve kendisini bekleyen ölüme ulaştırır.<sup>80</sup> Buna göre kişilerin ölümü, kendi eylemleri üzerinden değil, ezelde kendileri için takdir edilmiş olan zamanlarının nihayete ermesi yönüyle gerçekleşmektedir.

---

<sup>76</sup> *Kalevala*, s. 99. Fin Destanına Kalevala'ya göre, insanların kismetleri de ezelde takdir edilmiştir. Aynı şekilde dünya üzerinde payımıza düşen rızıklar da ezeli yazılımın mutlak bir unsurudur. Kişi, kendisi için ezelde yazılı olan kismetiyile dünyaya gelir, bunu tüketmeden de ölmez. (Bkz. *age*, s.109, 153, 236).

<sup>77</sup> *Kalevala*, s. 245. Destanın genel düşünce eğilimi, *kötüden kötü dağar* felsefesi üzerinde kurulmuştur. Bu nedenle ki, destan boyunca dile getirilmiş olan ölüm teması, temelinde kötü bir şey olarak vasfedilmiştir. Bu anlayışa göre *kötü talih*, insanın karşısına dikildiği zaman ölüm kaçınılmaz bir son olmaktadır. Eğer anneler, çocuklarını dünyaya getirirken kötü kaderlerini bilselerdi yahut da çocuklarının kismetlerine yazılanlardan haberleri olsaydı, mutlak surette çok üzülürlerdi. (Bkz. *age*, s.141).

<sup>78</sup> *Kalevala*, s. 154, 155, 156.

<sup>79</sup> *Kalevala*, s. 46.

<sup>80</sup> *Kalevala*, s. 99.



Anlaşıldığı kadarıyla Kalevala Destanı'nın ortaya koymuş olduğu kesin algıya göre, dünya hayatının sonu olan eceler ezelde takdir edilmektedir. Bu yüzden kişiler, ezelde kendileri için takdir edilen ecelleri yaşamak zorundadırlar. Ve hiç kimse, ezelde takdir edilmiş olan saatleri yetmeden ölemez.<sup>81</sup> Destan'a göre, kişilerin ölüm vakitleri, kendi iradeleri dışında gelişen ve ezelde belirlenmiş bir süre üzerinden işlemektedir. Bu vaktin mutlak surette belirlenmiş olması inancı ise insanın yapıp etmelerinin de aynı güç tarafından takdir edilmiş olduğunun bir göstergesi olarak kabul edilmiştir. Vahiy kültüründen oldukça uzak bir bölgede yaşayan Finlerin Müslümanların kaderci algıyı besleyen anlayışlarıyla paralel sonuçlar üretmiş olmaları, kendi çapında dikkate değer hususlardan kabul edilmelidir. Kanaatimizce görülen bu ortaklık sayesinde ki, süreç içerisinde çeşitli sebeplere mebnî olmak üzere insanlığın farklı coğrafyalarda benzer algıları geliştirmesi mümkün olmuştur.

### **b-Budizm'de Ezeli Yazgı Düşüncesi**

Budizm, MÖ. VI. asırda Hindistan'da yaşadığı kabul edilen *Siddharta Gautama Sakyamuni* (MÖ. 563-483)'nin öğretilerine dayalı olarak gelişen inanç sistemini ifade eder.<sup>82</sup> Budizm'de, Tek Tanrı'lı dinlerde olduğu gibi ibadetin objesi Tanrı/Allah değil, duyular dünyasının dışında var olan Tanrı/Buda'dır. Dinler Tarihi araştırmalarından öğrendiğimize göre Budizm olarak bilinen dinsel ve sosyo-kültürel yapı, toplumsal sistem ve dinsel inanış olarak tek bir kütleden ibaret değil, pek çok bölgesel farkları barındıran heterojen bir nitelik arz etmektedir. Bu itibarladır ki, dünya üzerinde değişik Budist anlayışlar vardır önermesi, doğru bir yaklaşımı ifade eder. Mamafih bunlar; Hindistan, Çin, Japonya, Vietnam, Kore, Sri Lanka/Seylan, Burma, Tayland... gibi ülkelerde mevcut olan dinsel anlayışlar ile, büyük ölçüde

<sup>81</sup> *Kalevala*, s. 99.

<sup>82</sup> Ananda Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, İstanbul 2000, s. 82; Ali İhsan Yitik, *Budizm*, Ankara 2007, s. 307.

doğal sınırlarla tanımlanmış olan coğrafi yapının dışındaki dinsel bir eğilimi ifade eden Zen Budizm olarak bilinen Budist yapıdır.<sup>83</sup> Öyle ki, bu dağınık yapının bölgesel olarak farklılık göstermiş olduğu hususu, ilgili dinsel eğilimin temel esaslar konusundaki birlikteliğine engel bir durum ortaya çıkarmamış gibidir.

Budizm, Hinduizm'de mevcut olan *karma* ve *reenkarnasyon* inancını kabul etmektedir. O kadar ki, Budistlerin kutsal kitap yazıtlarının birikimlerini ifade eden *Tripitaka-Üç Sepet* adlı manzume, genel hatlarıyla ahlâkî öğütleri kapsayan bir tarzda kaleme alınmıştır. Yani Tripitaka ve diğer kutsal metinler, hukukî ayrıntılardan çok-teşri ifadelerden daha ziyâde-ahlâkî olarak bilinen kurallarla iç içe bir yapıdadır denilebilir. Bu itibarla Budizm'in ana felsefesi: '*Ne ettiysen onu biçersin*' anlayışı üzerine kurulmuştur. "*Kötülüğü kişi kendi özüyle yapar, kendi özüyle acı çeker; kişi kendi özüyle sakınır, kendi özüyle kendisini temizler. Temizlik de kirlilik de öze aittir, kimse bir başkasını temizleyemez.*"<sup>84</sup> yaklaşımı, Budizm'in insan algısının merkezinde durmaktadır. Genel olarak ahlâkî bir temel üzerinde işleyen bu algı, insanın kendi elleriyle yaptıklarından sorumlu tutulacağını ifade etmektedir. Ancak Budizm'e göre beşer iradesini kontrol eden bu yapının da bağlı olduğu bir Tanrısal güç vardır ki, bu gücün etkisinden hiç kimse kurtulamaz.

Budizm'de büyük bir çelişki örneği olarak duran şey, onun hem insanın yapıp-etmelerine büyük önem vermiş olması, hem de kişisel kaderinin ezelde belirlenmiş olduğu inancını birlikte

---

<sup>83</sup>Tümer-Küçük, *age*, s.155; T. W. Rhys Davids, *Eski Hindistan'da Budizm*, İstanbul 2007, s. 11.

<sup>84</sup> *Tripitaka*, Ankara 1999, s.101. Daha ziyade ahlâkî öğütler üzerinden giderek insan davranışlarını kontrol altına almayı tercih eden Budizm, kişisel denetime son derece büyük önem vermiştir. Mamafih bu algıyı destekleyen şu ifade, kaderimizin büyük ölçüde kendi yapıp-etmelerimizden oluştuğunu dile getirmektedir: "*Ey insanoğlu, şunu bil ki kendini denetlemeyen kişinin durumu kötüdür; açgözlülük ve kötü huyluluğa dikkat et, kendini kedere sokma.*" (Bkz. *Tripitaka*, s. 111).

işlemiş olmasıdır.<sup>85</sup> Fiiller konusunda ikili bir yapıyı andıran bu yaklaşım tarzı, insanın kötülüklerden korunması ve bu sayede kurtuluşa erebilmesi için gerekli bir adım olarak görülmüştür. Ancak buna rağmen insanın ezelde belirlenmiş olan bir kaderinin de olduğunu ifade eden Budizm, aynı şekilde kişilerin yaptıkları yüzünden azap gördüklerini de ifade etmektedir. Fiil yapma eyleminde kişilerin iradelerinden bağımsız olarak ezelde belirlenim varsa, kişisel tercihlerin zarar görebileceği fikrini kabul etmeyen Budizm, yaklaşım tarzı olarak iki yöne de yorumlanabilecek bir yöntemi kabul etmiş gibidir. Aşağıdaki bölümde vermiş olduğumuz alıntılarda bu çelişik durum, şu ifadeler üzerinden açıklıkla ortaya konulmuştur:

*“Şu anki durumumuz, geçmişteki düşündüklerimiz ve yaptıklarımızın sonucudur.*

*Eğer insan kötülük yaparsa, tıpkı sabanın adım adım öküzün ardından gittiği gibi acı ve elemle karşılaşır.”<sup>86</sup>*

Belirlenmiş kader fikrini inanışının temeline yerleştirmiş olan Budizm, buna nazaran nisbî bir şekilde kişisel tercihlerin kader üzerindeki etkinliğini de kabul eder gibidir. Son tahlilde ezeldeki yazgının öne geçeceğine hükmeden bu algının Budizm’in temel yaklaşımı olduğu rahatlıkla söylenebilir. Zira kaderci algıya dönük bir yaklaşımı besleyen ve dâhi bu sonucu doğuran şu ifade, ezelde belirlenmiş olan kaderin kişisel tercihleri de etkilediğini

<sup>85</sup> Gotama Buddha’nın hayatını Pali Metinleri üzerinden romansı bir nitelikle anlatmış olan yazar Asaf Hâlet

Çelebi, ilgili eserinde Budist anlayışa hâkim durumda olan kader inancını şöyle tasvir etmektedir: *“Bu merhametsiz kader; acıarla, aldanmakla, her şeyi eriterek, zehirleyerek, beklenen, ümit edilen bir zevki acıya ve ölüme kalbederek gelir.”* (Bkz. Asaf Hâlet Çelebi, *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha*, Ankara 2003, s. 50). Kurucu önder olan Buda’nın ağacın altındaki deneyimi için ise aynı metinde şu ifadeler geçmektedir: *“Tam bir huzur ve emniyet içinde kaldım. Memnun, endişesiz ve kadere razı bir hâlde idim. Zihnim bir ahununki kadar âsûde idi. İşte ben bu huzur hâlini hissettiğim için mütemadiyen “Ne saadet!” diye söyleniyordum.”* demektedir. (Bkz. Çelebi, *age*, s. 202).

<sup>86</sup> Yitik, *age*, s. 323; *Tripitaka*, s. 150-151.

göstermektedir: “*Ne ektiysen onu biçersin. Şu tarlalara bak!/ Susam ekilen tarlada susam, mısır ekilende ise mısır var/ İnsan da belirlenmiş kaderiyle doğar/ Gelir ve ettiklerini toplar.*”<sup>87</sup>

İnsanın dışında belirlenmiş olan kader düşüncesi, sadece insanı değil varlığın bütününe kapsar nitelikte takdir edilmiştir. Bu düşüncenin insan dışındaki varlıklarla ilgili yönü kişisel sorumluluk değeri üzerinden irdelenemeyeceği için bahs-i diğerdir. O nedenle, insanın eylemlerini ilgilendiren belirlenimlerin ezelde yapılmış olduğuna dair kabul, neredeyse insan olgusu kadar eskidir diyebiliriz. Zira insanın olduğu her yerde kaderci algının başat tezahürlerine az veya çok olarak rastlamaktayız. Şimdi tarihsel anlamda izini sürdüğümüz bu düşüncenin Çin Budizmi’ndeki köklerine geçebiliriz.

Kader düşüncesi, Eski Çin’in dinsel ve toplumsal karakterini taşıyan Çin Budizmi’nde etkin bir konumda bulunmaktadır. Görüldüğü kadarıyla ilgili dinsel toplulukta kader algısı, daha ziyade “*Gökteki Tanrı*”nın tasarrufunda olan bir yetki olarak ele alınmıştır. Onlara göre, ölümü ve hayatı yaratan güç göktedir. İyilik ve kötülük, insanın dünyadaki arzularının sınırsızlığından kaynaklanır. Bireyin tercihi kendi eylemlerine dâhildir. Geçmişteki yaşam, şu anı etkilemektedir. Mamafih insanın eylemi ve gerçeği, temel manevî hakikatiyle birlikte kendini belirler.<sup>88</sup> Bu hakikatin mutlak belirleyicisi de yine Gökteki Tanrı olmaktadır. Dolayısıyla yine insanın yapıp etmelerinden neş’et etmekte olan acı ve ızdırap, bütünüyle irade sahibi insanın eylemlerinin bir neticesidir.<sup>89</sup> Buna mukabil Çin Budizmi’nde yine de insanların ömür sürelerini belirleyen mutlak bir güç olduğu fikrine rastlamaktayız. Bu güç, Çin Budizmi’nde Tanrı *T’ien* veya *Gök*

---

<sup>87</sup> Yitik, *age*, s. 323.

<sup>88</sup> Arnold Toynbee-Daisaku İkedo, *Yaşamı Seçin*, Ankara 1992, s. 69.

<sup>89</sup> Korhan Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları*, Ankara 1999, s. 215.

olarak belirtilmekte ve ilgili kuvvetin etkinlik alanı şöyle tasvir edilmektedir: “İyi insanlara uzun ömür veren göktür.”<sup>90</sup>

Çin’in en büyük dinsel geleneklerinin başında gelen ve kurucusu *Konfüçyüs* (MÖ. 551-479) olarak bilinen *Konfüçyanizm* dininde, kader ve ecel fikrinin temeli olan “ezeli yazgı düşüncesi” belirgin olarak işlenmiştir. Elli yaşında “Gök’ün emrini”<sup>91</sup> öğrendiğini söyleyen Konfüçyüs, eskilerin hikmetli sözlerini aktararak kişilerin takip edebileceği bir ‘üstün ahlâk’ geleneği oluşturmak istemiştir.<sup>92</sup> Daha ziyade, halkın ahlâkî eksikliklerinin tamamlanmasını hedefleyen bu dinsel gelenek, kişilerin devletle olan ilişkilerini de düzenleyen kurallar getirmiştir. Aslında Konfüçyüs kader-mukadderat, fayda ve iyilik konularını seyrek olarak ele almış olsa da,<sup>93</sup> bireysel ahlâkın merkeze alındığı Konfüçyüsçülük, görüldüğü kadarıyla varoluş tartışmalarından da uzak durmuştur.<sup>94</sup> Ona göre, insanlara uzun ömür veren varlık Gök Tanrı yani Tanrı T’ien’dir. Konfüçyüs’ e göre kader, hayatı düzenleyen kurallar olarak anlaşılmalıdır.<sup>95</sup> Bu yüzdendir ki, kişilerin yüce bir güç tarafından organize edilmekte olan bu kurallara karşı durması söz konusu bile değildir.

Konfüçyüs kutsal metinlerine göre kadere razı olmak bir erdemdir. Kişiler, önceden yazılanlara itaat etmelidir. Bilge kişileri diğerlerinden ayıran en önemli şey, kaderlerine olan itaat eğilimleridir. Beşerin yapacağı en doğru iş, kaderinin çağrısına olumlu cevap vermektir. Genel bir itaat kültürü üzerinden eğitim modellemesi yapan Konfüçyüs öğretileri, doğu toplumlarının kadercî algısının sistemleşmesinde önemli bir rol oynamıştır denilebilir. Özellikle de ‘bilge kişi’ denilen din adamları aracılığıyla topluma empoze edilmiş olan bu düşünce modeli, yüzyıllardır

<sup>90</sup> Annemarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, Ankara 1995, s. 17.

<sup>91</sup> Konfüçyüs, *Konuşmalar-Lun-Yü*, İstanbul 1990, s. 23-24.

<sup>92</sup> *Konfüçyüs’ün Öğretileri*, İstanbul 1998, s. 64.

<sup>93</sup> Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 56.

<sup>94</sup> Tümer-Küçük, *age*, s. 409.

<sup>95</sup> Konfüçyüs, *Konuşmalar-Lun-Yü*, s. 58.

halkın kaderi olarak lanse edilen şeylere karşı durmasının da önüne geçmiş gibidir. Genelme yapılmış bir hüküm olsa bile, sıradan halkın otorite karşısında boyun eğmesine kadar giden bu algının, ya korunaksız halkı baskı ve zulümden koruma babında bir içeriği olabilir, ya da siyasî otoritenin kendi gücünü dayatması sonucunda yerleşmiş bir algı olması muhtemeldir. Hangisi olursa olsun, neticede Tanrı'nın gücü üzerinden yerleşik düzene karşı çıkmayan, kaderine boyun eğen bir kişilik üretildiği da ortadadır. Nitekim halkı her türlü güç karşısında genel olarak pasifize etmiş olan bu düşünce modeli, Konfüçyüs kutsal metinlerinin 19. kitabında şöyle zikredilmiştir: “*Âlim, bir tehlike karşısında kaderine doğru gider.*”<sup>96</sup> Çevresinde olanı biteni sorgulaması gereken bir âlimin, ‘olanda hayır vardır’ noktasındaki teslimiyetçiliği savunması, tabiidir ki dinsel formatta güçlü bir kader inancını da beslemiş görünmektedir.

Konfüçyüs'ün Öğretilerinin merkezinde Tanrı düşüncesinin ezeliği yatmaktadır. Ona göre ezeli olan Tanrı, sonlu bir varlık olan insanların kaderlerini de belirlemekle kendisine yakışan bir eylemde bulunmuştur. Bu düşünceyi ifade eden her pasajda, insanın iradeli eylemlerinin da dâhil olmuş olduğu ve Tanrı'nın yoktan yaratıcılığı üzerinden tanımlanan bir kader algısı oluşturulmaktadır. O kadar ki, yaşadığı çevreye insanın müdahale gücünü ortadan kaldıran bu algının temel yaklaşımını veren ifadeleri şöyle sıralayabiliriz: “*Tanrı Yücedir. O, yerdeki insanlara hükmedicidir. Ölüm ve hayat Gök'ün emridir. Zenginlik ve şeref ise kaderin işidir. O, iyi insanlara uzun ömür bahsettiği gibi, faziletli davranışları da mükâfatlandırmaktadır. İnsan Gök'ün emrine göre hareket etmelidir. Gök'ü gücendiren bir kimsenin dua edecek başka yeri olamaz.*”<sup>97</sup> O yüzden, kişinin en değerli eylemi,

---

<sup>96</sup> Ezra Pound, *Konfüçyüs*, Ankara 2003, s. 213.

<sup>97</sup> Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 23,34. Konfüçyüs'e göre kişilerin yapageldiği işlerin olağan sonuçları önceden hüküm altına alınmış olduğundan bu konuda tartışma yapmanın anlamı yoktur. Zira: “*Yapılan işler hakkında konuşmak yersizdir. Ne şekilde sonuçlanacağı belli olan işler hakkında gösteri*

Gök ile arasındaki ilişkiyi sağlıklı tutabilmesidir. Bu ilişkinin bozulması hâlinde ise kişinin Gök'ün rahmet ve korumasından uzaklaşacağı bilinmelidir. Ölüm ve hayatın elinde olduğu bu Tanrı, kişilerin kaderini de kendi iradesine göre belirlemektedir.

MÖ. VI. Yüzyıl civarında Çin'de doğan *Lao-Tzu*'nun geliştirmiş olduğu ilkeler etrafında örgütlenmiş olan Taoizm, kendisi gibi ahlâkî gelişimi önceleyen diğer Çin dinlerinin ortak karakterini taşımaktadır. İçsel arınma-ödev anlayışı- ve başkalarıyla olan ilişkilerdeki uyum-başkasına yapılan sana yapılmıştır- üzerine bilgece sözler söyleyen *Lao-Tzu*,<sup>98</sup> sözlü gelenek hâlinde mesajlarının derlendiği kutsal metin olan *Tao-Te-King* adlı eserinde öğretilerinin bir din ya da bilim içermediğini söylemektedir. Ona göre Tao, hem gök kubbenin altında olanın kaynağıdır hem de ölümsüzlüğün kaynağı ve başlangıcıdır.<sup>99</sup> O, Yaratılmamış olduğu hâlde her şeyi yaratmış olandır. Var olan ise var olmayandan doğar.<sup>100</sup> Başlarına gelen zorluklara katlananlar, tıpkı Tao gibi ebedî hâle gelirler.<sup>101</sup> Ebediliğin kaynağı, başa gelene katlanmak ve zorluklar hususunda Tao gibi davranabilmektir. Nitekim dünya hayatındaki ebediyet kazanımının temel göstergesi de bu sabırlı tutum olmaktadır.

Tao'ya göre kişilerin kaderi kutlu ve aydınlanmış olan şeylerle uyumlu yaşamalarına bağlı olarak iyi veya kötü olarak gelişir. Tutku ve arzularından kurtulanlar, ölüm ve diriliş zincirinden sonsuza dek kurtulurlar.<sup>102</sup> Ancak bu yaşamın yönünü belirlemek, bireylerin eylemlerine bağlı bir husustur. Bu hususu en güzel şekilde ifade eden şu yaklaşım olmaktadır: “*Kim, Erdem ile bütünleşir ise; Erdem ona kollarını açar. Kim de zarar ile*

---

*yapmak anlamsızdır. Geçmiş şeyleri ayıplamak ise hoş bir şeydir.”* (Bkz. *Konfüçyüs'ün Öğretileri*, s. 34).

<sup>98</sup> Lao-Tzu, *Bilinmeyen Öğretiler*, İstanbul 1999, s. 59.

<sup>99</sup> Lao-Tzu, *Tao-Te-King*, İstanbul 1999, s. 58.

<sup>100</sup> Lao-Tzu, *Bilinmeyen Öğretiler*, s. 50, 92.

<sup>101</sup> Lao-Tzu, *Tao-Te-King*, s. 46; *Bilinmeyen Öğretiler*, s. 51.

<sup>102</sup> Lao-Tzu, *Bilinmeyen Öğretiler*, s. 95.

*bütünleşir ise; zarar onu kabul eder. Güvensizlik, güvensizliği davet eder.*<sup>103</sup> Bu konuda düşünmeyi kalıcı bir erdem hâline getirmiş olan üstad Lao-Tzu kaderin yasaları konusunda şöyle söylemektedir: “*Evrenin doğal yasaları dokunulamaz ve bozulamazlar. Kişinin hayatında meydana gelen şeyleri belirlemesi kozmik yasanın bir parçasıdır. Sıradan insana göre bu kendisinin dışındadır. Üstün kişi ise kendisinin ve latif kanununun bir bütün olduğunun farkındadır. Bu nedenle onunla uyumlu yaşamak için kendisini geliştirir. Yaşamın ve ölümün hükümdarı sensin. Sen ne isen, yaptıkların da odur.*”<sup>104</sup>

Lao-Tzu’ya göre kişilerin ömür süreleri yaşamlarında dikkat ettikleri hususlara göre değişmektedir. Ona göre hayatımızın idamesi için Tao tarafından konulmuş olan yasalarla uyumlu yaşayanların ömürleri uzun olmaktadır. Lao-Tzu’ya göre *erdem’e* kavuşan kişiler, bilinmeyen zirveye ulaşarak Mülk’ün Anası’nı elde edip uzun ömür kaynağına ulaşmış olurlar. Binaenaleyh: “*Kim ki, Mülk’ün Anası’nı elde ederse; ebediyeti kazanır. İşte; kökleri yerinde olan, sağlam dikilmiş olan uzun ömrün kaynağı ve kalıcı nazar diye isimlendirilen budur.*”<sup>105</sup> *Uyumlu yaşamın şartı ezeli olan gökyüzüyle evlenerek uyum içinde olunmalıdır. Zira Gökyüzünün elinden, hiçbir şey kurtulamaz.*”<sup>106</sup>

Bu yaklaşımıyla denge fikri üzerinde duran Lao-Tzu, yaşamın dizgesinin bir anlamda kişinin kendi elinde olduğunu ifade etmektedir. Devamında Lao-Tzu, Gökyüzü’nün kanunlarına uyum sağlamakla hayatımıza hâkim olan güçlerle barışık hâlde yaşayabileceğimizi öğütlemektedir. Ona göre akıllı kişi, etrafında olup biteni iyice gözlemleyerek, olası yaşam kanunlarına uymakla, kendi ömrünü artırabilmektedir. Zira yaşam kanunlarının koyan güç olan Gökyüzü, insanın ömrünü bu

---

<sup>103</sup> Lao Tzu, *Tao-Te- King*, s. 29.

<sup>104</sup> Lao-Tzu, *Bilinmeyen Öğretiler*, s. 57.

<sup>105</sup> Lao Tzu, *Tao-Te- King*, s. 65.

<sup>106</sup> Lao Tzu, *Tao-Te- King*, s. 74, 79.



kanunlarla olan uyumu üzerinden belirlemektedir. Öyle ki, ona göre sağlıklı ve uzun ömrün garantisi olan dengeli bir hayat, dünya hayatının temelidir. Her türlü aşırılıktan kaçınmak, kişilerin kayıplarını azaltan bir durumdur. Hâsılı, yaşamını denge üzerinde kuran kişiler, şu cümlede de açıkça ifade edildiği üzere, uzun ömürlü olurlar: “*Aşırı seven, acımasızca karşılıksız bırakılır. Aşırı toplayan kaybını fazlalaştırır. Az ile yetinmek, kaybı önler. Zamanında durmak, her türlü kötülüğü önler. Aksi hâlde, uzun ömürlü olunamaz.*”<sup>107</sup>

Büyük bir Hint Destanı olan *Kelile ve Dimne*, Beydeba tarafından MÖ. I. yüzyılda Sanskritçe olarak yazıya geçirilmiştir. *Fabl* tarzında kaleme alınmış olan bu eser,<sup>108</sup> Hindistan’daki bazı hükümdarlara yönelik didaktik bir “ahlâk öğretisi” mâhiyetindedir.<sup>109</sup> Görüldüğü kadarıyla, esasında kadîm bir Hint Masalı olan *Kelile ve Dimne*’de yer almakta olan kader düşüncesi, ezeli yazgıyla birlikte ele alınmıştır. Destan’a göre kader, mukadder ve kaçınılmaz bir alınyazısı olarak ezelde belirlenmiş olan değişmez bir yazgıdır. Kişiler, hiçbir durumda yazılmış olan bu kaderlerine karşı gelemmezler. Dünya hayatımızda olacak olan olur. Kişilerin uzun ya da kısa ömürlü oluşlarına da bu yazgıları karar vermektedir. Nitekim ilgili destanın geneline sirayet etmiş olan kaderci algıyı tanımlayan şu alıntıda ifade edildiği üzere, kişiler ezelde yazılı olan alınyazılarına karşı koyacak donanımda yaratılmamışlardır: “*Dimne, Şetrebeye cevap verdi: ‘Kendi alınyazısına hâkim olamayan ve alınyazısını güvenmediği kimselerin eline vererek korku ve endişe içinde yaşayan, bir tek saatini huzur içinde geçirmeyen kimse hayır yüzü görür*

<sup>107</sup> Lao Tzu, *Tao-Te-King*, s. 50.

<sup>108</sup> Destanın bildirdiğine göre *Kelile ve Dimne*, dünya üzerinde sıklıkla rastladığımız karşıt iki algının temsili anlatımlarıdır. Destan’a göre *Kelile*: Doğrunun ve doğruluğun simgesidir. *Dimne* ise, yanlışın ve yanlışlığın simgesidir.

<sup>109</sup> Carl Brockelman, *Kelile ve Dimne*, MEB İslâm Ansiklopedisi md., İstanbul, ts., VI, 552-558.

*mü?’...Şetrebe sordu: ‘Ne oldu?’ Dimne anlattı: ‘Olacak oldu. Zaten kim kadere karşı gelebilir?’... Kaza ve kadere karşı gelmek ise kimsenin elinde değildir.”<sup>110</sup>*

Kelile ve Dimne Masalı’nı kaleme alan Beydeba, yine de insanın uzun ömür dilemesini ezelî yazgıya bir müdahale olarak görmez. Ona göre, kader tespitlidir ve bu yüzden kişilerin yapacağı uzun ömür dileği ise bütünüyle anlamsızdır. Ancak Beydeba, büyük bir düşünsel çelişki örneği olarak masalın başka yerlerinde ise, uzun ömürlü olmak için edilecek olan dua örneklerini vermekten de geri durmaz. Bu şekliyle Beydeba, hem ezelde tespit edilmiş olan bir kaderi savunur, hem de bu kader karşı uzun ömür isteğinde bulunmayı önermektedir. Onun şu ifadesi, bu isteğin bir gösterge cümlesi olarak karşımızda durmaktadır: *‘Allah ona uzun ömür versin!’<sup>111</sup>* Bu gibi isteklerin normal olarak karşılanması düşüncesi, esasında ezelde yazılı olan kaderin bir fonksiyonundan ibaret bir durumdur. Zira yukarıda da açıkça gösterildiği şekliyle temelinde çelişik bir karakterde dile getirilmiş olan bu inanış şekli, hem ezeldeki yazgının mevcudiyetini, hem de değişmez olan kader üzerindeki dua eyleminin önemini ifade etmektedir. Denilebilir ki, ezelde belirlenmiş olan bir ömür süresi için dua etmenin bir anlamı olabilir mi? Ya da dua, ezeldeki yazgının değişimini sağlayabilir mi? Sağlayabilirse, o zaman ezelî kaderden bahsedilemez. Sağlayamazsa, o zaman da duanın müdahale gücünün anlamı olamaz.

---

<sup>110</sup>Kanaatimizce Destan’ın çelişik ifadelerinin başında şu öğüt gelmektedir: *“Kendi alnyazısına hâkim olamayanlar, hayatlarını korku ve endişe içerisinde yaşamaya mahkûmdurlar. Olacak oldu, zaten hiç kimse kadere karşı gelemmez.”* (Bkz. Beydeba, *Kelile ve Dimne*, Ankara 1985, s. 117, 120). Eğer ki, olacak olan olmuştur, o zaman kendi alnyazısına karşı gelmenin mümkünâtı bulunmamaktadır. Yok, eğer kendi alnyazısına karşı koyabilen birisi varsa, o zaman da kaderine mahkûm olmanın anlamı bulunmayacaktır. Neticede ezelde belirlenmiş olan kadere karşı konulamayacağı için, kendi alnyazısına hâkim olmanın pratik bir sonucu da ortaya çıkmayacaktır.

<sup>111</sup> Beydeba, *Kelile ve Dimne*, s. 47.

Farklı bir anlatım tekniği kullanan ve başkahramanlar olarak iki çakalın seçilip konuşurulduğu *Kelile ve Dimne*'de, halkın sahip olmuş olduğu çeşitli inanç unsurları, temsili bir anlatım tarzıyla hayvanlar üzerinden davranış kalıplarına giydirilerek, ahlâki bir öğreti modeliyle dile getirilmiştir. Daha önce ifade edildiği üzere, masalın bize kadar ulaşan pasajlarında bazı çelişkiler de bulunmaktadır. Bu durumun normal kabul edilmesi gerekmektedir. Mamafih adı geçen masal, bahsedilen kültürel yapıyı kristalize eden temel bir inanç eseri değil, eni-konu bir halk inancı anlatımıdır. Üstelik bu gibi çelişik durumlar, sadece masalarda görülen bir husus değil, benim diyen eserlerde bile zaman zaman rastlayabildiğimiz genel bir durumdur.

Aşağıdaki alıntılarda görüleceği şekliye adı geçen masalda hem ezeli yazgı savunulurken, hem de kişilerin bu yazgılarına karşı çeşitli çarelere başvurmalarının gerekliliği birlikte vurgulanmaktadır. Zira kaderin mutlaklığını savunan ifadelere karşın, tedavinin gerekli oluşuna dair ifadelerin de aynı masalın içerisinde olması, birbirinden farklı olan iki dünya görüşünün temel değerleri olarak karşımızda durmaktadır. Bu ikili yapı, yalnızca masalımsı anlatımların bir çelişkisi değil, neredeyse bütün dinsel geleneklerin kaçınmadığı bir zihinsel yönelim olarak kabul edilebilir. Geline bu aşamada ifade edilebilir ki, Masalın dile getirmiş olduğu kesin hükümlerinden birisi olan: "*Hastalıklar, ancak tedavi ile giderilir.*"<sup>112</sup> fikri, kişilerin dünya hayatlarına yönelik uğraşlarına yön vermektedir. Bu vurgu, kaderci algının başat eğilimi olan, kişilerin yazgılarını bilmeden iş yapma durumunu, yazgısını değiştirebilecek bir noktaya çekebilmektedir. Onun bu ifadesi, kaderini değiştirebilen bir iradenin varlığını dile getirmiş olmaktadır. Onun içindir ki kişiler, öncelikli olarak kendilerine düşen şeyleri yapmakla mükellef tutulmuşlardır. Yazgının değişmezliği de bu tutumun

---

<sup>112</sup> Beydeba, *age*, s. 194.

sonucundaki davranışın üzerinden işlemektedir. Diğer bir deyişle, kişilerin hayatında sonuç olarak görülen her şey, kişinin ezeldeki kaderi olmuş ise de, neyin kaderimiz olduğunu bilemediğimizden, kaderimiz olarak tesmiye edilecek olan bu sürece olumlu manada katkı sunmak durumundayız.

### **c-Sabiîler, Eski Mısır ve Eski İnan'da Ezelî Yazgı Düşüncesi**

Esasında *gnostik* bir mâhiyet arzeden *Sabiîlik*,<sup>113</sup> insanlığın ilk dinsel eğilimlerinden birisi olarak bilinmektedir. Bu itibarla Sabiîlik, özellikle de Orta Doğu'da yaşamış olan ve günümüzde hâlâ küçük gruplar şeklinde de olsa varlığını sürdüren dinsel bir eğilimin adıdır denilebilir. Tarih boyunca çeşitli inanış gruplarına ev sahipliği yapmış olan bu coğrafyada birden farklı kader algısının olması haddizatında eşyanın tabiatı gereğidir. O kadar ki, Sabiîlik de bu anlayış farklarının üretmiş olduğu bir yaklaşım olarak görülebilir. Ancak tarihsel süreçte birden fazla Sabiîlik algısının olması gerekir ki, ilgili inanış özelinde gerçekleşmiş olan değişen toplumlardaki farklılıkları da kolaylıkla izah edebilelim. Çalışmanın temel amacı bu olmadığı için, şimdilik konunun bu veçhesine değinmekle iktifa ediyoruz.

İfade edildiğine göre Sâbiîlik'te kader inancı vardır ve bu kader, ezelde takdir edilmiştir. Sabiî inancına göre kaderimizin belirleyicisi Yaratıcı'nın ilmidir. Onlara göre, bu ilme uygun olarak işleyen "ezelî tespit" fikri, bir nevi "ilâhî takdir" olarak algılanmıştır. Sabiî anlayışa göre insanın yaratılışı, ruh ve beden olarak iki farklı unsurun bir araya gelmesiyle oluşmuştur. Dünyaya gönderilişimiz, iyilik ve nuru temsil eden ruhun, kötülük ve maddî varlığı temsil eden bedene atılmasıyla gerçekleşmiştir. Bu itibardır ki, Sabiî inancına göre, insanın

---

<sup>113</sup> *Sabiîlik*, temelinde *gnostik* ve batınî bir dinî akım olarak bilinir. Bu inanç sahiplerine Kur'an-ı Kerim de değinerek, ilgili dinsel gelenek hakkında bizlere bilgiler vermektedir. Görebildiğimiz kadarıyla Kur'an, bu inanış şekline üç yerde değinmiştir. Bunlar: Bakara, 2/62, Maide, 5/69, Hac, 22/17. (Bkz. Şinasi Gündüz, *Sabiîlik*, Ankara 2007, s. 471).

yeryüzüne gönderilişi ilâhî takdirin bir parçasıdır.<sup>114</sup> Bununla yani insanın gönderilişiyle amaçlanan ise yeryüzündeki kötülöklere bir son vermek hedefidir.

Eski Mısır dininde ölümler ile ilgili pek çok metafizik belirlenim bulunmaktadır. Ancak kadim zamanlarda yaşamış olan bu dinin temel ilkeleri hakkında detaylı bilgilere sahip değiliz. Buna nazaran, bizlere kadar ulaşmış olan bazı bilgilere dayanarak şunları söyleyebiliriz: Eski Mısır'ın dinsel gelenekleri, insanın kaderinin ezelde belirlenmiş olduğunu kabul etmekte idi. Onlara göre, insanın ezelde tespit edilmiş olan bu kaderine uygun olarak, kişinin dünyada yaşayacağı ömrü süresi ve eceli de belirlenmiştir. Ancak bu sürenin-ecelin mâhiyeti hakkında bizlere kadar ulaşmış olan açık bilgiler yoktur.<sup>115</sup> Bu yüzden kişiler, ezelde yazılmış olan ecellerinden başka bir vakitte ölemezler.

Eski Mısırlılara göre dünya hayatımız, ölümlerle sona ermekte ve bizler ölüm sayesinde kalıcı olan ebedî bir hayata geçmekteyiz. Bu hâliyle ölüm, uzun yaşamın başlangıcıdır. Tanrılar, başımıza gelecek olan olayları yaratılıştan önce-ezelî olarak- belirler ve ezelde belirlenmiş olan bu olaylar, insanın kaderi olarak mutlaka gerçekleşir. Kaderimizi belirleyen Tanrılardır. Onlar, kimi ölüme mahkûm etmişler ise o kişi kesinlikle ölür. Kader, insanı sürekli takip eder. Alinyazısı inancı, bu coğrafyada dinsel yaşamın değişmez bir kaderi olarak algılanmıştır. Böyle bir kader fikri, aynı zamanda *Kelt*, *Akad*, *Sümer*, *Hitit* ve *Ugarit-Kenan* diyarında da kabul gören baskın bir düşüncedir.<sup>116</sup> Daha önceki bölümlerde de izah edildiği gibi, bu çeşit dinsel geleneklerde insanın kaderinin ezelde kesinlikle belirlenmiş olduğuna inanıldığı hâlde, Kelt ve Hitit dinsel metinlerinde *uzun ömür* dileminin gerekliliğiyle ilgili çeşitli dualar da bulunmaktadır. Bu kültürlerde mevcut olan

<sup>114</sup> Şinasi Gündüz, *Sâbiiler-Son Gnostikler*, Ankara 1995, s. 103.

<sup>115</sup> Sarıkçioğlu, *age*, s. 64.

<sup>116</sup> F. G. Bratton, *Yakın Doğu Mitolojisi*, İstanbul 1995, s. 82, 90; Herodotos, *age*, s. 57, 102.

uzun ömür dilemek eylemi, hem dinsel bir ritüel, hem de sosyal bir âdet olarak kabul edilmiştir.<sup>117</sup> Kendi içinde büsbütün çelişik olan bu algı, yalnızca ilgili dinsel gelenekte değil, insanlığın bütününde etkin bir inanış formu olarak kabul edilmiştir denilebilir.

Yukarıdaki tespitlerden de anlaşılacağı üzere, bizlere kadar ulaşmış olan pek çok kadîm dinsel metinler, kendi içerisinde çeşitli tutarsızlıklarla malûl bir yapıdadır. Bu çelişik durum, sanki bize kadar ulaşmış olan dinsel metinlerin bir kaderi gibi durmaktadır. Adı geçen metinlerdeki bazı ifadelerle göre, insanın kaderi mutlak olarak belirlenmiş olduğu hâlde, bazı metinlere göre ise, bu tespitin belirleyiciliğini tehlikeye atan dua isteklerinin tavsiye edildiği görülmektedir. Kanaatimizce bu durumun esas nedeni, kutsal metinlerin yazıya geçirildiği dönemlerdeki anlayışlarla ilgilidir. Denilebilir ki Kutsal metinler, yazım sürecinde beşerî unsurlardan arındırılmamıştır. Bu nedenle, birbirleriyle taban tabana çelişik ve de tutarsızlık içeren pek çok inanış adı geçen metinlerde kendilerine yer bulabilmiştir. Dahası, vahiy ölçeğinde ilkel ya da pagan unsurlar taşıdığı görülen ve büsbütün geçersiz dinsel algı modeli olarak kabul edilebilecek olan pek çok dinsel ifade, ilgili metinlerin ana izleğinde varlığını günümüze kadar sürdürmüşlerdir.

Ezelî yazgı algısına rastladığımız diğer bir kültür de Med'ler ve Persler'dir. Genelde bir Orta Doğu toplumu olan Med'ler ve Persler, yaşadıkları coğrafyanın genel kabulüne uygun bir karakterde gelişmiş olan *alinyazısı* inanışını benimsemiş görünmektedirler. Nitekim beşerin icadı sayılabilecek olan bu durum, kadîm dinsel geleneklerin ortak bir özelliği gibi durmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla bu toplulukların dinsel metinlerinde baskın bir yer etmiş olan kader inancı sıklıkla

---

<sup>117</sup> Sarıkçioğlu, *age*, s. 55, 85.

işlenmiştir.<sup>118</sup> İnsanın mutlak bir güç tarafından kontrol edildiği düşüncesi, Orta Doğu'da selefleri olan topluluklar gibi Med ve Pers toplumlarında da vazgeçilmez bir Tanrı anlayışının kaynağı durumundadır. Gerçi bu algının yalnızca doğu toplumlarında olduğu iddiası, bütünüyle doğru bir düşünce değildir. Mamafih ilgili düşünceye Avrupa ve Amerikan toplumlarında da rastlamaktayız. Öyle ki, Eski Cermen dinlerinde insan ve Tanrı algısını şekillendirmiş olan kader inancı, bir Tanrıça olarak insanın davranış ve yaşam çizgisini belirleyen bir güç olarak kabul edilmiştir.<sup>119</sup>

Kanaatimizce kader olgusunun gerek bir kuş, gerek baht, gerekse de bir Tanrıça olduğu fikri, insanlığın tevhitten uzak kaldığı zamanlarda üretmiş olduğu bir sığınma aracı olarak görülmelidir. Hâlihazırda kişisel iradeleri iptal eden bu savunma mekanizmasının en az kadim toplumlar kadar modern toplumlarda da kullanılmış olması gerçeği, ilgili kabul ve inanışların özellikle de akıl ve irade üzerinden işlevsel olmadığını göstermektedir. Dahası, kader inancının her çeşit toplumda benimsenmiş bir algı olması gerçeği bize gösteriyor ki, ezeli yazgı olgusu, insan anlığı üzerinde mutlak belirleyiciliğini göstermesi bakımından hayli ilginç durmaktadır. Bu ilginçlik, süreç itibariyle kişilerde kalan bir olgu olmaktan çıkıp, toplulukların dinsel eğilimini etkileyen mutlak bir güce de dönüşebilmiştir.

Yine Orta Doğu toplumlarından olan Bâbiller'de de ezeli yazgı inancının olduğunu görmekteyiz. Onlara göre bütünüyle ezeli tespitin sınırları dâhilinde ele alınması gereken kader ve ömür konusu, yazgıların yazıldığı ilk yaratılıştan itibaren '*kaderlerin saptandığı odada*'<sup>120</sup> Tanrı Marduk'un kontrolünde olan bir

<sup>118</sup> Herodotos, *age*, s. 57.

<sup>119</sup> Schimmel, *age*, s. 81.

<sup>120</sup> Genellikle Bâbil toplumunun inancını yansıtan bir destan olarak kabul edilen Enûma Eliş'te insan ve Tanrıların kaderlerinin belirlenmiş olduğu bir oda algısı bulunmaktadır. Nitekim bu algıyı ifade eden şu alıntı, konu hakkında yeterli bilgiler sunmaktadır: "*Ea'yla hanımı Damkina ömür*

durumdur. Tanrı Marduk, başta insan olmak üzere evrende var olan her şeyin kaderini ezelde belirlemek suretiyle, bu varlıkların değişmez olan kaderlerini de belirlemiş olmaktadır. Ancak değişmez kader konusu, Bâbil’de genel hatları ile astroloji ve gök cisimleriyle beraber ele alınmıştır. İlgili toplum nezdinde gerçekleşmekte olan bireysel uğraşlar, yıldız bilginlerinin ve falcıların ulaştığı sonuçlarla kıyaslanırdı. Gerçi bu sonuç, kadim toplumlar dikkate alındığında pek de yadırganacak bir netice olarak algılanmamalıdır. Zira kader, yazgı, baht, talih vb. gibi konuların evveleminde gök cisimleriyle birlikte ele alınma geleneği bahse konu olan gruplar nezdinde normal bir yaklaşım olarak durmaktadır.

Denilebilir ki, Mezopotamya kozmolojisi hakkındaki bilgimizin başlıca kaynağı durumunda olan ve MÖ. VII. Yüzyılda Bâbil’in başlıca Tanrısı sayılan Marduk’un onuruna yazılmış olduğu sanılan *Bâbil ve Âsur Yaratılış Destanı* olan *Enûma Eliş/Vaktiyle Yukarıda* adlı eserdir. Bizler, Bâbil toplumunun inanışları hakkındaki bilgileri genellikle adı geçen destan üzerinden öğrenmekteyiz. Nitekim Enûma Eliş’te geçtiği şekliyle varlığın kaderi daha yaratılma gerçeği ortaya çıkmadan önce belirlenmiştir. Bu yazgının ezelde tespit edildiği dönemde ortada henüz diğer tanrıların varlığından bile söz edilemezdi. Mamafih bu algıyı ifade eden şu alıntı, ezeli kader anlayışını şöyle ifade etmektedir: “*Üstte değirmi gök daha adsızken/ Altta dayağız yer ad almamışken.../ (Öteki) tanrıların hiçbiri var edilmemişti henüz/ Daha adlarıyla çağrılmamış, yazgıları yazılmamıştı/ (İşte o zamanlarda) yaratıldı tanrılar onların bağrından.*”<sup>121</sup>

Onlara göre varlığın kaderi, mukadderatımızın belirleyicisi olan ve gökteki yıldızların da yaratıcısı kabul edilen tüm Tanrıların

---

*sürdüler (orda) görklük içinde/ Kaderlerin saptandığı odada, yazgılar konağında/ Bilgeler bilgesi, tanrıların en bilgisi, Tanrı doğuruldu/ Marduk doğdu Apsu’nun bağrından.*” (Bkz. *Enûma Eliş*, Ankara 2010, s. 37).

<sup>121</sup> *Enûma Eliş*, s. 33, 41.



üstünde bir egemenliği olan en büyük Tanrı'nın elindedir. Dünyada cereyan eden her şey, mutlak surette onun iradesine bağlıdır.<sup>122</sup> Bu itibarla başta diğer Tanrılar olmak üzere, insanların ve diğer varlıkların ezeli kaderleri için 'yazgı tabletleri'<sup>123</sup> oluşturulmuş ve adı geçen bu varlıklar, tabletlerde 'yazgıları yazılmış bir hâlde'<sup>124</sup> varlık alanına çıkarılmışlardır. Binaenaleyh bugün dâhi benzer algıya rastlamak mümkün görünmektedir. Demek ki, Müslüman kültürün yaşam havzalarında hayat sürmüş olan ilgili beşer geleneği, insan anlığı üzerindeki kalıcı izlerini zaman içerisinde yeniden formatlayarak devam ettirmiş gibidir. Müslüman tasavvurda hâlâ baskın bir değer olarak duran bu kaderci algı, vahyin etkin gücü sayesinde bile tamamen ortadan kaldırılamamış, diğer bir ifadeyle vahiy, bu algının silinmesini bütünüyle başaramamıştır denilebilir.

Bâbil ve Âsur destanlarındaki bilgilere dayalı olarak ifade edebileceğimiz başka bir değerlendirme ise, gerek Tanrıların ve gerekse de insanın değişmez olan kaderi, bütünüyle kendi dışındaki mutlak bir güce, yani yıldızların hâkimiyetine verilmiş olduğu gerçeğidir. Bu nedenle yıldızlar, insanın kaderini ve fiillerinde oluşan kudreti belirleyen tek güçtür. Kaderin bilgisi onlara aittir. Bizler, yıldızların ve gök cisimlerinin belirlediği bir kaderi yaşamak mecburiyetindeyiz.<sup>125</sup> Denilebilir ki, bu algının

<sup>122</sup> Kader konusu, çok Tanrılı kültürlerde insanın dışındaki varlıkların yazgısını da kapsar şekilde ifade edilmiştir. Bu kapsayıcılık, ilgili kültürlere has bir inanış olan Tanrılar olgusu üzerinden genelleştirilmiş gibidir. Yine bu inanışın baskın kabullerine göre ezeli yazgı, varlığın yazgısını tespit eden en büyük Tanrı hariç olmak üzere, diğer Tanrıların da kaderini belirleyen mutlak bir güç olarak görülmektedir. Aşağıdaki alıntı, kader olgusunun sadece insanları etkileyen bir yazgı değil, insanüstü varlıklardan kabul edilen bazı Tanrıları da etkilemekte olduğunu açıkça ifade etmektedir: "...Tanrıların hakani, yüce tanrıların yazgısı, Senin öcalıcın olacaksam eğer/ Ben yazayım yazgıları ağızımdan (çıkan) sözle, senin yerine/ Her ne yararırsam bozulmadan kalacak/ Dudaklarından çıkan buyruk (etkisiz) kalmayacak (ve asla) değiştirilmeyecek." (Bkz. *Enûma Eliş*, s. 49).

<sup>123</sup> *Enûma Eliş*, s. 52.

<sup>124</sup> *Enûma Eliş*, s. 52.

<sup>125</sup> Akkad, *age*, s. 153-154.

özellikle büyüsel dünyada değişmez bir iman hâline gelmiş olması, muhtemeldir ki, yıldızların Tanrı tarafından kontrol edilen bir yapısının olduğuna olan inanış sayesinde. Hatta bugün bile, İslâm Dini'nin yasaklamış olduğu falcılık geleneğinin Müslüman kültürlerde varlığını koruyor olması, gizemli güçlerin temel alındığı bir Tanrısal eğilimin olduğuna işaret etmektedir. Dahası, gök cisimlerinin, özellikle de yıldızların kader belirleme yetkisinin bulunduğu ilgili kültürel ve dinsel birikimler, esasında bu cisimlerin Tanrısal bir güç tarafından kutsandığına dair bir algıyı da taşıdıkları kabulü üzerinden işlevsel olmaktadır. Ne yazık ki, insanlığın süreç içerisinde uydurulan dinsel geleneklerini ifade eden atalar kültürünün güçlü damarları, aradan uzun zaman geçmiş olsa da bütünüyle devre dışı bırakılmamakta, 'bit pazarına nur yağar' misali, eskinin dinsel ve kültürel eğilimleri sonraki nesiller tarafından adım adım takip edilmektedir.

Sümer mitolojisinin başyapıtı olarak kabul edilen *Gılgamış Destanı*'nda (MÖ. 2000-1250)<sup>126</sup> kader inancının izlerine rastlamaktayız. Destana hâkim olan algıya göre, ezelde tespit edilmiş olan kader, bir çeşit alınyazısıdır. Sümer mitolojisine göre, dünyanın kaderi, Yüce Tanrı'nın planıdır.<sup>127</sup> İlahlar, dünyayı yaratır ve dünyanın kaderini çizerler.<sup>128</sup> Bu kültürde Tanrı *Enlil*, kader levhalarını elinde tutan en büyük mâbut olarak kabul edilmiştir. Sümer dinsel kültürüne rengini veren bu inanış, yazgısal kadere dönük kuralları belirleyen *Me* kavramı ile beraber işlenmiştir. Bu anlayışa göre, dünyamız, mitsel özellik taşıyan ilâhî güçler tarafından yönetilir. Kişilere ulaşan hayır ve şer, Tanrı tarafından yaratılarak belirli bir kadere bağlanmıştır. İnsanoğlu

---

<sup>126</sup>Gılgamış Destanı, bilindiği kadarıyla Mezopotamya'da ortaya çıkan ve tarihin en eski yazılı destanı kabul edilen bir anlatıdır. Destan, 12 kil tablete Akad yazısı ile yazılmıştır. Aynı zamanda Gılgamış Destanı, ölümsüzlüğü arayan Uruk Kralı Gılgamış'ın ölümsüzlüğün peşinde koşuşunun şiirsel anlatımıdır. Destanın bir önemi de, *Nuh Tufanı*'nın ilk anlatımlarının yer aldığı pasajlar içermesidir.

<sup>127</sup> Felicien Challaye, *Dinler Tarihi*, İstanbul 1994, s. 102.

<sup>128</sup> Hartmut Schmökell, *Sümer Dini*, AÜİFD, Ankara 1976, C: XXI, I, 205.

bu yaratılan ilk düzene uygun olarak kaderine boyun eğmek zorundadır. Böylelikle ilk yaratılışa doğru ilerleyişimiz, kaderimizin sağlam sicimleriyle sabit kılınmıştır.<sup>129</sup>

Sümer inanışına göre ayrıca, ölüm kaderimizi belirlemekle kalmayıp, dualarımızın sınırlarını da belirleyen ve hatta yapılmış olan dualarımıza cevap veren üstün bir Tanrısal güç bulunmaktadır.<sup>130</sup> Sümer ve Akad mitolojisindeki bir inanca göre, insanın bu dünyada acı çekmesinin nedeni, geçmişte atalarının yaptığı yanlışlar yüzündendir. Onlara göre, yaratılışın daha ilk devrelerinde yaşanmış olan Âdem ve Havva (Eva) olayından sonra ölüm ve ızdırap, beşeriyetin kaderi oldu.<sup>131</sup> Nesiller arasında işlenmiş olan günâhın tevârüs edildiğini dile getiren bu anlayış, büyük bir ihtimalle ilâhî vahyin bu konudaki bildirimlerinden haberdar değildi. Ancak Sümer ve Akad kültürünün tıpkı diğer civar kültürler gibi yakın dinsel geleneklerden etkilenmiş olması muhtemel görünmektedir. Bu etkilenim sayesinde ki, ilgili dinsel gelenekler, beşerin kurtuluşunu kişisel eylemlerinin dışına taşıyarak, yalnızca Tanrı'nın sonsuz inayetine bağlamış görünmektedir.

İçerisinde bazı gerçeklikleri barındırmakla beraber, daha ziyade mitolojik kurgularla izâh edilebilen Eski İran'ın dinsel geleneklerinde, insanın iradesi dışında belirlenmiş olan değişmez bir kader algısının varlığı görülmektedir.<sup>132</sup> Nitekim ifade edildiği şekliyle, Eski İran dinsel geleneklerinden olan Maniheizm ve

<sup>129</sup> Orhan Asena, Gılgameş, Ankara 1996, s. 4, 5; Eyyüp Ay, *İlâhî Mesajın Kadim Medeniyetlerdeki İzdüşümleri*, İslami Araştırmalar, C: 9, s: 1-4, Ankara 1996, , s. 189.

<sup>130</sup> Schmökell, *age*, s. I, 369, 380. Kader düşüncesinin ve bu düşüncenin aksine olarak dua isteklerinin Sümer metinlerindeki detayları için bkz.: Muazzez İlmiye Çığ, *Sumer'li Ludingirra-Geçmişe Dönük Bilimkurgu*, İstanbul 2004, ss. 18-35; *İnanna'nın Aşk-Sumer'de İnanç ve Kutsal Evlenme*, İstanbul 2003, ss. 21-46.

<sup>131</sup> Bratton, *age*, s. 53.

<sup>132</sup> Dinsel figürleri barındırması hasebiyle İran Mitolojisi hakkında geniş bilgi için bkz.: Mehmet Korkmaz *Zerdüşt Dini-İran Mitolojisi*, Ankara 2010, ss. 7-126.

Zerdüştlük'te ilâhî takdir inancı; yazgı ve kader gibi konularla beraber işlenmiştir. Gerek Maniheizm'de, gerekse de Zerdüştlük'te kabul edilmiş olan, 'insanın yaratılmış bir kaderle yeryüzüne gelmiş olduğu' inancı,<sup>133</sup> bu geleneklerde değişmez kader inancı içerisinde ele alınmış ve beşer hayatının ilk belirlenimleri arasında kabul edilmiştir.<sup>134</sup> İnsanların yaşamları ile bu yaşamlara ait olan bütün sırlar, her şeyi bilen ve bütün varlıkların yaratıcı Tanrısı olan Mazda'nın ezeli hükmünde kayıtlıdır. Kim ki, bu yazgıdan iyi şeyler elde etmiş ise mutluluğu yakalamıştır. Bu düşünce, Kutsal metinlerin "Gatalar" bölümünde Tanrı'nın yüceliğiyle beraber ele alınmıştır.<sup>135</sup> Öyle ki, ezeli yazgısının doğrultusunda hareket edenler, bir lütuf olarak Tanrı'nın sevgisine mazhar olacaklardır. Bu mazhâriyet, *Ahura Mazda'* da şöyle ifade edilmiştir: "Ey insanlar, eğer Mazda'nın ezeli hükmünden nasip aldınızsa ve bu dünya ile Ahiretin mutluluğundan, yalana tapanın ebedî zarar ve azabından, iyilik isteyenlerin menfaat ve hazzından haberdar oldunuzsa o zaman sizin için güzel bir gelecek vardır."<sup>136</sup>

Bilindiği kadarıyla Mazdek ilâhî metinleri, Tanrı anlayışı konusunda daha çok bir *dualizm*'i içerir şekilde kaleme alınmışlardır. Bu metinlere göre, iyilik ve kötülük, yeryüzünün mutlak kaderidir. Kişiler ve üzerinde yaşadıkları dünya, bu kaderden bağımsız olarak düşünülemez. Buna mukabil, bazı dinsel metinlerde kullanılmış olan 'hür irade' sıfatı, belirlenmiş bir kadere mecbur olan insanın değil, bu gibi kayıtlardan âzâde olan Yaratıcı'nın bir vasfı olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle, ilgili

---

<sup>133</sup> Zerdüşst düşüncesinde ağırlıklı bir yeri bulunan ezelde takdir edilmiş olan kader inancı, şu pasajda daha net olarak görülmektedir: "Bütün her yerde İyilik ve Mutluluk (bükhtakîh) kendini gösterecektir. Muzaffer kaderin Âtaropâd't, gerçek dinin yeniden düzenleyicisi, hazırlanmış pirinç ile günâhkârları bu dine, gerçeğe döndürür." Zerdüşst, *Ahura Mazda*, İstanbul 1995, s. 121.

<sup>134</sup> Louis Gardet-M. M. Anawati, *Introduction a la Theologie Musulmane*, Paris 1948, s. 30; Kumeyr, *age*, s. 66.

<sup>135</sup> Asiye Tıǧlı, *Zerdüşst-Hayati ve Öğretisi*, İstanbul 2004, s. 128-129.

<sup>136</sup> Zerdüşst, *age*, s.138-139.

metinlerin ortaya koymuş olduğu inanışa göre insan, *hür iradeli bir varlık* olarak kabul edilemez. Nitekim bu algıyı ifade eden şu alıntı, insanın hür iradesinden bahsedilemeyeceğini ileri sürmektedir: “Özgür mü diyorsun kendine? Egemen düşünceni işitmek isterim ben senin, boyunduruktan kurtulduğunu değil... Neden özgür? Zerdüşt’e ne bundan! Gözlerin apaçık söylemeli bana: Ne’ye özgür? Kendi kötün ile kendi iyini kendine sağlayabilir misin? Kendi kendinin yargıcu olabilir misin? Ve kendi yasanın öc alıcısı.”<sup>137</sup>

Zerdüştlükte maddî dünyada olan her şey belirlenmiş olan *ezeli kader*’e göre, semavî dünyada ise *hür irade*’ye göre olduğu inanışı hâkim bir düşüncedir. Onlara göre özgürlük, iyilik ve kötülüğün cârî olduğu dünya âleminde vâkî değildir. Hürriyet, yalnızca varlığın sahibi olan İlâhlara yakışan bir niteliktir. Dünya, evrim yasalarına uyduğu içindir ki, ezelde tespit edilmiş olan bir plana uymaktadır.<sup>138</sup> Kişilerin ölümleri de bu planın bir parçası olarak tespit edilmiştir.<sup>139</sup> İlgili kutsal metinlerde bu anlayışı destekleyen pek çok dinsel bildirim bulunmaktadır. Bize kadar ulaşmış olan bildirimlerin ortak vasfı, kişilerin yaşamlarını belirleyen gücün, mutlak surette kendi dışındaki güçlerin olduğudur. Mamafih ilâhî kaderin mevcudiyetini destekleyen şöyle bir cümle, Zerdüşt’ün kutsal metinlerinden seçilerek aşağıda verilmiştir: “*Ve göstereceğim yaşamın yüce amacını/ Aşa’nın bilgeliğiyle anladığım/ Ki Mazda yazgılı kıldı yaşamın*

<sup>137</sup> Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, İstanbul 1985, s. 65.

<sup>138</sup> Bilindiği kadarıyla Zerdüşt Dini, yaşadığımız dünyada evrim yasalarının mevcudiyetini kabul eden bir inanç sistemine de sahiptir. Bu yüzdendir ki, Zerdüştlük için ifade edilmekte olan: “*Zerdüştlük, genel olarak bir evrim dinidir*” şeklindeki bir tespit, büsbütün yabana atılamaz görülmektedir. (Bkz. *Ahura Mazda*, s. 47-48, 52).

<sup>139</sup> Yazılmış olan ecellerin değişmez bir kadere tekâbül ettiğini dile getiren şu ifade, temel olarak kaderci bir algıyı da çağrıştırmaktadır: “*Adam, öldüğü vakit, zamanı sona erdiği vakit.*” (Bkz. *Ahura Mazda*, s. 116).

*yasalarını/ Babasıdır o çalışkan ve seven aklın/ Kızı Armaiti hep çalışır iyilik için/ Kandıramaz hiç kimse kadiri mutlak Tanrı'yu*"<sup>140</sup>

Denilebilir ki, Zerdüş't düşüncesine göre ezelde takdir edilmiş olan kader, öncelikli olarak yeryüzünü ilgilendiren bir husustur. Mezkûr düşünceye göre ezeli yazgının içerikleri ise yine ezelde takdir edilmiş ve kaleme alınmış olan mutlak kaderin mahiyetine göre değişmektedir.<sup>141</sup> Onun içindir ki, beşer hayatı için ezelde takdir edilmiş olan yazılarda semadakilerin kaderi ile dünyadakilerin kaderleri farklı farklıdır. Semadakiler, insanlara doğru yolu gösterenler olarak mahzâ iyilik sahibidirler. Onlar, her daim seçilmiş olan iyi yolda ilerlemektedirler. Nitekim bu iyiliğin temsilcisi olan Mazda, doğru işi halka öğütleyerek onlara büyük bir iyilikte bulunmuştur.<sup>142</sup> Buna bağlı olarak yeryüzünde iyiliğin kaderi ile kötülüğün kaderi de birbirinden farklı farklıdır.<sup>143</sup> Ancak bu kaderler de ezelde yazılmış ve insanın başka bir yol aramasına imkân tanınmamıştır.

Zerdüş't'e göre insanların dünyadaki yaşamlarına Tanrı'nın ezeldaki bilgisinin mâhiyetine uygun olarak belirli bir süre tayin edilmiştir. Kişiler, bu sürenin bitiminde dünyada yaptıklarının hesabını vermek için Tanrı'nın huzuruna çıkacaklardır. İnsanların dünya yaşamları, ilâhî gücü elinde bulunduran bir 'muzaffer kader'in<sup>144</sup> planlaması sonucunda işlemektedir. Bu muzaffer kader, insanın her türlü işini tespit etmektedir. Bu nedenledir ki insan, kendi işini kendinden bilmemelidir. Nitekim

---

<sup>140</sup> Irach J. İ. Taraporewala, *Zerdüş't Dini-Zerdüş'tün Gathaları Üç Unutulmuş Din: Mitraizm, Maniheizm, Mazdakizm*, İstanbul 2002, s. 152.

<sup>141</sup> Alessandro Bausani, *İslâm Öncesi İnan Düşüncesi*, İstanbul 1990, I, 91; Sena, *age*, s. 349; Akkad, *age*, s. 154-155.

<sup>142</sup> Zerdüş't, *Ahura Mazda*, s. 134.

<sup>143</sup> Zerdüş't, *age*, s. 140, 142.

<sup>144</sup> Zerdüş't, *age*, s. 121. İslâm öncesi İnan düşüncesinin karakteristik vasfı, kaderci bir yapıda oluşudur denilebilir. Nitekim ilgili dinsel yapının kurucularından olan Zerdüş'tün dile getirmiş olduğu şu cümle, meramımızı anlatmak için yeterlidir kanısındayız: "Sen, kendi işini kendinden mi bilirsin?" (Bkz. Zerdüş't, *age*, s. 182).

bütünüyle kaderci bir mâhiyet arzeden bu algının açılımı sayılabilecek şu alıntı, ecellerin yazılmış olduğu kabulü üzerinden ilgili inancın detayları hakkında yeterli bilgi vermekte gibidir: “*Ey tüm maddî dünyanın yaratıcısı kutsal varlık! Mükâfatlar nerede verilmektedir? İnsanlar maddî dünyada, ruhları için kazandıkları mükâfatları almak için nereye gelmektedirler. Ahura Mazda cevap verdi: “Adam öldüğü vakit, zamanı sona erdiği vakit cehennemvari yaratıklar ona saldıracaktır ve üçüncü gece bittiğinde şafak yine gelecek ve parlayacaktır ve Mithra yaratacaktır; odur ki tanrı olarak en zarîf silahlarla donatılmıştır ve tüm mutlu dağlara iletilmiştir.”*”<sup>145</sup>

Buraya kadar anlatılanlardan çıkarabildiğimiz kadarıyla denilebilir ki, kader konusu, insanlığın kadim bir iman nesnesi gibi durmaktadır. Dahası, bu inanış şeklinin beşerin ortak fikrî eğilimi gibi duruyor olması, eski dinsel geleneklerin bütünüyle kaderci bir yapıda tezâhür ettiğini göstermektedir. Nitekim çalışma boyunca değinmiş olduğumuz ilgili gelenekler detaylı bir şekilde irdelendiği zaman görülen manzara, farklı boyutlarda da olsa mutlak manada bir ezeli belirlenimin olduğu tespitini haklı çıkarmaktadır. Öyleyse elde edilen bulgular ışığında rahatlıkla ifade edilebilir ki, insanlığın ortaya koymuş olduğu geleneksel dinî yapı, temelinde paganist unsurlarla bezenmiş olduğu hâlde, bünyesinde yer yer mahallî özellikleri de barındıran bir kader tasavvurunu içermektedir.<sup>146</sup> Bu muhayyile, insan

<sup>145</sup> Zerdüş, *age*, s. 116.

<sup>146</sup> Bu düşüncenin en belirgin dinî motiflerine *İnkalar* olarak bilinen toplulukların dinsel geleneklerinde de rastlanmaktadır. And bölgesi halklarının dinsel inanışları incelendiğinde görülecektir ki, yaşamın ilâhî kodları, öncelikli olarak Tanrılar tarafından, akabinde ise Tanrıların aracılığı olan din adamları tarafından kontrol edilmektedir. Varlık, esas olarak büyüsel bir mâhiyette yaratıldığı için, bu yaratılışın sırlarına vâkîf olmak, ancak ilâhî gücü olanların elde edebileceği bir ayrıcalıktır. Bu dinsel anlayışa göre büyüsel seremoniler, Tanrı ya da Tanrılar’ın dünyalılar için belirlediği bir düzenin- kaderin parçasıdır. (Bkz. Hermann Trimborn, *İnkaların Dini-And Bölgesi Halklarının Dinsel İnanışları*, İstanbul 1999, ss. 18-24, 53-55).

sorumluluğunu tamamen dışlayan ve ezelde belirlenmiş bir kader anlayışının çeşitli biçimlerini kapsamakla kalmamakta, üstelik de ilâhî niteliği olmayan bir içerikle tebliğ edilmiştir denilebilir.<sup>147</sup> Bugün itibariyle ulaşabildiğimiz bulguların bahse konu olan dinsel eğilimi destekler mâhiyette sonuçlar vermiş olması, kaderci düşüncenin esasında tarihsel bir olgu olduğunu da haber vermektedir.

Bize göre bahis konusu olan dinsel eğilimlerin yapısal nitelikleri hakkında söylenebilecek en doğru şey, ilgili gruplar nezdinde ele alınan kavramların içerik ve kapsamaları oldukça kapsayıcı bir kulvarda ele alınmış olduklarıdır. Bu nedenle, eski dinsel geleneklerin kaderci algıyı besler şekilde metodolojik bir bütünlük içerisinde durduğunu da söyleyebiliriz. Zira bahis konusu ettiğimiz dinsel geleneklerin kaderle ilgili olan her kavramı bir diğerini de kapsar şekilde ifade etmiş olması, bu tespitimizi doğrular gibidir. Bu şekliyle kader inancı, her dinsel yapıda Tanrı'nın gücüyle bağlantılı olarak ele alınmıştır denilebilir. İnsana hâkim olan yüce bir gücün varlığına inanmak, her şeyden evvel dinsel bir özellik arzeden bu kümelerin din algısının merkez duygusudur. Tanrı ise bu gücü kendi varlığından temerküz eden en üstün güçtür. Bu sebeple Tanrı, ezeli ilmi ve mutlak kudretine dayanarak varlığın kaderini önceden yaratabilme gücüne sahiptir. En basit tarifiyle, dönemin kader inancı bu minvâl üzere şekillenmiştir denilebilir.<sup>148</sup> Öyle ki, bu anlayışın sanıldığığının aksine, nesiller boyunca güçlü kültürel taşıyıcılığının olduğunun da bilinmesi gerekmektedir.

Gösterebildiğimiz kadarıyla, geçmiş topluluklar nezdinde kader meselesinin genel hatlarıyla insanı ve onun serbest iradesini dışlayan bir tarzda ele alınmış olması, kişisel özgürlük ve sorumluluk dengesi açısından insanlığın bize devretmiş olduğu

---

<sup>147</sup> De Lacy O'Leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Ankara 1971, s. 14.

<sup>148</sup> Akkad, *age*, s. 151, 167.



negatif bir mirası olarak görülmelidir. Bu algının baskın bir karakterde insanın yapıp etmelerine da müdâhil olmuş olması ise, tarihsel dönemlerin konjonktürel yapılarına da uygun olarak gelişme göstermiştir denilebilir. Zira kendi dönemleri için etkin olgular arasında görülmesi gereken sosyo-kültürel birikimler, toplumsal seviyede birbirinden farklı anlayışlar üreterek, mesaja muhatap olan halkların kader algılarının şeklini de etkilemiştir. Kaderimizin ilâhî bir yazgının eseri olduğunu kabul eden bu inanca göre, kişilerin ölümü, ezeldeki bu yazgiya uygun gelişen biyolojik süreçleri de kapsamaktadır.<sup>149</sup> Dahası, hiçbir varlık ve oluşum, bazı Tanrılar dâhil olmak üzere bu mutlaklığın dışarısında ele alınamaz. Haddizatında ezelde kişisel ve toplumsal iradelerin eğilimlerinden bağımsız olarak takdir edilmiş olan kaderin her çeşit olguyu kontrolüne almış olması, esasında mutlak gücün sahibini izâh ederken âdeta kantarın topuzunun kaçtığına yönelik de yorumlanabilir.

Öyle ki, kader anlayışının bu şekli, mutlak bir cebir anlayışını da içermektedir. Mamafih bu anlayış özelinde denilebilir ki, sorumluluk sahibi olması gereken insanı devre dışı bırakan her kadîm gelenek, aslında Tanrı karşısında yaptıklarından sorumlu olması gereken insan olgusuna zarar vermektedir. Benzer şekilde bu eğilimin bütünüyle Yaratıcı'nın kudretine atıf yaparak iş görmesi, devamında insanın verili güçlerine mâtuf olarak işlediği eylemlerini merkeze almaktan hayli uzaklaşmış gibidir. Neticede varlığın her eylemini ilâhî takdirin parantezine alan bu düşünüş tarzı, kişisel sorumsuzluk düşüncesinin simetrisi olan "*kader inancı*"nı da bu anlayışı kutsamak için varoluşun temeline yerleştirmiştir. Bu düşüncenin kökleşmesinden sonra bittabiî olarak hayat, artık yalnızca Tanrı'nın müdahalesine açık bir alandan ibaret görülmeye başlanmıştır. İnsan ve onun fiilleri, Tanrı'nın eylemleri ve yazgısı tarafından kuşatılmıştır. Sonuç

<sup>149</sup> Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, Ankara 1991, s. 137.

itibari ile sıradan halk da geleneğin bu kutsanmış din anlayışını benimseyerek, kendilerine ulaşmış olan dinsel metinlerin mutlak kaderi içeren yorumlarının farzîyetine inandırılmıştır.

Ezcümle, geleneğin tevârüs etmiş olduğu kader inancında Tanrı'nın bilgi ve kudretine yönelik mutlak bir güven duygusunun da olması; eski ya da yeni, ilkel veya modern, dindar yahut dinsiz, sıradan veya elit olsun, her türlü insan için sığınılacak bir liman olması hasebiyle, insanlığın ortak bir eğilimidir diyebiliriz.<sup>150</sup> Bu eğilimin, insanın yaşamında görece bir sığınma mekanizması sağlayan tarafı olsa da, uzun vadede kişisel iradeleri iptal eden güçlü bir yanı olduğu da unutulmamalıdır. O yüzdendir ki insanoğlu, bu gibi algıları besleyerek evveleminde Yüce Tanrı karşısında doğrudan muhataplığını kaybetmektedir. Binaenaleyh akıl sahibi bir varlık olan insanın kader algısı üzerinden geçici rahatlık kazanımı için iradeli yaratılışı önceleyen eşref vasfını tehlikeye atmayı tercih etmemesi gerekmektedir.

---

<sup>150</sup> Fransız aydınlanmasının büyük düşünürü Voltaire, *alinyazısı*'ni algılama konusunda düşüncelerini "tabiat yasaları" bağlamında ele almıştır. Ancak, Voltaire, fikrini temellendirirken bu yasaların işleyişini mekanik bir nitelikte ele almış gibidir. O, insanın özgür seçimlerini de ezeli belirlenimin merkez vurgusu olan "alinyazısı/tabiat yasalarının mutlaklığı" tespiti üzerinden yapmıştır. Ona göre, tabiat yasalarının temel bir vasfı olan alinyazısının belirleyici oluşu, ne şekilde olursa olsun, akli sorumluluk bilincini ikinci plana itmiştir. Deterministik bir karakter de taşıyan bu algı, insanın iradeli olan seçimlerini de ezeli kadere hasreder bir yapıda izâh edilmiştir. Temel olarak, kişisel seçimlerimizin dâhi alinyazılarımızda belirli olmasına dayalı olan bu görüş, geleneğin miras almış olduğumuz kadîm dinsel anlayışlarla da paralel düşmektedir. Nitekim Voltaire'in yazgı düşüncesine temel teşkil etmiş olduğu bu konuyu açıklarken şu zihni argüman üzerinden ilerlediğini görmekteyiz: "*Alinyazısı vardır ve kesin kurallar şeklindedir. Tabiatta her şey alinyazısı ile oluşur. Herkes de bunu kendisi yazar. Çevreyi değiştirmek de bir alinyazısıdır. Akıl yürütmek veya akıl yürütememek bir alinyazısıdır ve insanlar bunu çevreleriyle birlikte oluştururlar. Her şey düzenlenmiş bir alinyazısıdır. Hekimler bile bir hastayı ölümden kurtarırsa, bu düzenlenmiş bir alinyazısı iledir.*" (Bkz. F. Marie Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul ts., I, 285, 288).

### **d-Eski Türk İnanışları ve Ezelî Yazgı Düşüncesi**

Eski Türklerin İslâm'dan önceki inanışlarının çeşitlilik gösterdiği bilinen husustur. Onun içindir ki, bu çeşitliliğin ilgili soyo-kültürel grubun ibadet formları üzerinde kalıcı bir etkisinin olduğu gerçeği de bugün itibariyle yadsınamaz bir gerçekliktir. Dahası, dinî ve toplumsal geleneğin güçlü etkisi, insanların dinsel algılarını oluştururken devraldıkları etkin bir miras olgusunu da gündeme getirmektedir. Başka bir deyişle, Eski Türklerin din algısında mevcut bulunan kader inanışı, İslâm Dini'ni kabulden sonra ortaya çıkmış olan bir dinî eğilim değildir. Nitekim Eski Türklerde baskın bir Tanrı algısının olması, bahse konu olan kültürün tevhidî çizgide olmasını gerektirmez. Zira Tanrı inanışının olması başka bir şey, Tek Tanrı inanışının olması daha başka bir şeydir. Haddizatında Tanrı algısının merkez değeri olan 'sonsuz kudret' eğilimi üzerinden fonksiyonel olan bu inanış, yeni dinlerinin de ifade ettiği şekliyle Tanrı olgusunun yorumu alanında kendisine güçlü bir yer de bulabilmiştir. Belki de sırf bu yüzden, bahse konu olan kültürlerin Tek Tanrı eğilimi içerisinde olduğundan bahsedilir olmuştur. Hâlbuki Tek Tanrı algısı, hiçbir surette Tanrısal gücü paylaşmayan bir karakterde va'z edilmiştir.

Gelinen bu aşamada ifade edilmelidir ki, sağlıklı bir kader inanışının tespiti adına, öncelikli iş olarak, ezeli tespitinin merkez kavramı olan kader inanışının temellerini araştırmak ve peşisıra da bu geleneklerin bize kadar ulaşan bildirimlerine bakmak gerekmektedir. Zira Dinler Tarihi araştırmalarının bildirdiğine göre Eski Türk dini, Tek Tanrılı ve çok dinli bir karakter taşımanın yanı sıra;<sup>151</sup> *totemizm*, *animizm* ve *natürizm* gibi kurucuları belli olmayan ilkel dinsel gelenekleri,<sup>152</sup> hayvan ve bitkilere atfedilen kutsallık ile insan ruhunun büyük varlıklara ve büyük olaylara gösterdiği saygı neticesinde oluşan çeşitli ritüelleri

<sup>151</sup> Murat Uraz, *Türk Mitolojisi*, İstanbul 1994, s. 98; Jean-Paul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, İstanbul 1994, s. 37.

<sup>152</sup> Uraz, *age*, s. 98.

kapsadığı da söylenebilir.<sup>153</sup> Bu yüzden Eski Türkler, İslâm'dan önce Budizm, Maniheizm, Taoizm ve Şamanizm<sup>154</sup> gibi düalist karakter taşıyan pek çok ilkel dinlerin yanı sıra, Totemizm, Animizm ve Natürizm gibi politeist karakter taşıyan dinsel anlayışlara da sahip olmuşlardır.<sup>155</sup> Onun içindir ki, Türklerin Müslüman olmasından sonraki dönemlerde bile dinsel eğilimlerini deruhte eden pek çok pagan unsura rastlanmaktadır. Denilebilir ki İslâm Dini, Türklerin dinî ve kültürel formlar içeren karakteristik davranışları üzerinde geçmiş pagan geleneklerinin izlerini büsbütün yok edememiştir.

Eski Türkler'in dinsel inanışlarının başlıca unsurlarından birisini oluşturan Şamanizm,<sup>156</sup> bilindiği şekliyle başlı başına bir dinsel yapı olmadığı gibi, çeşitli bölgesel farklılıkları sergileyen ve ibadet ritüellerinin oluşturduğu bir kült, hatta dinsel geleneklerle süslenmiş büyüsel bir sistemin adıdır. Ancak daha ziyade törensel vurguları öne çıkaran bu durum, geç dönem kültürlerde daha ziyade dinsel oluşum şeklinde bilinmektedir. Sevindirici bir

---

<sup>153</sup>İbn Haldun, *Mukaddime*, İstanbul 1983, Önsöz, s. XVI; Abdulkadir İnan, *Eski Türk Dini Tarihi*, İstanbul 1976, s. 54; Uraz, *age*, s. 197.

<sup>154</sup> Şamanlık, belirli toprak parçası üzerinde yaygınlık kazanmış olan bölgesel bir din değil, çeşitli ritüelleri içeren tabiatüstü bir anlayışın adıdır. Bu nedenle de Şamanlığın kalıcı izlerine dünyanın her tarafında rastlanmaktadır. Özelde Avustralya Şamanlığı/Geleneksel Şamanlık, genelde ise Dünya Şamanlığı/Modern Batı Büyüsü üzerinde geniş araştırmalar yapmış olan Nevill Drury, *Şamanizm-Şamanlığın Öğeleri* adlı eserinde Şamanlığın yayıldığı bölgeler ile dinsel ritüelleri hakkında geniş bilgiler vermektedir. Ona göre Şamanlık, sadece Geleneksel Dünya'nın dinsel bir formu değil, Çağdaş Dünya'nın dinsel ritüelleri üzerinde de kalıcı etkileri olan güçlü bir mistik/törensel anlayıştır. (Bkz. Nevill Drury, *Şamanizm-Şamanlığın Öğeleri*, İstanbul 1996, s. 19).

<sup>155</sup> İnan, *age*, s. 178, 184; Uraz, *age*, s. 198-199.

<sup>156</sup> Şamanizmin, bir din mi yoksa bir ritüeller modeli mi olduğu konusu tartışmalıdır. Eski Türklerde mevcut olan Ural, Altay, Yakut ve Başkurt Şamanlığının olmasının dinsel oluşumla izâh edenler olduğu gibi, bu anlayışın evrensel politeist bir karakter ortaya koyduğunu ileri sürenler de vardır. İkinci yaklaşımı benimseyenler, bu eğilimin Meksika, Güney Amerika, Avustralya, Endonezya, Malay ve Doğu Asya gibi bölgelerinde olmasını ve ortak değerler içermesini gerekçe olarak ileri sürmektedirler. (Bkz. Nevill Drury, *Şamanizm*, s. 19-37; Roux, *age*, s. 37; İnan, *age*, s. 1,10; Uraz, *age*, s. 266; L. P. Potapov, *Altay Şamanizmi*, Konya 2012, s. 148).

gelişme olarak kayıt altına alabiliriz ki, bugün itibariyle bahis konusu olan dinsel gelenekler üzerinde yapılan araştırmalar, artık Şamanlığın ne'liği hakkında detaylı bilgilere ulaşabilmeyi kolaylaştırmış gibidir. Bu kolaylıktır ki, günümüzde ilgili dinsel ritüeller hakkında daha sağlıklı konuşabilmemizi imkân dâhiline sokabilmektedir.

Bilindiği şekliyle, Eski Türk inanışlarında insanların gerek dinî ve gerekse de sosyal hayatlarında merkez konuma sahip olan kutsal kişilikler bulunmaktadır. Bunlar, daha ziyade Şaman ya da Kam denilen ve Tanrılarla insanlar arasında aracılık yapma kudretine sahip olan yüce kişilikler olarak bilinirdi.<sup>157</sup> Şamanlar, yaşanan hayatta etkin bir konumda olan kutsal kişiliklerinin yanı sıra, dinî ve sosyal hayatın merkezinde yer alarak, ayrıcalıklı konumlarını pekiştirmişlerdir. Şamanlar, bu görevlerinin dışında ayrıca Türklerin dinsel törenlerini de yönetirlerdi. Bunların dışında Eski Türklerin, tabiat olaylarına taptıkları, çeşitli putlara sahip oldukları ve doğa ile birlikte bazı ağaçlara da secde ettikleri bilinmektedir. Ne var ki, farklı saiklerle de olsa Eski Türklerin yalnızca Tek Tanrı'ya ve Âhiret'e inandıklarını iddia edenler de olmuştur. Bu iddiayı öne sürenler, Eski Türklerin totemcilik ve Şamanistik geleneklerden uzak olduklarını ve böylelikle Tek Tanrı İnancı'nı benimsediklerini kabul etmektedirler.<sup>158</sup> Buna mukabil: "Şamanizm, bir dinsel inanış değil, dinlerin içerisinde mevcut olan büyüsel ritüeller toplamıdır"<sup>159</sup> diyenlere göre ise, Eski Türklerin

<sup>157</sup>Kam veya Şaman, Tunguz ve Mançu dillerinde *büyücü* ve *kâhin* anlamına gelir. Kırgız ve Kazaklar ise *Baksa-Bakşi* derler. (Bkz. İnan, *Şamanizm*, s. 80; *Eski Türk Dini*, s. 55; M. Zeki Canan, *Ansiklopedik Din ve İnanç Sözlüğü*, İstanbul 1983, s. 215).

<sup>158</sup>İbrahim Kafesoğlu, *Eski Türk Dini*, Ankara 1980, s. 17, 38, 41.

<sup>159</sup>Kafesoğlu, *age*, s. 65, 67; Tümer- Küçük, *age*, s. 51; Laiszlo Rasonyl, *Tarihte Türklük*, Ankara 1988, s. 22, 28; Ahmet Yaşar Ocak, *Bektaşî Menakıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul 1982, s. 22, 23. Şamanizm'in ne olduğu konusundaki farklı fikirlerin olması, bu eğilimin bir 'din' mi, yoksa bir 'inanış tarzı' mı olduğu konusunda kesin bir kanaatin olmadığını göstermektedir. Nitekim İbrahim Kafesoğlu, Hikmet Tanyu ve J. P. Roux, Eski Türkler arasında (ve dâhi dünya üzerinde) *Şamanizm* ve

Şamanizm gibi bir dinleri hiç olmamıştır. Onlara göre Şamanizm, başlı başına bir din değil, çeşitli dinsel geleneklerin içerisinde varlığını sürdüren bir dinsel seremoni geleneğidir.

Eski Türk inanışları, yer yer Tek Tanrı inancı motifleri içermekle beraber, temelinde paganist ritüelleri ibadet formu olarak kullanan bir dinsel gelenek olarak karşımızda durmaktadır. Zira bahis konusu olan dinsel geleneğe, *Gök Tanrı-Tek Tanrı*'nın dışında birçok tabiat unsurlarına da tapılmakta idi. Bu sebeple, Eski Türklerin dinsel algılarının tevhit inancını içerdiğini ileri sürmek, hiçbir durumda doğru bir yaklaşım değildir. Bu konuda geniş çalışmalar yapmış olan Edward Tryjarski'nin şu kanaatine biz de katılıyoruz: “*Eski terminolojide Gök Tanrı, somut anlamda Göksel olan, Gök anlamına gelen Tengri bulunmasına rağmen, bu kavram ile tek tanrılı dinlerdeki gök arasında hiçbir ortak yan bulunmamaktadır.*”<sup>160</sup> Yalnızca *Gök Tanrı İnancı*'nın olmuş olması, Eski Türk inanışlarını tevhidî öze dâhil etmemekle birlikte, buna inanları da muvahhit yapmaz. Tıpkı Câhiliye Arapları'nın da Yüce Tanrı'ya (Allah) inanmış olmalarının onları *müşrik* olmaktan kurtarmadığı gibi. Aslına bakılırsa, bütün ilkel inanışlarda şirke bulaşmış şekliyle de olsa, belli belirsiz bir hâlde bulunan bir *En Büyük Tanrı* inanışı vardır. Belki de özellikle şirke bulaşmış olarak önlerinde duran bu gibi tevhit kıyıntıları, geçmiş ilâhî vahiylerin dejenerasyonu

---

*Totemizm* gibi bir dinin olmadığını söylemektedirler. Abdulkadir İnan ise, Şaman düşüncesinin kapsayıcı bir dinsel algı olduğuna değinerek, Anadolu Türklerindeki 'ağaca tapma', 'çaput bağlama' geleneğinin bu eski Şaman inanışlardan kaldığını belirtmektedir. (Bkz. Abdulkadir İnan, *Türk Şamanizmi*, s. 29). Ahmet Yaşar Ocak ise, dinsel algıların tevârüs geleneğine dikkat çekmek suretiyle, Türklerin dinsel karakterlerindeki büyüsel malzemenin Budizm'den, tenasüh inancının ise Hint inanışlarından ve ateş kültünün de Eski İran dinsel geleneklerinden alındığını, başkaca bazı unsurların da Kitab-ı Mukaddes'ten alındığını belirtmektedir. (Bkz. Ocak, *age*, s. 95).

<sup>160</sup> Edward Tryjarski, *Türkler ve Ölüm-Geçmişten Bugüne Türklerde Ölüm Kültürü*, Ankara 2012, s. 108.

neticesinde ellerinde kalmış olan son hakikat parçaları mesabesinde kabul edilmelidir.

Eski Türk inancına göre kaderci algının merkez unsuru durumunda kabul edilmekte olan ‘*kara yazı*’ inancı, insanın başına gelen ‘*kötü kader*’i olarak kabul edilmiştir. Onlara göre, kara yazı’yı sadece Tanrı verir. Bu sebeple, insanın kötü kaderi, onun ölümünü de içine alır. Ancak bu kara yazı’ya rağmen insan bütünüyle savunmasız da bırakılmamıştır. Kaderimizin hükmettiği hayatı uzatmanın da bazı çareleri bulunmaktadır. Dua ve uzun ömür isteği, bu uzamanın yeter şartları olarak görülmüştür. Türklerde kader ve kısmet algısı, ezelde belirlenmiş bir alanı da ifade etmektedir. Bu yüzden, Eski Türkler’e göre Hakanları Tanrı yarlıgıdığı için Hakan olmuşlardır. Hakanlar, kısmetli (ülüglü) kimselerdir. Hakanlar dâhil herkes, mutlaka ölecektir. Eski Türkler arasında, kişilerin ömür süresini artıran bazı etmenlerin varlığından da bahsedilmektedir. Onlara göre, *vatan sevgisi* ve *vatan aşkı* insanı mutlu eder, mutlu olan insan da uzun yaşar. *Sıla-i rahm* yapanın ömrü artar. Nitekim *Beliğ* isimli eserde bu inanış şöyle dile getirilmektedir: “*Vatanını yâd eden gâh-begâh / ömrünü eyleye efsun Allah.*”<sup>161</sup>

Ezelî yazgı anlayışının turnusolu mesabesinde anlayabileceğimiz ölümün zaman ve mekân olarak takdir edilmişliği algısı, Eski Türk inanışlarında başat bir dinsel eğilim

<sup>161</sup>Abdullah Abdulkadiroğlu, *Beliğ*, Ankara 1988, s. 47; Şükrü Elçin, *Halk Edebiyatına Giriş*, Ankara 1986, s. 99, 108. Eski Türk inancına göre vatan sevgisi ve sila-i rahim, ömürde ziyadeliği sağlar. Yine Türklerde bu algının tersi durumların da söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Bütünüyle negatif içerikle düzenlenmiş olan ilgili algıya göre kader, *ağını ören* olumsuz bir güçtür. Kişiler, bu ağın etkisinden kurtulamazlar. Mamafih Eski Türkler’in sosyo-kültürel ve dinsel yapıları hakkında etkin çalışmaları olan ünlü romancı Cengiz Aytmatov, *Kader Ağı* romanında ezeli tespitin insan yaşamındaki çeşitli karşılıklarını işlemiştir. Hatta ‘*kader kurbanı*’ tesmiyesine ve bu isimli hikâye ve romanlara, edebiyatımızda sıklıkla kullanılan edebî bir obje olarak rastlamaktayız. Mesela, Osman Kılıç, *Kader Kurbanı* adlı eseri kaleme almış, üstad Necip Fazıl Kısakürek ise *İman ve İslâm Atlası* adlı eserlerinde ‘*kader kurbanı*’ kavramını kullanmıştır. (Bkz. Kısakürek, *age*, s. 33).

olarak karşımızda durmaktadır. Mamafih onlara göre ölüm, ezelde tespit edilmiş olan kaderimizin kaçınılmaz bir sonucudur. Her kim olursa olsun bu mukadderata boyun eğecektir. Çünkü ölmek, öncelikli olarak bir ezeli takdir işidir. Bu kesinliği ifade eden cümle, Eski Türk yazıtlarında şu şekilde geçmektedir : “*Ölü ise vacip olur (kergek olur) da ölür.*”<sup>162</sup> Böylelikle ölüm, kaderimizin ayrılmaz bir parçası olmuş olmaktadır. Onlara göre ölüm, yazılmış bir kaderdir, ondan kaçış mümkün değildir. Kader, yaşam süremizi-ecelimizi de ezelde tespit etmiştir. Nitekim Eski Türkler’in edebî ve dinsel mâhiyetteki eserlerinden kabul edilen Altay Destanları’nda geçen şu söz, kişisel kaderlerimizin bile ezelde yazılı olmuş olduğunu açıkça ifade etmektedir: “*Oğlanın eline kaderi, ak yazı ile yazılır.*” Hatta aynı ifadeler, Kırgız Destanları’nda da benzer kelimelerle geçmektedir: “*Yiğidin ölümü, atının alınında yazılmıştır.*”<sup>163</sup>

Görüldüğü kadarıyla Eski Türkler’in nezdinde kabul görmüş olan *ezeli yazgı* algısı, ‘ezelde tespit edilmiş olan kaderimize karşı konulmaz’ şeklindeki bir anlaşılma eğilimi üzerinden içeriklendirilmiştir. Bu algının temelde kaderci bir zihinsel oluşumu da beslediği söylenebilir. Dahası, kaderlerin ezelde yazılmış olduğu inancı, yazılan kaderin değişimi noktasında bireyin çabasının boş olduğuna dönük bir yapıda işlenmiştir. Binaenaleyh Eski Türkler, yiğit ve güçlü olmayı karakterlerinin bir hazinesi olarak görmekte, hatta bu değerlerin kendilerine kaderleri tarafından verildiğine inanmakta idiler.<sup>164</sup> Buna nazaran, destansı kahramanlıklar üzerine kurulmuş olan yiğitlik geleneğinde bile *kara kader* öne geçer ve nice güçlü kahramanlar yere serilir. İnancıya göre kahramanları düşmanları değil, sadece kötü kaderleri yere serebilir. Onun için ezelde takdir edilmiş olan

---

<sup>162</sup> Roux, *age*, s. 99, 207, 210; Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, Ankara 1995, II, 583.

<sup>163</sup> Ögel, *age*, II, 583.

<sup>164</sup> İsmail Hâmi Danişment, *Garp Menbâlarına Göre Eski Türk Seciye ve Ahlâki*, İstanbul 1982, s. 171.



mutlak kaderin önüne geçilemez. Yiğit insanların bile çaresiz kalmış olduğu bu durum, insanın sonunu hazırlayan güçlü bir varlık olan Tanrı tarafından yazılmıştır. Tanrı'nın ezelde belirlemiş olduğu bu kaderin hiçbir güç tarafından değiştirilemez oluşu, onun kötü kader olarak algılanmasına da neden olmuştur denilebilir.

Bugün itibariyle bilindiği şekliyle Eski Türkler'in yaşam şekilleri hakkında bilgi veren en eski kaynaklardan birisi de *Oğuz Destanı*'dir. Tek Tanrı inancından hemen sonra kaleme alındığı anlaşılan bu destanda, İslâm Dini'nin genel iman ilkelerine yapılan vurguların yanı sıra,<sup>165</sup> Eski Türkler'in fetihçi zihniyetlerine de değinilmiştir. Destandaki ifadelerle göre denilebilir ki, kişilerin ölüm zamanı, ilâhî bir kader olarak ezelde takdir edilmiştir. Herkes, kendi dışında kaleme alınmış olan bu takdire boyun eğmek zorundadır. Zira kişilerin uzun ya da kısa ömürlü olmaları, bütünüyle ezelde tayin ve takdir edilmiş olan bu yazgiya göre olmaktadır. Mesela Bilge Oğuz'un ömrü 1000 yıl iken,<sup>166</sup> onun oğlu Kün Han 140 yıl yaşamıştır.<sup>167</sup> Mamafih Oğuz Destanı'nda geçen şu ifadeler, insanın yaşam süresi üzerinde doğrudan belirleyici olan ezeli yazgının mutlak oluşunu da haber vermektedir: "*Yavguy Han, Onları tamamen yendikten sonra geri döndü. Ancak ilâhî takdirin emrine boyun eğdi, atı sürçünce yere düştü ve uyluk kemiği kırılıp öldü.*"<sup>168</sup>

Esas itibariyle Eski Türk kavimlerinden Oğuzlar'ı konu almakla beraber, MS. XIV-XVI. yüzyılları arasında kaleme alındığı tahmin edilen ve Türk Dili ve Edebiyatı'nın önemli kaynak eserlerinin başında gelen *Dede Korkut Hikâyeleri*'nde de ezeli tespit düşüncesinin açık izlerine rastlamaktayız. Görebildiğimiz kadarıyla bu düşünce, adı geçen hikâyelerde *ezelden yazılmak*,

<sup>165</sup> *Oğuz Destanı*, İstanbul 1982, s. 17, 42.

<sup>166</sup> *Oğuz Destanı*, s. 48, 49.

<sup>167</sup> *Oğuz Destanı*, s. 49, 53.

<sup>168</sup> *Oğuz Destanı*, s. 54.

*kader, kaderi olmamak, ecel ve ecel vade etmemek* şeklindeki kullanım içerikleri ile beraber ele alınmıştır.<sup>169</sup> Dede Korkut Hikâyeleri'nde geçmekte olup, yukarıdaki ifadeleri çağrıştıran bir alıntıda, kader ve ecelin ezelde belirlenmiş olan bir yazı olduğundan şu şekilde bahsedilmektedir: “*Kadir Allah, ak alınna gada yazmış! Ayaklıklar buraya geldiği yok. Ağızlılar bu suyumdan içtiği yok. Sana n’oldu? Amelin mi azdı? Fi’lin mi azdı? Ecelin mi geldi? Bu aralar n’eylersin ? Dedi.*”<sup>170</sup> Devamında ise: “*Onlar dâhi bu dünyaya geldi, geçti. Kervan gibi kondu, göçtü. Onları dâhi ecel aldı, yer gizledi, Fâni dünyaya kaldı. Kara ölüm geldiğinde geçit versin...Gelimli-gidimli dünya, son ucu ölümlü dünya? Ecel geldiğinde arı imandan ayırmasın!*”<sup>171</sup>

Dede Korkut Destanı'nın anlatım karakteristiği gereği, halkın düşünme ve tartışma alanında olan hangi durum olursa olsun konu mutlak surette bilge kişilik olan Dedem Korkut'a açılmakta ve onun konuyla ilgili düşüncesi alınmaktadır. Dedem Korkut da o durumla ilgili olarak geleneksel anlatı metodu olan kopuz çalarak bazı öğütlerde bulunuyor. Görüldüğü kadarıyla, Bilge Dedem Korkut'un sıklıkla dile getirmiş olduğu bu öğütlerin içerdiği konulardan birisi de ezelde belirtilmiş olan kader ve ecel algısıdır. “*Dedem Korkut geliben boy boyladı, soy soyladı*” şeklinde geleneksel anlatı hâline getirilmiş olan pasajlardan birisinde ecel konusu, beşerin yaşam süresi için takdir edilmiş olan ölüm vakti olarak kullanılmıştır. Nitekim o, bu durumu şöyle izâh etmektedir: “*Allah Allah demeyince işler onmaz; Kadir Tanrı vermeyince er bayımaz; Ezelden yazılmasa kul başına kaza gelmez; ecel vade ermeyince kimse ölmez; ölen adam dirilmez;*

---

<sup>169</sup> Dede Korkut'un beşinci hikâyesinde Dumrul Bahadır'ın duasını kabul eden Tanrı, ona ve eşine 140'ar yıl ömür tayin etmektedir. (Bkz. H. Achmed Schmiede, *Kitab-ı Dedem Korkut*, Ankara 2000, s. 103, 104).

<sup>170</sup> Schmiede, *Kitab-ı Dedem Korkut*, s. 58.

<sup>171</sup> Schmiede, *Kitab-ı Dedem Korkut*, s. 33, 50, 120, 167, 174.

*çkan can geri gelmez; Bir yiğidin kara dağ yumrusunca malı olsa; Yiğar, derer, talep eyler; Nasibinden fazlasını yiyemez.*"<sup>172</sup>

Güney Sibirya'da yaşayan Altay Türkleri'nin destanı olan *Maaday-Kara* destanı, yer yer kozmogonik özellikler arzetsen de temel olarak, insanlığın hayatta kalabilme mücadelesini ve buna bağlı olarak da yeryüzündeki yaşamı sürdürme azmini anlatmaktadır. Destandaki anlatıma göre, insanların dünyada iken başlarına gelenler, onların bahtlarında yazılı olan şeylerdir.<sup>173</sup> Bu itibardır ki, ölüm ve ecel olgusu, kutsal nitelik taşısalar bile, dünya üzerinde yaşayan bütün kişilere mukadder bir yazı olarak ezelde takdir edilmiştir. Nitekim sonlu nitelikler üzerinde yaratılmış olan hiçbir kimse de bu değişmez kaderinden kaçamaz durumdadır. Anlatıda da geçtiği şekliyle: "*Ölup gitmeyen insan var mıdır?*"<sup>174</sup> ifadesi, ilgili toplumun bu değişmez yasa karşısındaki teslimiyetini açıkça gözler önüne sermektedir. Zira herkes, kendi iradeli eylemlerinin dışında tespit edilmiş olan bu yazıya göre belirlenmiş zamanı gelince mutlak surette ölecektir. Dahası, destana göre bazı kişiler-Erlik Bey'in kızı- ve bazı canlılar-guguk kuşu- insanların mukadder olan ömür sürelerini ve kaderlerini bilebilmektedir. Onların bu bilgisi ise, şu alıntıda da açıkça gösterildiği veçhile ecellerin önceden yazılmış olduğunu ifade etmektedir: "*...At başı büyüklüğünde birbirine eş /İki altın guguk kuşu/ Gece gündüz oturmuş öter.../Ölecek insanın nefesini tanır/ Canlıların ömür süresini bilir.*"<sup>175</sup>

<sup>172</sup> *Dede Korkut Hikâyeleri*, İstanbul 2006, s. 25-26.

<sup>173</sup> Ezeli yazgının insanın eylemlerini bütünüyle kapsadığını ifade eden şu alıntı, bahse konu olan destanın kader algısını da ortaya koyar gibidir: "*Yoksa ezilmesi bahtında mı, evlatlarım? Dedi.*" (Bkz. *Altay Destanı Maaday Kara*, İstanbul 1999, s. 112).

<sup>174</sup> *Altay Destanı Maaday Kara*, s. 96.

<sup>175</sup> *Altay Destanı Maaday Kara*, s. 55. Destan'a göre kişilerin kaderleri ile ecellerini bilebilen Erlik Bey'in nazlı kızı, gizemli güçlerle donatılmıştır. Onun bu gücünü ifade eden cümle ise, destanda şöyle geçmektedir: "*Erlik Bey'in nazlı kızı, yer altı dünyasını iyi bilir, dedi. Ölecek insanın ruhunu tanır, Yaşayanların ömür süresini bilir.*" (Bkz. *age*, s. 96). Yine bahis konusu olan Destan'da devamında ise kendi kaderini öğrenebilen bir şahıs ve onun

MÖ. VII. yüzyılda Turan Hükümdarı *Alp Er Tunga*'ya Saka Türkleri'nin yazdığı bir destanda *zaman* olgusu, insanın gizemli bir düşmanı olarak görülmekte ve onun tuzaklarından kurtuluş olmadığı için ağıtlar yakılmaktadır. Destanın açık ifadesine göre, insanın helâkı, onun mutlak kaderini belirleyen güç olan zaman sayesinde gerçekleşmektedir. O yüzdendir ki, zamanın kötülüğünden sakınmak, ölümlü varlık olan insan için asla mümkün değildir. Nitekim pagan kültürlerinin ortak bir karakteristiği gibi duran 'zamanın helak edici vasfı', *Alp Er Tunga Destanı*'nda da etkin bir inanış olarak işlenmektedir. Bu inanış şeklinin Eski Araplar'da da olmuş olması, zamanın getirdiği felaketlere karşı konulamaması çaresizliği üzerinden, zamanın tanrısal bir güç olduğu algısına yönelmiş gibidir. O sebeple, zamanın yok ediciliği fikri, bahse konu olan toplumlarda büsbütün kaderin belirleyici gücü içerisinde ele alınmıştır. Binaenaleyh bu eğilim, ilgili destanda şöyle ifade edilmiştir: "*Zaman fesat gözettî; gizli tuzak uzattı, Beylerbeyini şaşırtdı, kaçsa nasıl kurtulur.*"<sup>176</sup> Haddizatında bu ifade, insanın çaresizliğine vurgu yapmakla, zamanın getirmiş olduğu ölüm gerçeğine itaati de önelemektedir. Ayrıca zaman ve ölümün kaçınılmaz olan vasfı, bu iki değişmez olgu karşısındaki çaresizliğini dile getirmiş olan insana, süreç içerisinde sıklıkla bu gerçekliği de hatırlatmaktadır.

Türk kültürünün büyük şahsiyetlerinden kabul edilmiş olan Edib Ahmed, Türk-İslâm edebiyatının inkişâf eserlerinin başında gelen *Atebetü'l-Hakayık* adlı eserinde, yukarıda bahsedilen kadîm algının teğet izdüşümü olarak ezelî yazgı fikrinden bahsetmektedir. Ona göre insanların kader ve ecelleri, mutlak surette ezelde belirlenmiş hususlar arasındadır. Bu konuda herhangi bir şüphe de yoktur. Hatta ilahî kaderin ezelde mutlak

---

durumundan şöylece bahsedilmektedir: "*Kaderini öğrendikten sonra, kendi yurduna doğru atını sürdü.*" (Bkz. *age*, s.155).

<sup>176</sup> N. Sami Banarlı, *Alp Er Tunga Destanı*, İstanbul 1987, I, 1, 14-15.

kayıt olarak belirlemiş olduğu hayatı yaşamak zorunda bırakılan kişiler, her hâlükârda kendileri için takdir edilmiş olan bu değişmez kaderin hükmü altındadır. Onun içindir ki, insanın dünyadaki yaşamının sonu anlamındaki ecel, ilâhî kaderin mutlak yazgısıyla oluşmaktadır. Edib Ahmed'e göre akıllı kişi, kendisine verilen şu öğüdü can kulağıyla dinleyerek ezelde takdir edilmiş olan değişmez kaderine boyun eğmelidir: “*Gel yine öğüdümü dinle, fazla emel besleme; emelin altında ecel saklıdır...*”<sup>177</sup> Aslında bu anlayışın Müslüman geleneğindeki rivâyet kültürü üzerinden de beslenmiş olması, emel ve ecel kavramlarının doğru bir şekilde anlaşılmasını gündeme getirmelidir. Zira insanın emellerinin sonsuz olması başka bir şey, ecelimizin yani ölümümüzün bu emelleri gerçekleştirmeye izin vermemesi başka bir şeydir. Yoksa ölüm gerçeğinin her daim emellerden daha kısa süreli bir zaman aralığını ifade ettiğini inkâr etmemek gerekmektedir. Yaşanılacak hayatla mütenasip bir emelin olması, daha başında insanı kontrollü bir hayatın içerisine sokabilecektir. O yüzden, başlı başına ahlâkî davranış içeriği üzerinden tavsiye edilmiş olan bu öğüdün, ecellerin kesinliği üzerinden değil, ölümün mutlaklığı üzerinden değerlendirilmesi gerekmektedir.

Edib Ahmed'e göre başımıza gelen her şey, öncelikli olarak Tanrı hükmü ile gelmektedir. İnsanın dünyada karşılaştığı her iş, ancak O'nun kesin emriyle olur. Bu nedenle kişi, dünyaya kızmamalı, dünyayı ve içindekileri tanzim eden Yüce Tanrı'ya boyun eğmelidir. Ayağa batan dikenden, tuzağa düşen geyiğe kadar her şey ezelde belirlenmiş ve kader olarak yazılmıştır. Başa gelen şeyler, kaderdendir, sebepten değil. Başımıza gelenleri sebeplerden sanmak anlayışsızlıktır. Havada uçan kuşlar bile kadere uygun davranırlar. Mukadder olan şeyler, sebeplerle ortadan kaldırılamaz ya da başka türlü oluşturulamazlar.<sup>178</sup>

<sup>177</sup> Edib Ahmed b. Mahmut Yükneci, *Atebetü'l-Hakayık*, Ankara 2006, s. 93.

<sup>178</sup> Edib Ahmed, *age*, s. 98.

Kanaatimizce bütünüyle cebrî bir eğilim üzerinde kurulmuş olan bu anlayışın kişisel iradeleri öncelemesi de düşünülemez. Onun içindir ki, Edip Ahmed'in Tanrı ve insan anlayışını açıklıkla ortaya koyan aşağıdaki ifadeler, insanın mutlak kaderinin bir esiri olduğunu göstermesi bakımından önemli bir yaklaşım sayılmalıdır:

*“Ey hükmünü dünya üzerinde yürüten, onu bâzan yeren, bâzan tekrar öven, her gelen iş kadir (Tanrı) hükmü ile gelir, insanın her karşılaştığı şey onun emri ile olur.*

*Dünyaya bu sövme ve bu çıkışma niçin; kaza ve kaderi yürüten ve (yeniden) tanzim eden Tanrı'dır; ayağa diken kader ile batar, geyiği tuzağa düşüren kaderdir.*

*Başa gelen her şey kaderden gelir, anlayışsızlar onu sebepten bilirler; havada uçan kuşlar, kader ile hem kola konar hem kafese girerler. Koşanın koşmaması mukadderse, vursan da koşmaz; kuvvetli yay kurmakla kader geri çevirilmez; sana ızdırap ve ona hazine veren Tanrı'dır; ey muzdarip kimse, ızdıraptan şikâyet etme.”<sup>179</sup>*

Türk-İslâm düşünce hayatının farklı yönlerini günümüze taşıyan en eski yazılı kaynaklarından birisi de Yusuf Has Hâcib'in *Kutadgu Bilig* adlı eseridir. Esasında bir ahlâk manzûmesi münderecâtında olan eser, yöneticilerin ahlâkî donanımları hakkında bazı öğütler de içermektedir. Kutadgu Bilig'e göre kader, insan eylemlerinden bağımsız olarak ezelde belirlenmiş olan bir gerçekliktir. Mamafih ilgili toplumsal gelenekte düşünsel etkisi hayli yüksek olan bu eserde, takdir edilmiş olan kaderlere boyun eğmenin rahatlatıcı yönüne vurgu yapan şu cümle, açık bir şekilde kaderci algıyı öne çıkarmaktadır: *“Tanrı, feleği yaratmadan önce, kaza tayin etti; kazaya razı ol, boyun eğ ve ona uy. İlâhî*

---

<sup>179</sup> Edib Ahmed, *age*, s. 98.

*kazanın cereyânına kimse mâni olamaz.*"<sup>180</sup> Alıntıyı takip edecek olursak, Kutadgu Bilig'in ortay koymuş olduğu anlayışa göre, dünya üzerinde cârî olan her şey, Tanrı'nın ezeli hükmü ve takdiri ile hareket etmektedir diyebiliriz. Öyle ki, bu takdirden kaçış da yoktur. Kişiler, ancak bu takdire boyun eğlerse mutlu bir hayat sürebilirler.

Kutatgu Bilig'e göre insanlar, ezelde belirlenmiş olan ecellerini yaşamadan ölemezler. Diğer bir ifadeyle, eserin dikte ettirdiği anlayışa göre hiç kimse, ecelinin hükmüne râm olmadan can veremez. Nitekim ezeli yazgının kişisel iradelerden önceliğini kabul eden bu düşünce şekli, eserin geneline sinmiş olan mutlak kader algısının olası sınırlarını da şu şekilde ifade etmektedir: "*Ölüm için, hiç şüphesiz, ecelin gelmesi lazımdır; eceli gelmeden hiçbir yiğit ölmez...Anadan doğan hiç kimse ecelsiz ölmez; düşmanı görünce neden korkarsın?*"<sup>181</sup> Buna göre ölüm, ezeldeki yazıyla belirlenmiş olan değiştirilemez bir gerçekliktir. Kişiler, ezelde haklarında yazılmış olan belirli vakitleri gelince şu ifadelerde olduğu gibi mutlak surette ölürler: "*Ne kadar doğan varsa, ölmek için doğmuştur; ne kadar dirense de, sonunda zorla götürülürler. Ölecek insanların hepsi zamana rehindir; vakti gelince, bak, bir adım bile atamaz... Boyum ok gibi idi, büküldü; ömür tükendi, vaktim geldi.*"<sup>182</sup>

Çelişik gibi görünse de ölüm ve ecelin ezelde belirlenmiş olmasına rağmen yine de Tanrı'dan uzun ömür isteme davranışı övülmüş olan bir kulluk vazifesi olarak görülmüştür. Zira başkalarına iyilik yapan insanların ömrü, diğerlerinden uzun olur.<sup>183</sup> Kişilerin, normal şartlarda kendileri için belirlenmiş olan ezeli yazgıyı bilemediklerinden, tıpkı klâsik Sünnî düşüncede olduğu veçhile, ölüm vakası başlarına gelmeden önce uzun ömür

<sup>180</sup> Yusuf Has Hâcib, *Kutatgu Bilig*, Ankara 1988, s. 235, 283.

<sup>181</sup> Yusuf Has Hâcib, *age*, s. 171.

<sup>182</sup> Yusuf Has Hâcib, *age*, s. 90, 97.

<sup>183</sup> Yusuf Has Hâcib, *age*, s. 127.

dilemeleri de tavsiye edilmiştir. Bu algının imanlı toplumlarda sanki ortak bir zihnî karakteristiği ifade diyor olması, kanaatimizce teori ile pratik arasındaki uyumsuzluğu fark eden zihnin bir eğilimidir. Çünkü yaşadığı ortamlarda sebeplere başvuran bireylerin daha uzun yaşadığına tanık olan kişiler, teorik bazda ecelin uzamayacağını kabul etmiş görünseler bile, esasında bunun değişebileceğine dair kanaatlerini bu çeşit bir algı üzerinden ifade etmiş olmaktadır. Dinsel kabullerin her daim yaşanan hayatla örtüşmediğine dair bir kanıt sayılabilecek olan şu dua, hasseten ömür/ecel süresinin değişebilir olduğuna işaret etmektedir: *“Ben sana şimdi yalvarıyorum ve şunu diliyorum; beni bir parça daha yaşat, ömrümü uzat.”*<sup>184</sup> Ancak, bu isteme olayının da ezeli ilimde nasıl olacaksa o şekilde takdir edilmiş olması inanışı, ya da Tanrı tarafından kul için ezelde bilinen ve tespit edilen değişmez bir kader olup olmadığı konusu ise, anlatılarda açık değildir.

Denilebilir ki Yusuf Has Hâcib, başucu niteliği taşıyan muhalled eserinde ezeli yazgı konusunda klâsik düşüncenin bütün kodlarını işlemekle kalmamış, bunlara yapmış olduğu uygun formülasyonlarla edebî bir kimlik de kazandırmıştır. Nitekim aşağıda vermiş olduğumuz şu alıntı, dile getirmiş olduğumuz şekilde kâlsik kader algısını besler bir cümle hükmünde kabul edilmelidir: *“Tanrı, bu âlemi yaratmadan önce, levh ile kalemi yaratmıştır. Kardeşinin başına gelen Tanrı’nın hükmüdür. Kulun neler yaptığını melek yazar, sonra Tanrı yarın o işi sorar.”*<sup>185</sup> Görüldüğü kadarıyla Yusuf Has Hâcib’e göre insan davranışları ezelde tespit edilmiş olan kadere göre varlık alanına çıkmaktadır. Levh’te ezeli olarak belirlenmiş olan her şey, vakti zamanı gelince ortaya çıkacaktır. Dünyadaki her şeyin bir sebebi halkedilmiştir. İyi ve kötüyü bir sebebe mebnî olarak yalnızca Tanrı nasip eder. Bu nasip olayı kişilerin sorumluluklarını

---

<sup>184</sup> Yusuf Has Hâcib, *age*, s. 37, 309.

<sup>185</sup> Yusuf Has Hâcib, *age*, s. 167, 452.



ortadan kaldırmaz. Bu nedenle, çocukların iyi veya kötü olmalarına anne ve babaları sebep olur.<sup>186</sup> Buna nazaran Tanrı, iyi ve kötünün yaratıcısıdır. O'nun takdirinin dışında fayda ve zararın oluşması düşünülemez. Zira: "*Fayda ve zarar, iyilik ve kötülük hep Tanrı'dan gelir; bu onun takdiridir.*"<sup>187</sup>

Eski Türk inanisında ölüm gerçeği, Tanrı'nın ezeli kaderiyle yazılan kesin bir hükmünü ifade etmektedir. Bu kesin hükme göre: "*Her yaratılan mutlaka ölür.*"<sup>188</sup> Ölüm, bir gerçek olarak Tanrı'nın yarattıkları üzerindeki bir hakkıdır. Her türlü iyilik ve kötülük, sadece Tanrı'dandır. Şükredenim nimetini bazen artıran bazen de imtihan vesilesi olarak eksilten Yüce Tanrı'dır.<sup>189</sup> Bu kabul şekliyle Eski Türkler, ölümün sahibi olarak kaderi yazanı görmekteirler. Tanrı, dünyada yaşayanlara yaşam süreleri (eceller) var kılarak onların hayatlarına hükmetmektedir. İnsanlar, her daim bu ezeli kaderin emrindedir.<sup>190</sup> Geline bu aşamada ifade etmeliyiz ki, Tanrı'nın değişmez kader olarak takdir etmiş olduğu şey, ölümün mutlaklığı mıdır, yoksa kişisel ve zamansal bazda nerede, nasıl ve ne zaman ölüneceğinin nokta belirlenimi midir? Yukarıda aktardığımız ifadelerden hareket edecek olursak, diyebilir ki, bu eğilimin noktasal belirlenimi de kapsadığı yönündeki kabulün daha güçlü olduğu görülmektedir. İşbu durumdur ki, irade ve güç sahibi insanın ölme konusundaki zaman ve mekânsal tercihlerini kendi kişisel iradesinden alarak onu edilgen bir konuma getirmektedir. Yine kişisel sorumluluk değeri açısından dile getirilebilir ki, öte dünyanın hesabı bağlamında bu durumun uygun olmadığı aşikâr bir neticedir kanaatindeyiz.

<sup>186</sup> Yusuf Has Hâcib, *age*, s. 115.

<sup>187</sup> Yusuf Has Hâcib, *age*, s. 245, 272.

<sup>188</sup> Yusuf Has Hâcib, *age*, s. 283, 315.

<sup>189</sup> Yusuf Has Hâcib, *age*, s. 257, 272; M. Cemal Sofuoğlu, *Kur'an ve Hadis'in Kutat gu Bilig'e Etkileri*, DEÜİFD, İzmir 1985, C: V, s. 130.

<sup>190</sup> Tümer-Küçük, *age*, s. 186.

Yukarıdaki vurgulara dayanarak ifade edebiliriz ki, bahsettiğimiz dönemler itibariyle Eski Türk inanışlarında İslâm'dan önceki unsurların ritüel bağlamında da olsa devamlılığını sürdürmekte olduğu görülmektedir. Buna nazaran, ilgili sosyo-kültürel yapıda, temel ilkeler bazında da olsa Kur'an'ın çerçevesini çizmiş olduğu bir tevhit anlayışının olduğunu söylemek doğru değildir. Ancak Eski Türk kültüründe kapalı ve karmaşık da olsa devralınan bozulmuş bir tevhit anlayışının olması da kuvvetle muhtemeldir. Gök Tanrı inancı, sanki böyle bir yaklaşımın ürünü gibi durmaktadır. Hâsılı, insanlığın ortak mirası bakımından atalarının mirasçısı olmuş oldukları İslâm vahyi, ilgili kültür nezdinde daha önceleri tebliğ edilmiş olduğu veçhile büsbütün sarîh bir netlik içermese de, belli belirsiz bir Tek Tanrı ve öte dünya (Âhiret) inanışının bulunduğu bu toplumu,<sup>191</sup> süreç içerisinde vahyin emir ve yasaklarıyla yeniden şekillendirerek kendi disiplini içerisine alabilmiştir. Neticede ise bu kültürden çağlara hükmeden bir millet ortaya çıkabilmiştir.

Beş büyük ciltten oluşan *Manas Destanı*, Kırgız Türkleri'nin ölüm ve kader anlayışlarını tanımlayan ifadeler içermektedir. Destanda mevcut olan anlatılara göre, kişilerin ezelde belirlenmiş olan ecelleri, vakti saati dolunca onların ölümlerini getirir. Kolaylıkla fark ediliyor ki ecel kavramı, *Manas Destanı*'nda olgusal içerikle “ölüm” anlamında kullanıldığı gibi, ezeli takdir ve

---

<sup>191</sup>Tarihsel arka planın gücü nispetinde açıklıkla ifade edilmelidir ki, kader düşüncesi, içinden çıktığı sosyal dokudan ayrı değerlendirilemez bir düşünsel kabuldür. Zira insanlığın bir zihinsel ve dinsel devam zinciri üzerinden ilerlediğini görmek durumundayız. Bu sebeple, destansı metinlerde tespit edilmiş olan ilkesel benzerlikler, İslâm vahyine şekilsel açıdan da olsa bir yakınlık göstermektedir. Bu benzerlikler üzerinden gidecek olursak, sanki düşünce odaklarının bir müşterekliğinden bahsedilebilir. Diyebiliriz ki, ilgili kültürel havzalarda dünyadaki kalış süresi kısıtlı olan varlığın mutlak surette öte dünyaya gideceği algısı, silik de olsa bir Âhiret olgusunu ön plana çıkarmaktadır. Bu yaklaşım ise simetrik bir eğilim olarak tevhit unsurlarını içermekte gibidir. Bahse konu olan toplumlarda belki de Müslümanlığın kabulünden sonra oluşmuş olan benzer algılar, yaratıcı varlığın kabulü ve uluhiyeti bağlamında ortak bir yapının olduğu şeklinde ele alınabilir.

mutlak tespite binaen “ölüm zamanı” olarak da kullanılmıştır. Bu algıya göre, ezelde yazılı olan eceller gelince,<sup>192</sup> yine ezelde takdir edilmiş olan ölümler kaçınılmaz olmaktadır. Nitekim ölüm vakasının ezeldeki yazgı üzerinden gerçekleşen değişmez ecel belirlenimine has kılınmış olduğu şu cümle, kişilerin gelip-çatan ecellerinin mutlak manadaki kaderin takdir edilmiş etkin bir parçası olduğunu ifade etmektedir: “...Kişioğlu ne görmez, başımıza gelecek ne varsa görelim. Gök demir süngü sallamadan erlik, yiğitlik bilinmez. Namus, şeref için bel bağladık, ecel geldiyse şerefle ölürüz” dedi.<sup>193</sup>

Manas Destanı’nda yukarıdaki anlayışı destekleyen pek çok olgusal aktarım da bulunmaktadır. Binaenaleyh bu ifadelerden birisinde kader ve ecel, ezelde takdir edilmiş ve değişmez *alinyazısı* olarak işlenmiştir. Kişilerin her daim alınlarında yazılı olanı görecekleri inanişini destekleyen bu durum, ilgili destanda şöyle dile getirilmiştir: “Ölmek var, geri çekilmek yok. Alnımızda yazılmışı göreceğiz.”<sup>194</sup> Demek ki, kişilerin kaderi, ezeldeki mutlak belirlenme ile beraber alınlarına yazılmaktadır. Bu yazgı, hem kaderi, hem de eceli kapsamaktadır. Haddizatında mutlak manada kaderciliği ifade eden bu düşüncüyü ortaya koyan pek çok pasaj, destanın içerisinde geçmektedir. Öyle ki, bunlardan birisinde geçtiği şekliyle, Manas, eşi Kanıkey’e vasiyet ederek ölüm vakasını ecelin ezelde belirlenmiş olması üzerinden işlemekte ve şunları söylemektedir: “Ecelim gelir, ben ölürsem oğlum Semetey yetim kalacak...”<sup>195</sup> Aynı şekilde Manas, bir başka

<sup>192</sup> İnan, *age*, s. 19. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Manas Destanı’nda geçen *ecel* kavramı, 4 yerde ‘ölümün süreli oluşu’ anlamında kullanılmıştır. (Bkz. Abdulkadir İnan, *Manas Destanı*, İstanbul 1992, s. 37, 100, 121, 124).

<sup>193</sup> İnan, *age*, s. 109.

<sup>194</sup> İnan, *age*, s. 106. İnanışa göre büyük bir yetkiyle donatılmış olan Manas’ın alınına talih ve kudreti de birlikte yazılmış idi. Onun içindir ki, Manas’ın kendisi için ezeli takdir mesabesinde olan bu durumdan kaçınması mümkün değildir. (Bkz. İnan, *age*, s. 96).

<sup>195</sup> İnan, *Manas Destanı*, s. 124.

pasajda ise oğlu için Tanrı'dan cefasız bir ömür dilemektedir.<sup>196</sup> Benzer bir algıyı destekleyecek mâhiyette Gökbörü Han, destanın baş kahramanlarından olan Manas'a, eceli gelmiş ve ölmüş olan eşi *Kanıkey* için başsağlığı diler ve acısını paylaşır.<sup>197</sup> Ayrıca Manas'ın Kırgızlara dönüp, yeni bir zaferi müjdeledikten sonra dile getirdiği şu ifadeler de, kişiler için ezelde yazılı bir ecel vaktinin olduğunu açıkça ortaya koymaktadır: "...Ben, ona karşı *koyacağım ve ecelim geldiyse öleceğim...*"<sup>198</sup> Neticede söylenebilir ki, yukarıdaki alıntılarda da görüldüğü kadarıyla Manas, ecel ve ölüm vakasını ezelde takdir edilmiş bir gerçeklik olarak gördüğünden, kişilerin bu zamanı gelmeden ölmeyeceğini ve dâhi kişilerin ölümlerinin ancak bu zamanın gelmesiyle gerçekleşebileceğine inanmaktadır.

Bizler, Eski Türkler'in yaşadıkları dönemler hakkındaki çeşitli bilgileri bazı destansı metinlerden almaktayız. Bilebildiğimiz kadarıyla destanlar, Türklerin dinsel geleneklerini, millî kahramanlıklarını ve fazilet mücadelelerini anlatan manzûm hikâyeleridir. Aynı şekilde destansı metinler, ilgili halkın zihinsel değişiminin en güçlü kaynağını teşkil eden dinî gerçeklikler üzerinden de büyük bir değişim geçirmişlerdir. Bu nedendir ki destanlar, İslâm'dan önce ve İslâm'dan sonra olmak üzere dinî ve kültürel bakımdan pek çok farklılıklar içermektedir. İnsanoğlunun baş edemediği olaylar karşısındaki sığınma mekanizması olan kader algısının ilgili metinlerde sunulan anlatım biçimi, bütünüyle klâsik versiyon denilen bir zihnî eğilim üzerinden işlenmektedir. Bu eğilimin de aynı zamanda tevârüs etmiş oldukları dinsel gelenekle büyük bir uyum içerisinde olduğu söylenebilir. Mesela, *Oğuz Destanı*'nda bin yıl yaşadığı iddia edilen Oğuz'un, neticede kendisi için biçilmiş olan ilâhî takdire boyun eğerek ölmesi, sanki Hun-Oğuz destanlarındaki kader

---

<sup>196</sup> İnan, *age*, s. 121.

<sup>197</sup> İnan, *age*, s. 126.

<sup>198</sup> İnan, *age*, s. 19, 37.

anlayışının çaresizlikle iç içe olan boyutunu da göstermektedir.<sup>199</sup> Aslında klâsik kader anlayışının bu vasfı, ölüm olayının beşerin değişmez bir kaderi olması gibi son derece doğru bir noktadan hareket etmiş olmasına rağmen, yol boyunca içerisine cebrî unsurları dâhil etmiş olması yüzünden, iradeli varlık olan insan açısından kabul edilemez bir formata dönüşmüş gibidir.

## SONUÇ

İnsanlığın süre gelen tarihsel yolculuğu irdelenirse görülecektir ki, insan nesli, konservatif yani muhafazakâr bir düşünsel geleneğe yaslanmayı varoluşsal açıdan daha kullanışlı bulmuş gibidir. Bu yüzdendir ki, olaylar karşısında insanî bir eğilim olan risk alma seçeneği, insanlığın genelini ilgilendiren bir nitelik olmamış gibidir. Yukarıdaki bölümlerde detaylı olarak izâh edildiği gibi, gerek ilahî değerleri modelleyen seçkin kültürel ortamlarda, gerekse de bunların dışındaki farklı algıları merkeze alan her türlü düşünsel formda bu kabulün mutlak olarak işlevsel olduğu, hatta beşerin etkin bir fikrî eğilimine dönüştüğü de görülmektedir. Onun içindir ki, kader ve ezeli yazgı meselesi, tarihsel süreçte yalnızca Müslüman'ın dinî ve kültürel bir sorunu olmamış, insanlığın kadim bir zihinsel meselesi olmuştur denilebilir. Bu itibarla sorunun çözümünü de yalnızca ilgili algının paydaşlarından birisi olan inananların uhdesine bırakmak, doğru ve hakkaniyetli bir girişim olmasa gerek.

Netice olarak denilebilir ki, araştırma boyunca işlediğimiz halk inanışlarının genel karakteristiği, bahsedilen halklar nezdinde ortak bir kader inanışının kabul edilmiş olduğu yönündeki mutlak bir tespitin olduğudur. Doğu ya da batı düşüncesi içerisinde olsun, iman sisteminin kaidesine oturmuş olan bu kabul, ufak tefek renk ayırmaları dışında, ezeli bilgiye yaslanan ve mutlak manada verili bir değer olarak önümüzde durmaktadır. İnsanların bu denli güçlü bir varlığı aşip kendi iradeleriyle eylem

<sup>199</sup> *Oğuz Destanı*, s. 49; Banarlı, *age*, I, 12.

yapmalarının imkânsızlığı ortadadır. Bu nedenle, bugün önümüzde duran kader ya da ezeli yazgı sorununun temellerini beşeriyetin kadîm zamanlarında aramamız kadar normal bir şey olamaz. Gerek Antik Roma ve Yunan kültüründe, gerek Doğu dinsel inanışlarında ve gerekse de kültürel anlamda mirasçıları olmamız hasebiyle dinî ve düşünsel kabullerini bir anlamda kucağımızda bulduğumuz Eski Türk toplumlarında olsun, insanın iradeli eylemlerinden bağımsız olarak gelişmiş bir yazgı anlayışının olduğu su götürmez bir gerçekliktir. Bu gerçekliğin dayanmış olduğu temel yaklaşım ise, özellikle Yüce Tanrı algısıdır denilebilir. Zira bu kültürlerin temel kabulüne göre mutlak manada bilen (âlim), gücü yeten (kâdir) ve irade eden (mürîd) bir Yüce Tanrı'nın, yine bu sıfatlarına dayalı olarak ezelde değişmez bir kader belirlemiş olması kadar normal bir yaklaşım olamaz. O yüzden, araştırma boyunca da görebildiğimiz kadarıyla ilgili kültürlerde ele alınmış olan kader olgusu, kişisel tercihlerin bile takdir edilmiş olduğu savı üzerinden işleme konulmuştur.

Açıklıkla ifade edilmelidir ki, yazgı konusunu gündemine alan her topluluk, ezeldeki belirlenimi kabul etmekle kalmayan, hatta ezeli tespit düşüncesine dayalı olarak büyüyen açık ve kesin bir kader anlayışını hep savuna gelmiştir. İnsanlığın anlığına musallat olmuş bu düşünce formatının baskın karakteristiğine göre Yüce Tanrı ya da Tanrılar, insanların kaderlerini onların donanımlarını dikkate almadan ezelde tayin ve tespit ederler. Bu nedenle de bahse konu olan inanışların nezdinde geçer akçe durumundaki kabul, insan hayatında değişmeyen tek şeyin iş bu *alinyazısı* olmasıdır denilebilir. Sadece vahiy dışı toplumlarda neşvü nema bulmakla kalmayıp, vahye doğrudan muhatap olmuş toplumlarda da benimsenmiş olan bu anlayışa göre insanın kaderi, önceden tespitli bir alanı kapsamaktadır. Değişmez kaderin kapsamında olan her düşünce gibi bahsedilen kaderci algı da mahallî kültürlerin atalar geleneği üzerinden taşıdıkları unsurlarla test edilerek, toplumsal geleneğin kuşatıcı kollarına bırakılmıştır. Süreç içerisinde değişmez gelenek hâline gelmiş olan

bu algının değişimi ise mümkün olmamış ve tevhit dininin kodlamış olduğu kişisel özgürlük ve sorumluluk değeri, Yüce Tanrı'nın bazı sıfatları ncelenerek haksız bir şekilde ezeli yazğıya dnşebilmiştir. Kanaatimizce tevhidin yerleşmesi bağlamında insanlığın şu an önünde duran en temel problemlerden birisi olan atalar kültü, ne yazık ki atalarının dinsel geleneklerini kutsayan Müslüman toplumların da en büyük problemi gibi durmaktadır.

Bahsi geçen kültür havzalarındaki hkim olan fikre müstenit olarak diyebiliriz ki, insanoğlu, ezelde tayin ve tespit edilmiş olan bu mutlak kaderinin karşısında çaresiz bir durumdadır. Dolayısıyla da yaşamı boyunca insanın yapıp-etmelerini ezelde tespit edilmiş olan bu kaderi belirlemektedir. Öyle ki, yaratılmış olan sonlu varlıklar için yapılması gereken en uygun hareket, kişilerin kader kodlarına uygun bir yaşamı seçmeleri ve bu kaderin emrine mde olmalarıdır. Aksi durumların hepsi, başta insanın kendisi olmak üzere, insan nesli için de büyük bir zulüm olarak karşısına çıkacaktır. İşte bu nedenlerden ötürü kişiler, kaderlerini bir sır olarak algılamalı ve sorgulamadan itaat etmelidirler. Tarihsel süreçte tevhit dinlerinin ve de günümüzde kutsal metnimiz olan Kur'an'ın insan anlayışıyla taban tabana zıt olan bu algıyı tarif etmek istersek; yaratılış kodlarını ihmal eden insanın konumu hakkında olumsuz bir kanaati ifade eden *bile bile lades* deyimini açık yüreklilikle kullanmamız yanlış olmasa gerek. Bu algının defaatle kişisel sorumluluğu iptal edip dünya üzerinde adaleti yaymakla memur olan 'sorumlu insan' olgusunu ortadan kaldırılmasını beslediğini söyleyebiliriz. Bütünüyle atalar kültünü kutsama eylemi üzerinden kotarılmış olan bu durumun yeryüzünde halifelik göreviyle taltif edilmiş olan sorumluluk sahibi ve takvalı Müslüman kişiliğini yok edeceği ise tartışma götürmez bir gereklidir.

İnsanlığın kadim dönemleriyle ilgili olan bu çalışmada da görüldüğü kadarıyla, ezeli yazğı anlamındaki kader düşüncesi, yalnızca Müslümanların bir düşünsel problemi değil, genel olarak

insanlığın bir 'anlama' problemidir. Bu problemin tarihsel kökleri, kişisel iradelerin iptal edilmiş olduğu bütün kültürlerde paralel nitelikler göstermektedir. Bu konuda inanan ya da inanmayan birey ve toplum ayırımının yapılmış olması ise doğru bir yaklaşım değildir. Gerek din adamlarının itaatkâr bir toplum isteme iştiağından, gerekse de bireyin sığınma isteğinden kaynaklanmış olan bu anlayış, bugün itibariyle de önümüzde duran büyük bir sorunu teşkil etmekte olduğunu söyleyebiliriz. O yüzdendir ki, bugünleri inşa eden geçmiş toplumsal hafızaların köklerinin iyi bilinmesi demek, önümüzde duran problemin teşhisinin sağlıklı bir şekilde yapılması anlamına gelecektir. Bu nedenle, insanlığın zihinsel anlamdaki boyun ağrılarının kaynağı durumundaki geçmiş dinsel kültürlerin kutsanmasının önüne geçilmesi gerekmektedir. Sağlıklı bir kader anlayışının insan anlığının bu gibi tortulardan temizlenmeden kurgulanması da mümkün görünmemektedir. Dahası, vahye doğrudan muhatap olan beşer algısının atalar kültü, örf, gelenek vb. yönlendirici etkilerden bağımsızlaştırılması gerekmektedir. Bunun sanıldığı kadar kolay bir işlem olmadığına bilinmesi ise, karşı karşıya olduğumuz problemin sadece halk nezdinde değil, konuyu bilenler nezdindeki devâsa boyutunu da göstermesi bakımından ayrıca öneme haizdir.

Hülâsa, sağlıklı bir hesap bilincinin yerleşmesi için insanın kendi iradesine sahip çıkarak kaderini eline alması gerekmektedir. Nitekim kader bağlamında onun boynuna dolanan şey de, öncelikli olarak Yüce Tanrı'nın belirlemiş olduğu ezeldaki tespitler değil, kişinin iradeli bir şekilde vermiş olduğu kararlarıdır. Bu kararların iradenin taallukuna göre süreç içerisinde değişebilir olması, insan denilen varlığın değişmez bir kaderi hükmünde görülmelidir. Yani insanın kaderi, kendi sorumluluğu çerçevesinde olan hususlarda yine kendi kaderini değiştirebilen bir gücünün tanınmış olmasıdır. Ancak bu eylemin, çalışma süresince anlatıldığı çerçeve dikkate alınırsa insanlığın bugün itibariyle varmış olduğu noktadaki görüntüsü pek de iç



açıcı değildir. Ve dâhi bu işin, ataların mirasını kutsamayı marifet sayan ve öteden beri klâsik algı adıyla bilinen kültür geçmişi üzerinden başarılması da mümkün görünmemektedir. Diğer bir ifadeyle, insanın iradesini eline alması işi, çalışma boyunca değinildiği veçhile öyle sanıldığı kadar kolay bir işlem de değildir. Bunun başarılması için insanı kaderinin önünde bir yaprak gibi gören kadim algıyla bağın büsbütün kesilmesi gerekmektedir.

Denilebilir ki, her şeye rağmen vahyin muhatap almış olduğu sorumlu insan tipi, ona sağlanan donanımları vasıtasıyla bunu başarabilecek güçtedir. Yeter ki insanoğlu, Yüce Allah karşısında yegâne sorumluluk değeri olan aklını vahiyle donanımlı bir hâle getirebilsin. İşte o zaman, vahiyle âdeta temizlenmiş olan imanlar, sözsüz vahiy mesabesinde olan aklın yardımıyla atalarının dininden uzaklaşıp, Rablerinin kendilerine inzâl etmiş olduğu gerçekliklere ulaşabilecekleridir. Şahısların ya da kurumların ördüğü dinsel gerçeklikler, vahyin değişmez doğruluğu üzerinden yeniden test edilip sorgulanacaktır. Belki de insanlığın kurtuluşunu temin edebilecek olan aklî yönelim, Kur'an vahyini merkeze alan bu metodoloji üzerinden temin edilebilecektir.

### **KAYNAKÇA**

- Abduh, Muhammed, *Tevhid Risalesi*, çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yayınları, Ankara 1986.
- Abdulkadiroğlu, Abdullah, *Beliğ*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988.
- Akdemir, Salih, *Son Çağrı Kur'an*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009.
- Akkad, Abbas M., *Kur'an Felsefesi*, çev. A. Demirci, Nur Dağıtım, Ankara 1975.
- Albayrak, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şule Yayınları, İstanbul 1992.
- Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1977.
- \_\_\_\_\_, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996.
- \_\_\_\_\_, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınları, Ankara 1999.
- Asena, Orhan, *Gilgamesh*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1996.
- Atay, Hüseyin, *Müslümanın Günlüğü*, AÜİFD, C: XXXV, Ankara 1996.
- Ay, Eyyüp, *İlâhî Mesajın Kadim Medeniyetlerdeki İzdüşümleri*, İslami Araştırmalar, C: 9, s: 1-4, Ankara 1996.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, DEÜİF Yayınları, İzmir 1990.
- Banarlı, N. Sami, *Alp Er Tunga Destanı*, 'Resimli Türk Edebiyatı' içinde, MEB Yayınları, İstanbul 1987.
- Bausani, Alessandro, *İslâm Öncesi İnan Düşüncesi*, edt. M. M. Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, (1-4) içinde, İnsan Yayınları, İstanbul 1990.

- Beckett, Samuel, *Godot'yu Beklerken*, haz. M. Küpüşoğlu, Kabcacı Yayınları, İstanbul 2010.
- Beydeba, *Kelile ve Dimne*, çev. Ö. Rıza Doğrul, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1985.
- Bhagavad-Gıta-Tanrının Şarkısı*, çev. Ö. Cemal Güngören, Yol Yayınları, İstanbul 2001.
- Bhagavadgıta-Kutlu Ezgi*, çev. Sevda Çalışkan, İmge Kitabevi, Ankara 2001.
- Bhagavad gıta- Hinduların Kutsal Kitabı*, çev. Korhan Kaya, Dost Kitabevi, Ankara 2001.
- Bratton, F. Gladstone, *Yakın Doğu Mitolojisi*, çev. N. Muallimoğlu, MÜİF Yayınları, İstanbul 1995.
- Brockelman, Carl, *Kelile ve Dimne md.*, MEB İslâm Ansiklopedisi, MEB Yayınları, İstanbul ts.
- Buhârî, Ebu Abdullah İsmail, *el-Camiu's-Sahih*, (I-VIII), Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Butler, Judith, *Yaşam İle Ölümin Akrabalığı-Antigone'nin İddiası*, çev. A. Ergenç, Kabcacı Yayınları, İstanbul 2007.
- Can, Şefik, *Klâsik Yunan Mitolojisi*, İnkılâp ve Aka Yayınları, İstanbul 1963.
- Canan, M. Zeki, *Ansiklopedik Din ve İnanç Sözlüğü*, İstanbul 1983.
- Challaye, Felicien, *Dinler Tarihi*, çev. S. Tiryakioğlu, Varlık Yayınları, İstanbul 1994.
- Cılacı, Osman, *Dinler ve İnsanlar*, Damla Yayınları, Konya 1990.
- Coomaraswamy, Ananda, *Hinduizm ve Budizm*, çev. İ. Taşpınar, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000.
- Cürcânî, S. Şerif, *Kitabu't-Târifât*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.

- Çelebi, Asaf Halet, *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha*, Hece Yayınları, Ankara 2003.
- Çığ, Muazzez İlmiye, *Sumer'li Ludingirra-Geçmişe Dönük Bilimkurgu*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2004.
- \_\_\_\_\_, *İnanna'nın Aşk-Sumer'de İnanç ve Kutsal Evlenme*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2003.
- Danışmend, İ. Hami, *Garp Menbâlarına Göre Eski Türk Seciye ve Ahlakı*, İstanbul Kitabevi, İstanbul 1982.
- Davids, T. W. Rhys, *Eski Hindistan'da Budizm*, çev. M. İnceayan, Okyanus Yayınları, İstanbul 2007.
- Dede Korkut Hikâyeleri*, haz. Orhan Şaik Gökyay, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2006.
- Demirci, Kürşat, *Hinduizm'in Kutsal Metinleri Vedalar*, İşaret Yayınları, İstanbul 1991.
- Drury, Nevill, *Şamanizm-Şamanlığın Öğeleri*, çev. E. Şimşek, Okyanus Yayınları, İstanbul 1996.
- Edib Ahmet b. Mahmut Yükneki, *Atabetü'l-Hakayık*, haz. R. Rahmeti Arat, TDV Yayınları, Ankara 2006.
- Elçin, Şükrü, *Halk Edebiyatına Giriş*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1986.
- Eliade, Mircea, *Kutsal ve Dindışı*, çev. M. Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara 1991.
- Enûma Eliş*, haz. Alexander Heidel, çev. İsmet Birkan, Ayraç Yayınları, Ankara 2010.
- Epiktetos, *Söylevler*, çev. Birdal Akar, Şule Yayınları, İstanbul 2010.
- Gardet, Louis-Anawati, M. M., *Introduction a la Theologie Musulmane*, Paris 1948.

- Gilson, Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet S. Aydın, DEÜ Yayınları, İzmir 1986.
- Gündüz, Şinasi, *Sabûlik*, 'Yaşayan Dünya Dinleri' içinde, DİB Yayınları, Ankara 2007.
- \_\_\_\_\_, *Sabûiler-Son Gnostkler*, Vadi Yayınları, Ankara 1995.
- Gürsoy-Naskali, Emine, *Altay Destanı Maaday Kara*, YKY, İstanbul 1999.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Düşünce Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.
- Hume, David, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, Kaynak Yayınları, İstanbul 1983.
- İbn Faris, Ebu'l- Hüseyin, *Mu'cem el- Mekayisu'l-Luğa*, thk. Ş. Şehabuddin, Beyrut 1994.
- İbn Haldun, Ebu Zeyd Abdurrahman, *Mukaddime*, haz. S. Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1983.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fazl, *Lisanu'l-Arab*, (I-XVIII), Beyrut 1988.
- İnan, Abdulkadir, *Manas Destanı*, MEB Yayınları, İstanbul 1992.
- \_\_\_\_\_, *Eski Türk Dini Tarihi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1976.
- İnan, Yusuf Ziya, *Antikçağ Düşüncesinde Tanrı ve Varlık Sorunu*, Okat Yayınları, İstanbul 1984.
- Kafesoğlu, İbrahim, *Eski Türk Dini*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1980.
- Kalevala-Fin Destanı*,(I-II), çev. Lâle Obuz-Muammer Obuz, Balkanoğlu Matbaası, Ankara 1965.
- Kam, Ferit, *Dinî Felsefî Sohbetler*, sad. S. Hayri Bolay, DİB Yayınları, Ankara ts.

- Karadeniz, Osman, *Kader Konusunda Bazı Yanlış Anlamalar*, DEÜİFD, C: VII, İzmir 1992.
- Karasan, Mehmet, *İlk Çağ Yunan Düşüncesinde Din İlmî Denemeleri*, AÜİFD, C: V, Ankara 1953.
- Kaya, Korhan, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları*, İmge Yayınları, Ankara 1999.
- \_\_\_\_\_, *Hinduizm*, Dost Kitabevi, Ankara 2001.
- Kaya, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul 1983.
- Keklik, Nihat, *Felsefede Metafor*, İstanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1990.
- Knot, Kim, *Hinduizm'in ABC'si*, çev. Medet Yolal, Kabalıcı Yayınları, İstanbul 2000.
- Konfüçyüs, *Konuşmalar*, çev. Muhaddere Özerdim, MEB Yayınları, İstanbul 1990.
- Konfüçyüs'un Öğretileri*, çev. Ali Manav, Sümer Kitabevi, İstanbul 1998.
- Korkmaz, Mehmet, *Zerdüşt Dini-İran Mitolojisi*, Alter Yayınları, Ankara 2010.
- Kumeyr, Y., *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, çev. F. Olguner Dergâh Yayınları, İstanbul 1976.
- Kurtoğlu, Zerrin, *Plotinos'un Aşk Kuramı*, Asa Yayınları, Bursa 2000.
- Lao-Tzu, *Tao-Te-King*, çev. İ. Taşpınar, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999.
- Malinowski, B., *Büyük Bilim ve Din*, çev. S. Özkal, Kabalıcı Yayınları, İstanbul 1990.
- Nietzsche, Friedrich, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. A. Turan Oflazoğlu, MEB Yayınları, İstanbul 1985.

- Ocak, Ahmet Yaşar, *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1982.
- Oğuz Destanı, haz. A. Zeki Velidi Togan, Enderun Kitabevi, İstanbul 1982.
- O'leary, De Lacy, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. H. Gazi Yurdaydın-Yaşar Kutluay, AÜİF Yayınları, Ankara 1971.
- Ögel, Bahaeddin, *Türk Mitolojisi*, (I-II), TTK Yayınları, Ankara 1995.
- Özdemir, Metin, *İnkârcı Kötümserliğin Kur'an Açısından Kritiği*, İslami Araştırmalar Dergisi, C: XI, s: 3-4, Ankara 1998.
- Paund, Ezra, *Konfüçyüs*, çev. A. Yücel, Hece Yayınları, Ankara 2003.
- Plotinus, *Dokuzluklar V- Enneades*, çev. Z. Özcan, Birleşik Yayınları, Ankara 2011.
- Potapov, L. P., *Altay Şamanizmi*, çev. M. Ergun, Kömen Yayınları, Konya 2012.
- Rasonyl, Laiszlo, *Tarihte Türklük*, Kültür Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, Ankara 1988.
- Rosenthal, M-Yudin, P., *Felsefe Sözlüğü*, çev. A. Çalışlar, Sosyal Yayınları, İstanbul 1997.
- Roux, Jean-Paul, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, çev. A. Kazancıgil, İşaret Yayınları, İstanbul 1994.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Bayrak Yayınları, İstanbul 1983.
- Schimmel, Annemarie, *Dinler Tarihine Giriş*, AÜİF Yayınları, Ankara 1995.
- Schmiede, H. Achmed, *Kitab-ı Dedem Korkut*, TDV Yayınları, Ankara 2000.

- Schmökell, Hartmut, *Sümer Dini*, çev. M. T. Özdemir, AÜİFD, C: XXI, Ankara 1976.
- Sena, Cemil, *Hız Muhammed'in Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1975.
- Homeros, *İlyada*, çev. A. Erhat-A. Kadir, Can Yayınları, İstanbul 1993.
- \_\_\_\_\_, *Odysseia*, çev. A. Erhat-A. Kadir, Can Yayınları, İstanbul 1992.
- Sofuoğlu, M. Cemal, *Kur'an ve Hadis'in Kutat gu Bilig'e Etkileri*, DEÜİF Yayınları, C: 5, İzmir 1985.
- Şerif, M. M. (Edt), *İslâm Düşüncesi Tarihi*, (1-4), çev. K. Turhan vd., İnsan Yayınları, İstanbul 1990.
- Taraporevala, Irach J. İ., *Zerdüş Dini-Zerdüş'un Gothaları Üç Unutulmuş Din: Mitraizm, Maniheizm, Mazdakizm*, çev. N. Domer, Avesta Yayınları, İstanbul 2002.
- Tıgılı, Asiye, *Zerdüş-Hayatı ve Öğretisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 2004.
- Toynbee, Arnold-İkeda, Daisaku, *Yaşamı Seçin*, çev. U. Arık, Ankara Üniv. Yayınları, Ankara 1992.
- Trimbron, Herman, *İnkaların Dini-And Bölgesi Halklarının Dinsel İnanışları*, çev. Alev Kırım, Okyanus Yayınları, İstanbul 1999.
- Tripitaka*, çev. Korhan Kaya, İmge Yayınları, Ankara 1999.
- Tryjarski, Edward, *Türkler ve Ölüm-Geçmişten Bugüne Türklerde Ölüm Kültürü*, çev. Hafize Er, Pinhan Yayınları, Ankara 2012.
- Tümer, Günay-Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, Ankara 1993.
- Upaşıadlar-Tanrının Soluğu*, der. M. Ali Işım, Dergâh Yayınları, İstanbul 1976.



Uraz, Murat, *Türk Mitolojisi*, Düşünen Adam Yayınları, İstanbul 1994.

Voltaire, F. Marie, *Felsefe Sözlüğü*, (I-II), çev. L. Ay, İnkılâp ve Aka Yayınları, İstanbul ts.

Yitik, Ali İhsan, *Budizm*, 'Yaşayan Dünya Dinleri' içinde, DİB Yayınları, Ankara 2007.

\_\_\_\_\_, *Hinduizm*, 'Yaşayan Dünya Dinleri' içinde, DİB Yayınları, Ankara 2007.

Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, çev. R. Rahmeti Arat, TTK Yayınları, Ankara 1986.

Zerdüş, *Ahura Mazda*, haz. H. Hacaloğlu, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1995.

## HASAN BASRİ ÇANTAY'IN “MÜSLÜMANLIKTAKİ HİMÂYE-İ ETFÂL” ADLI ESERİNİN ANALİZİ\*

Yakup Mahmutoğlu  
Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd.Doç.Dr. İslam Hukuku

**Öz:** İlk olarak makalenin giriş kısmında, hamiyetli vatanperver bir İslâm âlimi olan ve Kurtuluş Savaşı sonrasında yetim ve sahipsiz kalmış, savaş mağduru gazi ve şehit çocuklarının bakım ve himayesine dikkat çeken Hasan Basri Çantay'ın, bu konuda herkese yaptığı duyarlılık çağrısına ve yetimler için ortaya koyduğu somut çabaya temas edilmiştir.

Makalenin ana temasını oluşturan ikinci kısımda, Hasan Basri Çantay'ın samimiyetle kaleme aldığı ve tüm gelirini yetim çocukların himayesi için kurulan Himâye-i Etfâl Cemiyetine bağışladığı “*Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*” adlı eseri; “şehit çocukları”, “gazi çocukları”, “harp felâketzede çocukları”, “yetimler”, “çocuklar”, “terbiye-i ahlâkiye”, “İslam'da evlat terbiyesi”, “himâye-i etfâl cemiyetinin gelirleri” başlıkları altında ele aldığı konular özelinde, İslam hukuku açısından değerlendirilmeye çalışılmıştır

**Anahtar kelimeler:** Hasan Basri Çantay, Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl, çocuk, yetim, çocukların himâyesi.

### Analysis Of Work Of Hasan Basri Çantay Entitled “*Müslümanlıkta Himâye-İ Etfâl*”

**Abstract:** Firstly, in the introduction of this article, has been contacted to Hasan Basri Çantay's sensitivity that he was called to everyone and his concrete effort that was revealed by him about orphans. Hasan Basri Çantay was a benevolent patriotic Islamic scholar and after the Liberation War he drew attention to care and protection of orphans and remain unclaimed, victims of war children of veterans and martyrs.

In the second part as the main theme article, the work (booklet) entitled “*Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl (Protection of Children in Islam)*” that was written with sincerity and its all income was donated by Hasan Basri Çantay to the Turkish Association for Protection of Children. The work (booklet) in which

---

\* Bu makale, 19-21 Eylül 2014 tarihlerinde Balıkesir Üniversitesi'nce gerçekleştirilen, *Vefatının 50. Yılında Hasan Basri Çantay Sempozyumu*'nda sunulan, “Hasan Basri Çantay'ın ‘*Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*’ Adlı Eserinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi” başlıklı bildirisinin, hem kaynak hem de muhteviyat itibarıyla zenginleştirilmiş halidir.

specific topics handled under the headings of “martyr’s children”, “veteran’s children”, “warfare in disaster’s children”, “orphans”, “children”, “moral decency”, “children decency in Islam”, “the incomes of Turkish association for protection of children” has been evaluated in terms of Islamic law.

**Keywords:** Hasan Basri Çantay, Protection of Children in Islam, child, orphan, protection of children.

### تحليل ما جاء في كتاب حماية الأطفال في الإسلام، لحسن بصري شانتاي

**ملخص:** تناولت في مدخل البحث أولاً دعوة عامة ذات حساسية خاصة للكاتب الذي أحب وطنه كثيراً، وتقديماته المادية للأيتام الذين فقدوا أسرهم في حرب الاستقلال، وانتباهه والتفاتة أيضاً إلى أهمية حماية أطفال الشهداء والمجاهدين ورعايتهم. في القسم الثاني، والذي يشكل أساس البحث، قمت بتقييم كتابه، من ناحية الحقوق الإسلامية، ذلك الكتاب الذي ألفه بإخلاص، وأهدى دخله كله لجمعية حماية الأطفال، والتي أسست لحماية الأيتام، ولا سيما ما كان من الكتاب حول موضوعات مثل “أطفال الشهداء” و“أطفال المجاهدين” و“الأطفال المتأثرين بالحرب” و“الأيتام” و“الأولاد” والتربية الأخلاقية” و“تربية الأولاد في الإسلام” و“دخول جمعية حماية الأطفال. الكلمات المفتاحية: حسن بصري شانتاي، جمعية حماية الأطفال في الإسلام، الأولاد، الأيتام، حماية الأطفال.

## Giriş

### 1.1.ESERİN KALEME ALINIŞ GEREKÇESİ

Eser en başta, kapak kısmında, “*şehid yavrularını, harp malulleriyle felâketzedelerinin bedbaht çocuklarını ve ale’l-umum muhtacîn etfâli [muhtaç çocukları] himaye eden cemiyet-i hayriyyenin (hayır kurumunun) makâsıd-ı mübeccelesi (yüksek maksatları) lisân-ı dinî ile izâh edilmiştir*” diye tanıtılmıştır.

Yine kapak sayfasından anlaşıldığına göre, Hasan Basri Çantay, bu küçük ama etkili eserinde sadece kimsesiz çocukların himayesine dikkat çekmemiş, aynı zamanda eserden elde edilecek geliri yine onlar için kurulan “Himâye-i Etfâl” adlı kuruma hibe ederek<sup>1</sup> düşüncelerindeki samimiyeti de ortaya

<sup>1</sup> Himâye-i Etfâl Cemiyeti, hem ilk olarak 1917 yılında İstanbul’da hem de ikinci kez 1921’de Ankara’da dernek statüsünde kurulmuştur. Gelirleri, Nizâmnamesinde de belirtildiği gibi, başta üye aidatları olmak üzere bir takım tahsisat, yardım ve hibelerden oluşmaktaydı. Dernek statüsüne sahip olması nedeniyle Himâye-i Etfâl Cemiyeti’nin gelir kalemlerine

koymuştur. Nitekim devam eden cümlede bu niyetini, "*hakk-ı te'lîfi, himâye-i etfâl cem'iyetine teberru' olunan bu eserin bîlcümle hukuku, cem'iyet nâmına mahfuzdur*" ifadeleriyle dile getirmiştir.

Çantay kendisini, "Balıkesirli H. Basrî" diye tanıtmıştır. 59 sayfadan oluşan eser, 1341(1925)'de Ankara'da Yeni Gün Matbaasında basılmıştır.

Hasan Basri Çantay'ın belirttiğine göre, Bolu Mebusu Doktor Fuad [Umay] Bey'in Hacı Bayram Veli Camii civarında kiraladığı evde içtimaî (sosyal) içerikli konular ele alınmış. Bahsi geçen evde [1336 (1920) yılında] kendisinin de iştirak ettiği mehtaplı bir kış gecesinde her zamanki gibi yine içtimaî konular üzerine sohbetler yapılmıştır.<sup>2</sup>

Hasan Basri Çantay'a göre insanlar arasında öyleleri vardır ki, şahsî düşüncelerden ziyade genel ve millî işlerle meşgul olurlar. Bunlar büyük ruhlu [yüce gönüllü] adamlardır. Fakat bu adamların arasında da, milli meseleleri "aşk" derecesinde kendine mal [dert] edenlerin sayısı oldukça azdır. İşte Doktor Fuad Bey de, maddî menfaat, şöhret ve ikbâl hırsıyla hareket eden değil, sadece Allâh rızası, millet ve memleketin kurtuluşu için çalışan böylesi nadir insanlardan biriydi.

---

kitap telif hakkının hibe edilmesinde herhangi bir yasal engel bulunmamaktadır. Nitekim Medeni kanununun 99'uncu maddesinde; "Dernek gelirleri, üye ödentisi, dernek faaliyetleri sonucunda veya dernek malvarlığından elde edilen gelirler ile bağış ve yardımlardan oluşur." denilmektedir. Bkz. Özgür, Demir, *Tek Düzen Muhasebe Sistemi ve Dernekler*, İçişleri Bakanlığı Dernekler Dairesi Başkanlığı Yeterlilik Tezi, Ankara 2008, s.10-11.

<[http://www.icisleri.gov.tr/ortak\\_icerik/www.icisleri/tez11.pdf](http://www.icisleri.gov.tr/ortak_icerik/www.icisleri/tez11.pdf)>. (10.09.2015).

"Ticari İşletme işletmeyen dernekler, amaçlarını gerçekleştirebilmek için gelirlerini üyelerin aidatından, piyango, konser, bağış gibi kaynaklardan temin etmektedirler." Bkz. Öztan, Bilge, *Medeni Hukukun Temel Kavramları*, 2. Baskı, Turhan Kitabevi Yayınları, Ankara 1997, s. 286; Zevkliler, Aydın-Havutçu, Ayşe, *Medeni Hukuk (Temel Bilgiler)*, 5. Baskı, Seçkin Yayınları, Ankara 2005, s.171,177.

<sup>2</sup> Bkz. Çantay, Hasan Basri, *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, Yeni Gün Matbaası, Ankara 1341h./1925, s.5.

Hasan Basri antay'ın ifadesiyle, Fuad Bey'in aşkına konu olan şey, *çocuk* derdi idi. O, memleketin bütün yüklerini omuzlarına alacak çocukların heder olup gittiğinden üzüntülü ve bu durumu kurtaracak şefkatli bir "Himâye[-i Etfâl Cemiyeti]" kurulmasına önceden beri taraftardı. Bu insanın kurduğu ve daha önceki Türkiye uygulamasında başarılı olduğu Himâye-i Etfâl Cemiyeti, birçok masum çocuğu kurtarmıştır. Fakat düşman Trakya ve Anadolu'nun belli bölgelerini istila edince her tarafı yaktığı gibi bu şefkat müessesesini de çignemiş ve yakmıştır.<sup>3</sup>

Hasan Basri antay, Himâye-i Etfâl'in ilk kuruluşuna işaretle, yaklaşık bir sene sonra, 1337 (1921) senesi Haziran sonunda gazeteler, kendisinin ve birkaç arkadaşının [bir sene kadar önce] bir akşam Fuad Bey'in evinde bir araya gelerek dile getirdikleri dertleri tazelediklerini ve bu meyanda Ankara'da yeni bir Cemiyet'in doğuşunu müjdeliklerini söylüyor.<sup>4</sup> Anlaşılan o ki Fuad Bey, o akşamdan sonra, tabir yerindeyse hummalı bir çalışmanın içine girmiş ve gayesini gerçekleştirmek için çok gayret göstermiştir.<sup>5</sup>

Bundan cesaret ve şevk alan Hasan Basri antay, düşman istilasından kurtulan Balıkesir livâsında<sup>6</sup> kuvvetli bir Himâye-i Etfâl Cemiyeti kurmayı planlamıştır. Fakat henüz savaş ortamından kurtulan ülkenin diğer muhtelif ihtiyaçlarını karşılamaya çalışırken böyle bir müesseseyi açmak için verilen

<sup>3</sup> *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, s.6.

<sup>4</sup> *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, s.6.

<sup>5</sup> Bkz. *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, s.7.

<sup>6</sup> Arapça bir kelime olan Livâ, Türkçe'de Sancak veya Bayrak anlamına gelmektedir. Bkz. Şahin, İlhan, "Sancak", *DİA*, Ankara 2009, XXXVI, s.97. Livâ, Osmanlı Devlet Teşkilatında veya mülkiye taksimatında, vilâyet ile kaza arasında yer alan ve mutasarrıf idaresinde bulunan memleket parçası veya idari teşkilat/birim için kullanılan addır. Bkz. Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I-III, 3. Baskı, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1983, II, s.867.

izin süresi sona ermiş ve Himâye-i Etfâl'e dair teşebbüsleri onun tabiriyle sözden, niyazdan ve duadan ibaret kalmıştır.<sup>7</sup>

Bir müddet sonra vatansever gençlerin gayretiyle Balıkesir'de Himâye-i Etfâl Cemiyeti şubesi açıldığını haber alan Çantay, bu şubeye veya kabul ederse Bursa'daki Himâye-i Etfâl Cemiyeti'ne ithaf etmek ve menfaati (geliri), onun koruması altında yaşayan yavrucaklara ait/hibe olmak üzere birkaç sayfalık dinî bir risâle yazmaya karar vermiştir.<sup>8</sup>

Himaye-i Etfâl Cemiyeti'nin konusu çocuk olmakla beraber, 67 maddelik Nizâmnâmesinin hususiyle 30 fıkrayı içeren 3. maddesindeki maksatları, sahip olduğu din dili ile tam anlamıyla açıklamaya ne kudretinin ne de kaleme almayı düşündüğü risâlenin sınırlı ve dar sahifelerinin müsait olmadığını, risâleyi sadece, bir "istiğfarnâme" olmak kabilinden kaleme aldığını belirtmiştir.<sup>9</sup> Yukarıdaki cümlelerden anlaşıldığına göre, Çantay bu risâleyi, tüm çocuklar ve özellikle şehit çocukları ve yetimler için o zamana kadar kendince yapmak zorunda olup da yapamadığı işlere/şeylere bir bedel ve üzerinde ağırlığını hissettiği vebalden kurtuluş, manevî ve uhrevî bir arınma (*tebrie*) olarak kaleme almıştır.<sup>10</sup>

Ayrıca henüz genç yaştaiken babasının vefatıyla ailesinin tüm yükü omuzlarına yüklenen ve geleceğe dair umutları, idealleri ve okuma aşkı gölgelenen Hasan Basri Çantay'ın bir yetim olması, milli mücadele döneminde aileleri dağılan ve ortada kalan savaş mağduru şehit çocuklarının ve yetimlerin acizliklerini, yalnızlıklarını, dertlerini ve en önemlisi geleceğe dair endişelerini

<sup>7</sup> Bkz. *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, s.7.

<sup>8</sup> Bkz. *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, s.11.

<sup>9</sup> Bkz. *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, s.11.

<sup>10</sup> Nitekim yazar, risâlenin kaleme alınış gerekçesi olarak, "münderecât" kısmının ilk cümlesi olan "*Başlangıç: Hazin ve hakiki bir levha! Şehit çocukları: Mücahidin ailelerini ve evlatlarını düşünmek bütün millete borçtur*" ifadesini zikretmiştir. Bkz. *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, s.3.

hissederek dile getirmesinde ve risâlenin bu denli içtenlikle kaleme alınmasında etkili olduğu söylenebilir.

## 1.2.MUHTEVA VE ÜSLÛBU

Eserin/Risâlenin hacmi küçük olmasına rağmen, müellif, en başa bir *münderecât* başlığı koyarak risâlenin muhteviyatını ayrıntılı bir şekilde önümüze seren zengin bir ifade ve terim listesi vermiş ve geniş bir kavram dünyası içerisinde konuyu ele alacağını göstermiştir.<sup>11</sup> O kadar ki, himâye-i etfâl meselesini; imandan amele, ahlâktan vicdana, eğitimden sosyal dayanışmaya varıncaya kadar hem ferdî hem de özellikle kurumsal anlamda ve tüm yönleriyle ortaya koyma niyet ve hedefinde olmuştur. Eserde, çocukların himâyesi konusunu, iç içe girmiş sorunlar sarmalı olarak ortaya koymuş; mühim-ehem sıralaması yaparak, özelden genele birbirini tamamlayan başlıklar halinde ele almıştır.

Hasan Basri Çantay, ifadelerinde ve özellikle âyet ve hadislerin anlamlarını verirken kendine has, akıcı, dikkat çekici ve edebî üslûp kullanmıştır.<sup>12</sup> Nitekim bu üslûbunu, Sâdi-i Şîrâzi'nin "Bostan" adlı eserinden yaptığı iktibaslarla süslemiştir.<sup>13</sup>

## 1.3.TÜRKİYE HİMÂYE-İ ETFÂL CEMİYETİ

Türkiye Himâye-i Etfâl Cemiyeti, 30 Haziran 1337 (1921) tarihinde Dr. Fuad Umay tarafından Ankara'da kurulmuştur.

<sup>11</sup> Bkz. *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, s.3-4.

<sup>12</sup> Söz gelimi konuyla çok bağlantılı olan ve üzerinde çok önemle durduğu zekât ibadetine dair "...zekât da yine imân-ı kalbinin, en çok sevdiğimiz mal üzerinde tecelli eden, tasdik-i fiilisinden başka bir şey değildir" şeklindeki tarifi, zekâtın imân (Müslümanlık) ile olan ilişkisine doğrudan temas eden veciz bir ifadedir. Bkz. *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, s.55.

<sup>13</sup> Mesela bkz. *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, s.32-33.

Esasında Himâye-i Etfâl Cemiyeti, kurtuluş yıllarından önce, 11 Ağustos 1333 (1917)'de İstanbul'da tesis edilmişti.<sup>14</sup> Fakat bu defa, "*bağımsızlık ve hürriyet şehitlerinin yetimlerine bakmayı önceleyen ve vurgulayan bir zaruret*" anlayışıyla kurtuluş savaşıdan sonra Anadolu (Ankara)'da yeniden ve re'sen kurulmuş oldu.<sup>15</sup> İkinci kez kurulan Himâye-i Etfâl'in hem kurucuları arasında, ilk kuruluştaki Cemiyet üyeleri yer almış hem de Nizâm-nâmesi ilkinin hemen hemen aynısı olmuştur. Bu yeni vasfıyla Himâye-i Etfâl Cemiyeti, eskisi tarafından kendisinin bir parçası ve aynı duygu ve ideali taşıyan Ankara'daki temsilcisi olarak görülmüştür. Nitekim daha sonra Himâye-i Etfâl Cemiyeti'nin bu özelliğiyle, diğer İslâm ülkeleri ile irtibat kurulmuş ve bağışlar toplanmıştır.<sup>16</sup>

Cemiyet Nizâm-nâmesinin 2. ve 3. maddeleri, kimlerle meşgul olunacağını; 9, 10, 11, 12, 13 ve 14. maddeleri ise, Cemiyet'in teşkilat yapısı, üyelikle ilgili hususlar ve nihayet 59. madde de Cemiyet'in gelir kaynaklarını ele almıştır.

1917'den 1981'e kadar *ulusal dernek* statüsünde varlığını devam ettiren Himâye-i Etfâl Cemiyeti, 1981 yılında dernek statüsünden çıkarılarak Başbakanlığa bağlı bir *devlet kurumu* haline getirilmiştir.<sup>17</sup> 2011 yılında Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı'nın kurulmasından sonra bu bakanlığa devredilen

<sup>14</sup> Himâye-i Etfâl Cemiyeti'nin kuruluş çalışmaları hakkında detaylı bilgi için Bkz. Okay, Cüneyd, *Belgelerle Himâye-i Etfâl Cemiyeti 1917-1923*, Şule Yayınları, İstanbul 1999, s.7-18.

<sup>15</sup> *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, s. 58. Ayrıca bkz. Sarıkaya, Makbule, *Türkiye Himaye-i Etfâl Cemiyeti 1921-1935*, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 2011, s.27, 35, 36 (ve 130 nolu dipnot), 48.

<sup>16</sup> Okay, s.56, 69. Nitekim İstanbul'daki Himâye-i Etfâl Cemiyeti'nin adı verilerek, başta Mısır ve Hindistan olmak üzere birçok İslâm ülkesiyle iletişime geçilmiş, Anadolu'daki çocukların dilinden oralardaki çocuklara hitaben beyannâmeler ve mektuplar gönderilmiş ve yardım talebinde bulunulmuştur. Bkz. Okay, s.50.

<sup>17</sup> Çocuk Esirgeme Kurumu, <[https://tr.wikipedia.org/wiki/%C3%87ocuk\\_Esirgeme\\_Kurumu](https://tr.wikipedia.org/wiki/%C3%87ocuk_Esirgeme_Kurumu)>. (10.09.2015).



kurumun faaliyetleri, günümüzde “Çocuk Hizmetleri Genel Müdürlüğü” adıyla sürdürölmektedir.<sup>18</sup>

## **2.ESERDE ELE ALINAN KONULAR VE BUNLARIN ANALİZİ**

Bu çalışmada izlenen yöntem, temel teşkil etmesi açısından yazarın eserinde tespit ettiği ana başlıkların, bir takım tasarruflarla yeniden ele alınıp değerlendirilmesi şeklinde olmuştur.

İslâm hukuk literatürü içerisinde, İslam hukuku alanına dâhil edilebilecek alt tür olarak *Risâleler*den bahsetmek mümkündür. Risâleler, İslam hukukçularının, belirli bir konunun hükmünü incelemek için yazdıkları monografik çalışmalardır.<sup>19</sup> Bu bakımdan Hasan Basri Çantay'ın, özellikle savaşlar nedeniyle yalnız, çaresiz ve korumasız kalan çocukları konu edinmiş olduğu “Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl” adlı risâlesi de bu tür eserler kapsamında ele alınabilir. Dolayısıyla bu makalede, monografik nitelikteki söz konusu risâlenin analizi yapılmıştır.

### **2.1.HİMÂYE-İ ETFÂL CEMİYETİNİN FAALİYET ALANI**

Cemiyet, mutlak ve genel olarak tüm çocukların sorunlarıyla ilgilenmekle beraber, Nizamnamesinin 2. maddesi gereği, çocuklar arasından daha mühim ve kendilerine iyilik yapılmaya daha lâyıık/muhtaç olan şehit çocukları, gazi (harp malulleri) çocukları ve harp felâketzedelerinin çocuklarını tercihen himâyesi altına almaya karar vermiştir. Çantay bu tercihin

<sup>18</sup> Tunç, İlknur, *Türkiye'deki Çocuk Koruma Hizmetlerinin Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Uygulamaları Üzerinden Değerlendirilmesi*, Yalova Üniversitesi SBE Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Anabilim Dalı Sosyal Politika Bilim Dalı (Doç. Dr. Muharrem Es sorumluluğundaki “Bilimsel Araştırma Yöntemleri” adlı yüksek lisans dersi için hazırlanmış bir çalışma), Yalova 2013. <[https://www.academia.edu/5875561/T%C3%BCrkiyedeki\\_%C3%87ocuk\\_Koruma\\_Hizmetleri](https://www.academia.edu/5875561/T%C3%BCrkiyedeki_%C3%87ocuk_Koruma_Hizmetleri)>. (10.09.2015).

<sup>19</sup> Bkz. Apaydın, Hacı Yunus (Ed.), *İslâm Hukukuna Giriş*, 1. Baskı, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 2010, s.169.

isabetini, İslam dininin bir emri olan cihad çağrısına (din ve vatan savunmasına) koşarak giden mücahidlerin geride bıraktıklarının her yönüyle korunmaya ve yardıma hakkıyla muhtaç olduklarına vurgu yaparak temellendirmiştir.<sup>20</sup>

Nitekim din ve vatan uğrunda kan akıtan mücahidlerin İslâm'ın mukaddes vazifesi olan cihad emrini yerine getirdikleri için Allâh katında şeref ve ikrama lâyık, çok seçkin insanlar olduğunu, şer'î ve kanunî bir mazeretle savaşa katılamayanların cihadının ise, mücahidlerin ve şehitlerin geride bıraktıkları emanetlere sahip çıkmak olduğunu söyler. Ona göre bu emanetlere sahip çıkmak, hiç kuşkusuz başta mücahidlerin ailelerine (eşleri, çocukları), evlerine, tarlalarına bakmak, tam anlamıyla onlara vekâlet etmekle mümkündür. Dolayısıyla geride emanet bıraktıkları ailelerin ve çocukların, şehitler gibi hürmete lâyık şerefli kişiler olarak görülmeleri gerektiğini, eğer onların emanet bıraktıkları çocuklar garip, fakir ve mahzun bırakılırsa işte o zaman o şehitlere (ve onların aziz hatıralarına) nankörlük (bir bakıma ihanet) edilmiş olunacağını belirtmiştir.<sup>21</sup>

### 2.1.1.Şehit Çocukları

Merhum Çantay, hak uğrunda (gaza ve cihad için) ve özellikle din ve memleket müdafaası adına hayatını ortaya koyan mücahid şehitlerin bu asil davranışla, Allâh için yapılan vazifelerin en zoru ve mukaddesini yerine getirdiklerini ifade ederek şehit çocukları konusunu ele almıştır. Merhum müellif, gaza ve cihadın, Allâh yolunda şehitliğin faziletini beyan bağlamında 3 âyet<sup>22</sup> ve 6 hadis zikrederek konuyu öncelikle

<sup>20</sup> Bkz. *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, s.12-13.

<sup>21</sup> Bkz. *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, s.13.

<sup>22</sup> Hasan Basri Çantay'ın, konuyla ilgili belirttiği âyetlerden ilki olan Tevbe suresi 20. âyetin, onun kaleminden meali şöyledir: "*Cenâb-ı Hakk'a iman ederek hak yolunda vatanlarını terk ve mallarıyla, hayatlarıyla cihad edenlerin Tanrı indinde dereceleri en yüksek ve en büyük derecedir. Ve işte bunlar sâhib-i fevz ve felâhtırlar*". Müellifin konuyla ilgili zikrettiği, Âl-i İmrân

temel kaynaklar (Kur'ân ve Sünnet) üzerinden izah etmeye çalışmıştır. Âyet ve hadislerin, meal ve anlamlarının hemen peşinden yorumlarına ve şerhlerine de yer vermiştir.

Çantay, burada zikrettiği âyet ve hadis metinlerinden hareketle, dünya ile ahiretin bir bütün olduğunu belirterek kişinin inancı ile bu inancın pratiğe yansımaları demek olan amel arasında sıkı bir bağ kurmaktadır. İmanın varlığını test etmenin en önemli ameli göstergelerinden birisi de cihaddır. Sadece Allâh rızası için canıyla malıyla savaşıp mücahidin, cennette kazanacağı mükâfat ve derece dışında, Allâh rızasına da nâil olacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla hayatın bu dünyadan ibaret olmadığına; insanın, iyi veya kötü yaptığı her şeyden sorulacağına; asıl yaşamın ahirette olacağına işaret etmekle birlikte, Müslümanların bu dünyada Allâh'ın buyruklarına, dinin emirlerine uymaları halinde öteki dünyada (ahirette) kendilerine çok büyük mükâfatların verileceğine ve korkudan emin ve kurtuluşa ermiş olacaklarına dikkat çekmektedir. Bu bağlamda, Himâye-i Etfâl Cemiyetinin şehit çocuklarının himayesi meselesini de hep imanî ve vicdanî boyutuyla ele almaktadır.

Müellif, şehit çocuklarına sahip çıkmanın, onlara yardım edip şefkat göstermenin, Tevbe suresi 20. âyete verdiği mealde de ifade ettiği gibi, “Tanrının indinde en yüksek ve en büyük derecede” olan şehidin bu yüksek faziletine ortak olmak anlamına geldiğini belirtmektedir.<sup>23</sup>

---

suresi 169. ve 170. âyetlerin yine kendi kaleminden mealleri ise şöyledir: *“Habibim! Allâh yolunda muharebelerde düşmanlar tarafından katledilenleri sen ölü zannetme. Onlar bilakis diridirler. Allâh'ın kendilerine ihsan etmiş olduğu lütuftan dolayı mesrur olarak Tanrıların indinde cennetin nimetleriyle merzuk oluyorlar. Ve henüz rütbe-i şehadeti ihraz edip kendilerine iltihak etmeyen müminler için ahirette hiçbir korku, hiçbir keder olmayacağı müjdesi alıyorlar”*. Bkz. *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, s.14 (1 ve 2 nolu dipnot).

<sup>23</sup> Bkz. *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, s.14 (1 nolu dipnot).

Mesela yine, eserinde kaydettiği hadislerden birinde<sup>24</sup> işlenen tema, savaşa giden mücahidleri teçhiz etme; onların, memleketlerinde yarım bıraktıkları işleri takip edip tamamlama ve en önemlisi geride bıraktıkları çocuklarını, aile efrâdını koruyup gözetlemenin, o (gazi ya da şehid) mücahidlerin kazanacağı sevap kadar mükâfat kazandırmaya vesile olacağı yolundadır. Bununla birlikte bahsettiği bir başka hadiste<sup>25</sup> ise, savaşa (gaza ve cihad) iştirak etmeyen, bir gaziyi/mücahidi teçhiz etmeyen veya onun ailesine, çoluk çocuğuna bakmayan kimseleri Allâh'ın muhakkak cezalandıracağı vurgusu yapılmaktadır.

### 2.1.2.Gazi Çocukları

Bu başlık altında, hayatta olan ancak aile ve evladının idaresinden, infakından talim ve terbiyesinden aciz kalan harp malullerinden bahsedilmiştir. "En fazla yardıma muhtaç kesim bu insanlardır"<sup>26</sup> diyen Çantay, kanaatimizce, onların sakat bir şekilde yaşamaya devam ettiklerini, dolayısıyla ailelerine ve çocuklarına karşı sorumluluklarını lâyıkiyle yerine getiremedikleri için büyük bir vicdan azabı çektiklerini, bir anlamda her gün öldüklerini ifade etmeye çalışmıştır. Bu maksatla cümlelerini, "esasen muavenet bu fasılda en çok bu gibiler hakkında lâyük ve vârid olabilir"<sup>27</sup> sözleriyle tamamlamıştır.

<sup>24</sup> İmam Taberânî ve İbn Hibbân'ın Zeyd b. Hâlid hazretlerinden tahric ettiği hadisin anlamı: "Bir gaziye teçhiz eden, onun ecri gibi sevaba nâil olur. Bir mücahidin, memleketinde olan işlerine iyilikle, hayır ile vekâlet eden, evlât ve uyâlini infak ve tesrir eyleyen, o mücahidin, o gazinin sevabı kadar mükâfat kazanır". Bkz. *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, s.13.

<sup>25</sup> İbn Mâce'nin, Ebû Umâme hazretlerinden tahric ettiği şu hadiste Hz. Peygamber, "Gaza ve cihad etmeyen yahut bir gaziye, bir mücahidi teçhiz eylemeyen ve gazinin ailesine, çoluğuna çocuğuna bakmayan kimselere Allâh kıyamet gününden evvel büyük belalar verir" buyurmaktadır. Bkz. *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, s.13.

<sup>26</sup> *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, s.17.

<sup>27</sup> *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, s.17.

Aslında bu nokta, günümüz toplumunda bile göz ardı edilen bir husustur. Öyle ki gaziler, savaşta veya çatışmada canları dışında her şeylerini vermiş; hem ruhen hem de bedenen yarım kalmışlardır. Bu sebeple müellif, toplumda en fazla ihmal edilenlerin ama bununla birlikte belki de en fazla yardıma ihtiyacı olanların bu insanlar olduğunu söylemekle, toplumsal yaşamda unutuldukları için, hayatta olmalarına rağmen yakın çevreleriyle birlikte hayatın altında ezildiklerini çok yalın bir şekilde dile getirmektedir.

Hasan Basri Çantay, bundan sonra gazilerin din ve Allâh indindeki mevkilerine dikkat çekme sadedinde cihadda yaralananlar hakkında Hz. Peygamber'den rivayet edilen iki hadis tahriç etmiştir.<sup>28</sup> Bu hadislerde, Hz. Peygamber'in, şehitler hakkında verdiği müjdelerin kuşkusuz gaziler (harp malulleri) hakkında da geçerli olduğuna temas etmiştir. Dolayısıyla zikredilen hadislerin müjdesiyle harp malulleri (gaziler) de şehitler gibi çok ulvî ve manevî şerefe nâil olmuştur. Çünkü İslâm'da şeref ve itibar, hak uğrunda sarf edilen mesainin mahiyet ve keyfiyeti ile ölçülür.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> İmam Buhârî, Enes b. Mâlik'ten tahriç ettiği ilk hadiste Hz. Peygamber: *“Ruhum yed-i kudretinde musahhar bulunan Allâh'a yemin ederim ki, Allâh yolunda muharebede yaralananlar kıyamet günü kanlı olarak ve misk kokusu saçarak gelirler. Kim hak yolunda yaralandı? Bunu Allâh bilir”* diye buyurmaktadır. Bkz. *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, s. 17 (ve 7 nolu dipnot), 18.

Müellifin, yine gaziler hakkında zikrettiği ve İmâm Buhârî, Müslim, Nesâî, İmâm Ahmed b. Hanbel'in Ebû Hureyre'den (r.a) tahriç ettiği diğer bir hadiste de Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: *“Cenâb-ı Hak kendi yolunda gazaya çıkan kimseler hakkında şöylece tekeffül etmiştir: O kimsenin gazaya çıkışı, mahza benim yolumda cihad, mahza bana imandan ve peygamberlerimi tasdikten kaynaklanıyorsa, onu ya cennete idhâl etmeye yahut -istediği kadar ecre ve ganimete nâil olsun- yine çıktığı meskenine geri dönünceye kadar ona kefil(dâmin)im. Muhammed'in ruhu yed-i kudretinde musahhar olan Allâh'a yemin ederim, hak yolunda açılmış hiçbir yara yoktur ki, sahibi kıyamet günü vurulduğu zamanki heyeti ile âlemlerin Rabbi olan Allâh'ın huzuruna çıkmassın. O zaman yaranın rengi kan rengi, rayihası (ise) misk rayihasıdır.”* Bkz. *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, s.18 (ve 8 nolu dipnot).

<sup>29</sup> *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, s.18.

Şu halde Allâh katında yüksek bir mevki ihraz etmiş olan harp malullerinin gerek kendilerine, gerekse aile ve evlatlarına yapılan hürmet ve yardımlar, o malullerin kazandığı şeref ve mükâfatın (*mesûbât*) aynıyla ödüllendirilmeye vesile olabilir. Esasında din, millet ve memleket için yapılan her iyiliğe teşekkür (*şükür*) ve takdir ile karşılık vermek şer'î, akli ve insani sorumluluğun bir gereği olduğu unutulmamalıdır. Dolayısıyla müellif de burada, bu çok yönlü sorumluluğumuzu bize hatırlatmaktadır.<sup>30</sup>

### 2.1.3.Harp Felâketzede Çocukları

Himâye-i Etfâl Cemiyeti'nin yardımlaşma (*mu'âvenet*) hedeflerinden birini de, harp yüzünden musibetlere ve felakete uğrayan zavallıların talihsiz evlatları oluşturmaktadır.<sup>31</sup> Bilindiği üzere Osmanlı'nın son dönemlerinde ve özellikle II. Meşrutiyet sonrasında peş peşe yaşanan elem verici savaş yılları, Türk milletinin omuzlarına hep felâket ve sefâlet yüklemiştir.

Müellifin ifadesiyle, (sözüm ona) medenileştirme maksadıyla Anadolu topraklarına giren/saldıran Haçlı ordusu (*ehl-i salîb*) karşısında hakkını, namusunu savunmaktan ve Müslüman olmaktan başka hiçbir kabahati(!) olmayan ve bir zamanlar mutlu olan insanlar, savaşlar dolayısıyla açlık, çıplaklık, hastalık ve acılarla dolu hayat yaşamaya mahkûm edilmişlerdir. Savaş mağduru, felaketzede bu insanların yardımına ancak yine bu coğrafyanın insanı olan Müslüman Türk milleti koşabilirdi.<sup>32</sup> Harp felaketzedelerini ve onların çocuklarını himaye etmek, aynı vatani paylaşan bir milletin, milli bütünlüğünü ve bünyesini sağlamlaştırmak anlamına gelmekteydi. Bu vazife, aynı zamanda uhrevî sorumluluğun bir gereği idi. Bunun için de toplumun önemli kesimini oluşturan ve yalnızlığa terk edilen harp

<sup>30</sup> *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, s.19.

<sup>31</sup> *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, s.20.

<sup>32</sup> Bkz. *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, s.21.

felaketzede çocuklarının yaşam kalitesini artırmak gerekmektedir.

Çantay, söz konusu işin ancak, böylesi ideale sahip kurumsal yapı ile mümkün olacağını söylemiş ve insaniyetin en yüksek seviyesini ifade eden İslam dininin birlik-beraberlik, diğerkâmlık ve yardımlaşma noktasındaki emir ve tavsiyelerine hadis nasslarından örnekler vermiştir. Bu hadis metinlerinden bazıları şunlardır:

1. “Müslümanların derdini kendine mal etmeyen kimse onlardan değildir”<sup>33</sup>.
2. “Bir Müslümana iyilik eden Allâh’a iyilik etmiş olur”<sup>34</sup>.
3. “Bir Müslümana lütuf eden yahut onun küçük-büyük bir ihtiyacını hafifleten kimseyi Allâh, cennet bekçileri arasında istihdam eder”<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Hâkim [en-Nisâbüri (ö.405/1014)] bu hadisi, İbn Mes’ûd’dan (r.a) tahriç etmiştir. Bkz. el-‘Aclûni, Ebu’l-Fidâ İsmâil b. Muhammed, *Keşfu’l-Hafâ ve Muzîlu’l-İlbâs*, I-II, Tahkik: Abdulhamîd b. Ahmed b. Yûsuf b. Hendâvî, 1. Baskı, el-Mektebetu’l-‘Asriyye, by. 1420/2000, II, s.269 (Hadis no: 2379); el-Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn, *Da’ifu’l-Câmi’i’s-Sağîr ve Ziyâdetuh*, 3. Baskı, el-Mektebetu’l-İslâmî, Beyrut 1408/1988, s.783 (Hadis no: 12207).

<sup>34</sup> Bu hadisi İmâm Taberânî (ö.360/971), *Evsâtı*nda, Câbir’den (r.a) tahriç etmiştir. Bkz. et-Taberânî, Ebu’l-Kâsım Suleymân b. Ahmed, *el-Mu’cemu’l-Evsat*, I-X, Tahkik: Târik b. Avdullâh b. Muhammed ve Abdulmuhsin b. İbrâhîm el-Huseynî, Dâru’l-Haremeyn, Kahire 1415, VIII, s.283; es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân, *el-Câmi’u’s-Sağîr*, I-II, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1402/2004, II, s. 518 (Hadis no: 8512).

<sup>35</sup> Hadisi İmâm Bezzâr (ö.242/905), Enes b. Mâlik’ten (r.a) tahriç etmiştir. Bkz. Ebû Ya’lâ, Ahmed b. Ali el-Mavsîlî, *Müsned*, I-XIII, Tahkik: Huseyn Selîm Esed, Dâru’l-Me’mûn li’t-Turâs, Dimaşk 1404/1984, VII, s.151 (Hadis no: 4119); el-Heysemî, el-Hâfız Nûruddîn Ali b. Ebî Bekr, *Mecma’u’z-Zevâid ve Menbâ’u’l-Fevâid*, I-X, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1412, VIII, s.348; el-Munâvî, Abdurrauf b. Tâculârifin b. Ali Zeynulâbidîn, *Feydu’l-Kadîr Şerhu’l-Câmi’i’s-Sağîr*, I-VI, 1. Baskı, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1415/1994, VI, s.112; el-Elbânî, *Silsüetu’l-Ehâdîsi’d-Da’ife ve’l-Mevdu’a ve Eseruha’s-Seyyü fi’l-Umme*, I-XIV, 1. Baskı, Dâru’l-Ma’arif, Riyad 1412/1992, X, s.67 (Hadis no: 4562).

4. "Müminler bir adam/ceset gibidir. O adamın başı ağrırsa, her tarafı bundan müteallim olur. Gözü ağrırsa, aynı şekilde her yeri acı duyar"<sup>36</sup>.

5. "Mümin hem ülfet eder, hem de ülfet olunur. Ne ülfet eden ne de kendisiyle ülfet olunan (kaba mizaçlı) kimsede hayır yoktur. İnsanların en hayırkârı, ben-i âdem nev'ine en çok menfaati dokunandır"<sup>37</sup>.

Risâlede, harp felaketzedelerini düşünmenin bütün ümmet üzerine vacip ve bir namus borcu olduğu, bu bakımdan harp felaketzedelerinin çocuklarıyla, dini sevdiren babacan bir tavırla ilgilenen Himâye-i Etfâl Cemiyeti'ne fiilen ve nakden yardım yapmanın sadece sosyal sorumluluğun bir gereği değil aynı zamanda dinî bir görev olduğu da ayrıca vurgulanmıştır. Nitekim bu meyanda son söz olarak Hz. Peygamber'in, "Allâh, hiç şüphesiz cömerttir, cömerdi sever. O (c.c), ahlakın alçak (hasis) olanını değil, yüce (me'âli) olanını beğenir"<sup>38</sup> şeklindeki hadisine yer verilmiştir.

#### 2.1.4.Yetimler (Öksüzler)

Şehit çocukları, vefat etmiş cihad malullerinin evlatları, dinen yetim kavramı altına girmekle beraber genellikle öksüz yavrulara da yetim denir.<sup>39</sup> Kelime anlamı olarak yetim, yalnız kalan, tek

<sup>36</sup> İmâm Ahmed (ö.241/855) ve Müslim'in (ö.261/875), Nu'mân b. Beşîr'den (r.a.) tahric ettiği bir hadistir. Bkz. İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *el-Musned*, I-L (I-XLV+V:Fihrist), Tahkik: Şuayb Arnavut ve diğerleri, Muessesetu'r-Risâle, 2. Baskı, by. 1420/1999, XXX, s.341 (Hadis no: 18393).

<sup>37</sup> Hadisi Dârekutnî (ö.385/995) *Efrâd*'ında, Câbir'den (r.a) tahric etmiştir. Bkz. et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, VI, s.58. Krş. el-Elbânî, *Mesâbihu't-Tenvîr alâ Sahîhi'l-Câmi'i's-Sağîr (Muhtasarı Feydu'l-Kadîr li'l-Munâvî)*, I-II, İ'dâd ve't-Tertîb: Ebû Ahmed Mu'tez Ahmed Abdulfettâh, by. ty., I, s. 381(Hadis no: 6662).

<sup>38</sup> Bu hadisi, Beyhâkî (ö.458/1066), Talha b. Abdullâh'tan (r.a) ve Ebû Na'im, İbn Abbâs'tan (r.a) tahric etmişlerdir. Bkz. *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, s.23.

<sup>39</sup> *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, s.24.



başına olan, babasını kaybeden demektir. Arapça lügatlerde annesini kaybeden çocuk için *el-'aciyy*, babasını kaybeden çocuk için *el-yetim*, hem annesini hem de babasını kaybeden çocuklar için *el-latîm* tabiri kullanılsa da<sup>40</sup> günümüz konuşma ve yazı dilinde yetim kelimesi, tüm bu halleri içeren niteliğe sahip olarak kullanılmaktadır. Nitekim Türkçe'de, Arapça'da olduğu gibi, babasını kaybeden buluş çağına ermemiş çocuk için genellikle yetim ifadesi kullanılmakla beraber, annesi olmayan çocuk (öksüz) kavramını da içerecek şekilde daha geniş anlamda kullanıldığı yerler de olmaktadır.<sup>41</sup> Ayrıca hem annesini hem de babasını kaybeden için öksüz ifadesinin de kullanıldığına zaman zaman rastlanmaktadır.<sup>42</sup> Yetim kelimesi, Kur'ân-ı Kerim'de tekil (*yetîm* ve *yetîmen*), ikil (*yetîmeyn*) ve çoğul (*yetâmâ*) halleriyle birlikte toplam 23 yerde geçmektedir.<sup>43</sup> Hz. Peygamberden yetimler ve onların himayesine dikkat çeken birçok hadis varid olmuştur.<sup>44</sup>

Yukarıda bahsi geçen yerde, Cemiyet-i Etfâl Nizamnamesinin 2. maddesinde yetimlerin; şehit çocukları, savaşta yaralanıp savaş gerisinde ölenlerin çocukları, gazi (harp malulleri) çocukları, harp felaketzede çocukları kısmı ele alınmıştı. Bu

<sup>40</sup> Mesela bkz. İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mukerrem el-İfrîkî el-Mısırî, *Lisânu'l-'Arab*, I-IX, Dâru'l-Hadis, Kahire 2003/1423, IX, s.441, 442.

<sup>41</sup> Bkz. Dönmez, İbrahim Kâfi, "Yetim", *İA.*, XIII, s.401-403.

<sup>42</sup> Bkz. Arı, Abdüsselam, "Yetim", *DİA*, XLIII, 501.

<sup>43</sup> Yetîm; Enâm 6/152, İsrâ 17/34, Fecr 89/17, Duhâ 93/9, Mâ'un 107/2 ve Yetîmen; İnsan 76/8, Beled 90/15, Duhâ 93/6 olmak üzere toplam 8 yerde tekil;

Yetîmeyn; Kehf 18/82. âyette ikil;

Yetâmâ ise; Bakara 2/83, 177, 215, 220, Nisâ; 4/2, 3, 6, 8, 10, 36, 127 (iki kez), Enfâl 8/41, Haşr 59/7 olmak üzere toplam 14 yerde çoğul geçmektedir. Bkz. Abdülbâkî, Muhammed Fuâd, *Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût 1945/1364h., s.770.

<sup>44</sup> Nitekim bu konuyla ilgili olarak Hasan Basri Çantay'ın incelediğimiz bu küçük eserinde verdiği birkaç misal için bkz. Bkz. *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, s.31-32.

sayılanlar, yaşadıkları savaşlar, elim acılar itibariyle yetimlerin en dikkat çekenleri olarak zikredilmiştir. Fakat müellifin haklı olarak, *yetimler* başlığı altında işaret etmeğe çalıştığı başka bir nokta; hayatın normal akışında sahipsiz/kimsesiz kalan, ihmal edilen, en başından beri hep bir boşluğun ve yokluğun/yoksunluğun içinde olan *öksüzlerin* de, çok geniş bir anlam dünyasına sahip olan 'yetimler' kavramına dâhil edilmesi meselesidir. Nitekim Himâye-i Etfâl Cemiyeti, Nizâmnâmesinin 5. maddesinde<sup>45</sup> ifade ettiği gibi, dâru'l-eytâmları<sup>46</sup> idare ve himayesi altına alarak yetimlere (öksüzlere) özellikle önem verdiğini göstermiştir. Dolayısıyla müellif, Himâye-i Etfâl Cemiyetinin, yetim başlığı altına giren fakat yukarıda sayılanlardan ayırmak için özellikle vurguladığı 'öksüzler' meselesinin, sadece savaş değil normal zamanın da önemli ama yeterince özen gösterilmeyen dinî ve sosyal içerikli sorunu olduğunu belirtmektedir.

Çantay, İslam dininde, yetimlere ve onların himayesine verilen öneme, mevcut âyet<sup>47</sup> ve hadislerde<sup>48</sup> onlar hakkında

<sup>45</sup> Nizâmnâmesinin 5. maddesi: "Cemiyet, mevcut ve müesses ve âtiyen küşâd edilecek dâru'l-eytâmların idare ve himâyesini deruhte eder". Bkz. *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, s.24.

<sup>46</sup> Dâru'l-eytâmlar (Yetimevleri), daha çok, Trablus ve Balkan savaşları sebebiyle artan yetim ve kimsesiz çocukların himayesine yönelik kurulan sosyal dayanışma kurumlarıdır. Bu kurumlara gelir sağlamak için "evlâd-ı şühedâ vergisi" konulmuştur. 'Gayesi, harplerde şehit düşenlerin yetim çocuklarını okutmak ve onları topluma faydalı hale getirmektir'. Bkz. Canan, İbrahim, *Allâh'ın Çocuklara Verdiği Haklar Haksız Değilim*, Gül Yurdu Yayınları, İstanbul 2010, s.168.

<sup>47</sup> Mesela bkz. Bakara, 2/177: "...Asıl iyilik, Allâh'ın dinine, ahiret gününe, meleklerle, kitaba, peygamberlere iman etmek; akrabaya, yetimlere, hiçbir şeyi olmayan muhtaçlara, diyâr-ı garipte kalan zavallılara, dilenlenlere, kölelere Allâh rızası için kendisinin en sevdiği malı çıkarıp vermek...tir."; Nisa, 4/10: "Yetimlerin mallarını zulüm ve tecavüzle yiyenler ateşten başka bir şeyi yemiş olmuyorlar. Zaten onların gireceği yer de ateştir."; Duhâ, 93/9: "Yetimlere gelince: Habibim sakın onlara kahretme!".

<sup>48</sup> Mesela Taberânî'nin Ebu'd-Derdâ (r.a)'dan tahriç ettiği bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v): "Kalbin incelmesini, hacetinin bitmesini istiyor musun? O halde yetime acı, yetimin başını sığa"; Beyhâkî'nin Hz. Ömer (r.a)'dan tahriç ettiği şu hadiste: "Evlerinizden Allâh indinde en sevgilisi, içinde

zikredilen birçok emirler ve öğretilerle dikkat çekmektedir. Merhum müellifin haklı olarak belirtmiş olduğu gibi, şer‘-i şerifin ortaya koyduğu bu emirler ve öğretilere inanan ve bağlanan Müslümanlar, aralarında yaşayan bu yetimleri -kendilerine öksüz olduklarını hiç hissettirmeden- daima babalık şefkatiyle sinelerine basmışlardır. O kadar ki, bu yetimler arasından bu dine ve millete birçok hizmette bulunan pek çok büyük yetişmiştir.<sup>49</sup> Merhum Çantay, insanlar arasında en hakiki eşitlik (*müsâvât*) ilkesini tesis eden Hz. Peygamber’in de yetim olduğunu hatırlatarak bizim medeniyetimizde yetimleri, öksüzleri sahiplenmenin teori ve pratiğinin çok yoğun ve güçlü olduğunu, bu anlamda örneklerin çok olduğunu vurgulamıştır.<sup>50</sup>

### 2.1.5.Çocuklar (Etfâl)<sup>51</sup>

Himâye-i Etfâl Cemiyeti Nizâmnâmesinin 3. maddesi, 2. maddede ele alınan bir kısım çocukların dışında kalan çocukları, başında hiçbir sıfat, tanımlama veya kayıt olmaksızın ele almıştır.<sup>52</sup> Şu halde Nizâmnâmenin her iki (2. ve 3.) maddesinde sayılan tüm kesimleri birlikte düşündüğümüzde, bir anlamda tüm çocukların<sup>53</sup> himâyesini konu edinmiştir. Son tahlilde,

*hürmet ve ikram ile yetim bulundurululan evdir*”; İmâm Ahmed, Buhârî, Ebû Dâvûd ve Tirmizî, Sehl b. Sa’d hazretlerinden tahriç etmiş olduğu başka bir hadiste ise: “*Yetimi taht-ı kefaletine ve himayetine alan kimse ile ben cennette (iki parmağını göstererek) şöylece beraber bulunacağım*” diye ferman buyurmuştur. Bkz. *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, s.31-32.

<sup>49</sup> Bkz. *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, s.24.

<sup>50</sup> Bkz. *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, s.25.

<sup>51</sup> *Etfâl* kelimesi, *tıfl*’ın çoğuludur. *Tıfl* ise; “doğum-buluğ arasındaki çocuk” (Bkz. Mü’min, 40/67) anlamına geldiği gibi, “doğum-temyiz arasındaki çocuk” (Bkz. Nûr, 24/31) anlamına da gelir. Bkz. Canan, *Allâh’ın Çocuklara Verdiği Haklar Haksız Değilim*, s. 134. Krş. İbn Manzûr, V, s.616.

<sup>52</sup> Nizâmnâmenin 3. maddesi: “Cemiyet bunun (2. maddede sayılan kısımlar) haricinde genellikle çocuklar (*etfâl*)’ın himâyesine ait hususât ile meşgul olur...”. Bkz. *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, s.34.

<sup>53</sup> Buradaki *tüm çocuklar* ifadesine, “korunmaya muhtaç küçükler; ana-babası belli olmayan terkedilmiş buluntu küçükler, ana-babası ve hiçbir yakını bulunmayan küçükler, gelişme özürölüler, şerirler, acizlik ve pek

müellifin de ifade ettiği gibi, bir milletin geleceği ve yarının büyükleri olan çocukları sağlam bünyeli ve karakterli, yüksek seviyeli, hürmete ve şefkate lâyık, izzet-i nefislerine sahip yetiştirmek memleketin geleceğini emin ellere teslim etmek demektir.<sup>54</sup> Bu ise, neslin ve memleketin geleceği adına büyük bir hizmettir.

Müellif bundan sonra çocukların yaşamına; bedenî (sıhhî), zihnî (irfanî) ve ahlaki<sup>55</sup> yapısına kasteden çok yönlü tehlikelere, zarar veren unsurlara dikkat çekmiştir. Şöyle ki:

1. Neslin câhil ve dünyadaki gelişmelerden gâfil olmasının kabahatini, onları yetiştiren (bir önceki) nesilde görmüş ve çocukları yetiştiren neslin hep uyanık olmasını öğütlemiştir.

2. Çocuk düşürmeyi [ıskât-ı cenîn] cinayet ve canavarlıkla nitelendirmiş ve bunu [insan dışındaki] mahlûkatın hiçbirinin yap(a)mayacağını belirtmiştir.<sup>56</sup> Nitekim İslâm Ceza Hukukunda çocuk düşürme, cinayet olarak kabul edilir ve şer'î bir izne/mazerete dayanmadan bu fiili işleyenler cânî sayılır. Cezası ise, gurre<sup>57</sup>denilen bir malî tazminat ödeme yükümlülüğüdür.<sup>58</sup>

---

fena muamele sebebiyle himâyeye muhtaç küçükler" kısmını da dâhil etmek mümkündür. Daha fazla bilgi için bkz. Erbay, Celâl, *İslâm Hukukunda Küçüklerin Himâyesi*, Göytürk Matbaası, Bakü 1995, s.228-231.

<sup>54</sup> Bkz. *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, s.34.

<sup>55</sup> İstanbul'da teşekkül ettirilen ilk Himâye-i Etfâl Cemiyetinin üçgen şeklindeki ambleminin kenarlarında da *sıhhat*, *irfan* ve *ahlak* kelimeleri zikredilmekle bu meziyetlere en başından beri önem verildiği görülmektedir. Bu üçlü sacayağı, "sıhhat esasına müstenid irfan ve ahlak" anlamına gelmektedir. Bkz. Okay, s.21-22.

<sup>56</sup> İşlenen cürmün büyüklüğüne işaret eden âyet için bkz. İsrâ, 17/31: "Yoksulluk korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin. Onları da, sizi de biz rızıklandırırız. Onları öldürmek gerçekten büyük bir günahtr". Ayrıca bkz. En'âm, 6/137, 140, 151.

<sup>57</sup> Hür ve Müslüman olan ceninin diyeti olarak verilmesi vacip olan bir köle veya cariye bedeli/fiyatı ya da tam bir diyetin yirmide biri oranındaki tutardır. Bkz. el-Kürdi, Muhammed Necmüddin, *Şer'î Ölçü Birimleri ve Fıkhi Hükümleri*, Çev. İbrahim Tüfekçi, Buruc Yayınları, İstanbul 1996, s.98.

3. Bir Müslümanın çocuklarını sıhhat kurallarına aykırı beslemesinin dinen caiz olmadığını, biz Müslümanların sağlık kurallarının emrettiklerini uygulamaya mecbur olduğumuzu, tedavi için ilk önce doktora (*hekîm*) gidilmesi gerektiğini hadislerle delillendirmiştir.<sup>59</sup>

4. Çocukları sevmek, onlara şefkat göstermek, kelime-i şhadeti öğretmek, onların Allâh'ın emaneti olduğunu bilmek hususunda hadislerden örnekler göstermiştir.<sup>60</sup>

Görüldüğü üzere Hasan Basri Çantay, neslin, anne karnındaki hayatından dünya hayatına varıncaya kadar, biyolojik, hukukî ve ahlakî/terbiyevî gibi birçok yönden muhafazasına ve ıslahına önem vermiştir. Dolayısıyla bu yönlerden çocukların himayesinde takip edeceği yolları, Nizâmnâmesinin 3. maddesinin otuz cümlelik satırları içinde açıklamış<sup>61</sup> ve yukarıdaki olumsuzluklara karşı bir nevi tedbir almış olma yönüyle Himâye-i Etfâl Cemiyetinin, Türk-İslâm medeniyetinin dinî-sosyal bir sorumluluk örneği gösteren önemli kurumlarından biri olduğuna işaret etmiştir.

### 2.1.6. Terbiye-i Ahlâkiye

İslâm, çocukların ahlakî terbiyesine çok önem vermiştir. Esasında tüm dinler ilahî veya ahlakî terbiyenin bir neticesidir.

<sup>58</sup> Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, I-VIII, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul ty, III, s.148; Ebû Zehra, Muhammed, *İslam Hukukunda Suç ve Ceza*, I-II, Çev. İbrahim Tüfekçi, Kitabevi Yy., İstanbul 1994, II, s.534.

<sup>59</sup> Mesela, Hâkim ve Beyhâkî'nin İbn Abbâs hazretlerinden; İmâm Ahmed, Ebû Na'im ve yine Beyhâkî'nin 'Amr b. Meymûn hazretlerinden tahrîc ettiği bir hadiste Efendimiz (s.a.v) şöyle buyurmuştur: "Beş şeyi beş şeyden evvel ganîmet ve fırsat bil: 1. Ölümünden evvel hayatı. 2. Hastalıktan evvel sıhhati. 3. Meşguliyetten evvel boş vakti. 4. İhtiyarlıktan evvel gençliği. 5. Fakirlikten evvel zenginliği". Bkz. *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, s.35-36 (ve 23 nolu dipnot).

<sup>60</sup> İlgili hadisler için bkz. *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, s.37-38.

<sup>61</sup> Bkz. *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, s. 37. Ayrıca bkz. Sarıkaya, *Türkiye Himaye-i Etfâl Cemiyeti 1921-1935*, s.52-54.

Bu sebeple peygamberlik müessesesinin bir terbiye müessesesi, tüm peygamberlerin de birer mürebbi ve muallim olduğunu söylemek mümkündür.<sup>62</sup> Nitekim bizzat Hz. Allâh'ın terbiye ettiği Efendimiz (a.s.v) buyurdular ki: “*Bir baba çocuğuna güzel ahlâktan daha üstün bir miras bırakamaz*”<sup>63</sup>. Bu durumda öncelikle babanın (sonra sırasıyla velayeti alanın) ardından devletin çocukları terbiyesiz bırakmaması, İslâm dininin Müslümanlara (bireysel ve toplumsal olarak) yüklediği bir sorumluluktur. Çünkü terbiye çok dar ve özel anlamda çocukta şahsiyet oluşturma anlamına gelmekle beraber geniş planda bir milletin gelecek toplumunu kurma anlamına gelmektedir.<sup>64</sup>

“Ahlakî faziletlerden mahrum olan fertler ilim, sanat, ticaret gibi faaliyetlerde ne kadar maharetli olursa olsun bu fertlere yaslanan toplumsal yapı tam anlamıyla yükselmez” diyerek Müslümanların yarınki toplumsal yapısının bugünkü çocuklardan ibaret olacağına dikkat çeken müellif, bu maksatla Himâye-i Etfâl Cemiyetinin, çocukların ahlakî terbiyesine çok önem verdiğini, Nizâmnâmesinin 3. maddesindeki fıkraların çoğunu buna ayırdığını belirtmiştir.<sup>65</sup> Ahlakî terbiyenin insanda en derin bir şekilde yerleştiği dönem çocukluktur. Çocuklara özellikle küçüklük dönemlerinde sağlam bir ahlak terbiyesi kazandırılmazsa karaktersiz ve serseri/şerir bir varlık olarak karşımıza çıkarlar. Kuşkusuz bu varlık, millet ve memleket adına zararlı olur. Bu konuda aile ve okul birbirini tamamlamalıdır.

<sup>62</sup> Bkz. Canan, *Hz. Peygamber'in Sünnetinde Terbiye*, Işık Yayınları, İstanbul 2013, s.67.

<sup>63</sup> et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ (ö. 279/892), *Sünen*, I-V, Tahkik ve Ta'lik: Ahmed Muhammed Şâkir (Cilt:1-2), Muhammed Fuâd Abdülbâki (Cilt:3), İbrâhîm Atve (Cilt:4-5), 2. Baskı, Mısır 1395h./1975, Birr 33 (1952), IV, s.338.

<sup>64</sup> Bkz. Canan, *Hz. Peygamber'in Sünnetinde Terbiye*, s.68.

<sup>65</sup> Bkz. *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, s.39.

## 2.2.HİMÂYE-İ ETFÂL CEMİYETİNİN TEŞKİLATLANMA YAPISI VE GELİRLERİ

### 2.2.1.Himâye-i Etfâl Cemiyetinin Teşkilatlanma Yapısı

Merhum Çantay'ın ifade ettiğine göre, Himâye-i Etfâl Cemiyeti, çocukları sağlık kurallarına uygun, gürbüz, becerikli, karakterli, sanat ve ticarete faydalı işlere sahip yetiştirebilmek için birçok vazife üstlenmiştir. Bu vazifeler kuşkusuz insan ve para kaynaklarına ihtiyaç duymaktadır. İslâmî bir Cemiyet olan Himâye-i Etfâl'in gelir kaynağı ise, hamiyet sahibi insanların sahip olduğu imana; yani Müslümanların gösterecekleri ufak bir alâka ve hamiyete dayanmaktadır. Fakat bununla beraber Cemiyet, söz konusu insan ve para yardımına ulaşabilmek için muazzam bir teşkilatlanma yapısı ortaya koymuş ve bunu Nizâmnâmesinde de belirtmiştir.<sup>66</sup>

Cemiyet Nizâmnâmesinin 4. maddesi; kadın erkek herkesin Cemiyete üye olabileceğini karara bağlamıştır. 10. maddesi; *fahriye*, *müessise*, *fe'âle*, *mu'âvine* adlarıyla dört türlü üyelik statüsü belirlemiştir. 11. maddesine göre; *fahriye* üyeleri, "Cemiyete çok üst düzeyde maddî ve manevî yardım yapan kirâm" olarak tanımlanmıştır.<sup>67</sup> 12. maddesinde; *fe'âle* üyeleri, "Cemiyete bilfiil (fiilen) hizmet taahhüdünde bulunan zevattır" denilmiştir. Bu grup üyeler, heyet kararıyla Cemiyete kabul olunurlar ve nakden yardımda da bulunabilirler. 13. maddesinde; *mu'âvine* üyeleri, "Cemiyete yalnız nakden yardımda bulunanlardır" diye ifade edilmiştir.<sup>68</sup> *Müessise* (kurucu) üyeleri ise, Cemiyeti başlangıçta kuran kişilerdi.<sup>69</sup>

<sup>66</sup> Bkz. *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, s.47-48.

<sup>67</sup> Ankara'da teşekkül etmeden önce, Cemiyetin fahriye üyeleri arasında, Saltanat hanedanından çok seçkin kişiler de yer almıştır. Bkz. Okay, s.77.

<sup>68</sup> Bkz. *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, s.59.

<sup>69</sup> Okay, s.77. Cemiyetin ilk (İstanbul'daki) heyet-i müessesesi (kurucular kurulu) için bkz. Okay, s.15, 77.

### 2.2.2.Himâye-i Etfâl Cemiyetinin Gelirleri

Himâye-i Etfâl Cemiyeti gelir kaynakları, Nizâmnâmesinin 59. maddesinde sayılmıştır:<sup>70</sup>

1. Üyelerinin yıllık aidatları: Nizâmnâmenin 14. maddesinde; "*fe'âle* üyelerinden, yalnız fiilen (bedenen) hizmet etmeyi kabul edenlerle *fahriye* üyeleri hariç, Cemiyete dâhil olan her nevi üye Cemiyete senelik en az 2, en çok 50 lira verecektir" denilmekle açıkça düzenli bir gelir kaynağına işaret edilmiştir.

2. Hükümetin, evkâfın ve belediye idarelerinin verecekleri tahsisat, başka bir gelir kaynağı olarak zikredilmiştir.

3. Cemiyetin mallarından ve mülklerinden elde edilen gelirler.

4. Mevcut nakit parasının neması.<sup>71</sup>

5. Cemiyetin düzenleyeceği sergi, müsâmere, gezinti, konferans, çiçek, satış vs. şeylerden elde edilecek hasılât.

6. Zekât, teberru'ât, yardımlar (sadaka, infak) ile başka yönlerden elde edilecek hasılât.

Müellifin ifadesiyle, verilmesi (*itâsı*) naslarla beyan buyrulmuş, dinî içerikli sosyal yardımlaşma müessesesi olan zekât, ifâsıyla yükümlü olanların mallarını temizleyen ve muhafaza eden ama aynı zamanda toplumsal dengenin ve kardeşliğin tesis edildiği manevî sigorta olarak nitelendirilmiştir. Fakat müellif burada önemli bir ikazda bulunmuştur; o da, zekâtın ferdi değil de ma'şerî olarak toplanıp verilmesinin, dağıtımda eşitliği ve zekâtın ruhuna uygunluğu sağlayacak olmasıdır. Aksi durumda birileri

---

<sup>70</sup> *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, s.51.

<sup>71</sup> Eserde, mevcut nakit paranın nemasının nasıl gerçekleştiği hakkında herhangi bir bilgi verilmemiştir.



haddinden fazla zekât almış, diğerleri ise eli boş kalmış olacaktır.<sup>72</sup>

Hasan Basri Çantay, Tevbe suresi 60. âyette geçen “fi sebîlillâh” ifadesi hakkında da bilinenden farklı bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Burada, yeri gelmişken “fi sebîlillâh” terimi hakkında vârid olan iki temel görüşten bahsetmek gerekmektedir. Bunlardan birincisi; terimi, cihad(/gazâ/mücahidler) ve hacla sınırlı tutan, klasik kaynaklarda ve günümüze gelinceye kadar çoğunluk âlimin temsil ettiği dar kapsamlı görüş veya yorumdur.<sup>73</sup> İkincisi ise; geçmişte tercih edilmeyen (mercûh olan) ama günümüzde değişen şartlar ve maslahatlar icabı daha çok rağbet gören (makul bulunan) ve savunulan daha geniş kapsamlı yorumdur.<sup>74</sup>

<sup>72</sup> Bkz. *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, s.56-57.

<sup>73</sup> Klasik kaynaklarda ve günümüze gelinceye kadar baskın olan yorumun temsilcilerine örnek olarak el-Kurtubî (ö.671/1273), Ebu’s-Suûd (ö.982/1574), eş-Şevkânî (ö.1250/1834), Elmalılı Hamdi Yazır (ö.1942), Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî’yi verebiliriz. Söz konusu âlimlerin görüşleri için bkz. el-Kurtubî, *el-Câmi’u li Ahkâmi’l-Kur’ân*, I-XX, Tahkik: Semîr el-Buhari, Dâru ‘Aleml-Kütüb, Riyâd 2003/1423, VIII, s.185; Ebu’s-Suûd, *Tefsîru Ebi’s-Suûd (İrşâdu’l-Akli’s-Selîm ilâ Mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm)*, I-IX, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, Beyrût ty., IV, s.76; eş-Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, I-VI, 1. Baskı, Dâru İbn Kesîr-Dâru’l-Kelîmeti’t-Tayyîb, Dımaşk-Beyrût 1414, II, s.426; Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, I-X, Huzur Yayınevi, İstanbul 2008, IV, s.571-572, 573; ez-Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa, *et-Tefsîru’l-Vasît li’z-Zuhâyli*, I-III, 1. Baskı, Dâru’l-Fikr, Dımaşk 1422, I, s.876.

<sup>74</sup> Geçmişte tercih edilmeyip günümüzde rağbet gören yorum sahiplerine örnek olarak da, Fahrüddîn er-Râzî (ö.606/1209), Ebu’l-A’lâ el-Mevdûdî (ö.1979), İzzet Derzeze (ö.1984), Süleyman Ateş, Yunus Vehbi Yavuz’u verebiliriz. İsmi geçen âlimlerin görüşleri için bkz. er-Râzî, Fahrüddîn, *et-Tefsîru’l-Kebîr (Mefâtihu’l-Gayb)*, I-XXXII, 3. Baskı, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, Beyrût 1420, XVI, s.87; el-Mevdûdî, Ebu’l-A’lâ, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, (Çev. Muhammed Han Kayanî ve diğerleri), I-VII, İnsan Yayınları, İstanbul ty, II, s.244; Derzeze, İzzet, *et-Tefsîru’l-Hadîs (Nüzul Sırasına Göre Kur’ân Tefsiri)*, I-VII, Ekin Yayınları, İstanbul 1998,VII, s.366; Ateş, Süleyman, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*, I-XII, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1988-1991, IV, s.101; Yavuz, Yunus Vehbi, *Bir Sosyal Güvenlik Kuruluşu Olarak Zekât*, Tuğra Neşriyat, İstanbul 1992, s.83-85.

Kendisi, zekâtın sarf edileceği yerlerden biri olarak zikredilen “*fi sebîlillâh (Allâh yolunda)*” teriminin, sadece cihad/mücahid ve hac ile sınırlı olduğu şeklindeki klasik yorumdan başka ve buna ek olarak, Muhammed Abduh’a atıfla medrese, mektep, hastaneler gibi umumî maslahatlar içeren kurumların tesis edilmesini de ihtiva ettiğini ifade etmektedir. Hatta zekâtın, gazilere sarf edilebileceği gibi cihadın vazgeçilmez unsuru olan silah (ve benzeri savaş teçhizatı) tedarik edilmesine, kaleler inşa edilmesine ve gemiler yapılması veya satın alınmasına da sarf edilebileceğini iddia etmektedir.<sup>75</sup> Aslına bakılırsa “*fi sebîlillâh*” terimini dar manada ele alan dört mezhebin<sup>76</sup> (hanefiler hariç) çoğunluğu, zekâtın, mücâhidler, silah, gerekli teçhizat, gemiler, binek araçlar vb. cihad(savaş)ta gerekli olan tüm maslahatlar için sarf edilmesinin meşru/câiz olduğu görüşündedir.<sup>77</sup> Fakat terimi Muhammed Abduh gibi geniş anlamıyla ele alan Cemâluddîn el-Kâsımî, Reşid Rıza, Şeyh Mahmûd Şeltût, Hasaneyn Muhammed Mahlûf ve Muhammed Hamîdullâh vb. son dönem âlimler onu, “Müslümanların yararına olan her türlü faaliyet” olarak tanımlamışlardır.<sup>78</sup>

Klasik yorumun makbul (râcih) olduğu bir dönemde, Çantay'ın, zekâtın sarf edileceği yerlerden biri olan *fi sebîlillâh*ın anlam dünyasını, cihad ve hac ile sınırlı tutmayıp bunlara medrese, mektep, hastaneler gibi kamu hizmeti veren

<sup>75</sup> Bkz. *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, s. 54.

<sup>76</sup> Bkz. ‘Ulvân, Abdullâh Nâsîh, *Ahkâmu’z-Zekât alâ Dav’îl-Mezâhibi’l-Erba’a*, Dâru’s-Selâm, s.34-36. <www.abdullahelwan.net>. (10.09.2015).

<sup>77</sup> Bkz. ‘Ulvân, *Ahkâmu’z-Zekât alâ Dav’îl-Mezâhibi’l-Erba’a*, s.36. <www.abdullahelwan.net>. (10.09.2015). Krş. el-Karadâvî, Yûsuf, *Fıkhu’z-Zekât*, I-II, 6. Baskı, Muessesetu’r-Risâle, by. 1401/1981, II, s.644.

<sup>78</sup> Bkz. Erkal, Mehmet, *Zekât-Bilgi ve Uygulama-*, 2. Baskı, İFAV Yayınları, İstanbul 2008, s.214. Krş. ‘Ulvân, *Ahkâmu’z-Zekât alâ Dav’îl-Mezâhibi’l-Erba’a*, s.37. <www.abdullahelwan.net>. (10.09.2015). Krş. el-Karadâvî, Yûsuf, *Fıkhu’z-Zekât*, II, s.648-650; Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, I-II, Çev. Salih Tuğ, Yeni Şafak Yy., Ankara 2003, II, s.978.

kurumları ve ayrıca silah satın alınması, kaleler ve gemiler inşa edilmesi veya satın alınmasını da dâhil ederek genişletme yolundaki görüşünü/tercihini dillendirmesi oldukça manidardır. Esasında (Muhammed b. Alî) el-Kaffâl'a<sup>79</sup> (ö.365/976) yaptığı atıfla bu yoruma ilk dikkat çeken, Fahrüddin er-Râzî olmuştur.<sup>80</sup> er-Râzî, Allâh'ın, "fi sebilillâh" kavlindeki lafzın zahirinin gâzilerle sınırlı olmayı gerektirmediğini, o kadar ki, el-Kaffâl'ın *et-Tefsîr* adlı eserinde bazı fıkıhçılardan nakille söz konusu ifadeden kastedilen anlamın, sadaka(:zekât)ların, ölü kefenlemeden kale inşasına ve mescidlerin imarına varıncaya kadar her türlü hayır alanında sarf edilmesinin cevazına yönelik olduğunu, Yüce Allâh'ın, "fi sebilillâh" kavli-i şerifinin, Allâh yolunda yapılacak her hayırlı şeyi içerecek nitelikte umûmîlik taşıdığını belirtmiştir. Nitekim er-Râzî, "fi sebilillâh" konusunda tercih edilen (râcih) yoruma dâhil ettiği âlimleri [İmâm Şâfiî (ö.204/820), İmâm Mâlik (ö.179/795), Ebû Hanife (ö.150/767), İmâm İshâk (ö.238/853) <sup>81</sup> ve Ebû Ubeyd (ö.224/838)<sup>82</sup>], aralarındaki küçük görüş ayrılıkları ile birlikte zikretmiş ve fakat çoğunluğun hilafına kendi görüşünü de açıkça ortaya koymuştur.<sup>83</sup>

<sup>79</sup> Asıl adı Ebû Bekr Muhammed b. Alî b. İsmâil el-Kaffâl eş-Şâsi'dir. 291h./904m.yılında Şaş'ta (Türkistan) doğmuş, 365h./976m.'de yine aynı şehirde vefat etmiştir. Daha fazla bilgi için bkz. Kallek, Cengiz, "Kaffâl", *DİA*, Ankara 2001, XXIV, s.146-148.

<sup>80</sup> Muhammed Ahmed Ebû Zehra, zekât üzerine yaptığı bir araştırmasında er-Râzî'nin, *Tevbe*, 9/60'taki "fi sebilillâh" ifadesine dair genişletici yorumun dayanağı olduğuna işaret etmektedir. Bkz. Mecma'u'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, c. 2, cüz. 2, s.160. Krş. Kutub İbrâhim Muhammed, *Allâh Rasûlü'nün Mâlî Siyâseti*, Çev. Mustafa Sızan-Enver Özkan, Süleymaniye Vakfı, İstanbul 1995, s.362 (ve 20 nolu dipnot).

<sup>81</sup> İshâk (b. Râhûye/Râheveyh) hakkında daha fazla bilgi için bkz. Aydınli, Abdullah, "İbn Râhûye", *DİA*, İstanbul 1999, XX, s.241.

<sup>82</sup> Ebû Ubeyd (Kâsım b. Sellâm) hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Tüccar, Zülfikar, "Ebû Ubeyd", *DİA*, İstanbul 1994, X, s.244-246.

<sup>83</sup> Bkz. *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)*, XVI, s.87.

Hasan Basri Çantay, Himâye-i Etfâl Cemiyeti için yeni bir gelir kaynağı olabileceği dilek ve temennisiyle, Müslümanların ölürken yapacakları *vasiyetin* önemine de vurgu yapmıştır.

Merhum Çantay, Müslümanların birbirlerine yardım etmeye dinen ve vicdanen mecbur olduğunu, bu borcu ihmal edenlerin İslâm ailesi içerisinde yeri olmadığını, bu gibilerin nasibinin dünyada hüsrân, ahirette zillet olacağını belirterek sosyal sorumluluğun dinî sorumluluktan ayrılmaz bir parça olduğuna âyetlerle işaret etmiştir.<sup>84</sup> Ayrıca yardımların bir düzen içerisinde, *fukaraperver cemiyetleri*, *Himâye-i Etfâl Cemiyeti* vasıtasıyla toplanmasına dikkat çekerek kurumsal yapının önemine işaret etmiştir.<sup>85</sup>

### 3.SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Hasan Basri Çantay'ın "*Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*" adlı risâlesinde öncelikle üzerinde durduğu konuları; şehit, gazi ve felâketzede çocuklarıyla ilgilenmenin, zekât ve sadakalarla iâşe ve ibâatelerini karşılamak suretiyle savaş mağduru kimsesiz çocuklara, yetimlere yardımda bulunmanın dinin bir emri olduğu, şeklinde özetlemek mümkündür. Merhum Çantay, Efendimiz (s.a.v)'in de yetim olduğuna ve O'nun, yetimlerin yedirilmesi, giydirilmesi ve himaye edilmesi hakkındaki buyruklarına (yani İslâm'ın ikinci temel kaynağı olan Sünnete) atıfta bulunarak esasında meselenin göz ardı edilemeyecek dinî/uhrevî bir boyutunun olduğuna işaret etmiştir.

Ayrıca, geleceğimiz olması hasebiyle çocukların her yönüyle yarınlara hazırlanmasının esasında kendi geleceğimizi inşa etmek anlamına geldiğini, dolayısıyla bunun bir toplumsal sorumluluk ve vicdan borcu olduğunu belirtmiştir. Çocukları

<sup>84</sup> Bkz. *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, s.48-49. Âyetler için bkz. Bakara, 2/195, 261, 262, 267, 268.

<sup>85</sup> Bkz. *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, s.50.

sadece bedenen ve zihnen değil, belki de daha önemlisi, manen ve ruhen eğitmenin gerekliliği noktasında terbiye-i ahlâkiye kavramından bahsetmiş ve bu konuda alınması gereken önlemlerin hayata geçirilmesinin geleceğin teminatı olan nesiller için zorunlu olduğunu ifade etmiştir.

Çocukları himaye noktasında ise, özellikle zekât, sadaka, infak (Allâh yolunda sarf-ı mal) ve yardımlaşma kavramlarına vurgu yapmıştır. Yapılacak yardımların, verilecek zekâtların ve sadakaların devamlılığı için kurumsallaşmanın sağlanması ve dolayısıyla bu kapsamda “zekâtın da ma‘şerî bir hale girmesi” yani ihtiyacı olan tüm toplum fertlerinin ortaklaşa faydalanabilecekleri kurumsal yapının oluşturulması maksadıyla “dâru’l-eytâm” veya “himâye-i etfâl” gibi sosyal ve dinî içerikli cemiyet veya kurumların kurulmasına dikkat çekmiştir. Bu fikre, hem yazıları hem de fiili gayretleriyle destek vermiştir.

Bu fikrin günümüze bakan yönü, hiç kuşkusuz ister devlet eliyle isterse hamiyetperver insanların gayretleriyle kurulacak bu kabil sosyal ve dinî içerikli cemiyet ve/veya kurumların, hem bireysel düzeyde farkındalık ve diğerkâmlık duygusunu hem de toplumsal düzeyde sosyal devlet anlayışını pekiştirecek olmasıdır. Esasında İslam medeniyeti tarihinde fertler ve/veya devlet maharetiyle kurulan vakıf ve yardımlaşma (sadaka, infak) müesseseleri bu fikrin en canlı örnekleri olmuşlardır.

### KAYNAKÇA

- ABDULBÂKÎ, Muhammed Fuâd, *Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût 1945/1364h.
- APAYDIN, Hacı Yunus (Ed.), *İslâm Hukukuna Giriş*, 1. Baskı, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 2010.
- el-'ACLÛNÎ, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed (ö.1162/1748), *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs*, I-II, Tahkik: Abdulhamid b. Ahmed b. Yûsuf b. Hendâvî, 1. Baskı, el-Mektebetu'l-'Asriyye, by. 1420/2000.
- ARI, Abdüsselam, "Yetim", *DİA*, XLIII, 501-503.
- ATEŞ, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I-XII, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1988-1991.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi (ö.1971), *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, I-VIII, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul ty.
- CANAN, İbrahim (ö.2009), *Allâh'ın Çocuklara Verdiği Haklar Haksız Değilim*, Gül Yurdu Yayınları, İstanbul 2010.
- \_\_\_\_\_, *Hız. Peygamber'in Sünnetinde Terbiye*, Işık Yayınları, İstanbul 2013.
- ÇANTAY, Hasan Basri (ö.1964), *Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl*, Yeni Gün Matbaası, Ankara 1341h./1925.
- ÇOCUK ESİRGEME KURUMU, <[https://tr.wikipedia.org/wiki/%C3%87ocuk\\_Esirgeme\\_Kurumu](https://tr.wikipedia.org/wiki/%C3%87ocuk_Esirgeme_Kurumu)>. (10.09.2015).
- DERVEZE, İzzet (ö.1984), *et-Tefsîru'l-Hadîs (Nüzul Strasına Göre Kur'an Tefsiri)*, I-VII, Ekin Yayınları, İstanbul 1998.
- DÖNMEZ, İbrahim Kâfi, "Yetim", *İA.*, XIII, s. 401-403.

- EBU'S-SUÛD, Muhammed b. Mustafâ el-İmâdî (ö.982/1574), *Tefsîru Ebi's-Suûd (İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm)*, I-IX, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrût ty.
- EBÛ YA'LÂ, Ahmed b. Alî el-Mavsîlî (ö.307/919), *Müsned*, I-XIII, Tahkîk: Huseyn Selîm Esed, Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, Dımaşk 1404/1984.
- EBÛ ZEHRA, Muhammed (ö.1974), *İslam Hukukunda Suç ve Ceza*, I-II, Çev. İbrahim Tüfekçi, Kitabevi Yy., İstanbul 1994.
- el-ELBÂNÎ, Muhammed Nâsiruddîn (ö.1999), *Da'ifu'l-Câmi'i's-Sağîr ve Ziyâdetuh*, 3. Baskı, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1408/1988.
- \_\_\_\_\_, *Silsiletu'l-Ehâdîsi'd-Da'ife ve'l Mevdu'a ve Eseruha's-Seyyiu fi'l-Umme*, I-XIV, 1. Baskı, Dâru'l-Ma'arif, Riyad 1412/1992.
- \_\_\_\_\_, *Mesâbihu't-Tenvîr alâ Sahîhi'l-Câmi'i's-Sağîr (Muhtasaru Feydu'l-Kadîr li'l-Munâvî)*, I-II, İ'dâd ve't-Tertîb: Ebû Ahmed Mu'tez Ahmed Abdulfettâh, by. ty.
- ERBAY, Celâl, *İslâm Hukukunda Küçüklerin Himâyesi*, Göytürk Matbaası, Bakü 1995.
- el-HEYSEMÎ, el-Hâfız Nûruddîn Alî b. Ebî Bekr (ö.807/1404), *Mecma'u'z-Zevâid ve Menbâ'u'l-Fevâid*, I-X, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1412.
- HAMÎDULLAH, Muhammed (ö.2002), *İslam Peygamberi*, I-II, Çev. Salih Tuğ, Yeni Şafak Yy., Ankara 2003.
- İBN HANBEL, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed (ö.241/855), *el-Musned*, I-L (I-XLV+V:Fihrist), Tahkîk: Şuayb Arnavut ve diğeri, Muessesetu'r-Risâle, 2. Baskı, by. 1420/1999.
- KALLEK, Cengiz, "Kaffâl", *DİA*, Ankara 2001, XXIV, s.146-148.
- el-KARADÂVÎ, Yûsuf, *Fıkhü'z-Zekât*, I-II, 6. Baskı, Muessesetu'r-Risâle, by. 1401/1981.

- el-KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (ö.671/1273), *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'an*, I-XX, Tahkik: Semîr el-Buharî, Dâru 'Aleml-Kütüb, Riyâd 2003/1423.
- el-KÛRDÎ, Muhammed Necmüddîn, *Şer'î Ölçü Birimleri ve Fıkhi Hükümleri*, Çev. İbrahim Tüfekçi, Buruc Yayınları, İstanbul 1996.
- İBN MANZÛR, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem el-İfrîkî el-Mısırî (ö.711/1311), *Lisânu'l-'Arab*, I-IX, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2003/1423.
- el-MEVDÛDÎ, Ebu'l-A'lâ (ö.1979), *Tefhîmu'l-Kur'an*, (Çev. Muhammed Han Kayanî ve diğerkleri), I-VII, İnsan Yayınları, İstanbul ty.
- el-MUNÂVÎ, Abdurrauf b. Tâculârifin b. Ali Zeynulâbidîn (ö.1031/1622), *Feydu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr*, I-VI, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1994.
- OKAY, Cüneyd, *Belgelerle Himâye-i Etfâl Cemiyeti 1917-1923*, Şule Yayınları, İstanbul 1999.
- ÖZGÛR, Demir, *Tek Düzen Muhasebe Sistemi ve Dernekler*, İçişleri Bakanlığı Dernekler Dairesi Başkanlığı Yeterlilik Tezi, Ankara 2008.
- < [http://www.icisleri.gov.tr/ortak\\_icerik/www.icisleri/tez11.pdf](http://www.icisleri.gov.tr/ortak_icerik/www.icisleri/tez11.pdf) >. (10.09.2015).
- ÖZTAN, Bilge, *Medeni Hukukun Temel Kavramları*, 2. Baskı, Turhan Kitabevi Yayınları, Ankara 1997.
- PAKALIN, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I-III, 3. Baskı, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1983.
- er-RÂZÎ, Fahrüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Umer b. Huseyin el-Kureşî (ö.606/1209), *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)*, I-XXXII, 3. Baskı, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrût 1420.



SARIKAYA, Makbule, *Türkiye Himaye-i Etfal Cemiyeti 1921-1935*, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 2011.

es-SUYŪTĪ, Celāluddīn Abdurrahmān (ö.911/1505), *el-Cāmi‘u’s-Sağīr*, I-II, Dāru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1402/2004.

ŞAHİN, İlhan, “Sancak”, *DİA*, Ankara 2009, XXXVI, s. 97-99.

eş-ŞEVKĀNĪ, Muhammed b. Abdullāh (ö.1250/1834), *Fethu’l-Kadīr*, I-VI, 1. Baskı, Dāru İbn Kesīr-Dāru’l-Kelime’t-Tayyīb, Dimaşk-Beyrūt 1414.

et-TABERĀNĪ, Ebu’l-Kāsım Suleymān b. Ahmed (ö.360/971), *el-Mu‘cemu’l-Evsat*, I-X, Tahkik: Tārik b. Avdullāh b. Muhammed ve Abdulmuhsin b. İbrāhīm el-Huseynī, Dāru’l-Haremeyn, Kahire 1415.

et-TİRMİZĪ, Ebū İsā Muhammed b. İsā (ö. 279/892), *Sünen*, I-V, Tahkik ve Ta‘lik: Ahmed Muhammed Şākīr (Cilt:1-2), Muhammed Fuād Abdalbākī (Cilt:3), İbrāhīm Atve (Cilt: 4-5), 2 Baskı, Mısır 1395h./1975.

TUNÇ, *Türkiye’deki Çocuk Koruma Hizmetlerinin Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Uygulamaları Üzerinden Değerlendirilmesi*, Yalova Üniversitesi SBE Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Anabilim Dalı Sosyal Politika Bilim Dalı (Doç. Dr. Muharrem Es sorumluluğundaki “Bilimsel Araştırma Yöntemleri” adlı yüksek lisans dersi için hazırlanmış bir çalışma), Yalova 2013. <[https://www.academia.edu/5875561/T%C3%BCrkiyedeki\\_%C3%87ocuk\\_Koruma\\_Hizmetleri](https://www.academia.edu/5875561/T%C3%BCrkiyedeki_%C3%87ocuk_Koruma_Hizmetleri)>. (10.09.2015).

‘ULVĀN, Abdullāh Nāsīh, *Ahkāmu’z-Zekāt alā Dav’i’l-Mezāhibi’l-Erba‘a*, Dāru’s-Selām, <[www.abdullahelwan.net](http://www.abdullahelwan.net)>. (10.09.2015).

YAVUZ, Yunus Vehbi, *Bir Sosyal Güvenlik Kuruluşu Olarak Zekāt*, Tuğra Neşriyat, İstanbul 1992.

YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi (ö.1942), *Hak Dîni Kur'ân Dili*, I-X, Huzur Yayınevi, İstanbul 2008.

ZEVKLİLER, Aydın-Havutçu, Ayşe, *Medeni Hukuk (Temel Bilgiler)*, 5. Baskı, Seçkin Yayınları, Ankara 2005.

ez-ZUHAYLÎ, Vehbe b. Mustafa, *et-Tefsîru'l-Vasît li'z-Zuhâyli*, I-III, 1. Baskı, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1422.

## CEVŞEN İLE İLGİLİ RİVÂYETLERİN TESPİT VE TAHLİLİ

Mustafa Öztoprak  
Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd.Doç. Dr. Hadis

**Öz:** Cevşen, Şia kaynaklı, içinde 1001 esmanın geçtiği bir rivâyettir. Şia dünyasında oldukça fazla yaygın olan Cevşen, Ehl-i Sünnet Müslümanlar arasında da az da olsa tanınmaktadır. Cevşen rivâyeti, isnad açısından tek bir tarike sahiptir. Ancak onun geçtiği kitaplara bakıldığında, her birinde farklılıklar arz eden bir nakille karşılaşmak mümkündür. Türkiye’de bilinen Cevşen ile Şia dünyasındaki arasında oldukça fazla fark tespit edilmektedir. Cevşen, Şia’nın ikinci derece kaynaklarında geçmektedir. Cevşen’in geçtiği kitapların hepsi Kef’ami’nin Beledü’l-emîn isimli kitabını kaynak göstermektedirler. Ancak rivâyetin isnadında bulunan son râvî Musa Kazım ile Kef’ami arasında 701 yıl geçmektedir. Cevşen’in arada bulunan bu kadar zamanda başka herhangi bir kaynaktan geçmemesi, sonradan oluşturulduğu kanaatini güçlendirmektedir. Ehl-i Sünnet kaynaklarında geçmeyen, sadece Şia kitaplarında zikredilen Cevşen hakkında farklı âlimlerin değerlendirmeleri bulunmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Cevşen, Rivâyet, Şia, Ehl-i Sünnet, Esmâü’l-Hüsna.

### Cevşen Riwayah: Analysis and Criticism

**Abstract:** The Cevşen, Shia origin, where in late 1001 names is a riwayah. . Cevşen more common in the world of Shia, Ahl al-Sunnah is known among Muslims, though few in number. The Cevşen of the riwayah, in terms of attributing one has tarik. But now that his book Looking at the differences in each encounter is possible to supply a transplant. The Cevşen known in Turkey rather than the difference between Shia are determined. The Cevşen is mentioned in secondary sources of Shia sources. Cevşen later, all of the books that illustrate Kef’ami’y resources. But the riwayah is located in the attributing of the last 701 years Kef’ami with rave Musa Kazim pass. Meanwhile, this much time to go through any other source strengthens the conviction that he subsequently created. Ahl al-Sunnah sources published only mentioned in the books of Shia scholars ratings are different about the Cevşen.

**Keywords:** Cevşen, Riwayah, Shia, Ahl al-Sunnah, Esmâü’l-Hüsna.

### روايات الجوشن: تحليلها و نقدها

**ملخص:** الجوشن هي رواية اصل الشيعة التي تحتوي علي الاسماء تبلغ عددها الى الف واحد اسما على الرغم ان الجوشن اكثر شيوعا في العالم الشيعة، لا يعلمها الا عدد قليل من المسلمين بين اهل السنة روايات الجوشن لديها طريق واحد للإسناد ولكن اذا نظرت الي الكتب حول هذا الموضوع لتظهر اكثر روايات المختلفة من حيث المحتوى هذه هي الحقيقة ان هناك اختلافات كثيرة بين نسخة الجوشن في تركيا و نسخة الجوشن في العالم الشيعة ورد الجوشن في اصل الشيعة الثانوية الكفعمي هو الذي مات في السنة 905 هـ الف اول الكتاب في هذا المجال اشارت الكتب التي تتضمن الاجزاء من الجوشن الي كتاب الكفعمي اسمه البلد الأمين ولكن هناك 701 سنة مدت خالية من الرواية بين الكفعمي و رواه الاخير موسى كاظم وبالتالي تتكون الشكوك حول موعد التأليف كتاب وربما ألف في وقت لاحق بعض العلماء الذين اعلما الأراء المختلفة بهذه الرواية التي تجد لنفسها مكانا في اصل الشيعة فقط مقابلا اهل السنة

الكلمات الرئيسية الجوشن الرواية الشيعة اهل السنة اسماء الحسنی

### Giriş

İslâm inanç sisteminde duaların önemi büyüktür. İnsanın, herhangi bir şeye ihtiyaç duyduğunda, sıkıntılarla muhatap olduğunda ve sevinç anlarında dua ettiği bilinmektedir. İnsanın hayatında bu kadar yer tutan ibadetin temel esaslarının olması, Allah ve Rasûlü'nün uygulamalarıyla şekillenmesi bir Müslüman için önem arz etmektedir. Çünkü duanın nasıl yapılacağını bilmek, onu yapacaklar için rehberlik etmek önemlidir. Bu çerçevede gerek Kur'an-ı Kerim'de gerekse hadis-i şeriflerde birçok örnek dua bulmak mümkündür.

Kur'an-ı Kerim'in sübûtu kesin olduğu için ondan gelen duaların sıhhat seviyesinde herhangi bir problem yoktur. Ancak hadis-i şeriflerin bir kısmı için durum böyle değildir. En azından mezkûr kısımda değerlendirilen rivâyetlerde isnad ve metin açısından problemler bulunabilmektedir. Duayı yaparken "Allah Rasûlü bu şekilde yaptı, ben de öyle yaparak hem sünneti ihya eder, hem de dua ederim" şeklinde düşünürken, gerçekte Rasûlüllâh böyle yapmış mıdır? sorusunun bilinmesi bilinçli bir ibadet hayatına ulaşma açısından önem arz etmektedir. Bu meyanda, Allah Rasûlü'ne uhud savaşı sırasında Cebrâil tarafından öğretildiği belirtilen Cevşen rivâyeti isnad ve metin açısından değerlendirilecektir.

Cevşen, Farsça zırh anlamına gelmektedir.<sup>1</sup> Ehl-i Beyt kanalıyla Hz. Peygamber'den nakledildiği ifade edilen duanın adıdır. Cevşen denilince ilk olarak akla Cevşen-i Kebîr gelmektedir. Ancak çok fazla bilinmese de, Cevşen-i Sağîr isimli bir başka dua daha vardır. Biz makalemizde, herkesin Cevşen olarak bildiği Cevşen-i Kebîr'i ele alacağız.

Cevşen-i Kebîr, Şia dünyasında meşhur olup zamanla Ehl-i Sünnet mensuplarının bir kısmı tarafından da benimsenen bir duadır. İçinde, her birinde 10, bir tanesinde ise 11 Allah'ın isminin bulunduğu 100 maddede toplamda 1001 esma geçmektedir. Şia ile Ehl-i Sünnet arasını yakınlaştıracak, belki de ortak değerler olarak ele alınabilecek Cevşen haricinde de rivâyetler bulunmaktadır. Mesela, Celcelûtiyye ve Kumeyl bu çerçevede değerlendirilebilecek Şia kaynaklı ancak zamanla Ehl-i Sünnet dünyasında yer bulan dua içerikli rivâyetlerdir. Şia'nın mutaassıp tavrı ve sadece Ehl-i Beyt'ten gelen hadisleri kabul şartı<sup>2</sup> belki de Ehl-i Sünnetteki meşhur değerlerin onlara geçmesini engellemektedir. Ancak Ehl-i Sünnet dünyasında Şia'nın itibar ettiği Cevşen gibi rivâyetlere değer veren kesimler bulunabilmektedir.

Makalemizde, Cevşen olarak Müslümanlar arasında yer eden rivâyetin isnad ve metin açısından değerlendirmesi yapılacaktır. İki ana başlık halinde, Cevşen'in mahiyeti ve Cevşen hakkında farklı kesimlerin değerlendirmeleri incelenecektir.

## **A. Cevşen'in Mahiyeti:**

### **1. Cevşen'in İsnadı**

<sup>1</sup> Konu ile ilgili geniş bilgi için bk: Meclisi, *Bihârü'l-Envâr*, XCI, 382; Toprak, Mehmet, "Cevşen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), Ankara 1993, VII, 462-464.

<sup>2</sup> Sofuoğlu, Cemal, "Şia-i İmamiyyenin Hadis Anlayışı", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, s. 265-266.

Cevşen hakkında genel olarak bir isnadı zinciri ifade edilmektedir. Şia dünyasındaki kitaplara ve Türkiye’de Cevşen’e değer veren kaynaklara bakıldığında isnadın şu şekilde oluştuğu görülmektedir. Musa Kazım (v. 183/799), Cafer-i Sâdık (v. 148/765), Muhammed Bakır (v. 114/733 [?]), Zeynelabidin (v. 94/712), Hz. Hüseyin (v. 61/680), Hz. Ali (v. 40/661) ve Hz. Peygamber (s.a.s.).<sup>3</sup> Bazı kaynaklar, Zeynelabidin’e kadar isnadı zikrederken<sup>4</sup> bazıları ise Musa Kazım’a kadar<sup>5</sup> belirtmektedir. Cevşen rivâyeti, isnad açısından herhangi bir tenkide tabi tutulmamıştır. Şia kaynaklarında geçmiş olması, bunun temel nedeni olarak ifade etmek gerekmektedir. Çünkü onlara göre imamlar, Peygamberler gibi mâsum kabul edildiği için ( نعتقد: أن (الإمامة كالنبوة؛ لا تكون إلا بالنص من الله تعالى على لسان رسوله والدليل) <sup>6</sup> on iki imamdan nakledilen söz, fiil ve takrirler Peygamber sözleriyle eş değerde görülüp dinin Kur’an’dan sonra ikinci kaynağı sayılmıştır (القطعي دال على وجوب الرجوع إلى آل البيت، وأنهم المرجع الأصلي بعد النبي لأحكام الله المنزلة)<sup>7,8</sup>

Cevşen’in zikredildiği bütün kaynaklar, temel kitap olarak Kef’amî’nin *Beledü’l-Emîn*’ini göstermektedirler. Kef’amî, mezkûr eserinde 14 sayfada Cevşen’e yer vermektedir. Rivâyetin başında sadece “Peygamber’den nakledilmiştir (وهو مروى عن النبي) ibaresi geçmektedir. Herhangi bir isnada yer vermemektedir. Cevşen rivâyetini matbu olarak ilk defa Kef’amî *Beledü’l-Emîn* isimli eserinde zikretmesi, onun yaşadığı dönem göz önüne alındığında dikkat edilmesi gereken noktalar bulundurmaktadır. Çünkü

<sup>3</sup> Meclisî, *Bihâru’l-envâr*, XCI, 382; Sebzevarî, Hacı Molla Esrar Hadi b. Mehdi Hadi-i, *Şerhu duâ’i’l-cevşeni’l-kebîr*, thk. Necefkuli Habibi, Danişgah-ı Tahran, 1296, s. 7; Gümüşhanevî, Ahmet Ziyâüddîn, *Mecmûatü’l-ahzâb*, III, 231; Bediüzzaman, *Lemalar*, s. 332.

<sup>4</sup> Gümüşhanevî, Ahmet Ziyâüddîn, *Mecmûatü’l-ahzâb*, III, 231.

<sup>5</sup> Meclisî, *Bihâru’l-envâr*, XCI, 382; Bediüzzaman, *Lemalar*, s. 332.

<sup>6</sup> Muhammed Rızâ el-Muzaffer, *Akaidü’l-imâmiyye*, Mektebetü’l-ebhasi’l-akaidiyye, Tahran, ts., s. 86.

<sup>7</sup> Muhammed Rızâ el-Muzaffer, *Akaidü’l-imâmiyye*, s. 81.

<sup>8</sup> Üzüm, İlyas, “Şia”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2010, XXXIX, 118.

Kef'amî (v. 905/1500), hicri 840-905 yılları arasında yaşamış Şii bir âlimdir. Hz. Peygamber'in vefatından yaklaşık 868 yıl sonra Cevşen rivâyeti kayda geçirilmiştir. Cevşen rivâyetinin isnadını zikreden müellifler senedin en sonundaki râvî Musa Kazım'a yer vermektedirler. Musa Kazım'ın vefat tarihi 183/799 olarak ifade edilmektedir.<sup>9</sup> Rivâyet, isnaddaki en son râvînin vefatından 701 yıl sonra Kef'amî'nin eserinde geçmektedir. Bu durum, Cevşen isnadının ve metninin sahîh olmadığına hatta sonradan oluşturulduğuna işaret etmektedir. Çünkü kaydı olmayan bir rivâyetin sözlü olarak miladi 1500'lü yıllara kadar başka raviler tarafından da farklı kitaplarda geçmesi gerekirdi. Ancak durum bunun hilafına gerçekleşmiştir. Kef'amî'nin *Beledü'l-Emîn* isimli eseri, isnad açısından değerlendirilmelidir. Çünkü kitabın geneline bakıldığında isnad sistemi olmaksızın rivâyetlere yer verildiği tespit edilmektedir.<sup>10</sup> Ancak ondan sonra yaşamış ve Cevşen'e eserlerinde yer veren âlimler isnadı zikretmişlerdir. Kef'amî'den Cevşen'i aldıklarını ifade eden söz konusu müellifler, nedense onda olmayan isnadı Cevşen'in başında zikretmeye başlamışlardır. Buna ilaveten, sonraki müelliflerin Cevşen isnadında da farklılıkların olduğuna ise zaten yukarıda işaret edilmiştir.

## 2.Cevşen'in İçerik Mukayesesi

Cevşen'in içerik mukayesesine geçmeden önce rivâyetin metnini ve metnin akabinde onun faziletine dair zikredilenleri ifade etmek gerekmektedir. Rivâyet şu şekildedir:

Musa Kazım, Cafer-i Sadık, Muhammed Bakır, Zeynelabidin, Hz. Hüseyin, Hz. Ali (r.a.)'den rivayet edilmiştir. "Cebrâil,

<sup>9</sup> Zirikli, Hayreddin Mahmüd b. Muhammed b. Ali b. Fârisî, *el-A'lâm kâmusu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*, Dâru'l-İlim, Beyrut 2002, VII, 321.

<sup>10</sup> Ayrıntılı bilgi için bk: Kef'amî, Takıyyüddin İbrahim b. Ali b. Hasen b. Muhammed el-Âmilî, *Beledü'l-emîn ve'd-dir'u'l-hasîn*, thk. Alâüddin el-A'lâmî, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut 1418, s. 265, 321, 322.

Peygamber (s.a.s.)'e uhud savaşında<sup>11</sup>, savaşın şiddetlendiği anda geldi. Hz. Peygamber'in üzerinde ağır bir zırh vardı. Allah Rasûlü, Rabbine dua etti. Cebrâil geldi ve Ya Muhammed! Rabbin sana selam ediyor, üzerindeki zırhı çıkar ve hem sana hem de ümmetine emniyet sağlayacak olan şu duayı (Cevşen'i) oku. Kim evden çıkarken o duayı okursa Allah onu korur ve cennet o kimseye vacip olur. Buna göre Allah, Cevşen-i Kebîr'i dünyayı yaratmadan 50.000 yıl önce arşın direkleri üzerine yazmıştır. Bu duayı okuyan veya yazılı olarak üzerinde bulunduran kimse dünyada her türlü belâ, âfet, hastalık, yangın ve soygundan korunduğu gibi Allah ile kendisi arasında perde kalmaz ve bütün istekleri yerine getirilir. Cevşen-i Kebîr ile Allah'a münâcâtta bulunan kimseye Bedir şehitleri derecesinde 900.000 şehit sevabı verilir. Bu duayı kefeninin üzerine yazan mümin ise azap görmez, münker-nekir korkusundan emin olur ve Allah o kimsenin kabrine 70.000 melek gönderir. Onu okuyan kimse dört semavî kitabı okumuş gibi olur; her harfi için kendisine cennette iki ev ile iki eş verilir; ayrıca insandan ve cinlerden olan bütün müminlerinki kadar sevap kazanır, asla cehenneme girmez. Kim halis niyetle Ramazan ayının başında onunla dua ederse Allah ona kadir gecesinin sevabını verir. Kim onunla Allah'a dua ederse, onunla Allah arasında bir perde kalmaz ve Allah ona istediğini verir...."<sup>12</sup>

Cevşen, yüz maddeden oluşmaktadır. Her bir madde 10, bir madde ise 11 olmak üzere toplamda Allah'ın 1001 ismi geçmektedir. Şia dünyasındaki Cevşen ile Türkiye'deki Cevşen arasında farklar bulunmaktadır. Bu farklılıkları birkaç maddede toplamak mümkündür:

<sup>11</sup> Rivayetler incelendiğinde, bazılarında uhud savaşına giderken, bazılarında uhud savaşının kızıştığı esnada, bazılarında ise bir savaşta ifadesi geçmektedir. Ancak rivayetlerin büyük çoğunluğunda, uhud savaşında ifadesini zikretmektedir.

<sup>12</sup> Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, s. 382-384.



a. Yapılan incelemeler neticesinde, Şia dünyasındaki Cevşen’de bulunup da Türkiye’deki Cevşen’de ya değiştirilmiş ya da bulunmayan 240 farklı nokta tespit ettik. Tek rivâyetten bu kadar farklılığın çıkması dikkate alınması gereken bir noktadır. Söz konusu farklılıklardan birkaçını şu şekilde zikredebiliriz: Cevşen’lerde, 23 ile 37., 30 ile 31 ve 35 ile 36. madde yer değiştirmiştir.

b. Türkiye’de yaygın olarak okunan nüsha ile Şia dünyasındaki metin arasında fazlalıklar ve eksiklikler bulunmaktadır. Mesela, Türkiye nüshasındaki 32. maddede “Ya Vâcid” ve “Ya Hâdî” Şia dünyasındaki nüshada bulunmamaktadır. Şia nüshasındaki Cevşen’in 32. maddesinde geçen “Ya Ehad” ve “Ya Hâmid” Türkiye nüshasında yoktur. Ayrıca, Şia dünyasındaki nüshanın 100. maddesi Türkiye’deki nüshada tespit edilememiştir.

c. Türkiye nüshasında Arap dili açısından da problemler vardır. Mesela, “Ya” nida/seslenme harfidir. Kendinden sonra gelen kelime fethalı olması gerekmektedir. Ancak zamme olarak harekelenmiştir. 33. madde de, “Ya E’zame” olması gerekirken “Ya E’zamü”, “Ya Ekrame” olması gerekirken “Ya Ekramü” vs. yapılmıştır. Şia dünyasındaki nüshalarda ise nidalar dammelidir.

d. Türkiye’deki Cevşen’de, her bir maddeden sonra “*Sübhaneka ya lailahe illa ente’l-emânü’l-emân hallisna mine’n-nâr*” şeklindeki dua tekrar edilmektedir. Bu dua, Şia dünyasındaki Cevşen’de bu şekliyle bulunmamaktadır. Söz konusu duanın bir bölümündeki ifadeler belirli sayılardan sonra değişmektedir. Mesela, ilk 20 maddede “*Hallisna mine’n-nâr*”, 21 ila 60. maddeler arasında “*Ecirna mine’n-nâr*”, 61 ile 90. maddeler arasında “*Neccina mine’n-nâr*” ve kalan 10 madde ise “*Hallisnâ mine’n-nâr*” şeklinde geçmektedir. Ayrıca Şia dünyasındaki nüshada, “*Sübhaneka Ya lailahe illa ente’l-emânü’l-emân hallisna mine’n-nâr*” şeklindeki dua yok iken onun

yerine biraz daha değişik “Sübhanেকে ya lailahe illa ente’l-gavse el-gavs hallisnâ mine'n-nâr” şeklinde geçmektedir.

e. Bazı bölümlerde kelimelerin müradiflerinin kullanılması açısından farklılıklar bulunmaktadır. Mesela, 52. maddede يَا رَبُّ “Ebrâr” ve “Ehyâr” kullanılması gibi. Şia dünyasındaki nüshada yukarıdaki halde iken, Türkiye’deki nüshada “Ebrar” ve “Ehyar” yer değiştirmiştir. 55. maddede benzer bir durum söz konusudur.

f. Cevşen’de 24 farklı ayetten parçalar da yer almaktadır. Mesela, 68. maddedeki 6 tane ayetten parçayı şu şekilde zikredebiliriz:

يَا مَنْ جَعَلَ الْأَرْضَ مِهَاداً يَا مَنْ جَعَلَ الْجِبَالَ أَوْتَاداً يَا مَنْ جَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجاً يَا مَنْ جَعَلَ الْقَمَرَ نُوراً يَا مَنْ جَعَلَ اللَّيْلَ لِبَاساً يَا مَنْ جَعَلَ النَّهَارَ مَعِاشاً يَا مَنْ جَعَلَ النَّوْمَ سُبَاتاً يَا مَنْ جَعَلَ السَّمَاءَ بِنَاءً يَا مَنْ جَعَلَ الْأَشْيَاءَ أَرْوَاجاً يَا مَنْ جَعَلَ النَّارَ مِرْصَاداً

68. maddenin metninde siyah puntolarla gösterilen yerlerin geçtiği ayeti kerimeler şunlardır: جَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجاً Nuh, 71/16, الْقَمَرَ نُوراً Yunus, 10/5, اللَّيْلَ لِبَاساً Nebe, 78/10, النَّهَارَ مَعِاشاً Nebe, 78/11, النَّوْمَ سُبَاتاً Furkan, 25/47, السَّمَاءَ بِنَاءً Bakara, 2/22.

### 3. Hz. Peygamber ve Zırh

Cevşen rivâyetinde Cebrâil (a.s.)’ın Hz. Peygamber’den Uhud savaşına giderken üzerindeki zırhı çıkarmasını istediği geçmektedir. Bu durum, Allah Rasûlü’nün tedbirli hareket etmeyi elden bırakmadığına dair rivâyetlerini akla getirmektedir. Hz. Peygamber’in ihtiyatlı hareket etmeye verdiği önem birçok rivâyette geçmektedir.<sup>13</sup> İhtiyatı elden bırakmayan bir nebinin

<sup>13</sup> Allah Rasûlü’nün ihtiyatlı olmayı teşvik eden birçok hadisi bulunmaktadır. Bunları şu şekilde zikredebiliriz: Peygamber (s.a.s.)’ın Medine’ye geldiği günlerden biriydi. Bir tedirginlik hissetti, uyuyamadı. “Keşke bu gece dikkatli sahâbilerimden biri beni korusa” derken dışarıda bir silah hışırtısı duydu: “Kim var orada?” diye seslendi. Dışarıdaki kişi, “Sa’d b. Vakkas’ım” diye cevap verdi. “Bu saatte niçin geldin, Sa’d?” diye sorunca da: “Rasûlüllâh’a bir tehlike gelebilir diye içime bir korku düştü. Sizi korumaya geldim” dedi. Rasûlüllâh bu uyanık sahâbisine dua etti ve gönül huzuruyla

zırhı çıkardığını düşünmek, rivâyetler arasında bir tenakuzun olabileceği sonucunu doğuracaktır. Bu durum, Allah Rasûlü'nün Uhud ve sonrasında katıldığı savaşlarda zırh giyip-giymediğine dair bilgileri tespit etmenin önemini ortaya koymaktadır.

Hız. Peygamber'in hayatı boyunca kullandığı belirtilen yedi zırh tespit edilmektedir. Söz konusu zırhlar: Zâtülfudûl, Fiddâ, Sa'diyye, Betrâ, Zâtülhavâşi ve Hırnık'tır. Bunlardan Zâtülfudûl, vefatı esnasında borcu karşılığında bir yahudi'nin elinde rehin bulunuyordu.<sup>14</sup>

Hız. Peygamber, uhud günü iki zırhı üst üste giyerek savaşa gitmiştir. Şia kaynaklarında geçen Cevşen rivâyetinde Cebrâil (a.s.)'in savaş esnasında geldiği belirtilirken, Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhanevî'nin *Mecmûatü'l-ahzâb* isimli eserinde savaşa giderken geldiği geçmektedir. Şia kaynaklarındaki Cevşen'de savaşta Rasûlüllâh'ın Allah'a yardım amaçlı yaptığı dua'dan bahsederken, *Mecmûatü'l-ahzab*'ta sıcaklıktan sıkıntıya düşmesi

---

yatağına yatıp uyudu (Buhârî, Cihâd 70, Temennî 4; Müslim, Fezâilü's-sahâbe 39-40). Peygamber Efendimiz bir savaşa gittiğinde, önemli mevkilere nöbetçi diker ve onlara dikkatli olmalarını tembih ederdi (Ebû Dâvûd, Cihâd 16). Ümmetine birçok bakımdan tedbirli olmayı öğretti. Gece karanlığı basarken şeytanların yeryüzüne dağıldığını, o saatte çocukları sokağa çıkarmamak gerektiğini, ama bir süre sonra onları serbest bırakmakta bir sakınca bulunmadığını söylerdi (Buhârî, Bed'ül-halk 11;12, Müslim, Eşribe 97). Geceleyin yatarken kapıları kapamayı, kandilleri ve ateşi söndürmeyi, içinde yiyecek bulunan kapların ağzını örtmeyi, su tulumlarının ağzını bağlamayı tavsiye ederdi. Kabın üzerine örtecek bir şey bulunmadığı zaman, oraya, besmele çekerek bir tahta parçası konmasını öğütlerdi (Buhârî, Bed'ül-halk 11, 12; Müslim, Eşribe 96, 99, 101). Bir Ramazan gecesinde Hız. Peygamber Mescid-i Nebevî'de itikâfa girmişti. Kendisini ziyarete gelen Safiye annemizi evine götürüyordu. Yolda iki kişiyle karşılaştı. Onlara "Biraz yavaş olun" diye seslendi ve yanındaki hanımın eşi Safiyye Binti Huyey olduğunu söyledi. O iki sahâbi, Rasûlüllâh hakkında kötü bir şeyi akıllarından bile geçirmeyeceklerini söyleyince, Allah Rasûlü sözünü şöyle tamamladı: "Şeytan, insanın vücudunda kan gibi dolaşır, Onun sizin kalbinize bir kötülük - veya bir şüphe- atmasından korktum" buyurmuşlardır (Buhârî, İtikâf 11, Bed'ül-halk 11, Ahkâm 21; Müslim, Selâm 23-25), Konu ile ilgili ayrıca bk: Kandemir, Yaşar, "Tedbiri Elden Brakmamak", *Altınoluk Dergisi*, İstanbul 2004, sayı: 221, s. 28.

<sup>14</sup> Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, VI, 121; Usta, Aydın, "Zırh", *DİA*, Ankara 2013, XLIV, 391-394.

sonucu bir ferahlama amacıyla Cebrâil'in Cevşen'i getirdiği zikredilmektedir. Her iki rivâyetin de ortak noktası olayın uhud savaşında meydana geldiği yönündedir. Allah Rasûlü'nün diğer savaşlara nazaran iki zırh ile birlikte gittiği savaşta zırhını çıkardığına dair Cevşen için geçen rivâyetlerin, aksini savunan hadislerden çok az sayıda hatta bir tane kalması fevkalade dikkat çekicidir. Bu noktada uhud savaşındaki zırhı çıkarıp-çıkarmama olayını test edebilecek bir noktayı açıklığa kavuşturmak gerekmektedir. O nokta, eğer Allah Rasûlü'ne uhud savaşında "zırhını çıkar bu dua sana koruyucu olarak yeter" denilmişse, O'nun uhuddan sonra katıldığı savaşlarda zırh kullanmış mıdır? sorusunun cevabı önem arz edecektir.

Rivâyetler incelendiğinde, Allah Rasûlü'nün uhud savaşından sonra da katıldığı savaşlarda zırh kullandığına işaret edilmektedir. Mezkûr rivâyetlerde, Allah Rasûlü'nün Hayber'in fethinde Zâtülfudûl ve Sa'diyye isimli iki zırhı üst üste giymiş, Mekke'nin fethinde örme zırh ve Huneyn savaşında normal bir zırh kullandığı geçmektedir.<sup>15</sup> Ayrıca, vefat etmeden önce de yiyecek karşılığında zırhını bir yahudi'ye emaneten verdiği bilinmektedir.

Uhud savaşından sonra zırh kullanmaya devam eden Hz. Peygamber'in Cevşen olayını yaşamadığı sonucuna varmak mümkündür. Çünkü bu savaşta, diğer savaşlara nazaran güvenliğe daha fazla önem atfetmiştir. Belki sadece zırh giyip-giymediğinden bahsedilirken diğer güvenliğe dair noktalar göz ardı edilmektedir. Mesela, Allah Rasûlü uhud savaşında miğfer kullanmıştır.<sup>16</sup> Miğfer, kullanan kişinin başına gelebilecek zararlardan korumayı amaçlayan bir savaş malzemesidir. Miğfer kullanması, Allah Rasûlü'nün sadece zırhla değil, onun

<sup>15</sup> Taberî, *Tarih*, II, 220; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, IV, 216; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefayât*, I, 45.

<sup>16</sup> Vâkîdî, *Meğâzi*, I, 214; Sariçam, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2007, s. 174.

dışındaki güvenliğini de gözden geçirmeyi ihmal etmediğini göstermektedir. Rasûlüllâh'ın savaş anlayışını ifade eden şu hadis, Cevşen rivâyetinin gerçekleşme ihtimalini zayıflatan bilgiler ihtiva etmektedir. Rasûlü Ekrem'e, uhud savaşının nerede yapılacağı müzakere edildikten, savaşın şehrin dışında yapılacağı kararı verildikten sonra bazı sahabiler kararın Allah Rasûlü'nün isteğinin zıddında çıkmasıyla yanlış yapıldığı düşüncesiyle görüşlerinden dönme yönünde başvurmuşlardı. Bunun üzerine Allah Rasûlü, "Bir peygamber zırhını giydikten sonra Allah onunla düşmanları arasında hüküm verinceye kadar çıkarmaz. Eğer sabreder ve görevinizi yaparsanız, Allah zaferi size ihsan edecektir"<sup>17</sup> buyurmaktadır.

Rasûlüllâh (s.a.s.) gibi ashabı da zırh giymektedir. Girdikleri savaşlarda elde ettikleri ganimetlerin içinde yüklü miktarda zırhın olduğu tespit edilmektedir. Allah Rasûlü Huneyn savaşına çıkarken, Safvan b. Uyeyne'den 100 adet zırh ödünç almıştır.<sup>18</sup> Tebük seferine çıkan Rasûlüllâh, yol üstündeki bölgelerde yaşayan, çoğunluğunu Hristiyanların, az kısmını da Yahudilerin oluşturduğu kabileleri İslam'a davet etmişti. Mezkûr bölgelerden biri olan Dumetülcendel'e gönderilen Halid b. Velid komutasındaki birlik, bölgenin liderini yakalayıp getirmişti. Cizye vermeyi kabul eden kabile liderinin ödeyecekleri arasında 400 adet zırh da bulunmaktadır.<sup>19</sup>

Allah Rasûlü, yaşadığı bölgenin iklim şartlarını bilen birisidir. Söz konusu coğrafyada insanlar savaşlara malum yüksek sıcaklıkların altında gitmektedir. Rivâyetlerde Cevşen'in gelme sebeplerinden biri olarak gösterilen hava sıcaklıklarının etkili

<sup>17</sup> İbn İshak, Ebû Abdullah Muhammed b. İshak b. Yesar, *es-Sîretü'n-Nebeviyye* thk. Ahmet Ferid el-Mezidi, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424, I, 301; Vâkidi, *Meğâzi*, I, 214; Taberî, *Tarih*, II, 60; İbn Kesir, *el-Bidye ve'n-Nihâye*, IV, 16.

<sup>18</sup> en-Nisâbüri, Hâkim, *el-Müstedrek ala sahıhayn*, II, 54; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, I, 335.

<sup>19</sup> İbn Kesir, *el-Bida'ye ve'n-nihâye*, Mektebetü'l-maarif, Beyrut, ts., V, 23.

olduğuna dair bilginin O'nun hayatıyla bağdaştırmanın zor olacağı tespit edilmektedir. Çünkü hava sıcaklığı, O'nun hayatında amaçlarını gerçekleştirme yönünde engel teşkil etmemektedir. Bunun en önemli kanıtı Tebük savaşıdır. Tebük savaşı hurmaların olgunlaştığı dönemde, sıcak yaz günlerinde yapılmıştır.<sup>20</sup> Ancak Allah Rasûlü, sefere çıkmak için sıcaklığı engel olarak görmemiştir.

## **B. Cevşen Hakkındaki Değerlendirmeler**

Cevşen'in farklı yönleriyle alakalı değerlendirmeler bulunmaktadır. Söz konusu değerlendirmelerle Cevşen'in daha iyi anlaşılması, farklı mezheb ve âlimlerin görüşlerinin aktarılması, meseleyi daha iyi anlama adına yardımcı olacaktır. Bu çerçevede, Türkiye'de Cevşen'e fevkalade önem veren Bediüzzaman Said Nursî'nin görüşlerini almak faydalı olacaktır. Şia dünyasından çıkan Cevşen'e ve onun faziletine dair rivâyetin devamında gelen bilgiler için Ehl-i Sünnet âlimlerinin neler söylediğini bilmek gerekmektedir.

### **1. Bediüzzaman Saîd Nursî ve Cevşen**

Ülkemizde Cevşen'in yoğun olarak okunduğu birkaç cemaat bulunmaktadır. Bunların başında nur cemaati gelmektedir. Bediüzzaman Said Nursî, *Risâle-i Nur* isimli eserinin farklı yerlerinde Cevşen'e atıflar yapmıştır. Öncelikle söz konusu atıfların hepsinin cevşen okumaya teşvik yönünde olduğunu belirtmek gerekmektedir. *Risâle-i Nur* külliyatının farklı kitaplarındaki çalışmalarda geçen Cevşen tavsiyelerini şu şekilde zikredebiliriz:

Bediüzzaman, *Lemalar*'da, Cevşen'in değerini ifade ederken, başka bir duayı da yanında zikretmiştir. O, "Yüz hâsiyeti ve faydası bulunan Evrâd-ı Kudsiye-i Şâh-ı Nakşibendîyi veya bin hâsiyeti bulunan Cevşenü'l-kebir'i, o faydaların bazılarını

<sup>20</sup> Taberî, *Tarih*, II, 182; Zehebî, *Tarihu'l-islam*, I, 335.

maksud-u bizzat niyet ederek okuyorlar, onun faydalarını göremiyorlar, göremeyecekler ve görmeye de hakları yoktur”<sup>21</sup> değerlendirmesini yaparken, Cevşen’in gerçek değerini bilmeyenlerin olduğuna işaret etmektedir.

Bediüzzaman, *Risâle-i Nur*’un bazı yerlerinde ise Cevşen’den örnekler vererek, onun değerinin büyüklüğünü ifade etmeye çalışmıştır. Mesela, “Kur’ân’ın hakiki ve tam bir nevî münâcâtı ve Kur’ân’dan çıkan bir çeşit hülâsası olan Cevşenü’l-kebir namındaki münâcât-ı Peygamberîde yüz defa “Sübhâneke yâ lâilâhe illâ ente’l-emânü’l-emân hallisnâ ve ecirnâ ve neccinâ mine’n-nâr” - Sen aczden ve şerikten münezzeh ve mukaddessin. Senden başka ilâh yok ki bize imdat etsin. El-aman, el-aman! Bizi azap ateşinden ve cehennemden halâs et, kurtar ve bize necat ver- cümlesinin tekrarında, tevhid gibi kâinatça en büyük hakikat ve mahlûkatın rububiyete karşı teşbih, tahmid ve takdis gibi üç muazzam vazifesinden en ehemmiyetli bir vazifesi ve şekâvet-i ebediyeden kurtulmak gibi nev-i insanın en dehşetli meselesi, ubudiyet ve acz-i beşerin en lüzumlu neticesi bulunması cihetiyle binler defa tekrar edilse yine azdır.”<sup>22</sup>

Bediüzzaman Said Nursî, Cevşen’in sadece bir dua olmadığını aynı zamanda insanlığı aydınlatan bir ışık mesabesinde olduğuna işaret ettiğini şu şekilde zikretmektedir: “Cevşenü’l-kebir, kâinatı baştanbaşa nurlandırıyor, zulûmat karanlıklarını dağıtıyor, gafletleri, tabiatları parça parça ediyor; ehl-i gaflet ve ehl-i dalâletin altında saklanmak istedikleri perdeleri yırtıyor gördüm, kâinatı envâıyla pamuk gibi hallaç ediyor, taraklarla tarıyor

<sup>21</sup> Bediüzzaman Said Nursî, *Lemalar*, s. 136.

<sup>22</sup> Bediüzzaman, *Şuâlar*, s. 221.

müşahede ettim. Ehl-i dalâletin boğulduğu en son ve en geniş kâinat perdelerinin arkasında envâr-ı tevhidi gösteriyor.<sup>23</sup>

O, Cevşen'in isnadından hiç şüphe etmemektedir. Onun Hz. Peygamber'den gelen sağlam bir rivâyet olduğunu kabul etmektedir. Aksi yönlü ifadeleri söyleyenlere ise hayret etmekte, maddeler halinde delillerini belirtmektedir. Bu düşüncesini *Lemalar* isimli kitabında şu şekilde zikretmektedir: “Rasûl-i Ekrem (s.a.s.), Cevşenü'l-kebir namındaki münacat-ı âzamında, marifetullahta gayet yüksek ve gayet câmi derece-i marifetini göstererek böyle demiştir; biz de hayâlen o zamana gidip, Rasûl-i Ekrem (s.a.s.)'in dediğine âmin diyerek, aynı münacatı kendimiz de söylüyor gibi, sadâ-yı Muhammedî (s.a.s.) ile deriz.<sup>24</sup> Aziz sıddîk kardeşlerim, bir biçare vesveseli ve hassas ve dinsizlerle görüşen bir adam, meşhur dua-ı nebevî olan Cevşenü'l-kebir hakkında ve akıl haricindeki sevap ve faziletine dair bir hadisi görmüş, şüpheyeye düşmüş. Demiş: “Râvî, Ehl-i beytin imamlarından. Hâlbuki hadsiz bir mübalağa görünüyor. Meselâ içinde der: Bu duaya Kur'ân-ı Kerim kadar sevap verilir. Hem göklerdeki büyük melâikeler, o dua sahibini gördükçe kürsülerinden inip ona pek büyük bir tevazu ile hürmet ederler. Bu ise, aklın ve mantığın mikyaslarına gelmez” diye, *Risâle-i Nur*'dan imdat istedi. Ben de Kur'ân'dan ve Cevşen'den ve nur'lardan gayet kat'î, tam akıl ve hikmete mutabık bir cevap verdim. Size gayet kısa bir icmâlini beyan ediyorum. Şöyle ki, ona dedim:

**a.** Yirmi dördüncü sözün üçüncü dalında on adet “usûl” var, böyle şüpheleri esasıyla keser, izale eder. Ona bak, cevabını al.

Bediüzzaman, söz konusu yerde kıyamet alametleriyle ilgili konularda yanlış anlaşılan hadislerin nasıl anlaşılabileceğini

<sup>23</sup> Bediüzzaman, *Kastamonu Lâhikası*, s. 179.

<sup>24</sup> Bediüzzaman, *Lemalar*, s. 332.



kendisinin belirlediği on maddede ifade etmektedir. On maddenin ikincisi, “Dinî meselelerde delil gerektiren ve gerektirmeyen konular” ve beşincisi, “Evliya ilhamının hadisle karıştırılmasından doğan sonuçlar” başlıklarını taşımaktadır. İkinci maddenin açıklamasında, “İmanî olmayan konularda katî delil istenmez”<sup>25</sup> değerlendirmesinde bulunurken, beşinci maddenin açıklamasında “Bazı ehl-i keşif ve ehl-i velâyet olan muhaddisîn-i muhaddesîn ilhamlarıyla gelen bazı maânî, hadis telâkki edilmiş. Hâlbuki ilham-ı evliya’da, bazı ârizalarla hata olabilir. İşte, bu neviden bir kısım hilâf-ı hakikat çıkabilir.”<sup>26</sup> Bediüzzaman, evliyanın ilhamla aldıklarına mezkûr ifadelerinde hataların olabileceğini ifade etmektedir. Ancak Cevşen konusunda böyle bir hatanın olmadığını, bizzat kendisinin onu ilhamla aldığını şu şekilde ifade etmektedir:

“...Yeni Said’in hususi üstadı olan İmam-ı Rabbanî, Gavs-ı Âzam ve İmam-ı Gazzâlî, Zeynelâbidin (r.a.) hususan Cevşenü’l-kebîr münacatını bu iki imamdan ders almışım. Hz. Hüseyin ve İmam-ı Ali’den aldığım ders, otuz seneden beri, hususan Cevşenü’l-kebîr ile daima onlara manevi irtibatımda, geçmiş hakikati ve şimdiki *Risâle-i Nur*’dan bize gelen meşrebi almışım.”<sup>27</sup> Bediüzzaman, Cevşen’in ilham yoluyla alınabileceğini ifade etmesi ve bizzat hayatından örnek vermesi, özellikle ehl-i tasavvufun hadis alma yollarından biri olarak temayüz eden, ancak hadisçiler tarafından dikkate alınmayan “ilham yoluyla hadis alma”<sup>28</sup> düşüncesini kabul ettiğini göstermektedir.

<sup>25</sup> Bediüzzaman, *Yirmi Dördüncü Söz*, s. 147.

<sup>26</sup> Bediüzzaman, *Yirmi Dördüncü Söz*, s. 148.

<sup>27</sup> Bediüzzaman, *Emirdağ Lâhikası*, s. 18.

<sup>28</sup> İlham yoluyla hadis alma ameliyesi üzerinde tartışmalar yapılagelmiştir. Tartışmaların genellikle iki cenahı olmuştur. Bunlardan birisi hadisçiler diğeri ise ehl-i tasavvufur. Hadisçiler, hadis tahammül ve eda yöntemlerinin genel kabul görmüş esaslar üzerinde yapıldığını ifade ederek, farklı bir yöntem olan ilhamla hadis almanın doğru olamayacağını beyan etmişlerdir.

**b.** Her gün bütün ümmet kadar hasenat ona işlenen ve bütün ümmetin saadetlerine yardım eden ve İsm-i Âzam'ın mazharı ve kâinatın çekirdek-i aslîsi, hem en mükemmel ve cami meyvesi olan zât-ı Ahmediye (s.a.s.), o duanın kendi hakkında o azim mertebesini görmüş, ona haber veren Cebrail (a.s.)'dan işitmiş, başkalarını kendine kıyas etmiş veya edilmiş. Demek o pek fevkalâde ve acip sevap, zat-ı Ahmediye'nin velâyet-i kübrasından ona gelmiş. Küllî, umumî değil, belki o duanın mahiyetinde böyle harika bir kıymet var ve İsm-i Âzam mazharı olan zatın tebâiyetiyle başkalarına dahi o sevap mümkündür; fakat gayet ehemmiyetli şartları var, yalnız okumak kâfi gelmez. Yoksa muvazene-i ahkâmı bozar, farzlara ilişir.

**c.** O duâ, nasıl ki zat-ı Ahmediye'ye baktığı vakit mübalağadan münezze ve ayn-ı hakikat oluyor. Öyle de, o duadaki yüzer Esmâ-i Hüsnâ'nın hakikatlerine baktığı zaman değil mübalağa, belki onların nihayetsiz tecellilerinden gelmesi

---

Ehl-i tasavvuf ise, velilerin keşf ve ilhamı her ne kadar vahiy mesabesinde olmasa da, Allah Rasûlü'ne gelen vahyin haber verilmesi ve tespiti yönünde değerlendirmesinin yararlı olacağını düşünmektedirler. Hadisçiler, ilham yoluyla gelen rivâyetlerin dinin esası ve ahkâmıyla ilgili olmayan konularda, "uyarma, müjdeleme, kokutma ve teşvik etme" ölçüleri içinde, sahibini bağlamak kaydıyla yararlanılabileceğini, ancak bu yolla herkesi bağlayabilecek bir hükmün sadır olamayacağını, hele din demek olan hadislerin rivâyet ve tashihinin caiz olmadığı görüşünü benimsemişlerdir. Ehl-i tasavvuf ise, keşf ve ilhamı bilgi edinme yollarından biri olarak görmüşler, hatta İbn Arabî ve onun çizgisindeki sufiler, bu yollarla elde edilen bilgiyi daha kesin, nakil yolla gelen bilgiyi zannî ve şüpheden arı olmayan bir bilgi saymışlardır. Bu anlayışları, onları tabii olarak söz konusu yöntemlerle hadis rivâyet ve tashihini normal, hatta daha garantili bir yol olarak görme ve uygulama düşüncesine sevk etmiştir. Bkz: Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Yediveren Yayınları, Konya 2001, s. 67-78. Bediüzzaman'ın ifadelerine bakıldığında Cevşen'i İmam Rabbanî ve İmam Gazzâlî'den aldığı beyan etmesi ehl-i tasavvufun düşüncesiyle örtüşen bir konunun olduğunu göstermektedir. Her ne kadar Cevşen'in içeriğinde terğib ve terhib çerçevesinde sayılabilecek konular olsa da, tashih edilen konunun hadis olması ve hadisçilerin ilham yönünü kabul etmemelerinden dolayı, Cevşen rivâyetinde zikredilen büyük vaatlerin İslâm'ın genel hükümlerine ters düşmesi hasebiyle bu noktada dikkate alınmaması en doğru yol gibi görünmektedir.

mümkün ve gelebilen feyizlerin nihayetsizliğini göstermek için pek az bir kısmını Muhibir-i Sadık (s.a.s.) haber vermiş ve teşvik için müphem ve mutlak bırakmış. Sonra, mürûr-u zamanla, o kazıye-i mümkün ve mutlaka, bilfiil vâki ve külliye telâkki edilmiş.

**d.** Yirminci Lem'â-i İhlâs'da, bir adama beş yüz senelik bir genişlikte bir Cennet verilmesine dair olan bir hâşiye var. Ona da bak, gör ki, o koca Cennetin verilmesi, bilmediğimiz tarzda bir malikiyet değil, belki insan nasıl hususi hanesine çok cihazlarla mâliktir, sahiptir; öyle de, zemin yüzündeki şeylere çok duygularıyla bir nevi mâliktir, tasarruf ve istifade edebilir. Hem koca dünyayı, benim hanemdir, bana vermiş ve güneş lambamdır diyebilir. Demek bazı fevkalade, harika ve akıl haricindeki bir kısım sevaplar, bu mezkûr hakikate bakar.<sup>29</sup>

Bediüzzaman, Cevşen'i her gün okuduğunu ve arkadaşlarının da okumasını, eğer okurlarsa onun kendilerini nurlandıracağını beyan etmektedir. "Otuz beş seneden beri her gün Cevşen'i okudum. Muarız ve zındıklar itiraz parmaklarını uzatmasınlar. İnşallah yakında o mübarek Cevşenü'l-kebir, nurcuları şevkiyle tenvir edecek."<sup>30</sup>

Bediüzzaman Said Nursî için Cevşen'in önemi şu ifadelerinden açıkça görülmektedir. "Hazret-i Hasan (r.a.) altı aylık hilâfetiyle beraber *Risâle-i Nur*'un Cevşenü'l-kebir'den ve Celcelutiye'den aldığı bir kuvvet ve feyizle vazife-i hilâfetin en ehemmiyetlisi olan neşr-i hakaik-i imaniye noktasında Hazret-i Hasan (r.a.)'ın kısacık müddetini uzun bir zamana çevirerek tam beşinci halife nazarıyla bakabiliriz."<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Bediüzzaman, *Emirdağ Lâhikası*, s. 142-143.

<sup>30</sup> Bediüzzaman, *Emirdağ Lâhikası*, s. 284.

<sup>31</sup> Bediüzzaman, *Emirdağ Lâhikası*, s. 65.

Bediüzzaman, Cevşen'in maddi ve manevi zehirlere karşı koruyucu yönünün olduğuna da şu şekilde işaret etmektedir: "Münafık düşmanlarımın maddî ve mânevî zehirlerine karşı gerçi Cevşen ve evrâd-ı kudsiye-i Şah-ı Nakşibend beni ölüm tehlikesinden, belki yirmi defa kutsiyetleriyle kurtardılar, fakat maatteessüf, asabımda ve sinirlerimde ve hassasiyetimde, o zulümden öyle şiddetli bir tesir, bir heyecan, bir teellüm, bir teneffür gelmiş ki, en samimi dostumu ve tam sadık bir kardeşime bir saat yanımda tahammül edemiyorum, ruhum kaldırmıyor."<sup>32</sup>

Bediüzzaman Said Nursî, Cevşen'in Ehl-i sünnet kaynaklarından gelmediğine dair bir bilgi vermemektedir. Aksine Şia kaynaklarından geldiğini ifade ediyor ve bunun hilafına düşünceleri ise yadırgamaktadır. O'nun Cevşen'e Ehl-i Sünnet kaynaklarında olmayan sadece Şia'nın ikinci derece kitaplarındaki rivâyete değer vermesi birkaç noktadan açıklanabilir:

Bediüzzaman, doğup-büyüdüğü bölge Bitlis'in Şia dünyasına yakın olması hasebiyle Cevşen'i tanımış olabilir. *Risâle-i Nur*'dan yukarıda naklettiğimiz ifadelerinde Cevşen'i ilham yoluyla aldığını belirtse de yaşadığı bölgenin Şia dünyasına yakınlığının da onu öğrenmede etkisinin olabileceğini göz ardı etmemek gerekmektedir.

Bediüzzaman'ın Cevşen'e değer vermesinin diğer bir sebebinin ise mezhepsel bakışlardan ziyade Şia- Ehl-i Sünnet birlikteliğini arzu ettiğine işaret vardır. Çünkü o, Şia dünyasında yaygın olan rivâyetlerden sadece Cevşen'e değil, onun yanında Celcelütiyye'ye de önem vermektedir. Bu durum, onun mezhepleri göz önünde bulundurup aralarında ayırım yapılmasını istemediğini göstermektedir.

<sup>32</sup> Bediüzzaman, *Emirdağ Lâhikası*, s. 123, 129.

Bediüzzaman, yaşadığı dönem itibariyle imanî konuların Müslümanlar açısından önemini düşünmektedir. Çünkü yaşadığı dönem, insanların Kur'an-ı Kerim'i bile öğrenmek için gizli hareket ettiği bir noktada, Bediüzzaman'ın, toplumun imanının kurtarılması gerektiği düşüncesinin varlığını *Risâle-i Nur*'dan tespit etmek mümkündür. Cevşen'de de Allah'ın isimlerinin olması ve Ehl-i Beyt aracılığıyla gelmesi, söz konusu duaları zikretmesine vesile olmuş görünmektedir.

## 2.Şia ve Cevşen

Cevşen, Şia'nın önem verdiği önde gelen dört hadis kitabında yer almamaktadır. Söz konusu dört hadis kitabını yazan müelliflerin vefat tarihleri 328/939 ile 460/1067 arasındadır. Bu dört kitapta, Küleynî'nin *el-Kâfî fi usûli'd-din*'de yalnızca Hz. Peygamber'in değil, Hz. Ali, Muhammed Bakır ve Caferi Sadık'ın bile söylemesi mümkün olmayanlarla birlikte 16199 rivâyet bulunmaktadır. el-Kummi'nin *Men la yahzuruhu'l-fakîh* isimli çalışmasında 9044, et-Tûsî'nin *Tehzîbu'l-ahkâm*'da 13559 ve *el-İstîbâr*'da 5551 rivâyet bulunmaktadır.<sup>33</sup> Şia'nın en fazla önem verdiği bu dört kitapta toplam 44353 rivâyet bulunmaktadır. Muhammed Bakır gibi Şia imamlarından gelen ve haklarında uydurulan rivâyetlerin bile bulunduğu söz konusu kitaplarda Cevşen'in bulunmaması dikkat çekicidir. Cevşen'in isnadında yer alan Muhammed Bakır, özellikle el-Küleynî'nin *el-Kâfî*'sindeki rivâyetlerin hemen hemen hepsinin isnadında yer almaktadır.<sup>34</sup> Dolayısıyla zikredilen söz konusu rivâyetlerin içinde Cevşen'in olmaması, dört müellifin en son vefat

<sup>33</sup> Sofuoğlu, Cemal, "Şia-i İmamiyyenin Hadis Anlayışı", Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, İstanbul, 1993, s. 266-268; Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, MİFVY, İstanbul, 1997, s. 291-293.

<sup>34</sup> Sofuoğlu, Cemal, "Şia-i İmamiyyenin Hadis Anlayışı", Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, s. 266-268.

tarihleri dikkate alındığında, onun sonradan meydana getirildiği şüphesini ortaya çıkarmaktadır.

Şia, hadis kitaplarına aldığı hadislerin belirli sahabilerden ve Ehl-i beyt'ten olmasını tercih etmektedir. Ehl-i beytin dışında kalan sahabilerden özellikle Selmân-ı Farisî ile birlikte Hz. Peygamber'in bir dönem kölesi olan Ebû Rafî'nin nakillerini de kabul etmektedirler. Hz. Peygamber'in kölesi Ebû Râfî, uhud savaşına katılan sahabilerdendir.<sup>35</sup> Ebû Râfî, Şia dünyası için fevkalade önemli bir sahabidir. Şia'nın kullandığı hadislerde ilk sırada her ne kadar Hz. Ali zikredilse de, onun hadislerini ilk cem edenin Ebû Rafî olduğu kaydedilir. Bu hususu, Hz. Ali'nin yazdığı hadisleri ilk cem edenin Ebû Râfî olduğu şeklinde anlamak mümkündür. Bir gün Muhammed Bakır'ın meclisinde bir meselede ihtilaf vaki olur. İmam, "Oğlum, kalk Ali'nin kitabını getir" der. Büyük ve kalın bir kitap getirirler, aradıkları meseleyi orada bulurlar. İmam Muhammed Bakır, "Ali'nin hattı, Rasûlüllâh'ın imlasıdır" der. Bu olay, Hz. Ali'nin sahifesinin imamların elinde olduğunu gösterir.<sup>36</sup> Hz. Ali'nin hadislerini yazan ve toplayan Ebû Râfî'den Cevşen hakkında herhangi bir naklin olmaması oldukça dikkat çekici bir durumdur. Çünkü Ebû Râfî, hadisleri cem etmemiş aynı zamanda nakletmiştir. Ebû Râfî'nin kütüb-i sitte ile birlikte Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i, Mâlik'in *Muvatta*'ı ve Dârimî'nin *es-Sünen*'inde 43 rivâyeti bulunmakta olup, söz konusu rivâyetlerin çoğu Hz. Peygamber'in yakın çevresinde gördüğü olaylardan meydana gelmektedir.<sup>37</sup>

### 3.Ehl-i Sünnet ve Cevşen

<sup>35</sup> İbnü'l-Esîr, İzzettin Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezerî, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, Kâhire 1989, I, 25.

<sup>36</sup> Sofuoğlu, Cemal, "Şia-i İmamiyyenin Hadis Anlayışı", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, s. 264-265.

<sup>37</sup> Aydınlı, Abdullah, "Ebû Rafî", *DİA*, İstanbul 1994, X, 211.

Ehl-i Sünnet kitaplarında Cevşen bulunmamaktadır. Ehl-i Sünnet kaynaklarındaki hadislerin sayısı sahabe ve tabiinin sözleri de dâhil tekrarsız 30.000 civarında tahmin edilmektedir.<sup>38</sup> Mükerrerleriyle birlikte 1.500.000'i bulduğu tahmin edilen<sup>39</sup> hadislerde Cevşen tespit edilememektedir.

Allah Rasûlü'nden gelen rivâyetlere bakıldığında bu kadar uzun bir hadise rastlanılmamaktadır. Çünkü Allah Rasûlü çok uzun konuşmayı arzu etmeyen bir metot takip etmektedir. O'nun vaazları incelendiğinde çok kısa olduğu hatta Cuma vaazlarının birkaç kelimeden meydana geldiği tespit edilmektedir.<sup>40</sup>

Cevşen hakkında nakledilen rivâyetin okuyanlar açısından faziletlerine bakıldığında çok büyük vaatler içerdiği görülmektedir. Yani "Az bir amele karşılık büyük mükâfatlar verildiği" ifade edilmektedir. Mevzu hadis kitapları incelendiğinde, az amele çok sevap vaad ediliyorsa o rivâyetin uydurma olma ihtimaline karşı okuyucular uyarılmaktadırlar.<sup>41</sup> İbn Salah (v. 643/1245), hadis uydurma yollarını anlatırken, uydurulan rivâyetlerin içinde uzun uzun hadislerin olduğunu belirtmiştir.<sup>42</sup> Cevşen'in bazı kitaplarda 50-60, bazılarında 14-15 sayfa olması İbn Salah'ın sözleriyle değerlendirmek gerekmektedir. Çünkü Cevşen rivâyeti, Allah Rasûlü'nün zikrettiği hadislerin şekil ve muhtevasıyla uyuşmamaktadır. Aynı şekilde O'ndan gelen dua kitaplarına bakıldığında da

---

<sup>38</sup> Karataş, Mustafa, *Hadislerin Sayısı*, Nun Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 241.

<sup>39</sup> Karataş, Mustafa, *Hadislerin Sayısı*, s. 241.

<sup>40</sup> Yeşil, Mahmut, *Va'z Edebiyatında Hadisler*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2001, s. 50.

<sup>41</sup> Kandemir, Yaşar, *Mevzu Hadisler*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, s. 183.

<sup>42</sup> Ebû Gudde, Abdülfettâh, *Mevzû Hadisler*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 105.

benzer durum söz konusudur.<sup>43</sup> Allah Rasûlü'nden gelen duaların büyük oranda kısa olduğu müşahede edilmektedir. Cevşen'in de bir dua olduğu düşünüldüğünde, sadece bu noktaya bakarak, bu rivâyetin Allah Rasûlü'ne ait olma ihtimalinin fevkalade zayıf olduğunu söylemek mümkündür.

Cevşen'de Allah'ın 1001 isminden bahsedilmektedir. Mezkûr duanın Cebrail vasıtasıyla geldiği ifade edildiğine göre kudsi hadis konumundadır ve Allah Teâlâ'nın muradıdır şeklinde düşünülebilir. Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Esmâü'l-hüsnâ hakkında Ehl-i Sünnet kaynaklarında bu meyanda bir hadisi mevcut değildir. O'ndan gelen rivâyetlerde Allah'ın 99 isminden bahsedilmektedir ki rivâyet şu şekildedir: "Allah'ın 99 ismi vardır. Kim bunları ezberlerse cennete girer. Şüphesiz Allah tektir, tek olanı sever"<sup>44</sup> Bu rivâyetin dışında Allah Rasûlü'nden Esmâü'l-hüsnâ zikredilerek ve rakam verilerek başka bir hadis tespit edilememiştir. "İslam âlimleri, hicri II. asırdan itibaren Esmâü'l-hüsnâ üzerinde düşünmeye başlamışlardır. Âlimlerin büyük çoğunluğu 99 ismini tamamlamaya ve onların nelerden oluştuğunu tespit etmeye çalışmışlardır. Bazıları ise, rakamın farklı olabileceğinden hareketle 100, 127, 300 ve 500 rakamlarını hem hadisler hem de Kuran-ı Kerim açısından belirlemeye çalışmışlardır. Âlimlerin genel olarak tespitlerinin 100 civarında olduğu ortaya çıkmıştır. Ehl-i Sünnet dünyasında mesele bu şekilde iken, Şia dünyasında da aslında çok farklı değildir. Şii literatüründe 99 isim hadisi, Hz. Ali'den rivâyet edilerek liste verilmekte bazı kaynaklarında ise Hz. Ali ile Ebû Hüreyre rivâyeti birleştirilerek sayı 133'e çıkarılmaktadır. Ayrıca Şii âlimlerin Kur'an-ı Kerim'den

<sup>43</sup> Dua konusuyla alakalı Buhârî'nin *Edebü'l-müfred* ve Nevevî'nin *el-Ezkâr*'ına bakılabilir.

<sup>44</sup> Buhârî, Daavat, 68.



çıkardığı esmâ sayısının 127 olduğu ifade edilmektedir.”<sup>45</sup> Hem Şia dünyası hem de Ehl-i Sünnet âlimlerinin değerlendirmelerinde Cevşen dışında 1001 isimden bahsedilmediği, aksine 99 isim üzerinde değerlendirmelerde bulunulduğu tespit edilmektedir.

### **Sonuç**

Müslümanlar için dua etmek son derece önem arz etmektedir. Bu, hem Allah Teâlâ'nın hem Rasûlüllâh'ın tavsiyeleri olarak bilinmektedir. Bu çerçevede Kur'an-ı Kerim'deki dualarla birlikte Allah Rasûlü'nün tavsiyeleri de Müslümanlar için dua etmede örnek teşkil etmektedir. Tabiidir ki her bir mü'min, kendi istekleri çerçevesinde dualarını şekillendirebilir. Dualarında Allah Rasûlü'nün tavsiyelerini dikkate alanlar için rivâyetlerin sıhhat dereceleri önem arz etmektedir. Kitaplarımızda birçok dua örneği bulunmaktadır. Bunlardan birisi de Cevşen'dir. Makalemizde Cevşen'in hem isnad hem metin hem de mezheb ve âlimlerin görüşleriyle değerlendirmesi yapılmıştır. Şia'nın ikinci derece kaynaklarında bulunan ve Ehl-i Sünnet hadis kitaplarının hiç birinde bulunmayan Cevşen'in hem isnad hem de metin açısından problemlili olduğu tespit edilmiştir. İsnad açısından, Şia kaynaklarının birinci derece kitaplarından ziyade ikinci derece bir kaynaktan geçmesi isnadı zayıflatan en önemli noktadır. İsnadda geçen en son ravi olan Musa Kazım'ın vefatından 701 yıl sonra hicri 905'te Cevşen'in Kef'amî'nin *Beledü'l-emin* isimli kitabında geçmesi rivâyetin sonradan oluşturulma ihtimalini gündeme getirmektedir ki bu ihtimal fevkalade güçlüdür. Çünkü Cevşen'in geçtiği kitapların hepsi Kef'amî'yi ilk kaynak olarak vermektedir. Ondan daha önce bir kaynak ise tespit edilememiştir. Metin açısından bakıldığında, Allah Rasûlü'den

<sup>45</sup> Konu ile ilgili geniş bilgi için bk: Topaloğlu, Bekir, “Esmâü'l-hüsna”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara 1995, XI, 404-418.

gelen bu kadar uzun rivâyet en azından Ehl-i Sünnet kaynaklarında bulunamamıştır. Zira Allah Rasûlü'nün vaaz metodunda uzun uzun konuşma mevcut değildir. Rivâyetin Allah Rasûlü'nün hayatında da aksi yönlü yansımaları vardır. Mesela, rivâyette uhud savaşında zırhını çıkardığından bahsedilmektedir. Ancak Allah Rasûlü'nün hem uhud savaşında hem de diğer gazvelerde 1 veya 2 zırh kullandığı tespit edilmiştir. Cevşen rivâyetinin faziletine dair metnin içinde verilen bilgilerle nakledenlerin hayatları çelişmektedir. Mesela rivâyette “Bu dua, seni ve ümmetini başlarına gelecek olanlardan koruyacak” ibaresi geçmektedir. Ancak Allah Rasûlü'nün uhud savaşında dişi kırılmış, yanaklarına kırılan miğferinin parçaları saplanmıştı. Rivâyetin isnadında yer alan Hz. Ali ve Hz. Hüseyin şehid edilmiş, Hz. Hasan ise zehirlenmiştir. Bugün de, yanında Cevşen'i taşıyan insanların başlarına her türlü sıkıntı gelebilmektedir. Her şeyden önce, “Bu dua, seni bela ve musibetlerden koruyacak, başka şeye gerek yok” inancı, Allah Rasûlü'nün birçok uygulamasına ters düşmektedir. Çünkü O, tedbiri elden bırakmayan bir yapıya sahiptir; sahabilere de bu çerçevede tavsiyelerde bulunmuştur. Dolayısıyla Cevşen, Allah'ın isimlerini içinde barındıran güzel bir duadır. Herhangi bir Müslüman, salt anlamda bir dua olarak onu okuyabilir. Ancak Hz. Peygamber'e ait olduğu yönde hem isnad hem de metin açısından açık bir delil tespit edilememiştir.

**Kaynakça**

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybanî, *el-Müsned*, nşr. Şuayb Arnaûd, Müessesetü'l-Kurtuba, Kâhire 1375.
- Aydınlı, Abdullah, "Ebû Râfi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), İstanbul 1994, X, 211.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğa, Dâru İbn Kesîr, Lübnan 1407.
- Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları (MÜİFY), İstanbul 1997.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eşâs es-Sicistânî, *es-Sünen*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Dâru'l-Fikr, y.y., ts.
- Ebû Gudde, Abdülfettâh, *Mevzû Hadisler*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.
- en-Nisâbüri, Hâkim Mustafa b. Abdullah Ebû Abdullah, *el-Müstedrek ala's-sahihayn*, nşr., Mustafa Abdülkadir Ata, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1411.
- Gümüşhanevî, Ahmet Ziyâüddîn, *Mecmûatü'l-ahzâb: Şazeli, Nakşibendi, Muhyiddin el-Arabi*, y.y., t.s.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kasım Ali b. el-Hasen, *Tarihü Dimâşk*, nşr. Abdulkadir Bedran, Suriye 1332.
- İbn İshak, Ebû Abdullah Muhammed b. İshak b. Yesar, *es-Siretü'n-nebeviyye* thk. Ahmet Ferid el-Mezidi, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Mektebetü'l-maârif, Beyrut ts.
- İbnü'l-Esîr, İzzettin Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târih*, Dâru Sadır, Beyrut 1965.

- İbnü'l-Esîr, İzzettin Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezerî, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, Dârü'sh-Şaab, Kâhire 1989.
- Kandemir, Yaşar, *Mevzû Hadisler*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1997.
- Kandemir, Yaşar, "Tedbiri Elden Bırakmamak", *Altınoluk Dergisi*, İstanbul 2004, sayı: 221, s. 28.
- Karataş, Mustafa, *Hadislerin Sayısı*, Nun Yayıncılık, İstanbul 2008.
- Kefâmî, Takıyyüddîn İbrahim b. Ali b. Hasen b. Muhammed el-Âmilî, *Beledü'l-emîn ve'd-dir'u'l-hasîn*, thk. Alâüddîn el-A'lamî, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut 1418.
- Meclisî, Muhammed Bakır b. Muhammed Taki b. Maksud Ali, *Bihârü'l-envâri'l-câmia li-düleri ahbari'l-eimmeti'l-ethar*, Müessesetü'l-Vefa, Beyrut 1403.
- Muhammed Rızâ el-Muzaffer, *Akâidü'l-imâmiyye*, Mektebetü'l-ebhasi'l-akaidiyye, Tahran ts.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.
- Safedî, Selahaddin Halil b. Aybek b. Abdullah, *el-Vâfi bi'l-vefâyât*, Neşriyatü'l-İslâmiyye, byy., ts.
- Sarıçam, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2007.
- Sebzevarî, Hacı Molla Esrar Hadi b. Mehdi Hadi-i, *Şerhu duâ'i'l-cevşeni'l-kebîr*, thk. Necefkulî Habibî, Danişgâh-ı Tahran, Tahran 1296.
- Sofuoğlu, Cemal, "Şia-i İmamiyyenin Hadis Anlayışı", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993.

- Topaloğlu, Bekir, “Esmâü'l-hüsnâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), Ankara, 1995, XI, 404-418.
- Toprak, Mehmet, “Cevşen”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), Ankara 1993, VII, 462-464.
- Usta, Aydın, “Zırh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), Ankara 2013, XLIV, 391-394.
- Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Yediveren Yayınları, Konya 2001.
- Üzüm, İlyas, “Şia”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2010, XXXIX, 118.
- Vakıdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vakıd el-Eslemî *Kitâbü'l-meğâzî*, thk. Marsden Jones, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1966.
- Yeşil, Mahmut, *Va'z Edebiyatında Hadisler*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2001.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Osman, *Târîhu'l-islâm ve Vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm* nşr. Ömer Abdü's-Selâm et-Tedmirî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1987.
- Zirikli, Hayreddîn Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fârisî, *el-A'lâm kâmûsu terâcîm li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*, Dâru'l-İlim, Beyrut 2002.

**KEYFİNİ SÜRMEKTEN KURTARMAYA:  
ŞİDDETİN SONA ERMESİ İÇİN EĞİTİM\***

Gloria Durka | çev. Muzaffer Üzümcü

Fordham University, New York City | Arş.Gör., Recep Tayyip Erdoğan Ü. İlahiyat  
F., Felsefe ve Din Bilimleri

Bunca yıldır din eğitimi vermiş olmanın getirdiği tecrübeyle, şu iki zıt kutbu gergin tutma kararlılığım doğrulanmış olmaktadır: güzellik ve şiddet. Öğrencilerin yaşadığı ve hayat hikâyelerini deneyimlediği ortamlara istinaden, bu iki paralel ve tezat gerçeklik tecrübesinin tam ortasında yaşadığımızın hayli farkındayım. Hayatın kopukluk, değer kaybı ve bir şiddet kültürünün geçerli olduğu zehirli bir çevrede yaşanmasına sebep olan bazı baskıcı toplumsal gerçeklikler vardır. Bu muhtelif ortamların gençlerin eğitimindeki etkisini fark etmek, üst düzey bir kavrayış gerektirmiyor. Parçalanmış aileler, yoksulluk, şiddet ve diğer eşitsizliklere ilaveten, dehşet verici bir ahlaki belirsizlik dünyasında; katliamları ihtiva eden acıyı azaltmak ve insan haklarını korumak için neredeyse hiçbir şey yapılamamış gibi görünen bir dünyada yaşamaktayız. Bazılarına mültecilerin, harap olmuş evlerin, ölü bebeklerin, kirletilmiş çevrelerin çarpıcı görüntülerinin hepsi gerçektir görünmektedir. Diğerleri için ise, bu görüntüler sersemleticidir; ancak sonrasında gelen çaresizlik

---

\* Prof. Dr. Gloria Durka tarafından yazılan bu makale 28 Mayıs 2014 yılında "Religious Education" dergisinde İngilizce olarak yayımlanmıştır. Sosyal bilimciler çağımızın en büyük sorunlarından biri olarak görülebilen şiddetin önlenmesi için çözüm arayışlarına sürdürmektedir. Gloria Durka'nın şiddete yönelik çözüm arayışlarına din eğitimcisi kimliğiyle ve sanatın rolüne vurgu yaparak katkı sağlamaya çalışması önemli görüldüğünden makalenin Türkçeye kazandırılması gerektiği düşünülmüştür. Makalenin İngilizce aslına aşağıdaki bağlantıdan ulaşılabilir: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00344087.2014.911619#.VUeRc47tHw>.

hissi başlarını başka bir tarafa çevirmelerine neden olur (Greene 1995, 122).

Öte yandan, biz aynı zamanda muhteşem bir dünyada yaşıyoruz. Yeryüzünün doğal güzelliği ruhumuzu beslerken, inşa ettiğimiz güzel nesnelere ve güzel yaşamların ahlaki gücü dünyayı zenginleştirmektedir. Papa İkinci John Paul'un (1999) sanatçılara söylediği "İçinde yaşadığımız bu dünya umutsuzluğa düşmemek için güzelliğe ihtiyaç duyuyor. Güzellik, hakikat gibi, insan kalbine sevinç getirir..." ifadesinde teyit edildiği gibi güzellik kalbin açıklığını gidermektedir. Başka bir deyişle, çok genç kişiler bile zorluk, risk ve korkunç kayıplarla yüzleştiklerinde umutsuzluğa kapılmamalı, "sevdiğimiz her şeyin unutulmaz derecede güzel olduğu unutulmamalıdır..." (Leiris 1988, 201). Leiris'in gözlemi sanatın rollerinden birine ışık tutuyor, alternatif üretmek: farklı olasılıklar, hayali keşifler, eğlenceli seçenekler. Uzun yıllar önce anaokulu ve ilkokuldan başlayarak, daha sonra lise, son olarak üniversite ve lisansüstü dersleri verdiğim eğitim hayatımda, öğrencilerin eğitiminin güzellik kavramıyla harmanlanması gerektiğini yoğun bir şekilde fark ettim. Aile yaşamları ekonomik yoksunluktan dolayı zorlaşmış fakirlik içinde yaşayan küçük çocuklar, ayrımcılık ve cinsiyetçiliğin getirdiği kısıtlamaları aşarak değiştirebilmenin yollarını arayan lise öğrencileri, kendi köklerini ve kanatlarını test eden üniversite öğrencileri, beni bu insanların deneyimleriyle kalplerinin açıklığı arasında bağlantı kurmaya zorladı. Bu nedenle okumadan, matematiğe, din dersinden, ekonomiye ve edebiyattan muhasebe ve yazmaya kadar öğrettiğim her şeyde sanatı kullandım. Bunu en çok da üniversite öğrencilerine ders verirken öğrendim; sanatın güç ve imkânlarının şiddet sorunlarını çözmek için kullanılabileceği hem benim için, hem de öğrencilerim için aşikârdı.

ABD Piskoposlarının Katolik ailelerin ihtiyaçları konusunda kırsal vizyonu genişletme çağrısına karşılık olarak aile hayatı

üzerine araştırma yapmak için tam dört büyük burs aldım. Araştırma başlıca üç alana odaklanıyordu: tek-ebeveynli aileler, genç evli çiftler ve çocuk istismarı. Yönetimimdeki yüksek lisans öğrencileri tam üç yıl boyunca bu üç kategorideki birçok aileyle görüştü, sonuçlar ise şok ediciydi. Hepimiz daha iyi programlama, daha zengin müfredat malzemeleri ve daha iyi dinsel uygulamalarla çözülebilecek sorunlarla karşılaşacağımızı düşünürken, Katolik ailelerin toplumun geri kalanıyla aynı ölçüde şiddet sorunları yaşadığını öğrendiğimizde hayrete düşmüştük. Örneğin, aile içinde çocuk istismarı üzerine bir rapor yazması gereken ilk araştırmacı Bronx'da bir hastane tarafından araştırma yapmak için kabul edildi. Orada cinsel istismar içeren ciddi derecede fiziksel şiddete maruz kaldığı için kabul edilmiş çocukları ziyaret etti. Öyle ki, bir vakada küçük bir çocuğun "morgluk" olarak kaydedildiğini öğrendi. Onun ve diğer tüm yüksek lisans öğrencisi araştırmacıları bu "ne yapmalı?" girdabına düşüren manevi bir şok gibiydi. Nasıl tepki vermeliydi? Gelecek vakalar nasıl önlenmeliydi? Nereden başlamalı... Nasıl başa çıkmalıydı?

Araştırma gezilerinden birinde şiddete birebir şahit olduğumuzda, aile içi şiddet konusunda uzun süreli ve üzücü bir sessizliğin varlığını apaçık görmeye başlamıştık. Aile içi şiddet bize çok yakındı ancak saklı olduğundan yabancıydı (Durka 1991). Din eğitimi veren bir lisansüstü kurumda görev yapan bir profesör olarak, neden din eğitimcilerinin aile içi şiddet konusunda düşünmeleri gerektiğini sormak zorundaydım. Aile içi şiddetin herhangi bir şeklinin sadece sosyal bir sorun değil aynı zamanda manevi bir sorun olduğu ortadaydı. Mağdurlar çoğunlukla Tanrının ihanetine uğramış gibi hissediyordu. Bu kişiler bir inanç ve güven kaybına uğrayabilmekte ve bu nedenle de seslerini duyurmak için isteksiz olabilmektedir. Yüzyıllar boyunca istismar "sözü edilemez bir günah" olagelmiştir. Bu proje ve daha derin araştırmalar aracılığıyla, aile içi şiddet yalnızca bulanık



gördüğümüz bir gerçeği bize net bir şekilde yansıtan bir ayna olmuştur. Şimdi, tıpkı bir kaleydoskopun (çiçek dürbünü) bakar gibi, her seviyesiyle sevgi ve ilgi dolu bir toplum modeli olan kilisenin yalnızca şiddet mağdurlarına yardım etmekle kalmayıp, aynı zamanda onları hayatına alarak, adaleti sağlama sorumluluğunu da ciddiye aldığını ve bunun farkındalığı için çalıştığını daha açık bir şekilde görüyoruz. Aynı zamanda, din eğitimcilerinin aile içi şiddeti sonlandırmak için çalışırken imtiyazlı bir konumda olduklarını görmeye başladık. Buna ilaveten, aile içi şiddet konusundaki sessizliği bozmanın sıkıcı bir iş olduğunu da fark ettim. Sırları ne dinlemek ne de ifşa etmek kolaydır. Bunların yol açtığı şok ve kızgınlık kişilerin yorgun ve ümitsiz hissetmesine neden olabilir. Ayrıca, bir zamanlar yabancı olunan bu konuyla yüzleşmenin neticesinde şimdi keskin bir netlikle farkındalık yükseldi. Acı duyma olasılığının, bilinçlilik için ödediğimiz bedel olduğunun farkına vardım. Şiddeti önlemek, şiddete nelerin neden olduğunu öğretmek ve şiddetin nerede olduğunu belirlemek demektir. Bu aynı zamanda, şiddete karşı kendi tutumumuzu hangi şiddet içeren davranışa müsamaha gösterdiğimizi ya da hangisi hakkında şaka yaptığımızı sorgulayarak gözden geçirmemizi de kapsamaktadır. Konuşmamızda şiddet içerikli betimlemeler kullanıyor muyuz? Hayatımızda evde ya da farklı bir yerde başkalarının yaşadığı şiddeti gördüğümüzde göz yummamıza neden olan anılarımız var mı? Gerçeği söylemek için yeterince cesur muyuz? Cesur ve korkusuz bir maneviyat için bu tür sorular gereklidir. Ancak maneviyat da beslenmelidir. Verdiğim sanat derslerinin, daha güçlü ve konuyla çok daha ilgili olduğunu, şiddeti önlemeye yönelik araştırma derinleştikçe keşfettim.

Şu anda, sanatın birçok kapıyı açabileceğini ve insanları gerçekliği dönüştürmek için harekete geçirebileceğini her zamankinden daha fazla fark ediyorum. Gabriel Moran'ın ifade ettiği gibi, "Sanat beden, zihin ve duyguları birleştirmenin bir

yoludur, bu da şiddetin uzun vadeli panzehiridir” (2011, 178). Sanatın dili, kişinin, hayal gücünü bulunduğu yerden konuya dahil etmesini, zenginleştirmesini ve uyarmasını mümkün kılar. Sanat, başkalarının dünyalarını nasıl algıladıklarını kavramak için bize yardımcı olur. Yazar, ressam, şair, yönetmen, besteci ve koreograflar bizi potansiyelleri( neler yapılabileceğini) ve ideali (neler yapılması gerektiğini) görmeye iter. Bu da, hayal gücüne, karşılık uyandıran toplumsal ve politik bir boyut katmaktadır. Ya da başka bir yolla ifade edilirse, “...Dayanılmaz olduklarına karar verdiğimiz dertlerimiz ve acılarımıza yeni bir ışığın doğacağı gün, farklı bir yaklaşım düşünebildiğimiz gündür” (Sartre 1956, 434–435). Böyle bir bakış noktası, din eğitimcilerinin bir hayat, adalet ve barış vizyonu elde etmeye çabalarırken, insanın Tanrı'nın suretinde yaratıldığının farkına vararak insan hayatının güzelliğinde ve toplumsal emirlerde görülen ilahi yaratıcılığı paylaşmaya devam etmesine de imkan sağlamaktadır. Bu nedenle, hem kendimi, hem de öğrencilerimi E.B. White'ın çok yerinde tanımladığı şu gerginlik içinde buluyorum, “Her sabah dünyayı kurtarma isteği ile onun keyfini sürme arzusu arasında iki arada bir derede kalarak uyanıyorum. Bu günümü planlamamı zorlaştırıyor” (tarih yok). Yine de tadını çıkarmak daima önce gelmelidir.

Din eğitimini sanat ile harmanlamak, hayal gücünü geliştirmenin ve güzelliğe olan ihtiyacı beslemenin bilhassa verimli bir yoludur. Bu tip bir din eğitiminin gerçekleşmesi için, öğretmenlerin algıda açıklığı sürdürmesi, kendi hayatlarındaki güzel kavramını beslemeleri ve bu güzellik kavramının derslerini nasıl etkilemesi gerektiğini yansıtan bir disiplin ruhunu devamlı olarak uygulamaları gereklidir. İnsanlar güzellik olmadan yaşayamaz, zira güzellik insan zihninin ve kalbinin en temel gereksinimlerinde hissedilmekte ve insan motivasyonunun, karar ve davranışlarının merkezinde yer almaktadır (Navone 1996, 24).

Bu kolay bir iş değil, ama hayret verici farklılıkların var olduğu bir dünyada kalan tek umudumuzdur. Cesur ve korkusuz bir maneviyatın gücü doğruluğu, iyiliği, adaleti ve güzelliği içeren ve belki de barış özleminin giderilebildiği toplumlar oluşturabilir. Bu, her bireyin her yerde şiddete son vermek için çalışma sorumluluğu hissetmesi gerektiği (ki bu zor ve cesaret kırıcı bir hedeftir) anlamına gelmez. Ancak, toplum olarak “kişi kendi hayatında ve yakın çevresinde” şiddet içermeyen bir şekilde yaşamının bir yolunu bulmaya çabalamalıdır (Moran 2011, 185). Tıpkı bir şairin yeteneğinden cesaret aldığı gibi, ne kadar kusurlu olursa olsun herkesle birlikte elimizden geleni yapmalıyız.

Hatırlat hatırlatabildiğin kadarını

Unut o mükemmel adağını,

Her şeyin var bir çatlağı

Yoksa ışık içeri nasıl sızardı.

Leonard Cohen (1992)

Bu yeterli olabilir

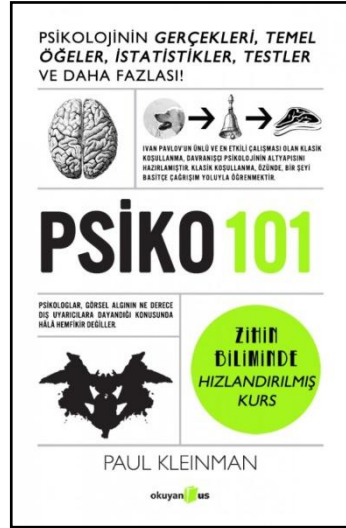
### **KAYNAKLAR**

- Cohen, L. 1992. Anthem. <http://www.azlyrics.com/lyrics/leonardcohen/anthem.html> (accessed February 14, 2014).
- Durka, G. 1991. Facing ourselves, facing the unfamiliar: A.P.R.R.E. Presidential Address. *Religious Education* 86 (3): 331–345.
- Greene, M. 1995. *Releasing the imagination: Essays on education, the arts and social change*. San Francisco: Jossey Bass.

- John Paul II, Pope. 1999. Letter to artists. *Origins* 28 (46): 785–793.
- Leiris, M. 1988. *Faire-part in Picasso's Guernica*, ed. E. C. Oppler, 201 ff. New York: Norton.
- Moran, G. 2011. *Living nonviolently: Language for resisting violence*. New York: Lexington Books.
- Navone, J. 1996. *Toward a theology of beauty*. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Sartre, J. P. 1956. *Literature and existentialism*. Secaucus, NJ: Citadel Press.
- White, E. B. n.d. <http://www.csmonitor.com/Books/2012/0711/E.-B.-White-10-memorable-quotes-on-his-birthday/Plans> (accessed February 18, 2014).

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
6 (2014), ss. 169-174.

Paul Kleinman, çev: Hasan Kaplan, **Psiko 101**,  
Okuyan.us Yayınları, İstanbul, 2014, 325 s.



Wisconsin Üniversitesi Sanat ve İletişim Sanatları bölümünden mezun olan Paul Kleinman, insan zihninin keşfi için pratik ve eğlenceli bir el kitabı olarak nitelendirilen **Psiko 101** adlı eserini kaleme alma sebebini kitabın arka kapağında şu sözlerle ifade ediyor:

“Ders kitapları kayda değer psikoloji kuramlarını, prensiplerini ve hatta deneyleri öyle sıkıcı hale getirdi ki, Freud bile bu uygulamalardan koşarak kaçardı. **Psiko 101**, sıkıcı detayları ve istatistikleri ayıklıyor ve onun yerine size, ilginizi çekip meşgul edecek ve merak uyandıracak psikoloji dersleri veriyor...”

Psikolojinin tarihini, prensiplerini ve psikoloji kuramlarını anlatan kitapların bazılarında gerçekten anlaşılması zor

kavramlar yer almakta, okuyucuyu sıkacak detaylara girilebilmektedir. Tanıtımını yaptığımız *Psiko 101* adlı kitap sıkıcı detaylardan arındırılarak, zevkle okunacak bir şekilde hazırlanmıştır.

Kitabın Giriş kısmında yazar, psikolojinin ne anlama geldiğini açıklayarak, psikolojinin köklerinin Antik Yunan filozoflarına dayansa da, 1879 yılında William Wundt'un psikoloji laboratuvarını kurmasıyla bu alandaki çalışmaların başladığını belirtmiştir. O tarihten beri psikolojinin hızla genişleyerek, bilimsel çalışmalarla örtüşen farklı bir bilim haline geldiğini ifade etmektedir.

Yazar, psikolojiye ve diğer bilimlere önemli katkıları olan psikologları ve çalışmalarını psikolojik yaklaşımlar çerçevesinde bir sıraya tabi tutmadan ele almıştır. Psikoloji biliminin öncüleri sayılan Pavlov, Skinner, Freud, Adler, Watson, Jung gibi bilim adamlarını ele alırken onların kısa hayat hikâyelerinden, eğitim hayatlarından ve onları psikoloji alanına yönelten önemli etkenlerden okuyucuyu sıkmadan, dikkatini çekecek şekilde bahsetmiştir. Bu psikologların psikoloji bilimine yaptıkları katkılardan, aldıkları ödüllerden bahsederken açıklanması gereken akademik kavramların kısa açıklamasını da yapmaktadır. Yapılan çalışmaların diğer bilimlere olan katkısından bahsetmekte, ayrıca bu çalışmalara getirilen eleştirilere de yer vermektedir.

Burada örnek olması açısından birkaç psikoloğun hayat hikâyesinden ve bilime katkısından kısaca bahsetmek istiyoruz. Bir köy rahibinin oğlu olan Ivan Pavlov'un, ilk önce ilahiyat eğitimine başladığı, ancak eğitimini yarıda keserek fizyoloji ve kimya okumak için başka bir üniversiteye kayıt yaptırdığına değinilir. Pavlov'un koşullanma ve öğrenilmiş tepkiler konusundaki bulguları, insanlardaki davranışsal modifikasyonun anlaşılmasında ve ruh sağlığı sorunlarında tedavi geliştirme

hususunda oldukça önemlidir. Burrhus Frederic Skinner, aslında bir yazar olmak ister. Bir kitapçada çalışırken Watson ve Pavlov'un çalışmalarını fark eder ve psikolojide kariyer yapmaya karar verir.

Davranışçı psikologlardan olan Skinner'in edimsel tekniklerinin ruh sağlığı uzmanları için tedavi sürecinde hala önemini koruduğu, yine ödül ve ceza fikirlerinin eğitimde ve köpek terbiyesinde hala kullanılmakta olduğu ifade edilir. Yine Psikanalizin kurucusu Sigmund Freud'un kızı Anna Freud'un babasının savunma mekanizmaları çalışmasına yaptığı katkı ve sonrasında çocuk psikanalizini geliştirmesi bugün hala önemlidir. Bugün çocuk psikolojisine ilişkin öğrendiklerimizin çoğunu onun çalışmalarına borçlu olduğumuza dikkat çekilmektedir. Alfred Adler'in küçükken geçirmiş olduğu raşitizm ve zatürre gibi hastalıklar onun tıp alanına yönelmesinde etkili olmuştur.

Davranışçılığın kurucusu sayılan John Watson'un Küçük Albert deneyi ise etik açıdan ve birçok sebepten eleştirilmiş, ancak her şeye rağmen davranışsal psikologların, Watson ve onun Küçük Albert deneyinin sonuçlarından önemli birçok şey elde ettiği belirtilmektedir. Rorschach'ın mürekkep lekesi deneyi ilk zaman psikiyatrik çevreler tarafından önemsenmemiş, ancak sonradan kişilik özelliklerinin ölçülmesinde faydaları görülmüştür. Kendi hayat deneyiminden yola çıkarak tümüyle yeni bir psikoloji alanı oluşturan John Bowlby'nin etkilerinin ise halen eğitim, ebeveynlik ve çocuk bakımı alanlarında devam etmekte olduğu vurgulanmaktadır.

Yazar, psikologların yaşadıkları dönemlerde gelişen olayların onların çalışmaları üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Lawrence Kohlberg, II. Dünya Savaşı meydana geldiğinde ticaret filosuna bir denizci olarak kaydolar. Bir yük gemisinde işini yaparken ayrıca Yahudi sığınmacılara yardım ederek gizlice Filistin'e ulaşmalarını sağlar. Bu olay Kohlberg'in ilk kez ahlaki karar verme konularına ilgi duymasına

sebepler olur. Günümüzde “Ahlaki Gelişim Evreleri” kuramına bazı eleştiriler getirilse de onun ahlak konusundaki çalışmaları eğitim alanında ve çocukların davranışlarını anlamada sıkça kullanılmaktadır. Stanley Milgram’ın 1961 yılında oldukça tartışmalı olan “İtaat deneyini” başlatmasında kısa bir süre önce dünyada gelişen, milyonlarca Yahudi’nin ölüm emriyle suçlanmış Nazi savaş suçlusunu Adolf Eichmann’ın duruşmasında kendini, sadece emirlere uyuyordum, diye savunmasının etkili olduğunu ifade etmektedir.

Yazar, grupların günlük hayatta önemli bir role sahip olduğunu ve verdiğimiz kararları çarpıcı bir şekilde etkilediğini, kişinin içinde bulunduğu durumun o kişinin davranışını nasıl etkilediğini bu alanda yapılmış çalışmaların sonuçlarıyla ortaya koymaya çalışmıştır. Bu noktada Philip Zimbardo’nun çok eleştirilmesine rağmen “Standford Hapishane Deneyi”nin ve Solomon Asch’in “Uyum Deneyleri”nin önemine işaret etmektedir.

Kleinman dikkat, problem çözme, bellek gibi zihinsel süreçleri öğrenmede bilişsel psikolojinin bilimsel araştırma yöntemlerinin önemine dikkat çekmektedir. Bu bağlamda çocuğun yetişmesinde sevginin önemini ortaya koyan Harry Harlow’un çalışmalarının sadece psikolojide değil eğitimde, sosyolojide, ekonomide, hukukta ve bilgi felsefesinde önemli izler bıraktığını belirtmiştir. Bilişsel Gelişim kuramıyla Jean Piaget, Sosyal Öğrenme kuramıyla Albert Bandura, Sosyal Gelişim kuramıyla Lev Vygotsky, bireyin kendini gerçekleştirme çalışmalarıyla Abraham Maslow ve Carl Rogers’in oldukça önemli bir yere sahip olduğuna değinmektedir.

Yazar, psikologların yaptığı çalışmalar esnasında diğer psikologlarla görüştikleri, birbirlerinin çalışmalarından etkilenip, çalışmalarını geliştirdikleri, bazen de farklı düşüncelere sahip olup farklı çalışmalara yöneldikleri bilgilerine yer vermektedir. Mesela Alfred Adler, Sigmund Freud’un daveti üzerine “Viyana



Psikanalitik Topluluğu'nun çalışmalarına katılmış, başkanlığını yürütmüştür. Ancak daha sonra Freud'un bazı kuramlarına itirazlarından dolayı bu gruptan istifa edip "Bireysel Psikoloji Topluluğu"nu kurmuştur. Yine Wisconsin Üniversitesinde psikoloji dersleri alan Abraham Maslow'un mentoru ve doktora danışmanı Harry Harlow olmuştur. Daha sonra Maslow Columbia Üniversitesinde iken Alfred Adler tarafından yönlendirilmesi, sonra da Brooklyn College'de çalışırken Gestalt psikoloğu Max Wertheimer'in onun mentoru olması ve bu birikimlerin sonucunda Maslow'un Hümanist psikolojinin kurucusu olması, "ihtiyaçlar hiyerarşisi kuramını" ortaya çıkarması bu etkilenmelere örnek verilmektedir. Karen Horney ise, Freud'un sıkı takipçilerinden olan psikanalist Karl Abraham ile görüşmüştür. ABD'ye yerleştikten sonra Erich Fromm ve Harry Stack Sullivan gibi ünlü psikologlarla arkadaş olur. Chicago Psikanaliz Enstitüsü'nde yönetici yardımcısı iken en etkileyici çalışması olan nevrozlar ve kişilik üzerine kuramlarını kapsayan çalışmalarına başlar. Sigmund Freud'un bazı görüşlerine (kadınlar hakkındaki görüşlerinden dolayı) karşı görüşler taşıdığı için Amerikan Psikanaliz Enstitüsü'nü kurar. 'Neo Freudyenler'den sayılan Erich Fromm'un ise New York'ta Columbia Üniversitesi'nde ders verdiği dönemde Karen Horney ve Abraham Maslow ile çalıştığı ifade edilmiştir.

Kleinman, psikologlar üzerinden anlattığı çalışmaları bazen psikolojik kuramlar ve kavramlar üzerinden aktarmaktadır. Gestalt Psikolojisi ve Bilişsel Psikoloji, zekâ kuramları, yükleme kuramı, kişilik ve liderlik kuramları, rüya kuramı, sanat terapisi, hipnoz gibi kuramlarda etkili olan psikologları ve yaptıkları çalışmaları aktarmıştır. Psikolojinin en tartışmalı konularından biri olan zekâyı açıklamaya çalışan birçok kuram olduğunu belirterek, İngiliz psikolog Charles Spearman'ın Genel Zekâ Kuramı, psikolog Howard Gardner'ın Çoklu Zekâ Kuramı ve

Fransız psikolog Alfred Binet'in Zekâ Testi gibi çalışmaların bugün hala önemini korumakta olduğunu ifade etmektedir.

Yazar son olarak kişilik bozuklukları, ankisiyete ve duygudurum bozuklukları, somatoform rahatsızlıklar gibi hastalıklarla ilgili çalışmalardan ve öne çıkan isimlerden bahsetmektedir. Araştırmacıların hala kişilik bozukluklarının nedenleri konusunda kesin bilgiye sahip olmadığını belirtir. Bazı araştırmacıların bu tür bozuklukların kaynağında kalıtsal nedenlerin olduğuna inandığını, bazılarının da bu tür bozuklukların temelinde bireyi normal davranış ve düşünce kalıpları geliştirmekten alıkoyan erken dönem yaşam deneyimleri olduğuna inandığını belirtmektedir.

Sonuç olarak yazarın psikolojinin ağır ve sıkıcı konularını hemen her kesimden okuyucunun okuyup kolayca anlayabileceği bir şekilde ele aldığını söylemek mümkündür. Sıkıcı detaylardan arındırılarak verilen bilgiler ilgi çekecek tarzda aktarılmıştır. Psikologların hayatları hakkında verilen kısa bilgiler, onları bu çalışmalara iten etkenler ve çalışmaların günümüzdeki etkilerinden bahsedilmesi okuyucuyu psikolojinin gelişim sürecinde ilgi çekici, hoş bir yolculuğa çıkarmaktadır. Bu çalışma, kanaatimizce konuya ilgi duyan okuyucu ve araştırmacıların oldukça istifade edecekleri bir kitap niteliğindedir.

Gülüzar Toklu

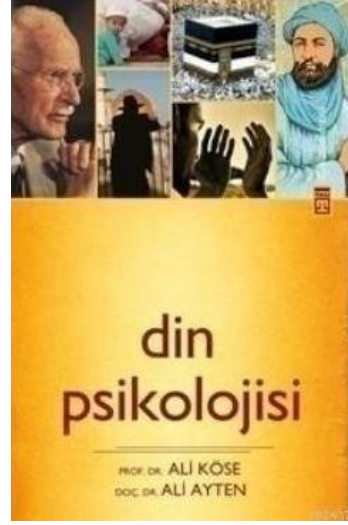
Yüksek Lisans Öğr., Din Psikolojisi,

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

guluzartoklu.1@gmail.com

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
6 (2014), ss. 175-182.

Prof.Dr. Ali Köse, Doç. Dr. Ali Ayten, **Din Psikolojisi**,  
Timaş Yayınları, İstanbul, 2014, 224 s.



Din ile olumlu veya olumsuz bir bağı bulunan “insanı, psikolojik bakımdan anlama çabası” olan Din Psikolojisi; bireylerin ruhsal yaşayış ve davranışlarında ortaya çıkan dini olguyu anlama, tasvir etme ve en genel kavramsal çerçevelerle ifade etme amacı güder. Son üç dört asırdır toplumsal hayattaki yeri ve etkinliğinde nispi bir azalma görülse de hala bireylerin anlam dünyalarında en etkili ve en derin güç olarak kalmaktadır din...

Aydınlanma Felsefesi'nin etkisiyle dinin kurumsal, geleneksel ve otoriteye bağlı yapısı zayıflarken; bireysel, bilinçli, derinlikli ve manevi yönü ağır basan “dindarlık modelleri” gelişmiştir. Kişiyi ve dinin kişi üzerindeki dini tecrübeyi ele alırken birey merkezli bir araştırma metodunu

takip eden Din Psikolojisi; bireysel dindarlığın çeşitliliğini, gelişim ve dönüşümlerini, dini inanç ile kişiliğin etkileşimini açıklayacak modellere başvurur.

Din Psikolojisi bir yandan dinin, insan davranış ve tutumları üzerindeki etkiyi incelerken diğer yandan kişinin çeşitli arzu, duygu, karakter ve kişilik yapısının, tutum ve davranışlarının dini inanç ve kavrayış üzerindeki etkilerini de araştırma konusu yapar. Yani Psikoloji, amacı gereği din gibi peşin hükümler ortaya koymak yerine insanı anlamaya, insanın duygularına farazi kavramlarla yakınlaşmaya çalışır.

1800'lü yıllardan itibaren insanın ruhsal yönüne adeta savaş ilan eden materyalist ve determinist anlayış; tabiatüstü alana olan düşmanlığını gösterir bir görünüm arz etmişti. Dinin ilkel devirlerde ortaya çıkışına dair teorilerden tutun ta dinin “yanılsama” olduğunu iddia edenlerin anlayışlarının etkisinde uzun bir süre kalan psikoloji; ideolojiye kurban edilen boynu bükük bir bilim alanı görüntüsü vermekte idi. Yirminci yüzyılda kendini dinin yerine koyan psikoloji, peşin hükümlerle hareket etmek bir yana adeta kendini evrim teorisi ile eklemlene yoluna gitti.

Dinin bir “güdü” olduğunu iddia edenler; dini bilinçdışıyla açıklamaya çalışıyordu. Bir tarafın tutumu bu minvalde iken işin aslının böyle olmadığını iddia edenler ise dinin, bir duygu olduğunu ve bilinçdışı ile ifade edilemeyeceğini açıklamaya çalışıyordu.

Modernite ile dinin hem toplum hem de birey üzerindeki etkisi görünürde kayboluyor görünse de farklı ve dinamik dini modelleri toplumlarda görmek pek mümkündür. Bireyin duygu, düşünce ve davranışını inceleyen bilim dalı Psikolojinin bir alt bilim dalı olan Din Psikolojisi; bireyin dini

ve manevi alanla ilgili duygu, düşünce ve davranışlarını inceler. Dine inanan ve hayatının her noktasını hatta giyiminden kuşamına kadar dine yer veren kişinin durumu kadar dine karşı ve hayatında dine ve dinin herhangi bir etkisine yer vermeyen kişinin durumu da “Din Psikolojisi”nin inceleme alanına girer.

Din Psikolojisi, diğer din konulu bilimler gibi Batıda en çok yüzyıllık geleneği bulunan fakat ülkemizde çok az tanınan bir bilimdir. Ülkemizde bu alanda yapılan araştırma ile araştırmacıların sayısı oldukça azdır. Alanında ortaya konulan önemli eserlerden biri olarak Ali Köse ile Ali Ayten tarafından kaleme alınan ve Timaş Yayınları tarafından yayımlanan “Din Psikolojisi” adlı kitaptır. Gerek ele aldığı konular ve gerekse de yaptığı anlamlı çözümler ile alanında dikkate alınması gereken bir eserdir. Her bölümün sonunda “Okuma Parçası” şeklinde Ali Köse’nin kaleme aldığı konu ile ilgili makalelerin de kitaba eklenmesi kitaba ayrı bir derinlik ve çeşitlilik kazandırmaktadır.

Giriş Bölümü’nde Psikolojinin Oluşum Sürecindeki ekolleri ele alınıp Yapısalcıların zihin ile ilgili çalışmalarına değinmektedir. Daha sonra Yapısalcılara karşı ortaya atılan İşlevselci yaklaşımı ile bütünlükçü de denilebilecek olan Gestalt yaklaşımının tahlili yapılmaktadır. Günümüzdeki yaklaşımlara da değinen yazarlarımız günümüz yaklaşımlarının daha insancıl özellikler taşıdığını gözler önüne sermektedir. “Nörobijolojik yaklaşım”ın biyolojiyi andıran çözümlerini ile “Psikanalitik yaklaşım”ın bilinçaltı kavramsallaştırmaları ile “Bilişsel yaklaşım”ın “aktif insan” çıkışı ve iç gözleme tepki olarak ortaya konulan “Davranışçı yaklaşımlar”ın özellikleri irdelenmeye çalışılmaktadır. “Gestalt yaklaşımı”ndan yararlanarak ortaya atılan “Hümanist yaklaşım”ın “insan vurgusu”nun Psikolojide giderek önem

kazanan bir akım olduğu ifade edilmektedir. İnsanı, kendi yaşantısı üzerinde karar verebilen bir varlık olarak tanımlayan Maslow ve Rogers'ın savunduğu "Transpersonel yaklaşım" ile insana negatif bakan yaklaşımlara karşı çıkararak sistemini oluşturan "Pozitif yaklaşım"ın görüşleri detaylandırılmaktadır.

Kitabın Birinci Bölümü'nde "Psikologlar ve Din Görüşleri"ne yer veren yazarlarımız; Modern Psikolojinin kurucusu William James(1842-1910)'ten başlayarak son dönem Psikologlarından Kenneth Pargament(1950- )'e kadar birçok Psikoloğun fikirlerine yer vermektedir. James'in "iyi ve doğrunun faydalı olmasına göre" değerlendiren anlayışı, Sigmund Freud(1856-1939)'in "dinin çaresizlik anlarındaki teselli edici" yönüne dayanan kuramı, Carl Gustav Jung(1875-1961)'un işlevselliği, Alfred Adler(1870-1937)'in bireysel psikoloji anlayışı, Erich Fromm(1900-1980)'un üstadı Sigmund Freud'un "libido teorisi"ni yetersiz gören görüşü, Jean Piaget(1896-1980)'nin kişilik evreleri, Lawrence Kohlberg(1927-1987)'in ahlaki yaklaşımı, Gordon Allport(1897-1967)'un kişilik psikolojisi tahlilleri, Abraham Maslow(1908-1970)'un "kendini gerçekleştirmiş kişilik profili", Erik Erikson(1902-1970)'un "kimlik" ile ilgili görüşleri, bir gelişim psikoloğu olan James Fowler(1940- )'in "inancı evrensel bir insani olgu" olarak ele alışı, Viktor Frankl(1905-1997)'in "logoterapi" ile ilgili görüşleri ve daha birçok konunun detaylı bir incelenmesi yapılmaktadır. Psikologların farklı bakış açıları çerçevesinde "Din Psikolojisi" üzerindeki göz ardı edilmez etkilerinin bulunduğu bu bölüm takdire şayan bir bilim edasıyla açıklanmaya çalışılmaktadır.

İkinci Bölüm'de "İslami Psikoloji ve Müslüman Psikologlar" başlığı altında İslami Psikoloji'yi irdelemeye çalışan yazarlarımız; Psikolojinin İslami kesimdeki ilk gelişiminden bugüne kadar ki geçen zaman zarfında bu alanda çalışmalar

yapmış şahısların fikirlerine yer verilmektedir. İslam geleneğinde kısmen “Nefs” diye tabir edilen “Psikoloji”yi incelerken; İslami Psikoloji adı altında İslami teorileri kapsayan bir metodolojinin olması gerektiği ifade edilmektedir. Psikoloji alanında çalışmaları bulunan Müslüman düşünürleri ele alırken alanın belki de en önemli isimlerinden biri olan Haris el-Muhasibi’ye değinmemesi hatta isminin bile anılmaması kitabın en büyük ve en önemli eksiği olarak göze çarpar. Kindi(801-866)’nin “mutluluğun aklılığı” görüşüne, Ebu Bekir er-Razi(864-925)’nin “Tıbbur-Ruhanî” ile ilgili açıklamalarına, Farabî(873-950) ve Gazzâlî(1058-1111)’nin konu ile alakalı çalışmalarına kadar birçok konuda doyurucu bilgi verilmektedir. Farabi’nin “nefs” konusunda Aristocu bir görünümde olan fikirlerinden tutun Gazzâlî’nin “Aristo+Farabi” toplamından çok daha farklı bir bütünlükteki fikirlerine kadar detaylı çözümlenmeleri kitapta bulmak mümkündür. Bu bölümde el-Belhî ile İbni Sina hakkında da çeşitli bilgiler verilmesi, psiko-somatik etkiden bahseden ilk İslam Filozofları’ndan ayrıntıların içermesi “bilimin Batının tekelinde olduğu ve sadece Batıda üretildiği kanısını” çürütür mahiyettedir. Çünkü bugün Psikoloji dilinde kullanılan birçok kavramın anlamını yüzyıllar önce Müslüman Psikologlar kullanabilmiştir. Yine Gazzâlî’nin kullanmış olduğu bazı kavramların anlamlarının bugün Allport tarafından kullanılıyor olması bize; kültürel mirasımızın zenginliğini gösterir mahiyettedir.

Kitabın Üçüncü Bölümü’nde “Din, Dindarlık ve Maneviyat” başlığı altında Dinin özelliği, Maneviyatın çeşitleri, ölçülmesi ile Dindarlığın çeşitleri, Dindarlığın ölçülmesi gibi konularda çözümlenmeler yapılmaktadır. 1960’lı ile özellikle 1980’li yıllara kadar Darwinist anlayışın hükümranlığında bulunan Psikoloji, zamanla değişen anlayış çerçevesinde “Dindarlık ve

Maneviyat” kavramlarının dahil edilmesi sürecinden bahseden yazarlarımız; Batıdaki gelişmelerle ortaya çıkan bu paradigma kaymasını çeşitli yönleriyle irdelemeye çalışmıştır. Psikoloji’nin “Din”i ele alırken dinin ne olmasından ziyade insanların dini nasıl algıladıkları ve dinin psikolojik yararları üzerinde durması gerektiğini dile getirmiştir Ayten ve Köse. Kitabın bu bölümünde “Dindarlık ile Dindarlığın Boyutları, Etkisi, Dindarlığın Ölçülmesi”ne kadar birçok önemli konu açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır. Dindarlığın kurumsal bir yapıda olduğunu ve Maneviyat ile aynı anlamlara gelemeyeceği ifade edilmiştir. Maneviyatın bireysel bir anlam arayışı olduğu buradan hareketle manevi olanın ile dini olanın ayrı tutulması gerektiği ifade edilmektedir.

Kitabın Dördüncü Bölümü’nde günümüz insanların sürekli karşılaşabileceği bir sorun olan “Dine Dönüş ve Din Değiştirme” bir başlık halinde ele alınmış olup; konu ile ilgili tatmin edici bilgiler, örneklerle açıklanmaya çalışılmaktadır. Dine Dönüş ile Din Değiştirmenin genelde bölünmüş kişiliklerde ortaya çıktığını ifade eden yazarlarımız; böylesi özelliklerin kültürel, çevresel ve sosyal pek çok etkenden etkilendiğini ortaya koymuştur. Bölümün devamında “Dinlerin Değiştirmeye Bakışı”nı irdeleyen yazarlarımız; din değiştirmeyi etkileyen faktörler de sıralanmaktadır.

Kitabın Beşinci Bölümü’nde Psikolojinin henüz ele aldığı önemli konularından biri olan “Parapsikoloji” konusu irdelenmeye çalışılmıştır. Psikoloji biliminin ilk yıllarında pozitivismin etkisiyle “Parapsikoloji” konusu patolojik bir durum olarak ele alınırken ancak zamanla paradigma değişikliğine giden bilim; böyle bir tutumdan uzaklaşarak Parapsikolojiyi anlamaya ve Parapsikoloji üzerinde durulması gerektiği ifade edilmektedir. Bölümün devamında bilimi en fazla şaşırtan hadiselere de değinen yazarlarımız; “rüya ile



geleceğe ait olaylardan haberdar olmanın” bilimin anlamlandıramadığı hadiselerden biri olduğunu ifade etmişlerdir. Psikokinezi ile Psikofizyolojik hadiselere de değinilen kitapta; konu ile ilgili doyurucu bilgiler sunulmaktadır.

Kitabın Altıncı Bölümü’nde ele alınan “Batıl İnanç ve Davranışların Psikolojisi”, yaşadıkları çevrede kendilerine ait bir sosyal gerçeklik inşa eden insanın bu anlamlarını çözümlmeye çalışan yazarlarımız; inançların hakikati kadar inançların fonksiyonlarının da önemli olduğunu ortaya koymaktadırlar. Batıl inançların nedenleri noktasında bazı nedenleri sıralayan yazarlarımız; en önemli sebeplerin; eşyanın ve olayların mahiyetinin bilinmemesi, geleceği bilme arzusu, korku ve stres, çaresizlik, güven ihtiyacı, belirsizlik duygusu” gibi nedenlerin batıl inanca kapı araladığını ortaya koymuştur. Hakikaten sosyolojik ve bir o kadar da psikolojik bir varlık olan insan, kimi zaman kendisine kutsallar edinir; kimi zaman da avunmak için çeşitli inançlar benimser. Bölümün devamında “Modern Dünya ve Batıl İnançlar” kısmında modernite ile bilgiyle donanmış günümüz insanının batıl inançlara süluk etmemesi beklenirken tam tersine kültürel çözümlerin ve ekonomik krizlerin yaşandığı zamanımızda batıl inançlar daha fazla rağbet gördüğü ortaya konulmaktadır.

Altı Bölüm’de ele aldığı konuları incelemeye alan yazarlarımız; bazı bölümlerde salt bilgi verme hatasına düşmeleri, konu ile ilgili değerlendirmelerini bazı bölümlerde yapmamaları bir eksiklik gibi görünse de kitabın doyurucu bir içeriğinin olduğu ve dolayısıyla alan okumalarında kendisine başvurulması gereken bir kitap olduğunu söylemek doğru olsa gerek. Fazla bir geçmişi olmasa da zengin bir içeriğe sahip Psikoloji Bilimi ve bunun bir alt bilim dalı olan Din Psikolojisi

Bilimi; gerek ele aldığı konular gerekse de uyguladığı araştırma yöntemleri ile insanın ruhi yapısına ve metafizik alana yeni ve farklı bir pencere açmaktadır. Ali Köse ile Ali Ayten tarafından kaleme alınan ve ciddi bir emek ile hazırlanıp; sağlam bir metodolojiye sahip “Din Psikolojisi” kitabının, metafizik alana açılan pencereyi anlamada ve metafizik alanı idrak etmede bir yöntem haiz olduğu söylenmesi gereken bir özelliğidir.

Hakan IŞIK

Öğrt., Artvin Merkez Atatürk Ortaokulu  
hakanlander@hotmail.com