



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ

Çukurova University

Journal of Faculty of Divinity

Cilt 4

Sayı 1

Ocak - Haziran 2004

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ISSN: 1303-3670

**Sahibi**

Dekan Prof. Dr. M. Salih KIRKGÖZ

**Yayın Kurulu**

Prof. Dr. A. Osman Ateş (Başkan),  
Doç. Dr. Nasi Aslan, Yrd. Doç. Dr. Nebahat Göçeri,  
Yrd. Doç. Dr. Nuran Yılmaz, Yrd. Doç. Dr. Hamit Dikmen.

**Hakem Kurulu**

Prof. Dr. Abdulvahab Taştan, Prof. Dr. Ahmet Savran, Prof. Dr. Ali Osman Ateş, Prof. Dr. Ali Yardım, Prof. Dr. Avni İlhan, Prof. Dr. Beyza Bilgin, Prof. Dr. Celal Kırca, Prof. Dr. Cemal Kurnaz, Prof. Dr. Cemal Tosun, Prof. Dr. E. Ruhi Fırlalı, Prof. Dr. Emrullah Yüksel, Prof. Dr. Erdoğan Fırat, Prof. Dr. Halife Keskin, Prof. Dr. Halis Albayrak, Prof. Dr. Hanifi Özcan, Prof. Dr. Hasan Onat, Prof. Dr. Hüseyin Peker, Prof. Dr. İ. Hakkı Ünal, Prof. Dr. Kerim Yavuz, Prof. Dr. M. Cemal Sofuoğlu, Prof. Dr. Mehmed S. Hatiboğlu, Prof. Dr. Mehmet Bayraktar, Prof. Dr. Mehmet Dağ, Prof. Dr. Mehmet Demirci, Prof. Dr. Mehmet Paçacı, Prof. Dr. M. Hayri Kırbaçoğlu, Prof. Dr. Mehmet S. Aydın, Prof. Dr. Mualla Selçuk, Prof. Dr. Mustafa Fayda, Prof. Dr. Mustafa Kara, Prof. Dr. Mustafa Kılıçlı, Prof. Dr. Mustafa Özkan, Prof. Dr. Mustafa S. Yazıcıoğlu, Prof. Dr. Nevzat Aşık, Prof. Dr. Nevzat Hafız Yanık, Prof. Dr. Ömer Özsoy, Prof. Dr. S. Hayri Bolay, Prof. Dr. Selahaddin Parladır, Prof. Dr. Ünver Günay.

**Yazışma Adresi**

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi 01330 Balcalı / Adana  
ilahiyat@cu.edu.tr

*Makalelerin bilim, dil ve hukuki bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.  
Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup yılda iki defa yayımlanır.*

Bu sayı Çukurova İlahiyat Eğitimi Destekleme ve Geliştirme Derneği tarafından yayımlanmıştır.

## İÇİNDEKİLER

Prof. Dr. Ali Osman Ateş Din Tahrîfi ve İstismarı.....	1
Doç. Dr. Ahmet Keleş Hadis İliminde İsnadın Otoritesi veya Akla Rağmen Hadis Okuyuculuğunun Çağdaş Bir Örneği “ Recm Cezası” Çalışmasına Eleştirel Bir Bakış .....	41
Yrd. Doç. Dr. Asım Yapıcı Din Bilimleri Alanında Yapılan Empirik Çalışmalarda Karşılaşılan Metodolojik Bir Problem: Ölçek mi Olguyu, Olgu mu Ölçeği Oluşturmakta?.....	85
Yrd. Doç. Dr. Mustafa Öztürk Demitolojizasyon ve Kur'an.....	119
<b>Yrd. Doç. Dr. Mustafa Öztürk</b> Kur'an, Kitab-ı Mukaddes ve Sümer Mitolojisinde Hâbil-Kâbil Kıssası.....	147
Yrd. Doç. Dr. Hamit Dikmen Seyyid Vehbî'nin Hayatı, Eserleri ve Sanatçı Kişiliği .....	165
Yrd. Doç. Dr. Tahsin Deliçay - Dr. Mehmet Erdem İngilizcede Zamanlar ve Arapça Karşılıkları.....	193
Yrd. Doç. Dr. Celalettin Çelik Türk Halk Dindarlığında Değişim ve Süreklilik: Ziyaret Fenomeni Örneği .....	215
Dr. Ferhat Yılmaz Arap Edebiyatında Tenkidin Seyri .....	243
Dr. Halim Öznurhan Aristoteles Poetika'sının Arap Edebiyatındaki Yansımaları .....	257
Arş. Gör. İsmail Şık Eş'arı'nın Mutezile'den İ'tizali'nin Nedenleri Üzerine Bir Deneme .....	285



## DİN TAHRÎFİ VE İSTİSMARI

Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ\*

Kültürümüzde, *Dinci, Din Simsarı, Din Bezirganı, Din İstismarı, Din Ticareti, Dini Siyasete Alet Etmek, Din Sömürücüsü* gibi bir takım kelimeler vardır ki, dini kendi çıkarı için kullanma, dinden kendi menfaati için yararlanma, dinden faydalanarak çeşitli şekillerde kazanç temin etme anlamlarını çağrıştıran bu sözcükler çocukluğumuzdan beri bizleri rahatsız eder ve iç dünyamızda tiksinti uyandırır. İnsanlara, fedâkârlığı, sadece Allâh'ın rızâsını gözetmeyi, Yüce Yaratıcının hoşnutluğunu her türlü menfaatten önde tutmayı, yaptıklarının karşılığını yalnızca O'ndan beklemeyi emreden dinin bir takım çıkarılara alet edilmesi insanın temiz fitratına aykırı düşer ve gönüllerde nefretle karışık duygulara yol açar. Öte yandan bu kelimelerin yerli yersiz kullanımı da, samimi dindarları rahatsız eder, çocukluk çağlarımızda bir arkadaşımızın bir kabahatinden dolayı babası tarafından yanımızda şiddetle tokatlanması gibi, inanan insanların vicdanında yaralar açar.

İstismarın zıddı, *ihlâs* ve samimiyettir. Anlam itibariyle, içten, candan, kalbî, art niyetsiz, menfaatsiz ve riyasız olma haline samimiyet denilmektedir.<sup>1</sup> Samimiyetin dînî literatürdeki karşılığı *ihlâs* kelimesi ile ifade edilmektedir. *Ihlâs* da, riyânın, iki yüzlülüğün, gösterişin ve samimiyetsizliğin terkedilmesi, dine içten bağlanması, dinin buyruklarının sırf Allâh rızası için yerine getirilmesi demektir.<sup>2</sup> İslâm'da *ihlâs* o kadar önemlidir ki, Kurân'ın, *tevhîd* akîdesinin en özlü ve anlamlı olarak anlatıldığı bölümüne, *İhlâs sûresi* adı verilmiştir. Buna göre samimiyet,

---

\* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı.

<sup>1</sup> Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, (Rehber Yayınları, 9. Baskı, Ankara tarihsiz), s. 961.

<sup>2</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Dâru Sâdır, Beyrut 1410 / 1990), VII, 56.

kişinin, içte, dışta ve görüntüde aynı olması ya da ferdin, duygu, düşünce ve fiillerinde birlik ve bütünlük içinde bulunması demektir. Duygulardan yön alan ve davranışlarla tezâhür eden samimiyet, öncelikle kişinin kendi içerisinde tutarlı olmasını gerektirir. Bu durum, aynı zamanda onun kendisiyle ve başkalarıyla iletişimini de kolaylaştırmaktadır. Çünkü samimiyet, ferdin kendisiyle, çevresiyle ve kutsal kabul ettiği varlıkla iletişiminin ön şartını oluşturmaktadır. Kişi, samimi davrandığı sürece hem kendisiyle, hem de diğer varlıklarla olumlu ilişkiler kurabilmektedir. Bu durumda kişinin samimi olmasını, içten gelen gönül eğilimlerine bağlı olarak hareket etmesi şeklinde tanımlamak mümkündür.<sup>3</sup>

Burada yapmamız gereken önemli bir tesbit şudur ki, ülkemizde gündemimizi çok sık meşgul eden laiklik, insanlığın gündemine ilk gelişi itibariyle din ile bir mücadele sürecinde oluşmuş olup, dînî akım ve ideolojilere karşı kendisini koruma konusunda doğal olarak bir takım önlemlere başvurmuştur. Bu tedbirlerin içerisinde en belirgin olanı ise, dinin vicdânî bir boyutta ele alınmasıdır. Yine tarih içerisinde laikliğe karşı ortaya çıkan dînî eylemler tasvip görmemiş, bu yüzden laikliği savunan aydın kesim, laikliğe zarar verebilecek olan dînî grupları din istismarcılığıyla suçlayagelmiştir. Buna karşılık dînî gruplar da, laik kesimlerin din düşmanlığı yaptığını ileri sürmeye devam edip durmuşlardır. Burada, karşılıklı olarak yapılan ve zaman zaman toplum gündemini meşgul eden bu suçlamaların doğruluğunu tesbitte temel ölçü nedir? sorusu karşımıza çıkmaktadır. Kaydetmek gerekir ki, merkezî tutumu dindarlık olmak üzere şekillenen bir insanın yaptığı davranışlarının hiçbiri, istismar kapsamında değerlendirilemez. Bir başka deyişle, içe dönük dindarların\* tutumlarında din merkezî bir yer taşır ve bu kimseler

<sup>3</sup> Yapıcı, Asım, *İslâm'da Tövbe ve Dînî Yaşayıştaki Rolü*, (Beyan Yayınları, İstanbul 1997), s.183; (Lacroix, Jean, *Les Sentiments et La Vie Morale*, Paris 1952, s.53-54, 57'den naklen).

\* İçe ve dışa dönük dindarlık biçimi: Bireyin kişilik özelliklerinin dini yaşantısını etkilediği ya da etkileyebileceği görüşünden hareketle dini davranışları itibariyle içten güdülenenlerin içe dönük, dıştan güdülenenlerin ise dışa dönük bir dindarlık yaşadığı ileri sürülmektedir. Özellikle Gordon W. Allport tarafından ön plana çıkarılan bu yaklaşıma göre içe dönük dindarlar için din bir amaçtır. Bu sebeple onlar inandıkları dini samimiyetle yaşarlar. Dışa dönük dindarlar ise inandıkları dini kullanma eğilimindedirler. Daha fazla bilgi için, bk. Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV Yayınları, Ankara 1993, s. 76-77; Kayıklık, Hasan, *Dini Yaşayış Biçimleri*:

genellikle samimi olup istismarcı değildir. Bu husus, insanın iç dünyasıyla alakalı içsel bir durumdur. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de *takvâ* kelimesiyle ortaya konulan objektif üstünlük kriteri de, birey açısından subjektif bir yapı arzietmekte olup bu niteliğe sahip kişiler (*müttakiler*) istismarcı değildir. Fakat merkezî tutumu \*\* dindarlık üzerine kurulmayan bir kişi, yerine ve durumuna göre dindar bir hayat yaşama yoluna gidiyorsa, burada istismar söz konusu olabilir. Kısacası, dışa dönük dindar görünen kişiler sık sık din istismarına düşebilir. Yine, din istismarının rasyonel, objektif bir dış kriteri yoktur. Nitekim bunun için Hz.Peygamber, bir savaşta mağlup ettiği bir düşman askerini, gerçekten değil de ölüm korkusuyla imân ettiği gerekçesiyle, serbest bırakmayarak öldüren bir sahâbîsini, açıp da kalbini baktın mı? diye çok şiddetli bir şekilde azarlamıştır.<sup>4</sup> Burada kaydetmeliyiz ki, dini buyrukları ortaya konuluş gayesinden saptırıp tahrif etmeden istismar etmek mümkün gözükmemektedir. Tarih boyu tüm istismarcılar, gayelerine erişebilmek için bir şekilde dini tahrif etmişlerdir. Bu yüzden din istismarı ile din tahrifi, din istismarcısı ile din tahrifcisi birbirinden ayrılmaz ikili konumundadır. Çoğunlukla da tahrifçilerle istismarcılar aynı kişi veya gruplar olagelmıştır.

Şurası bir gerçektir ki, insanlığa huzur ve mutluluk getirmek gayesiyle gönderilen din, bir güçtür ve bu gücün liyakatsiz ellerde bulunması veya art niyetli kimselere olumsuz şekillerde kullanılarak istismar edilmesi Allâh'ın rızasına

---

*Psikolojik Temelleri Açısından Bir Değerlendirme*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir 2000, s. 41-48; Yapıcı, Asım, “*Dini Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık*”, Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 2 / 2, Adana 2002, s. 93-94.

\*\* Tutum ve merkezi tutum: Bir bireye atfedilen ve onun psikolojik bir obje ile ilgili olarak duygu düşünce ve davranışlarının düzenleyen eğilime tutum adı verilmektedir. Bk. Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *İnsan ve İnsanlar*, Evrim Yayınları, İstanbul, 1988, s. 88-89; Birey gündelik hayat içerisinde dini, ahlaki, siyasi, sosyal, estetik, ekonomik vb. davranışlarını yönlendiren pek çok tutuma sahiptir. Bunlardan bazıları merkezi bazıları da tali olabilir. Buna göre merkezi tutumunu din oluşturan bireyler davranışlarını temelde dini bir gaye ile yaparlar. Merkezi tutumunu ekonomi, siyaset ya da estetik değerler oluşturan bireyler ise davranışlarını genelde bu çerçevede gösterirler. Bu sebeple söz konusu davranışları içerisinde din belirleyici bir değere sahip değildir. Bkz. Yapıcı, Asım, “*Dini Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık*”, Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 2 / 2, Adana 2002, s. 102. Kaya, Mevlüt, *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum*, Etüt Yayınları, Samsun, 1998, s. 54-59.

<sup>4</sup> Müslim, *İmân*, 41 / 158-160; Ebû Davud, *Cihâd*, 95; İbn Mâce, *Fiten*, 1.

aykırıdır. Çünkü bu davranışlarda dinin tahrif edilerek ilâhî irâdenin saptırılması, ilâhî buyrukların gönderiliş gayesinin ortadan kaldırılması söz konusudur. Bir diğer deyişle, çıkarını gözeten insanlardan bir kısmının kendini ilahlaştırarak Yaratıcının yerine koymasındır. Dinin yukarıda sözünü ettiğimiz gücü, doğru kullanıldığında topluma huzur ve mutluluk getirir, insanın dünya ve âhiret mutluluğunu temin eder, onu olgunlaştırarak en yüce noktalara ulaştırır. Fakat bu güç, tahrif ve istismar edilerek insanın çeşitli çıkarlarına alet edildiğinde, toplumda bir çatışma ve kavga aracı haline gelir. Dini, Allâh'ın rızasına uygun olarak değil de, kendi çıkarları doğrultusunda yorumlayan ve ondan yararlanmaya kalkışanlar ise, dinin gönderiliş gayesi olan doğru yola erişip, olgunluğa ulaşamaz, yüce noktalara çıkamazlar. Aksine sapıtır, sonuçta kendisine ve başkalarına zulmederek yoldan çıkar, Kur'ân'ın işaret ettiği aşağı derecelere düşerler:

*“İncire, zeytine, Sîna dağına ve şu emin beldeye yemin ederim ki, Biz insanı en güzel biçimde yarattık. Sonra onu aşağıların aşağısına indirdik.”*<sup>5</sup>

İnsanlığın uzun tarihi deneyimi göstermektedir ki, Peygamberlerin ve onlara iman eden samimi dindarların elinde insanlığı cehalet karanlıklarından aydınlığa, zulüm ve vahşetten adâlet ve medeniyete, kısacası insanlığın ulaşmayı arzuladığı yüceliklere ulaştıran din, samimiysiz ellerde de çeşitli çıkarlara alet edilmiştir. Kimi ondan yararlanarak siyasi güç ve iktidar peşinde koşmuş, kimisi onu aracı edinerek maddi çıkar sağlamış, kimi de insanlığı yücelten âlimleri susturmuştur. Kendisine dayanılarak imparatorluklar kurulan, tahta çıkılan din, iktidar sahiplerinin haklı haksız icraatlarını meşrulaştırmakta da kullanılmıştır. Saltanat sahipleri ona dayanarak kardeş katlini gerçekleştirmiş, tahttan indirilenlerin ve devlet adamlarının idâmını temin etmiştir. Kilise, insanlığa, okumayı, ilmi ve araştırmayı emretmesi gereken dine dayanarak, tüm Orta Çağ boyunca araştırmalarının sonuçları İncillerle veya kendi öğretileriyle uyuşmadığı gerekçesiyle ilim ve fikir adamlarının ağzını kapatmış, başka görüş, mezhep ve din sahiplerini susturmuştur. *Galile, Bruno, Michel Servetus, Richard Norman, John Cladion, John Badbi*

---

<sup>5</sup> 95. Tîn, 1-5.



bunlardandır. Kaydedildiğine göre, Kilise'nin bilim adamlarına yönelik baskısı sonucu, Engizisyon mahkemelerinde büyücülük ve sihirbazlıkla suçlanarak birçok bilgin yok edilmiştir. Bu mahkemelerde uygulanan işkencelerde 43 bin kişi ölmüş, 33 bin kişi yakılarak idam edilmiş, 18 bin kişinin mezarları açılarak cesetleri yakılmış, mağdurların sayısı 5 milyona ulaşmıştır.<sup>6</sup> Kısaca belirtmek gerekirse, tüm Orta ve Yakın Çağ boyunca Kilise'nin elinde din, gönderiliş gayesinin aksine din ve vicdan hürriyetinin, ilmin ve araştırmanın önündeki en büyük engeli oluşturmuştur. Bugün, Astronomi, Coğrafya, Tıp ve benzeri ilimlerin gelişerek Batı medeniyetinin yükselmesi, toplumun Kilise'nin baskısından kurtulması sonucunda gerçekleşmiş gözükmektedir.

### **Tarihte Din Tahrîfi ve Sömürüsü Olgusu :**

#### **1. İslâm Öncesi Dönemlerde Durum:**

Şurası üzülererek belirtilmesi gereken bir husustur ki, geçmişte din istismarı yapılmıştır, bu husus, günümüzde olduğu gibi gelecekte de varlığını sürdürecektir bir olgudur. İnsanoğlu, dinin buyruklarına ihlas ve samimiyetle sarılıp kendisini değiştirip geliştireceği, böylece her iki âlemdeki hayatında da mutluluğunu temin edeceği yerde, geçici dünya menfaatleri için dini tahrif ederek istismara yönelmiştir. Halbuki Allâh, İslâm'dan önce de insanlığa Peygamberleri aracılığıyla bu konudaki buyruklarını göndererek, kullarının ihlâslı ve samimi olmalarını emretmiştir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de bu hususta şöyle buyurulmaktadır:

*“Halbuki onlara ancak, dîni yalnız O'na has kılarak ve hanîfler olarak Allâh'a kulluk etmeleri, namaz kılmaları ve zekât vermeleri emrolunmuştu. Sağlam din de budur.”*<sup>7</sup>

Burada kaydetmek gerekir ki, insanlık tarihi din tahrifi ve istismarının örnekeriyle doludur. Çeşitli dinlerin tarihî seyri ile ilgili olarak yapılacak araştırmalar, bazı şahıs ve zümrelerin kendi çıkarları için, yüce Allâh'ın insanoğluna

<sup>6</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. A.Adnan Adıvar, *Bilim ve Din (İlim ve Din)*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980, s.113 vd.

<sup>7</sup> 98. Beyyine, 5.

göndermiş olduğu buyruklarda tahrîfât yaptığını ortaya koyacaktır. Bu kimseler arasında bazı Yahudi din adamları da vardır. Kur’ân-ı Kerîm, onların kelime ve cümlelerin yerlerini değiştirip, anlamlarını saptırarak, gerçekleri gizlemek suretiyle yapmış oldukları bu tahrîfâtı haber vermektedir.<sup>8</sup> Bir fikir vermesi açısından konuyla ilgili bir âyeti aşağıda kaydetmek istiyoruz:

“...*Oysa ki, onlardan bir zümre, Allâh’ın kelâmını işitirler de iyice anladıkları sonra, bile bile onu tahrîf ederlerdi.*”<sup>9</sup>

Kur’ân-ı Kerîm’in haber verdiği gibi bu tahrîfât, ya mevcut dînî uygulamaları aslından saptırma ya da dînî uygulamaların arasına dinden olmayan şeylerin sokuşturulması şeklinde yapılmıştır. Ayrıca, tahrîfâtı yapan zümrelerin, maddi çıkarları için uydurdıkları bu hususlara dînî mahiyet vermeye gayret ettikleri, hile-i şer’iyyeler ortaya atmaya çalıştıkları görülmektedir.<sup>10</sup> Bu zümre ve şahıslara örnek olarak Yahudilerde din adamları sınıfının (Kâhinler) mensup olduğu Levililer’i,<sup>11</sup> Hristiyanlık’ta Hz.İsâ’nın getirdiği dinin aslını tahrîf ederek, halka kilisenin yanılmazlığını ve kutsallığını kabul ettiren din adamlarını verebiliriz. Câhiliye döneminde ise, hums uygulamasını<sup>12</sup> icâd eden Arap putperestlerini, Hz.İbrâhîm’in Hanîf dînini tahrîf ederek, Mekke’ye putları getiren, Bahîra, Sâibe, Hâmî, Vasîle gibi uygulamaları ortaya atan Amr b. Luhay gibi müşrik Arap önderlerini sayabiliriz.<sup>13</sup> Kur’ân-ı Kerîm, bu zümre ve şahısların, dînin aslından olmayan hususları uydurmalarından dolayı “Allâh’a karşı yalan söyleyip, iftirâ ettiklerini,”<sup>14</sup> bu tutumları ile “kendilerinin saptıklarını, kendilerine uyan birçok kim-

<sup>8</sup> 4. Nisâ, 46; 5. Mâide, 13, 41.

<sup>9</sup> 2. Bakara, 75.

<sup>10</sup> Ali Osman Ateş, *İslâm’a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Âdetleri*, s. 407.

<sup>11</sup> Ateş, *age*, s. 207, 485-486.

<sup>12</sup> Ateş, *age*, s.148-149.

<sup>13</sup> Buhârî, *Sahih*, IV, 160; V, 191; Müslim, *Sahih*, IV, 2192; Nesâî, *Sünen*, III, 131-132; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 336; İbnü’l-Kelbî, *Kitâbu’l-Asnâm*, s. 7; İbn Hişâm, *Sîre*, I, 91-92; İbn Habîb, *Muhabber*, s.330-331; İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye*, I, 100; II, 431; Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, XVI, 91; Ateş, *age*, s. 234-237.

<sup>14</sup> 6. En’âm, 21.

seyi de saptırdıklarını”<sup>15</sup> haber vermektedir. Yine Kur’ân-ı Kerîm, Ehl-i Kitâb’dan bir takım kimselerin maddî çıkarları için Allâh’ın kendilerine indirmiş olduğu buyrukları tahrîf ettiklerini haber vermektedir:

“Elleriyle bir kitap yazıp sonra onu az bir bedel karşılığında satmak için, ‘Bu Allâh katındandır’ diyenlere yazıklar olsun! Elleriyle yazdıklarından ötürü vay onların haline! Ve kazandıklarından ötürü vay onların haline !”<sup>16</sup>

“Allâh, kendilerine kitap verilenlerden, ‘Onu mutlaka insanlara açıklayacaksınız, onu gizlemeyeceksiniz’ diyerek söz almıştı. Onlar ise bunu kulak ardı ettiler, onu az bir dünyalığa değiştiler. Yaptıkları alış-veriş ne kadar kötü!”<sup>17</sup>

Yine Kur’ân-ı Kerîm, müşriklerin de, Allâh’ın âyetlerine karşılık az bir değeri / dünya malı ve bir takım nefsanî istekleri satın alarak, insanları Allâh yolundan menettiklerini bildirmektedir.<sup>18</sup>

Şimdi de İslâm öncesi toplumlarda, din istismarı olarak nitelendirilebilecek olan ve ortaya çıkmasında maddî çıkarların rol oynadığı bazı uygulamalara işaret etmek istiyoruz:

Kitâb-ı Mukaddes’i incelediğimizde, Yahudiler arasında fâizin kesin olarak yasaklandığını görmekteyiz.<sup>19</sup> Fakat daha sonraları Yahudi din adamları tarafından ikinci defa, yeniden yazıldığı anlaşılan ve içinde Hz. Mûsâ’nın ölümü, defni gibi olayların nakledildiği Tesniye bölümünde<sup>20</sup> Yahudilerin kendilerinden olmayanlara faizle ödünç vermelerinin serbest bırakıldığını görmekteyiz.<sup>21</sup> Kur’ân-ı Kerîm, Yahudilerin bu konudaki tutumunu şu şekilde haber vermektedir:

---

<sup>15</sup> 5. Mâide, 77; 7. A’râf, 38.

<sup>16</sup> 2. Bakara, 79.

<sup>17</sup> 3. Âl-i İmrân, 187.

<sup>18</sup> 9. Tevbe, 9.

<sup>19</sup> Çıkış, 22 / 25.

<sup>20</sup> Tümer, Günay-Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi* (Ankara 1988), s. 121-122.

<sup>21</sup> Tesniye, 23 / 19-20.

“Yahudilerin haksızlıklarından, çoklarını Allâh yolundan menetmelerinden, yasak edilmişken faiz almaları ve insanların mallarını haksızlıkla yemelerinden ötürü, kendilerine helâl kılınan temiz şeyleri onlara haram kıldık.”<sup>22</sup>

Kur’ân-ı Kerîm’in bu haberi, Yahudilerin, dinlerini istismar ederek, kutsal kitapları Tevrât’ın faiz konusundaki yasağını çıkarları doğrultusunda tahrîf ettiklerini açıkça ortaya koymaktadır. Yine kaynaklarda yer alan haberlerden, Câhiliye devri Araplarının da, Hz. İbrâhîm’in getirdiği dinde de yasak olduğu anlaşılan faizi helal saydıklarını öğrenmekteyiz.<sup>23</sup> Yine elde mevcut bazı bilgilerden, Kitâb-ı Mukaddes’te, Yahudi din adamları olan kâhinlerin mensup olduğu Levililer lehine bazı düzenlemelerin yapıldığını görmekteyiz. Bu düzenlemelerden birisi, gayr-ı menkûllerin satışı konusunda yapılmıştır. Yahudilik’te gayr-ı menkûllerin satışı yasak olup,<sup>24</sup> bunların satışı, satılan mülkün tekrar geri alınması şartıyla mümkün olabilirdi. Elli yılda bir gelen “*Jubile*” senesinde bütün satışlar feshedilerek, herkesin kendi mülküne dönmesi sağlanmaktaydı. Söz konusu kural, surlu şehirler için geçerli olmayıp, buralardaki evlerin geri alınması için bir yıllık süre tanınmıştı. Satılan ev, bu süre içerisinde geri alınmamışsa, yapılan satışın feshi imkansız hale gelmekteydi.<sup>25</sup> Fakat Levililer, şehirlerde satmış oldukları evlerini geri almak için, bu konuda tanınmış olan bir yıllık süreden muaf tutulmuşlardı. Onlar sattıkları mallarını geri almak için her zaman fidyeye ödeyebilirlerdi.<sup>26</sup> Bu hükümlerin açıkça Yahudi din adamları sınıfının mensup olduğu Levililer’i kayırması, onlara diğer Yahudilerden farklı olarak imtiyazlı bir durum tanınması, Tevrât’ın ilgili hükümlerinin Levililer’e mensup bazı din adamları tarafından kaleme alındığını hatıra getirmektedir. Kitâb-ı Mukaddes üzerinde yapılacak kısa bir inceleme, Levililer

---

<sup>22</sup> 4. Nisâ, 160-161.

<sup>23</sup> Mâlik b. Enes, *el- Muvatta’*, Buyû’, 39 / 83; Ebû Dâvud, *Buyû’*, 5 / 3334; İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, (Tahkik: Mustafa es-Sakkâ-İbrâhîm el-Ebyârî-Abdülhafîz Şelebî, 2.baskı, Beyrut 1391 / 1971), IV, 250-251; el- Aynî, *Umdetü’l-Kârî li Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, (Beyrut, tarihsiz), XI, 201; Yazır, *Hak Dini Kurân Dili*, (İstanbul 1979), II, 952-953.

<sup>24</sup> Levililer, 25 / 23.

<sup>25</sup> Levililer, 25 / 10-14, 25, 34; Mahmud Es’ad Seydişehrî, *Tarih-i İlm-i Hukûk (Medhal)*, (Dersaadet 1327-1328), s.195-196.

<sup>26</sup> Levililer, 25 / 25-34.

lehine yapılan diğer bazı gelir getirici düzenlemeler hakkında bir fikir verebilir. Nitekim Tesniye bölümünde, ondalıkların ilk önce Levililer'e verilmesi emredilmiştir.<sup>27</sup> Yine, ganimet malları ve esirlerden, savaşa katılan askerlerin payına düşenden beşyüzde biri Rab için vergi olarak alınacak ve kâhine kaldırma takdimesi olarak verilecektir. Savaşa katılmayan İsrailoğullarına düşen ganimetin diğer yarısından da, esirler ve hayvanlardan hangisi olursa olsun, ellide biri vergi olarak alınacak ve Rabbin meskenini bekçiliğini yapan Levililer'e verilecektir.<sup>28</sup> Yukarıda işaret edilen düzenlemelere kurbanlar da dahil edilmiş ve kurbanların döşleriyle butlarının ebedî olarak kâhinlere ait olduğu bildirilmiştir.<sup>29</sup> Kurbanların derileri de kahinlere ait olup,<sup>30</sup> suç kurbanlarının tamamı da kahinlere tahsis edilmiştir.<sup>31</sup> Kurbanların tamamının veya butları ile döşlerinin, derilerinin kahinlere ayrılması, ilgili hükümlerde bazı yahudi din adamları tarafından ekonomik çıkarlar uğruna bir takım düzenlemelerin yapılmış olması ihtimalini hatıra getirmektedir. Kahinlerin, evlenmeleri konusunda da gerekli düzenlemelerde bulunulmuş, kendilerinin bakirelerle evlenmeleri kural haline getirilmiştir: *"Fahişe yahut bozuk kadın almaya-  
caklar ve kocasından boşanmış kadın almayacaklar, çünkü kahin Allâh'ına mukad-  
destir. Ve alacağı kadın kız olacaktır. Dul, yahut boşanmış, yahut bozuk kadın  
almayacak, ancak karı olmak üzere kendi kavminden bir kız alacaktır."*<sup>32</sup>

Yahudilik'te, leşin yenilmesi yasak olmasına rağmen,<sup>33</sup> bunun Yahudi olmayanlara satılmasına izin verilmiştir.<sup>34</sup> Bu durum, Yahudilerin bu yasağı maddi çıkarları için tahrif ettiklerini ortaya koymaktadır. Bu tutumun bir benzerini iç yağları konusunda da görmekteyiz. Yahudilere iç yağı yemeleri yasaklanmış,<sup>35</sup>

---

<sup>27</sup> Tesniye, 14 / 29, 26 / 12.

<sup>28</sup> Sayılar, 31 / 25-30.

<sup>29</sup> Levililer, 7 / 31-34.

<sup>30</sup> Levililer, 7 / 8.

<sup>31</sup> Sayılar, 5 / 6-9.

<sup>32</sup> Levililer, 21 / 7-15.

<sup>33</sup> Çıkış, 22 / 31; Levililer, 22 / 8.

<sup>34</sup> Tesniye, 14 / 21.

<sup>35</sup> Levililer, 7 / 22

fakat iç yağını yeme dışında her iş için kullanabilmelerine de izin verilmiştir.<sup>36</sup> Hz. Peygamber, Yahudilerin iç yağı konusundaki yasağı ihlâl ederek, bunu eriterek sattıklarını haber vermiştir.<sup>37</sup> Hz. Peygamber'den gelen bu hadisin ışığında, Tevrat'ın iç yağları konusundaki yasağının ekonomik çıkarlar doğrultusunda tahrîf edildiği ortaya çıkmaktadır. Diğer bir husus da şudur ki, içki murdar olarak vasıflandırılarak Yahudilere yasaklanmıştır.<sup>38</sup> Fakat öte yandan bu yasak tahrif edilerek, içkiye cevaz verilmiştir.<sup>39</sup> Bu durum bize, Tevrât'ın içkiye cevaz veren satırlarının sonradan ilave edildiğini, bir takım zevk ve çıkarlar uğruna içkiyi yasaklayan hükümlerinin tahrîf edildiğini düşündürmektedir.

Burada kaydedilmesi gereken diğer bir husus da şudur ki, Tevrât'ın kölelikle ilgili bir kısım hükümleri, köle sahiplerinin lehine olarak değiştirilmiştir. Tevrât, İbrânî asıllı kölelerin yedinci yılda, olmadığı takdirde jübile senesinde âzad edilmelerini emretmiştir.<sup>40</sup> Ancak, efendisi tarafından evlendirilen kölelerin, âzad edildikleri zaman, karılarını ve çocuklarını terkederek çıkmaları,<sup>41</sup> aksi takdirde ebediyen köleliğe mahkûm edilmeleri hükme bağlanmıştır.<sup>42</sup> İnsanın çok sevdiği, karısı ve çocuklarını geride bırakarak, yalnız başına âzad edilip gitmeyi istemeyeceği açıktır. Bu açıdan Tevrât'ın ilgili kısmı, yedinci yılda veya jübile senesinde İbrânî asıllı kölelerin âzad edilmeleri mecburiyetine karşı, köleliğin devamını isteyen köle sahiplerinin menfaati gözetilerek kaleme alınmış izlenimi uyandırmaktadır.

Yahudilerin yukarıda işaret ettiğimiz tutumlarını diyet konusunda da görmekteyiz. Tevrât, kısâsın diyete çevrilmesini kesinlikle reddetmektedir.<sup>43</sup> Fakat sonraları Yahudilerin bu buyruğa uymadıkları anlaşılmaktadır. Nitekim Hz.

---

<sup>36</sup> Levililer, 7 / 22-25.

<sup>37</sup> Buhârî, *Buyû'*, 103; *Enbiyâ*, 50; Müslim, *Müsâkât*, 13 / 71-72.

<sup>38</sup> Levililer, 10 / 8-10; Sayılar, 6 / 1-3.

<sup>39</sup> Sayılar, 6 / 20, 15 / 7, 10.

<sup>40</sup> Levililer, 25 / 39-42.

<sup>41</sup> Çıkış, 21 / 2-4.

<sup>42</sup> Çıkış, 21 / 5-6; Tesniye, 15 / 16-17.

<sup>43</sup> Sayılar, 35 / 31.

Peygamber döneminde Medine'de yaşayan Yahudi kabileleri arasında durum bu şekildeydi. Onlardan güçlü taraf olan Benî Kureyza, kâtil kendisinden olursa, daha zayıf durumda olan mağdur Benî Nadr'ı diyet almak zorunda bırakıyor, kâtil karşı taraftan olduğu zaman da kısâs yaparak katili öldürüyordu.<sup>44</sup>

Yahudilerde, miras hırsı ile kadınların aleyhine olarak bazı gelenek ve uygulamaların yerleşmiş olduğunu da görmekteyiz. Nitekim, Hz. Mûsâ'dan önce kız çocuklarına mirastan pay verilmemişti.<sup>45</sup> Bu uygulama, Tselofhad adlı bir yahudinin kızları olan Mahla, Noa, Hogla, Milka ve Tirtsa'nın babalarının mirasından pay almak için direnmeleri sonucu Hz. Mûsâ zamanında değişmiştir.<sup>46</sup> Yahudiler, mirasın başka boylara geçmesini önlemek için, kızları kendi sıptlarından \* olan erkeklerle evlenmek zorunda bırakmışlardı.<sup>47</sup> Ayrıca Cahiliye Araplarının yaptığı gibi, kamerî takvim kullanan Yahudilerin de nesî\*\* uygulamasına başvurduklarını, bunu da Pesah bayramını yılın uygun bir zamanına denk getirmek için yaptıklarını kaydetmemiz yerinde olacaktır.<sup>48</sup>

Hristiyanlarda da, bazı dînî geleneklerin yerleşmesinde maddî çıkarların rol oynadığını görmekteyiz. Nitekim eski İngiliz parlamentosu, VI. Edward ile I. James zamanında çıkardığı kararlar, oruç günlerinde et yememe mecburiyeti koymuş, balık avı ve deniz ticaretinin teşvik edilmesi gerektiği hususunu buna sebep göstermişti.<sup>49</sup> Bu konudaki benzer bir tutumu domuz eti konusunda da

---

<sup>44</sup> Ebû Dâvud, *Diyyât*, 1 / 4494; en-Nesâî, *Kasâme*, 7-9 / 4729-4730.

<sup>45</sup> Tekvin, 31 / 14-15.

<sup>46</sup> Sayılar, 27 / 1-8; 36 / 1-12.

\* Hz. Ya'kûb'un on iki oğlundan türeyen her bir Yahudi kabilesine Sıbt denilmektedir. Krş. Kur'ân-ı Kerîm, 7.A'râf, 160.

<sup>47</sup> Sayılar, 36 / 1-12.

\*\* Cahiliye Araplarının, kullanmış oldukları ay takvimini ticaret vs. maksatlarla güneş takvimine uydurmak için, seneye boş bir ay ekleyip ayların asıl yerini ve haccın mevsimini değiştirerek yaptıkları düzenlemeye Nesî' denilmektedir. Bu uygulama Kur'ân-ı Kerîm tarafından şiddetle yasaklanmıştır. Krş. 9.Tevbe, 36-37, fazla bilgi için bkz. Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Âdetleri*, s. 178 vd.

<sup>48</sup> Örs, Hayrullah, *Musa ve Yahudilik*, (Remzi Kitabevi, İstanbul 1966) s.408; Moberg, A., MEB. İslam Ansiklopedisi, Nesî Maddesi, (İstanbul 1970 ), IX, 202.

<sup>49</sup> Heaton, Herbert, *Avrupa İktisat Tarihi*, (Ankara 1985), I, 314; Nedvi, Ebu'l-Hasen Ali Hasenî, *Dört Rükün*, (Tercüme: İsmet Ersöz, Konya 1969), s. 191.

görmekteyiz. Hristiyanlığın da kutsal kabul ettiği Tevrât'ta yasaklanmış olmasına<sup>50</sup> ve elde mevcut İncillerde de helal olduğuna dair bir kayda rastlanılmamasına rağmen, domuz eti, sonraları Hristiyanlarca helal sayılmıştır. Halbuki ilk Hristiyanlar da domuz etini haram saymaktaydılar.<sup>51</sup> Hristiyan azizlerinden Petrus'un da daha önceleri, Musa şeriatında yasaklanmış olan şeyleri yemeyip, murdar kabul ettiğini öğrenmekteyiz.<sup>52</sup> Ancak sonraları, Pavlus ve Petrus gibi kimseler tarafından domuz etinin helal sayılarak yenilmesine cevaz verilmiştir.<sup>53</sup> Bu durum, Kilisenin, daha önce domuz eti yeme alışkanlığı olan ve bu sebeple domuz besleyen toplumların çıkarlarını gözeterek, Hristiyanlığı kabul etmeleri için bu konuda onlara taviz verdiğini, onların bu âdetlerine dinen meşruiyet kazandırdığını hatıra getirmektedir.

Hristiyanlığın domuz eti hakkındaki tutumunun bir benzerini içki konusunda görmekteyiz. Hz. İsâ'nın getirdiği buyruklarda içkinin yasak olduğu anlaşılmaktadır.<sup>54</sup> Ancak daha sonraları, Hristiyanlık'ta bu yasak çeşitli sebeplerden dolayı tahrîf edilerek, içkiye cevaz verilmiştir.<sup>55</sup> Hristiyanlık'ta içkiye cevaz verilme sebepleri arasında, bu dinin yayıldığı ülkelerde içkinin yaygın olarak kullanılması, geçimini içki üretimine bağlayan kimselerin bu konuda verilen tavizle hristiyan olmalarının sağlanması gibi hususların bulunduğu düşünülmektedir.

Câhiliye döneminde de çeşitli din tahrîfi ve istismarı örneklerine rastlamaktayız. Bu devirde, Hz. İbrâhîm'in dinini tahrîf eden müşrik Arap toplumunun temsilcisi ve lideri olarak Amr b. Âmir b. Luhay el-Huzâî karşımıza çıkmaktadır. Bu şahıs, Bahîra, Sâibe, Hâmi ve Vasîle adaklarını ortaya atmış olup, Hz. Peygamber, onun Hz. İbrâhîm'in dîninin tahrîf edilmesinde öncülük yapanlardan olduğunu

---

<sup>50</sup> Levililer, 11 / 7-8; Tesniye, 14 / 8.

<sup>51</sup> Barnabas, *The Gospel of Barnabas*, (Karachi 1974), s. 2.

<sup>52</sup> Resullerin İşleri, 10 / 14, 11 / 8.

<sup>53</sup> Resullerin İşleri, 10 / 9-16; 11 / 5-9; I. Korintoslular, 10 / 25-26; Romalılara Mektup, 14 / 14, 20.

<sup>54</sup> Luka, 1 / 13-15; Efesoslulara Mektup, 5 / 18; Romalılara Mektup, 13 / 13; 14 / 21.

<sup>55</sup> Yuhanna, 21 / 1-11; Matta, 27 / 33-34; Challaye, Felicien, *Dinler Tarihi*, (Tercüme: Samih Tiryakioğlu, İstanbul 1960), s. 205-206.



haber vermiştir.<sup>56</sup> Mekke'nin yönetimini elinde bulunduran Amr b. Luhay'ın, Suriye'deki Balka mevkiinde gördüğü putları Mekke'ye getirerek Ka'be'nin çevresine diken ilk kimse olduğu kaydedilmektedir.<sup>57</sup> Câhiliye Arapları, Amr b. Luhay'ın açtığı çığırdan yürüyerek, işi daha da ilerletmişler, diğer kabîlelerin Mekke'ye bağlılıklarını ve Ka'be'ye ziyarete gelmelerini sağlamak maksadıyla her kabîle için oraya bir put dikmişlerdi. Putperestliğin, Cahiliye Araplarına bir takım maddi çıkarlar sağladığını görmekteyiz. Bu yüzdendir ki, putları terketmelerini isteyen Hz. Peygamber'e şiddetle karşı çıkmışlar, halkın Mekke'ye ziyarete gelmeyeceğini ve bu sebeble de geçimlerinin bozulacağını sanmışlardı. Putperestliğin tabii bir sonucu olarak, Mekke'de put imali ve ticareti ile uğraşan bir iş kolu gelişmişti. Hz. Peygamber, Mekke'yi fethettiği zaman Ka'be ve civarında bulunan putları imha etmiş, put imalini ve satışını yasaklamıştı.<sup>58</sup>

Cahiliye Arapları putlar vasıtasıyla başka çıkarlar da temin etmişlerdi. Bu dönemde Ka'be'nin önündeki Hübel adlı putun yanında, bir memur tarafından çantada taşınan, üzerinde Evet, Hayır, Bekle gibi kelimeler yazılı bulunan ve *Ezlâm* denilen birtakım oklar vardı. Araplar birşey yapmak istedikleri zaman, bu oklarla ilgili memura başvurur ve para karşılığında bu mukaddes fal oklarını çekerlerdi.<sup>59</sup> Cahiliye Araplarının, Hz. İbrâhîm'in dinine aykırı olarak uydurup maddi çıkar temin ettikleri fal oklarına kudsîyet vasfı yüklemeleri, insanoğlunun maddi çıkarlarına dîmî kisse giydirebilmesi noktasından çok düşündürücüdür. İslâm bu uygulamayı kesin olarak yasaklamıştır.<sup>60</sup>

<sup>56</sup> Buhârî, *Menâkıb*, 9-10; *Tefsîru'l-Kur'ân*, (Mâide), 13; Müslim, *Kusûf*, 1 / 3; *Cennet*, 51; en-Nesâî, *Kusûf*, 11 / 1470; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 366.

<sup>57</sup> İbnü'l-Kelbî, *Kitâbu'l-Asnâm*, (Metin ve tercüme birlikte neşir, tercüme: Beyza Düşüngen, Ankara 1969) s. 7; Tercüme: *Putlar Kitabı*, s. 27-28.

<sup>58</sup> Buhârî, *Buyû'*, 113; Müslim, *Müsâkât*, 13 / 71; Ebû Dâvud, *Buyû'*, 64 / 3486; Tirmizî, *Buyû'*, 61 / 1297; İbn Mâce, *Ticârât*, 11 / 2167.

<sup>59</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, (Tahkik: Rüşdî Sâlih Melhas, 3.baskı, Mekke 1399 / 1979), I, 117-119.

<sup>60</sup> 5. Mâide, 90.

Cahiliye Araplarının bu doğrultuda yapmış oldukları bir tahrîfi de, kan yeme konusunda görmektediriz. Kan yemek, Tevrât'ta ve Kur'ân'da yasaklanmıştır.<sup>61</sup> Bu noktadan hareketle kan yemenin Hz. İbrâhîm'in dininde de yasaklanmış olduğu tahmin edilebilir. Fakat Cahiliye Arapları bunu yasak saymayarak, acıktıklarında yaraladıkları hayvanın kanını içmişler, kanı bağırsaklara doldurup kızartarak yemişlerdir.<sup>62</sup> Kandan, *Bacca* adı verilen bir sucuk üretmişlerdi.<sup>63</sup> Meytenin (leş) yenilmesi de, Hz. İbrâhîm'in dininde haram kılınan hususlardandı.<sup>64</sup> Fakat Câhiliye Araplarının meyte çeşitlerini yediklerini öğrenmektediriz.<sup>65</sup> Bu hususta Cahiliye Araplarının maddi çıkarlarının rol oynadığı anlaşılmaktadır. Nitekim onların meytenin satışını yaptıklarını da bilmekteyiz.<sup>66</sup>

Burada kaydedilmesi gereken diğer bir husus da şudur ki, Cahiliye Arapları maddi çıkarlarına ters düştüğü için kızlara ve kadınlara mirastan pay vermemekteydi.<sup>67</sup> Bu yüzden ölen kimselerin dul kalan eşleri mirasçı olamazlar, eşya gibi veraset yoluyla intikal ederlerdi. Kendileri de terfîkeden sayılırlardı.<sup>68</sup> Cahiliye devrinde, bir kimsenin, babası öldüğü zaman üvey anasıyla evlenme âdeti de vardı. Bu tür nikaha *Makt*, üvey anasını almış olanlara *Dayzen* denilmekteydi. Bu dönemde, bir kimse öldüğü zaman büyük oğlu üvey anasını mehirsiz alma hakkına

---

<sup>61</sup> Levililer, 7/ 26-27, 17 / 10-14, 19/ 26; Tesniye, 12 / 16, 23-25; 2. Bakara, 173; 5. Mâide, 3; 6. En'âm, 145; 16. Nahl, 115.

<sup>62</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 200; Beydâvî, *Envârü't-Tenzil*, (Mecmau't- Tefâsîr içinde, İstanbul 1399 / 1979), II, 227; Hâzin, *Lübâbü't-Te'vil*, (Mecmau't-Tefâsîr içinde), II, 227; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul 1979), III, 1557.

<sup>63</sup> İbnü'l-Kelbî, *age*, s.3; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadis*, (Tahkîk: Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Beyrut tarihsiz), I, 96; II, 342.

<sup>64</sup> Süheylî, *Ravdu'l-Unuf*, (Tahkîk: Abdurrahmân el-Vekîl, Kâhire 1387 / 1967), II, 362; Kastallânî, *İrşâdü's-Sâri*, (Kâhire 1326), VII, 427; VIII, 265; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, (Beyrut tarihsiz), VII, 109.

<sup>65</sup> en-Nesâî, *Dahâyâ*, 40 / 4434, VII, 237; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, (2. baskı, Mısır 1373 / 1954 ), VI, 68, 72; VIII, 16; Hâzin, *age*, II, 227; Yazır, *age*, III, 1557-1558.

<sup>66</sup> Buhârî, *Buyû'*, 103, 112; Müslim, *Müsâkât*, 13 / 71-74; Ebû Dâvud, *Buyû'*, 64 / 3485-3486; Tirmizî, *Buyû'*, 59/ 1295; 61 / 1297; İbn Mâce, *Ticârât*, 11 / 2167.

<sup>67</sup> Ebû Dâvud, *Ferâiz*, 4 / 2891; Tirmizî, *Ferâiz*, 3 / 2092; İbn Mâce, *Ferâiz*, 2 / 2720; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, (2. baskı, Tahran tarihsiz), IX, 203.

<sup>68</sup> Dârimî, *Sünen*, (Dımaşk 1349), II, 349-350; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (Tahkîk: Muhammed Sâdık Kamhâvî, 2. Baskı, Kâhire tarihsiz ), II, 367.

sahipti. Kendisi üvey anasını almazsa, mehirini alarak bir başkasına nikahlayabilirdi. Cahiliye Arapları bu çirkin fiili miras hırsıyla yapmaktaydılar.<sup>69</sup> Yine aynı miras hırsından dolayı, kadına, öldürülen kocasının diyeti üzerinde hiç bir hak tanınmıyordu.<sup>70</sup> Kur'ân-ı Kerîm'den, Cahiliye döneminde kadının, mehirini geri vermek suretiyle talâkını satın almak zorunda kaldığını öğrenmekteyiz. Bu devirde kocalar, boşadıkları karılarını verdikleri mehiri geri alabilmek için sıkıştırıyorlardı.<sup>71</sup>

Zinâ ve fuhuş, Allâh tarafından gönderilen tüm dinlerde yasak olduğu halde<sup>72</sup> Cahiliye Arapları bu yasağı tanımamışlar ve bu yolla maddi çıkar temini yoluna gitmişlerdi. Elllerinde mevcut cariyelerini para karşılığında erkeklere pazarlıyorlardı. Nitekim İslâm geldiği sırada, Medine'de münâfikların lideri olan *Abdullâh b. Ubey*, Müseyke ve Ümeyme adlı müslüman cariyelerini zinâ yaparak para kazanmaya zorlamış, onlar da kendisini Hz. Peygamber'e şikayet etmişlerdi.<sup>73</sup> Bir taraftan Allâh'ın Elçisi'nin arkasında namaz kılıp, diğer taraftan müslüman olmuş zavallı cariyelerini para kazanmaları için fuhşa zorlayan Abdullah b. Übey'in durumu, nifâk olgusu ile din istismarının ayrılmaz birlikteliğini sergileyen tipik bir örnektir.

Cahiliye Araplarının ticarî çıkarlarını gözeterek el attıkları bir husus da, takvim konusu idi. Onlar, nesî uygulamasına başvurarak, ayların yerini değiştirmekteydiler. O devirde bu işle görevli kimseye *Kalemme* veya *Kalanbas* deniyordu.<sup>74</sup> Burada kaydetmek gerekirse, ay takvimine göre yapılan İslâm'dan önceki hac ile yıldan yıla yapılan panayırın arasında sıkı bir bağ vardı. Bu yüzden Cahiliye Arapları, haccı, katıldıkları diğer panayırın kurulduğu vakitle çakışmayacak

---

<sup>69</sup> 4. Nisâ, 22; Ebû Dâvud, *Hudûd*, 26 / 4456-4457; en-Nesâî, *Nikâh*, 58 / 3329-3330; İbn Habîb, *Kitâbu'l-Muhabber*, (Beyrut tarihsiz ), s.325-326; Taberî, *age*, IV, 304, 307; Yazır, *age*, II, 1321; Miras, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, (D.İ.B. Yayınları, 4. baskı, Ankara 1976), XI, 304-307.

<sup>70</sup> Tirmizî, *Diyyât*, 18 / 1415; İbn Mâce, *Diyyât*, 12 / 2642.

<sup>71</sup> 4. Nisâ, 19-20; Taberî, *age*, IV, 309.

<sup>72</sup> Krş. Levililer, 20 / 10-12; 22 / 21-26; Tesniye, 22 / 22; Matta, 5 / 27-30.

<sup>73</sup> 24. Nûr, 33; Müslim, *Tefsîr*, 3 / 3029 (26-27); Ebû Dâvud, *Talâk*, 50 / 2311.

<sup>74</sup> Ezrakî, *age*, I, 183.

şekilde, senenin belli bir devresine rastlatmak istemişlerdi. Bu şekilde hac zamanı, daima yılın aynı mevsimine denk gelecek, Mekke’li tüccarlar da hem Mekke’ye gelecek hacıları, hem de diğer yerlerde kurulan ticârî amaçlı fuarları kaçırmamış olacaktı. <sup>75</sup> İslâm, Cahiliye Araplarının bu tahrîfini küfürde ileri gitmek olarak nitelendirmiştir. <sup>76</sup>

Cahiliye devri Araplarının maddî çıkarları için yaptıkları tahrîflerden birisi de, hac ile umre ibadetinin birlikte yapılmasını yasaklamalarıydı. Bu dönemde müşrikler, hac aylarında umre yapmayı yeryüzünde işlenen günâhların en büyüklerinden sayarlardı. <sup>77</sup> Onların bu tutumları ekonomik sebeplere dayanmaktaydı. Bununla, hac için gelen kimselerin memleketlerine döndükten sonra, umre yapmak için tekrar Mekke’ye gelmelerinin sağlanmasının hedeflendiği açıktır. Böylece, hac aylarında umre yapmak yasak olduğu için, başka bir vakitte umre yapmak için tekrar gelen kimseler sayesinde Mekke’nin ticârî hayatının canlanması istenilmekteydi. Bu uygulama, Cahiliye devrinde Kureyş müşriklerinin ekonomik çıkarlarına nasıl dîmî bir maske takıp halka kabul ettirdiklerine, böylece Hz. İbrâhîm’in Tevhîd dinini ticârî maksatlarla nasıl dejenere ettiklerine çarpıcı bir örnektir.

Cahiliye döneminde din istismarının diğer bir örneği de, *Hums*• uygulamasıydı. Güçlü Kinâne, Huzâ’a ve Kureyş kabileleri kendilerine Hums lakabı takarak, ortaya attıkları bir takım uygulamalarla Hz. İbrâhîm’in dînini tahrîf etmişlerdi. Bunların din adına yaptıkları uygulamalarda bazı menfaatler bulunmaktaydı. Hums’a mensup olanlar, halkı keyfî bir takım davranışları yapmaya zorlayarak, kendilerini saydırmak ve kabileler arasında önem kazanmak istiyorlardı. Bunlar,

---

<sup>75</sup> Krş. Moberg, MEB İslâm Ansiklopedisi, *Nesî Maddesi*, IX, 201; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, (Tercüme: Salih Tuğ, İrfan Yayınevi, 4. Baskı, İstanbul 1980 / 1400), II, 905.

<sup>76</sup> 9. Tevbe, 37; Buhârî, *Bedü’l-Halk*, 2; Meğâzî, 77; Müslim, *Kasâme*, 9 / 1679 (29); Ebû Dâvud, *Menâsik*, 66-67 / 1940, 1947.

<sup>77</sup> Buhârî, Hac, 34; Müslim, Hac, 31 / 1240 ( 198).

• Câhiliye döneminde, kendilerince din işlerinde salâbet ve hamâset gösterdiklerini ileri süren Kureyş, Huzaa, Kinâne ve Cedile ile bunlara tabi olan kabilelere Hums denilmektedir. Bunlar kendilerini diğer Araplardan ayrıcalıklı ve üstün tutar, dini bazı yükümlülüklerden muaf olduklarını öne sürerlerdi. Bkz. Ateş, *age*, s. 148 vd.

hac mevsiminde Harem'den dışarı çıkmazlar, Müzdelife'den ileriye gitmezlerdi.<sup>78</sup> Hums'a mensup olanların, Hz. İbrâhîm'in dîninde mevcut vakfe uygulamalarını da tahrîf ettiklerini bilmekteyiz. Bunlar, Arafât'a çıkmayarak Müzdelife'de vakfe yaparlar, buna gerekçe olarak da, “Biz İbrâhîm'in evlâdıyız. Ka'be'nin sahibiyiz. Mekke'liyiz. Arap kabilelerinin hiç biri, bizim şerefimize sahip değildir. Bundan sonra bütün hürmetimizi Harem içerisine hasretmeliyiz. Arafât'ta halkla birlikte vakfe yapmak bizim kadrimizi düşürüyor” derlerdi.<sup>79</sup> Bu davranışlarının asıl sebebi ise, hacıların yapacağı alış-verişi kaçırmamaktı. Hac mevsiminde dükkanını kapatmamak için Müzdelife'den ileriye gitmeyip, Harem'i terketmek istemeyen, Arafât'a vakfeye çıkmayan bu Cahiliye dönemi insanın, çıkarına ve maddeye düşkün oluşunu Kur'ân-ı Kerîm haber vermiş ve mü'minleri bu durumlara düşmemeleri konusunda uyarmıştır.<sup>80</sup>

Hums'a mensup müşrikler, hac ve umre için ‘dışarıdan Mekke'ye gelen halkın beraberlerinde getirdikleri yiyecekleri Harem içinde yemeleri caiz değildir’, demektedirler.<sup>81</sup> Kur'ân'ın yasaklamış olduğu<sup>82</sup> bu müşrik uygulamasının sebebi de, gelen hacılara yiyecek maddesi satmaktan başka bir şey değildi. Yine bu müşrikler, halka, dışarıdan gelen hacıların ticaret yapmasının günâh olduğunu da kabul ettirmişlerdi. Hacıların nafakasını yanında bulundurması yahut ticaret için mal getirmesi caiz görülmezdi. Bu da, Mekke tüccarıyla esnafının fazla miktarda alış-veriş yaparak para kazanmasına sebep olurdu.<sup>83</sup> Bu davranışlardan ortaya çıkan şudur ki, Hums'a mensup müşrikler, Allâh'ın helâl kıldığı şeyleri<sup>84</sup> din kisvesi giydirmek suretiyle maddi çıkarları için tahrîf etmişlerdir.

<sup>78</sup> İbn İshâk, *es-Sîretü'n-Nebevîyye*, (Tahkik: M. Hamidullah, Konya 1981 / 1401), s. 100; İbn Habîb, *age*, s.319; İbn Mâce, *Menâsik*, 58 / 3018.

<sup>79</sup> İbn İshâk, *age*, s. 80; İbn Hişâm, *age*, I, 211-212; Miras, *age*, XI, 56.

<sup>80</sup> 70. Meâric, 19 vd.

<sup>81</sup> İbn İshâk, *age*, s.81; Ezrakî, *age*, I, 177.

<sup>82</sup> 2. Bakara, 197.

<sup>83</sup> Buhârî, *Hac*, 151; Ebû Dâvud, *Menâsik*, 4 / 1731, 6 / 1733-1735.

<sup>84</sup> 2. Bakara, 198.

Cahiliye döneminde Hums'a mensup müşriklerin Hz. İbrâhîm'in dîninde yaptıkları en çirkin istismar ve tahrîflerden birisi de, Ka'be'nin tavâfi konusunda olmuştur. Bu dönemde Hums'a mensup olanlar her zaman kendi elbiseleriyle tavâf yapabilirlerdi. Ancak diğer hacılar, kiralayarak ya da satın alarak, içinde tavaf yapacakları bir Hums'lu elbisesi bulmak zorundaydılar. Aksi takdirde, kadın veya erkek olduğuna bakılmaksızın bu kimseler çıplak tavaf yapmak mecburiyetinde kalıyordu. Bu durum, bir taraftan hac için Mekke'ye gelen kadınların erkeklerin nefsânî arzularına alet edilmesine, öte yandan da Mekke'lilerin dışardan gelen hacılara elbise satmasına sebep olurdu. Hums'lu müşrikler, hacılara, "*İçinde günah işlediğiniz elbiselerle tavâf yapmanız caiz değildir*" diyerek, Kur'ân'ın yasakladığı<sup>85</sup> bu iğrenç davranışlarıyla bayağı maddî çıkarlarına kılıf hazırlamaktaydılar. Bunun için, çıplak kalmak istemeyerek kendi elbisesiyle tavâf eden kimseler, elbiselerini İsfâ ve Nâile adlı putların arasına atmak zorundaydılar.<sup>86</sup> Buraya kadar bazı örnekler vermeye çalıştığımız Hums uygulamaları, Mekke'de oturan Cahiliye Araplarının, ekonomik ve siyasî çıkarları uğruna Hz. İbrâhîm'in dînini nasıl tahrîf ettiklerini ortaya koymaktadır.

## **2. İslâm Tarihi Boyunca Durum:**

Dînî inançlarını maddî çıkarları uğruna tahrîf edebilecek karakter ve ruh yapısına sahip olanlar her devirde bulunabildiği gibi, İslâm döneminde de mevcut olagelmıştır. Hz. Peygamber'in vefâtından sonra da bu tür kimseler eliyle, Kur'ân ve Sünnet'in tahrîfi ve bu yüce dini bozma teşebbüsleri ortaya çıkmıştır. İslâm muhalifleri bu konuda boş durmamışlar, bir taraftan Kurân'ı tahrîf için anlam kaydırmaları yaparak Allâh'ın buyruklarını geçersiz kılmaya gayret etmişler, diğer yandan da hadis uydurarak, Hz. Peygamber'in Sünnet'ini iptal etmeye yeltenmişlerdir. Hadis Tarihine göz attığımızda, bu tür kimselerin maddî çıkar temini için nelere teşebbüs ettiklerini tüm berraklığıyla görebiliriz. Bunların çeşitli çıkarlar

---

<sup>85</sup> 7. A'râf, 31.

<sup>86</sup> İbn İshâk, *age*, s. 75-76; Ezrakî, *age*, I, 178; İbn Hişâm, *age*, I, 215; Buhârî, *Hac*, 91; Müslim, *Hac*, 21 / 152; Tirmizî, *Hac*, 44 / 871; en-Nesâî, *Hac*, 161 / 2954-2956.

doğrultusunda hadis diye uydurdukları rivâyetlerin tesbit ve reddi maksadıyla hadis âlimleri tarafından tasnif edilmiş Mevzûât Kitapları bu konuda yeterli malzemeyi verecektir. İslâm âlimleri, bu konuda kendilerine düşen vazifeyi yaparak bu tür kötü niyetli kimselerle mücadele etmişler, bunların yapabilecekleri tahrîp ve tahrîflere izin vermemişlerdir. Burada hemen kaydedelim ki, İslâm âlimleri Kur'ân'ı tarif ederek, onun mütevatir bir haber olduğunu bildirmişler, gerek lafzına, gerekse mânâsına yönelebilecek tahrîf teşebbüslerini önlemeye çalışmışlardır.<sup>87</sup> Öte yandan, hadis uydurma faaliyetleriyle mücadeleye girilerek, İslâm düşmanlarının Sünnet'i tahrîf teşebbüslerinin önüne geçmişlerdir. Yine, bu tür kimselerin İslâm'a zarar vermek maksadıyla uydurarak, halkın arasına yaydıkları rivayetleri tesbit ederek ayıklamışlar, bu şahısları tesbit ve teşhir ederek, bunların zararlarından müslümanları korumaya çalışmışlardır.<sup>88</sup> İslâm tarihi boyunca din istismarı yapan, dîni çeşitli menfaatlerine alet eden ve bu maksatla hadis uyduran çeşitli çıkar grupları vardır. Bunlar başlıca şu şekilde sıralanabilir:

**a. İktidar veya Siyasî Çıkar Peşinde Koşanlar:**

İktidar ve güçlü olma hırsı, tarihin her döneminde rastlanılan ve insanın vazgeçemediği, uğrunda kan döküp, canlar fedâ ettiği bir olgudur. İktidar hırslısı kimseler İslâm tarihinde de sık sık boy göstermişler ve emellerine ulaşmak için, etkili bir güç olan dinden, özellikle Hz. Peygamber'in otoritesinden yararlanmak istemişlerdir. Bu gayeyle ya mevcut hadisleri hedefleri doğrultusunda istismar etmişler veya bu konuda hadis uydurmuşlardır. Ehl-i Beyt, Hâşimoğulları, Kureys, Emevîler ve Abbâsîler hakkında lehte veya aleyhte uydurularak günümüze intikal etmiş yığınla hadis, bu üzücü faaliyetlerin sonucu olarak karşımızda durmaktadır. Hilâfet davâsına kalkışmış, fakat başarılı olamamış *Muhtârü's-Sekafî* ile hadisçi geçinen bir çıkarıcı arasındaki pazarlık bu konuda çok çarpıcı bir örnek oluştur-

---

<sup>87</sup> Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, (AÜİF Yayınları, ikinci baskı, Ankara 1976 ), s. 33 vd.

<sup>88</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Kandemir, M. Yaşar, *Mevzû Hadisler*, (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1975); Cihan, Sadık, *Uydurma Hadislerin Doğuşu Siyasi ve Sosyo-Politik Olaylarla İlgisi*, (Samsun 1997).

maktadır. Muhtâr bu şahıstan, “*Kendisinin, Hz. Peygamber’den sonra, O’nun evlâdının intikâmını almak isteyen bir halîfe olduğunu*” bildiren bir hadis uydurmasını istemiş ve karşılığında on bin dirhem, bir hil’at, bir binit, bir de hizmetçi vermeyi teklif etmiştir.<sup>89</sup>

### **b. Maddi Çıkar Peşinde Koşanlar:**

*Devlet Adamlarına Yaranmak İsteyenler:* Süflî çıkarları için ulvî mefhumları alet etmekte bir sakınca görmeyen ve dünyalık peşinde koşan bazı menfaatperest kimseler, nüfûz ve idare sahibi bir takım kimselerin arzu ve yaşayışlarına uygun hadisler imal ederek, onlara yaranmak ve bol bol bahşiş toplamak maksadı gütmüşlerdir. Yaptıkları uygunsuz işleri dînî bir temele dayandırmak suretiyle, halk nazârındaki prestijlerini kaybetmek istemeyenler de, bunlara hüsn-i kabul göstermişlerdir. Nitekim Halîfe Mehdî’nin güvercin yarıştırdığını görerek, ona yaranmak için Hz. Peygamber’in bu konudaki hadisini tahrif eden ve güvercini de hadise dahil eden Ğıyâs b. İbrâhîm’in tutumu bu konuda çarpıcı bir örnektir.<sup>90</sup> Yine Halîfe Mehdî ile ilgili olarak nakledilen bir haber, yöneticilere yaranmak ve iltifatlarına nail olmak için âlimlerden bile bu işe yeltenenler bulunduğunu göstermektedir. Nitekim es-Suyûtî’nin nakline göre meşhur müfessir Mukâtil b. Süleymân (v. 150 / 767) Halîfe Mehdî’ye gelerek, “*Eğer istersen, senin için Abbâs hakkında hadisler uydurayım*” demiş, fakat Mehdî, onun bu teklifini reddetmiştir.<sup>91</sup> Bu olay, Emevîler ve Abbâsîler zamanında hadis uyduranlardan bir kısmının bu işi sırf dünyalık temini için yaptıklarını göstermektedir.

*Kıssacılar:* İslâm tarihinde, açıkça din istismarı olarak nitelendirilecek faaliyetleriyle karşımıza çıkan bir grup da kıssacılarıdır.<sup>92</sup> Vaktiyle halkı eğiterek, dînî duygularını geliştirmek maksadıyla geçmiş milletlerin hikâyelerini anlatan

<sup>89</sup> İbnu’l-Cevzî, *Kitâbu’l-Mevdûât*, (Tahkîk: Abdurrahmân Muhammed Osmân, Dâru’l-Fikr, 2. Baskı, 1403 / 1983), I, 39; Kandemir, *age*, s. 62, 238 no’lu açıklama.

<sup>90</sup> İbnu’l-Cevzî, *age*, I, 42; Suyûtî, *Tedribü’r-Râvî*, (Tahkîk: Abdü’l-Vehhâb Abdü’l-Latîf, el-Mektebetü’l-İlmiyye, Medîne 1379 / 1959), s. 187; Kandemir, *age*, s. 61.

<sup>91</sup> Suyûtî, *age*, s.187; Kandemir, *age*, s. 62.

<sup>92</sup> Kıssacılık hakkında geniş bilgi için bkz. Uğur, Müctebâ, *Va’z, Kıssacılık ve Hadiste Kussâs*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1986, XXVIII, 291-326.



vâizlere, “Kâs” veya “Kassâs” (çoğulu Kussâs) denilirdi. Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Ömer dönemlerinde kıssacılık mevcut olmadığı gibi, Abdullâh b. Ömer ve Enes b. Mâlik gibi büyük sahâbîlerin bildirdiğine göre, Resûlullâh’ın kendisi de kıssa anlatmamışlardır.<sup>93</sup>

Kıssacılar, hiç bir şekilde Allâh’ın rızâsını hesaba katmayarak, ellerine geçecek birkaç kuruş veya bayağı bir takım dünya menfaatleri uğruna İslâm’ın temellerini dinamitlemekten çekinmeyen çıkarıcı insanlardı. Bunlar, naklettikleri akıl almaz masallarıyla, asıl gayeleri halkı memnun ederek, onlardan para sızdırmak olan efsane ticaretçileri konumuna düşmüşlerdir. Bu hedeflerine varmak için de, bu hikayelerden binlercesini uydurup Hz. Peygamber’e isnâd ederek, halkın cahil kesimlerine anlatmışlardır. Kıssacıların en belirgin özelliği, mübâlağacı oluşlarıydı. Bunların en sadık müşterileri de, zihnî ve fikrî açıdan gelişmemiş olan avâm tabakasıydı. Bu kimseler, aklın kabul edemeyeceği derecede ölçüsüz masallar uydurarak,<sup>94</sup> cahil müşterilerini memnun etmeye çalışmışlardır. Cennet ve Cehennem konusu, bunların en çok el attığı konuların başında gelmekteydi. Bunlar bu tutumlarıyla, toplumun inanç konusundaki dengesini bozmuşlardır. Zaten kendileri İslâmî ilimlerden, hadis ve rivayet inceliklerinden haberi olmayan cahil kimseler olup, İslâm’ın ruhuna vâkif olamayışları yüzünden de Kur’ân-ı Kerîm’e aykırı haberler nakletmişlerdir.<sup>95</sup> Burada üzücü bir tesbit yapmak gerekirse, İslâm tarihi boyunca halk, gerçek İslâm âlimleri ile sahtesini birbirinden ayıramamış ve çoğu kere, aklın kabul etmediği acaib hikayeler anlatan, kalbi rikkate getirip göz yaşları döktüren bu şarlatan ve din istismarcısı kıssacıların tarafını tutmuştur.<sup>96</sup>

---

<sup>93</sup> Cihan, *age*, 62-63; Kandemir, *age*, s.83.

<sup>94</sup> Cihan, *age*, s.60 vd.

<sup>95</sup> Kandemir, *age*, s. 84-85.

<sup>96</sup> İbnu’l-Cevzî, *age*, I, 44 vd; Kandemir, *age*, 87-91; Cihan, *age*, s. 66 vd.

**c. Mânevî Nüfûz Ticareti Yapanlar :**

İslâm tarihi boyunca mânevî nüfûz ticareti peşinde koşarak, dîni istismar eden, her yerde kendisine saygı gösterilen bir âlim konumuna gelmek için hadis uyduranlar da olmuştur. Şöhret hırslısı bu kimseler, kendilerine sorulan sorulara verdikleri cevapları takviye etmek için bile hadis uydurmuşlardır. Böylece, hem karşısındakileri susturmayı, hem de üstadlık vasfını kaybetmemeyi hedeflemişlerdir. Nitekim Abdülazîz b. el-Hâris et-Temîmî, Muhammed b. Ukkâşe, Me'mûn el-Herevî gibi kimselerin bunlardan olduğu kaydedilmektedir. Muhaddis olarak geçinen bazı çıkarıcı kimselerin de, aranan bir hadisçi konumuna gelmek düşüncesiyle hadislerin sened ve metinleriyle oynayarak, bunları tahrif ettikleri haber verilmektedir. Ayrıca belirtmek gerekir ki, Hz. Peygamber'den yüzyıllar sonra ortaya çıkarak, kendilerinin uzun ömürlü olduklarını ve sağlığında Resûlullâh'la görüştiklerini, O'nun ashabından olduklarını ileri sürerek,<sup>97</sup> cahil halkı kandıran *Mu'ammerûn* da, İslâm tarihinde ortaya çıkmış dünyalık ve şöhret peşinde koşan din istismarcısı sahtekarlardır.<sup>98</sup>

Burada sonuç olarak kaydetmek gerekir ki, uydurma rivayetlerle, bunlardan kaynaklanan ve hayata uygunluk kabiliyeti taşımayan birtakım fetvâlarla İslâm, fıtrata uygun, yaşanabilir özelliklerinden uzaklaştırılmaya çalışılmıştır. Güya İslâm'ı günlük hayata intibâk ettirmek için, sonradan bir çare olarak (!) ortaya atılmış hile-i şeriyeler, Allâh ve Resûlü'nün rızasına uygun olmayan bir nevi din tahrifi ve istismarı değil de nedir? Kur'ân'ın buyurduğu gibi, bu günün müslümanına düşen, geçmişi doğru veya yanlış tüm yönleriyle yüceltmeye çalışmak ve bir nevi tabu haline getirmek değil, doğruları alarak yanlışları sorgulamak ve bırakmaktır:

---

<sup>97</sup> Sahte sahâbiler ve uydurdukları hadisler hakkında geniş bilgi için bkz. Aşık, Nevzat, *Sahte Sahâbiler: Meiklebe İbn Melkân*, DEÜİFD İzmir 1989, sayı: V, s. 209-224; *Sahte Sahâbi Ca'fer İbn Nastûr ve Sahîfesi*, DEÜİFD, sayı: VI, s. 405-414; *Hicrî VI. Asırda Sahâbi Olduğunu İddia Eden Reten el-Hindî ve Uydurduğu Hadisler*, DEÜİFD İzmir 1992, sayı: VII, s. 47-65.

<sup>98</sup> Kandemir, *age*, s. 63-64.

“Onlar ki sözü dinlerler ve en güzeline uyarlar. İşte onlar, Allâh’ın kendilerini doğru yola ilettiği, gerçek akıl sahibi kimselerdir.”<sup>99</sup>

### **Din İstismârının Taşındığı Çirkinlik ve Kötülükler:**

Din istismarının bünyesinde taşıdığı birçok kötülük ve çirkinlikler vardır. Bunlar, kişi ve toplum hayatını tahrip eden bir takım hususlar olup, yüce Allâh tarafından şiddetle yasaklanmıştır. Bunlardan bazılarını aşağıda kaydetmek istiyoruz:

#### **a. Din İstismârı ve Şirk Olgusu:**

Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan bazı âyetlerden hareketle biraz düşündüğümüzde, din istismârı ile şirk arasında bir ilgi olduğunu görmekteyiz. Şirkte, ilâh olarak sadece Allâh’ı tanımama, kulluğunu ve ibâdetlerini yalnızca O’nun için yapmama, dînî hayatı sadece herşeyin yaratıcısı olan Allâh’ın rızâsı için yaşama, bu konuda başka varlıkları ve başka menfaatleri araya sokma anlamları vardır. Bu sebeble de dinin istismâr edilmesinde açık veya gizli, dolaylı veya doğrudan bir şirk olgusu gündeme gelmektedir. Kur’ân- Kerîm’de yüce Allâh, dînin, sadece kendisinin rızâsını kazanmak için yaşanmasını, ibâdetlerin yalnızca kendisinin hoşnutluğunun temini gayesiyle yapılmasını emretmiş, kendisine şirk koşulmasını şiddetle yasaklamıştır. Konuyla ilgili bir âyette bu hususa şöyle işaret edilmektedir:

“Dikkat et, hâlis din yalnız Allâh’ındır. O’nu bırakıp kendilerine bir takım dostlar edinenler: Onlara, bizi sadece Allâh’a yaklaştırsınlar diye kulluk ediyoruz, derler. Doğrusu Allâh, ayrılığa düştükleri şeylerde aralarında hüküm verecektir. Şüphesiz Allâh yalancı ve inkârcı kimseyi doğru yola iletmez.”<sup>100</sup>

Yukarıda da işaret edildiği üzere, dînin tevhîd esaslarının özlü ve anlamlı bir şekilde ortaya konulduğu sûreye ihlâs adı verilmesi, üzerinde düşünüldüğünde tevhîd, ihlâs, ve şirk arasında kopmaz bir ilginin mevcut olduğunu ortaya

---

<sup>99</sup> 39. Zümer, 18.

<sup>100</sup> 39. Zümer, 3.

koymaktadır. Buna göre, ihlâs ve samimiyet olmadan şirkten kurtulmaya, tevhd esasları üzere yaşamaya imkan yoktur.

**b. Din İstismârı ve Münâfıklık:**

Dinde ihlaslı ve samimi olmanın zıddı, nifâktır. Dininde samimi olmayarak, çeşitli çıkarları için inanmış gözükken kimseleri Kur’ân-ı Kerîm, münâfık olarak adlandırmaktadır. Bu durumda münâfıkların, din istismarcısı veya din istismarcılarının münâfık kimseler olduğu ortaya çıkmaktadır. Yüce Allâh, münâfıkların bu davranışlarından hoşlanmadığını, âhirette onları şiddetle cezalandıracağını Kur’ân-ı Kerîm’de şu şekilde haber vermektedir:

*“Şüphesiz ki münâfıklar Cehennem’in en alt katındadırlar. Artık onlara asla bir yardımcı bulamazsın. Ancak tevbe edip hallerini düzelterler, Allâh’ın buyruklarına sınımsız sarılıp, dinlerini (ibâdetlerini) yalnız O’nun için yapanlar başkadır. İşte bunlar gerçek mü’minlerle beraberdirler ve Allâh mü’minlere yakında büyük mükâfât verecektir.”*<sup>101</sup>

Yukarda kaydettiğimiz âyetten de anlaşılacağı gibi Kur’ân-ı Kerîm, dinin samimi bağluları yanında, çeşitli menfaatleri için inanmış görünen, durumu kurtarmak için mü’minlerin yanında bulunan kimselerin varlığından söz etmektedir. Bunlar, sadece Allâh’ın rızasını kazanmak için değil, insanların hoşnutluğu ve onlardan çeşitli dünya menfaatleri temin etmek için dinî yaşantılarını düzenlerler, bunun için ibâdet ederler. Bu davranış ise, gerçek bir din istismârından başka bir şey değildir.

Burada kaydetmek gerekir ki, nifâkın sebepleri arasında çıkarıcılık ön planda gelmektedir. İçinden inanmadığı halde, bu durumunu gizleyen münâfığın davranışında da çıkarını korumak esastır ve bu tür kimseler ancak çıkarı kadar dindardır.<sup>102</sup>

---

<sup>101</sup> 4. Nisâ, 145-146.

<sup>102</sup> Bu konuda bkz. Yıldız, Abdullah, *Hadislerde Hz. Peygamber ve Gizli Düşmanları Münâfıklar*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s.45-47.

**c. İki Yüzlülük, Riyâkârlık ve Din İstismârı:**

Gerek şirk olgusuyla ilgili olarak yukarda kaydettiğimizden, gerekse konuyla ilgili diğer âyetlerden anladığımızı göre, din istismârında riyâkârlık, iki yüzlülük, samimiyetsizlik, gizli inkârcılık ve sapıklık gibi hususların mevcut olduğu ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda bir nifâk belirtisi olan riyâ, küçük / gizli şirk kapsamına girmektedir ki, Kur'ân'da bu davranış, “*Onların çoğu, Allâh'a ortak koşmadan inanmazlar*” âyetiyle ifade edilmektedir.<sup>103</sup> Hz. Peygamber de, şirk olduğunu bildirerek riyadan sakındırmıştır.<sup>104</sup> Yüce Allâh'ın, buyruklarını geçici dünya menfaatleri için istismar eden iki yüzlü inkârcıları doğru yola iletmeceği açık bir husustur.

**d. Din İstismarı, Sapıklık, İnkârcılık ve Sahte Dindarlığın Göstergesidir:**

Din istismarı, Allâh'ın buyruklarına kulak asmayarak, Peygamberlerin davetinden yüz çevirmektir. Kısacası, insanın yüce Rabbine ve kendisine ihaneti olup, sonuç itibarıyla sapıklık ve inkârcılıktır. Pek tabiidir ki, Hz. Peygamber zamandaki deyimleriyle münâfıklar, sonraki dönemler itibarıyla küfrü içinde gizleyerek müslüman gözüken zındıklar, İslâm tarihi boyunca din istismarına yeltenen kimseler olarak zaman zaman karşımıza çıkmışlardır. Bunlar, İslâm dînini bozmak ve dinle alay etmek, İslâm ahlâkını sarsmak, bölücülük yapmak, haramı helal, helâlî haram göstermek, inançlara şüphe ve tereddüd sokmak, halkı İslâm'dan uzaklaştırmak yönünde faaliyette bulunmuşlardır.<sup>105</sup>

Din İstismârının Kapsamı:

Tarih boyunca din istismarının niçin yapılageldiğini incelediğimizde, bunun;

1. *Siyasî güç ve iktidar temini,*
2. *İktidar sahiplerine yaklaşma ve onlara yaranma arzusu,*

---

<sup>103</sup> 12. Yûsuf, 106.

<sup>104</sup> Tirmizî, *Nüzûr*, 9; İbn Mâce, *Fiten*, 16; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 428.

<sup>105</sup> İbnü'l-Cevzî, *age*, I, 37-38; Cihan, Sadık, “*Zındıkların Uydurma Hadislerle Münâsebeti*”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi, (Samsun 1990), IV,40; Toksarı, Ali, *Delil Olma Yönünden Sünnet*, (Kayseri 1994), s. 123.

3. *Kişisel veya toplumsal açıdan maddî çıkar sağlama, hayat standardını yükseltme gayesi,*

4. *Toplum içinde itibar kazanma ve düşük sosyal statüyü yükseltme hevesi,* gibi konuları kapsamına aldığını görmekteyiz.

#### **Din İstismârının Zararları:**

Geçmişe ve günümüze baktığımızda din istismarının kişi ve toplum açısından bir çok zararları olduğunu görmekteyiz. Bunlardan ilk planda karşımıza çıkanlarını aşağıda kaydetmek istiyoruz. Buna göre din istismarı;

1. *Dinin doğru bir şekilde anlaşılmasına mani olur,*
2. *İnsanları nefret ettirerek, dinin tebliğine engel olur,*
3. *Kişi veya toplumları sapıklığa sürükler,*
4. *İnsanın karakter ve ruhsal yapısını tahrip ederek, toplumda yalancılığı, riyâkârlık ve iki yüzlülüğü yerleştirir,*
5. *Gerçek dindarlığı ortadan kaldırır, samimi dindârların zarar görmesine sebep olur,*
6. *Toplumda güven bunalımı yaratarak toplumsal çözülmeye neden olur,*
7. *Toplumun huzurunu ve iç barışı ortadan kaldırır.*

#### **Yüce Dînimiz İslâm'ın Din Sömürüsüne Karşı Tutumu:**

##### **a. Kur'ân-ı Kerîm'in Konuya Yaklaşımı:**

Gerçek şudur ki, Allâh katından gönderilmiş olan bütün semâvî dinler inananlarına ihlâs ve samimiyeti emretmiş, buna karşılık din sömürsünü yasaklamıştır. Yüce Allâh katından gönderilen son din İslâm'da da bu husus önemle vurgulanmıştır. Gerek Kur'ân-ı Kerîm, gerekse Hz.Peygamber'in örnek hayatı, din istismarına asla geçit vermeyecek buyruklar ihtiva etmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'in bir çok âyetinde dinde ihlas ve samimiyetin önemi vurgulanmış, ihlaslı olmanın, Peygamberlerin, seçkin, iyi kulların özelliği olduğu bildirilmiştir. Nitekim konuyla ilgili bazı âyetlerde şöyle buyurulmaktadır:

“(Ey Muhammed!) Kuvvetli ve basiretli kullarımız İbrâhîm, İshâk ve Ya’kûb’u da an. Biz onları özellikle âhiret yurdunu düşünen ihlâslı kimseler kıldık. Doğrusu onlar Bizim katımızda seçkin iyi kimselerdendir.”<sup>106</sup>

“(Resûlüm!) Kitap’ta Mûsâ’yı da an. Gerçekten o ihlâs sahibi idi ve hem Resûl, hem de nebî idi.”<sup>107</sup>

Yine, buraya kadar kaydetmiş olduğumuz âyetlerde, ihlâslı, seçkin, iyi kulların önemli bir özelliğine işaret edilmekte ve onların geçici dünya hayatını ve onun menfaatlerini değil, fakat ebedî olan âhiret hayatını ön planda tuttukları bildirilmekte ve kendilerinin bu tutumunun yüce Allâh tarafından beğenildiği haber verilmektedir. İşte burada, Allâh katından birer ıslahatçı ve güzel ahlâk önderi olarak seçilip gönderilen Peygamberlerin ve onlara imân eden seçkin iyi kimselerin, hayatları boyunca asla din istismarına yeltenmedikleri gerçeği karşımıza çıkmaktadır. Yine, Peygamberlerin mücadele ettikleri konuların başında din istismarının geldiği hususu da dikkat çekici bir şekilde karşımızda durmaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’de, Hz.İbrâhîm, Hz.İshâk ve Ya’kûb gibi önceki Peygamberlerin ihlâslı, seçkin kimseler olduğunu haber veren yüce Allâh, bununla yetinmemiş ve Son Peygamber’i Hz.Muhammed’e de ihlâslı olmasını emretmiştir:

“Resûlüm! Şüphesiz ki Kitâb’ı sana hak olarak indirdik. O halde sen de dini Allâh’a has kılarak (ihlâs ile) kulluk et.”<sup>108</sup>

“De ki: Bana, dîni Allâh’a hâlis kılarak O’na kulluk etmem emrolundu.”<sup>109</sup>

“De ki: Ben dînimde ihlâs ile ancak Allâh’a ibâdet ederim.”<sup>110</sup>

Cenâb-ı Hakk’ın, dinde ihlâslı olma konusunda yukarıda kaydetmiş olduğumuz buyruğunun sadece Hz.Peygamber’e ait olmadığı, onun ümmetini de kapsamına aldığı anlaşılmaktadır:

---

<sup>106</sup> 38. Sâd, 45-47.

<sup>107</sup> 19. Meryem, 51.

<sup>108</sup> 38. Zümer, 2.

<sup>109</sup> 38. Zümer, 11.

<sup>110</sup> 38. Zümer, 14.

*“De ki: Rabbim bana adâleti emretti. Her secde ettiğinizde yüzlerinizi O’na çevirin ve dini yalnız Allah’a has kılarak O’na yalvarın. İlkin sizi yarattığı gibi (yine O’na) döneceksiniz.”*<sup>111</sup>

Bu sebeble, her müslümanın bu konuda en üst seviyede titizlik göstermesi gerektiği ve din istismarı olarak algılanabilecek en küçük davranışlardan bile sakınması gerektiği açıktır. Dinde ihlâslı olmak, bir anlamda Allâh’a ve O’nun yüce buyruklarına gönülden bağlanmak demektir. Nitekim bu hususa bir âyette şu şekilde işaret edilmektedir:

*“De ki: Allâh bizim de Rabbimiz, sizin de Rabbiniz olduğu halde, O’nun hakkında bizimle tartışmaya mı girişiyorsunuz? Bizim yaptıklarımız bize, sizin yaptıklarınız da size aittir. Biz O’na gönülden bağlananlarız.”*<sup>112</sup>

Burada kaydetmemiz gereken diğer bir husus da şudur ki, Cenâb-ı Hak, bir belâ ve sıkıntı gelip çattığı zaman kendisini kurtarması için candan yalvarıp yakaran, sıkıntıdan kurtulunca da hiçbir şey olmamış gibi haksız yere taşkınlık yapan bir kısım insanların samimiyetsizlik ve tutarsızlıklarını Kur’ân-ı Kerîm’de eleştirerek kınamaktadır.<sup>113</sup> Yine Allâh, müşriklerin, eğer öncelilere verildiği gibi, bize de kitap indirilseydi, bizde ihlâslı kullardan olurduk, dediklerini, fakat kendilerine Kur’ân-ı Kerîm gönderildiği zaman da onu inkâr ettiklerini bildirerek, onların iki yüzlülüklerini haber vermektedir. Konuyla ilgili âyetlerin incelenmesi bize, yüce Allâh’ın, kullarının dînî yaşayış ve davranışlarında daima ihlâs ve samimiyet üzere bulunarak tutarlı olmalarını istediğini anlatmaktadır. Belâ ve sıkıntıya düştüğünde ihlâs postuna bürünerek dindarlaştıran, sıkıntıyı savdığında da önceki davranışını unutarak canavar kesilen bir insan, içtenlikten uzak bu tutumuyla elbette bir din istismarcısı konumuna düşmektedir. Çünkü Cenâb-ı Hak, geçici dünya menfaatlerini elde edinceye veya belâyı savuncaya kadar değil, “Allâh için dindar ve ihlâslı olarak” kendisine duâ edilmesini emretmektedir.<sup>114</sup>

<sup>111</sup> 7. A’râf, 29.

<sup>112</sup> 2. Bakara, 139.

<sup>113</sup> Bkz. 10. Yûnus, 22-23; 29. Ankebût, 65; 31.Lokmân, 32.

<sup>114</sup> 40. Mü’min, 14.



*“O daima diridir; O’ndan başka hiçbir tanrı yoktur. O halde dinde ihlâslı ve samimi kişiler olarak O’na duâ edin. Her türlü övgü âlemlerin Rabbi Allâh’a mahsustur.”*<sup>115</sup>

Yine Kur’ân-ı Kerîm’den anladığımıza göre, dinde ihlâs ve samimiyet sahibi olmak, insanı, şeytânın kötü telkin ve vesveselerine, hîle ve tuzaklarına kapılmaktan, doğru yoldan çıkarak azmaktan, yüce Allâh’a isyan edip, O’nun yasaklarını çiğnemekten koruyan bir silahtır. Nitekim İblîs’in, Cenâb-ı Hakk’ın huzurundan kovulmasını anlatan âyetlerde, onun ancak ihlâslı kimseleri azdırmayacağı haber verilmektedir:

*“(İblîs) dedi ki: Rabbim! Beni azdırmana karşılık ben de yeryüzünde onlara (günâhları) süsleyeceğim ve onların hepsini mutlaka azdıracağım! Ancak onlardan ihlâslı kulların müstesnâ.”*<sup>116</sup>

*“İblîs: Senin mutlak kudretine andolsun ki, onlardan ihlâsa erdirilmiş kulların bir yana, hepsini mutlaka azdıracağım, dedi.”*<sup>117</sup>

Yine Kur’ân-ı Kerîm, Cenâb-ı Hakk’ın ihlâs sahibi kullarını cezalandırmayacağını, bu kimseler için çeşitli mükâfatlar vâdettiğini bildirmektedir:

*“(Bu azâptan) Ancak Allâh’ın hâlis kulları istisnâ edilecek. Bunlar için bilinen bir rızık, türlü meyveler vardır. Naîm cennetlerinde karşılıklı koltuklar üzerine kurulmuş oldukları halde kendilerine ikrâm edilir.”*<sup>118</sup>

*“Andolsun ki, onlardan önce eski milletlerin çoğu dalâlete düştü. Kuşkusuz biz onlara uyarıcılar göndermiştik. Uyarılanların âkıbetinin ne olduğuna bir bak! Allâh’ın ihlâslı kulları müstesnâ.”*<sup>119</sup>

*“Bunun üzerine İlyâs’ı yalanladılar. Onun için Allâh’ın ihlâslı kulları müstesnâ, onların hepsi (Cehennem’e) götürüleceklerdir.”*<sup>120</sup>

---

<sup>115</sup> 40. Mü’min, 65.

<sup>116</sup> 15. Hicr, 39-40.

<sup>117</sup> 38. Sâd, 82-83.

<sup>118</sup> 37. Saffât, 40-44; bu konu ayrıca bkz. 37.Saffât, 160.

<sup>119</sup> 37. Saffât, 71-74.

<sup>120</sup> 37. Saffât, 127-128.

Kur'ân-ı Kerîm'de, harama yönelerek yakışıklılık ve gençliğini istismar etmeyen, mevki sahibi, zengin ve güzel ev sahibesinin zinâ isteğini geri çeviren Hz. Yûsuf'tan bahsedilmekte, onun ihlâs sahibi bir kul olduğu bildirilerek, bizlere örnek gösterilmektedir:

*“Yûsuf'un evinde kaldığı kadın, onun nefsinden murad almak istedi ve kapıları kilitleyip: ‘Haydi gelsene!’ dedi. Yûsuf: ‘Allâh'a sığınırım, efendim bana güzel baktı, (ben onun iyiliğine karşı nasıl hıyanet ederim), zalimler iflâh olmazlar’ dedi. Andolsun, kadın onu arzu etmişti, eğer Rabbin doğruyu gösteren delilini görmeseydi Yûsuf da onu arzu etmişti. Böylece Biz kötülüğü ve fuhşu ondan çevirmek istedik; çünkü o ihlâsa erdirilmiş (seçkin) kullarımızdandır.”*<sup>121</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'in bu âyetlerinden, istismar konuları arasında cinselliğin de bulunduğunu ve Cenâb-ı Hakk'ın bunu yasakladığını, samimi, ihlâs sahibi bir mü'minin, gizli ve açıkta kendisini görüp gözeten Yaratıcı'sından utanarak, eline bu konuda fırsat geçse bile bu davranışlardan kaçınması gerektiğini anlamaktayız.

#### **b. Hz. Peygamber'in Sünnet'i Din İstismârına Asla Geçit Vermez:**

Yüce Allâh tarafından, yaşayışı müslümanlara güzel bir örnek olarak gösterilmiş, kendisine itaat emredilerek, Sünnet'i dinin ikinci temel kaynağı kılınmış olan Hz. Peygamber'in hayatında en ufak bir istismar unsuru yoktur. O (sav), başından sonuna kadar tüm hayatını bütünüyle bir ihlâs ve samimiyet âbidesi halinde geçirmiştir. İnsanların yanında başka, yalnız başına kaldığı zaman farklı şekilde davranmamıştır. Ailesi içerisinde ve toplumda değişik tutum ve davranışlara girerek, çelişkiye düşmemiştir. Olduğu gibi görünmüş, görüldüğü gibi olmuş, inandığını söylemiş, söylediklerini de yaşamıştır. Tarih boyunca ve günümüzde bazı insanların yaptığı gibi, farklı yer ve konumlarda değişik çehrelerle dolaşmamış, gerçek kimliğini gizleyerek tabir caizse, asla yüzünü maskenin arkasına gizlememiştir. Çünkü o, yaşayan bir Kurân'dı ve Kur'ân; *“Ey imân edenler!*

---

<sup>121</sup> 12. Yûsuf, 23-24.

*Yapmayacağınız şeyleri niçin söylüyorsunuz ? Yapmayacağınız şeyleri söylemeniz, Allâh katında büyük bir nefretle karşılaşır* <sup>122</sup> buyurmaktaydı.

Tarihte her büyük insanın düşmanı olduğu gibi, kendisinin de birçok muhâlif ve düşmanı olmuş, fakat onlar Hz. Peygamber’i hiçbir şekilde samimi-yetsizlikle, iki yüzlülükle, çıkar peşinde koşmakla, istismarcılıkla suçlamamışlardır. Mekke döneminde, kendisini Peygamberlik görevini yerine getirmekten vazgeçirmeye çalışan müşriklerin ileri gelenleri, amcası Ebû Tâlib’e başvurarak, rüşvet cinsinden çeşitli tekliflerde bulunmuşlardı. Kureyş ileri gelenlerinin Hz. Peygamber’e sundukları bu teklifler, Mekke’nin liderliği, istediği kadar servet ve mal, Mekke’nin en güzel kadın ve kızlarıyla evlenme gibi hususları ihtiva ediyordu. Kendisine sunulan bu tekliflere Hz. Peygamber’in vermiş olduğu cevap çok çarpıcı olup, her da’vâ adamını iliklerine kadar titretecek niteliktedir:

*“Ey amca ! Neşimi kudret elinde tutan Allâh’a yemin ederim ki, şu ilâhî tebliğ vazifemi bırakayım diye güneşi sağ elime, ayı da sol elime koysalar, sen bile beni terkedip bırakmış olsan, onların bu dediklerini asla yapmam!”* <sup>123</sup>

Bu olay, Hz. Peygamber’in dinini tebliğ ve yaşamadaki azîm ve kararlılığını, güçlü irâdesini, ihlâs ve samimiyetini gösteren güzel bir örnektir. Müşriklerin Hz. Peygamber’e İslâm davâsından vazgeçmesi karşılığında rüşvet olarak sundukları şeyler bize, dinin neler için istismar edilebileceğini, bir insanın neler karşılığında davasından vaz geçip satın alınabileceğini göstermektedir ki, geçmişte olduğu gibi, günümüzde ve gelecekte de insanoğlunun bunlara karşı zaafi ortadan kalkmayacaktır: *Liderlik, servet / mal ve kadın*. Bunlar, ihlâs ve samimiyet sahibi olmayanların, kalblerine imân nuru yerleşmemiş bulunanların, geçici dünya nimetlerine zaafi olanların, kısacası peşin olanı sevip, ebedî saâdeti arkaya atanların avlanabilecekları konuları oluşturmaktadır.

Hz. Peygamber’in tüm insanlık için örnek oluşturan hayatının incelenmesi şu hususu ortaya koymaktadır ki, O, tüm hayatı boyunca ne kendisi, ne ailesi, ne de

---

<sup>122</sup> 61. es-Saff, 2-3.

<sup>123</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 285; Krş. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 109.

akraba ve dostları yararına, sahip olduğu, hükmedip tasarruf edebildiği hiç bir şeyi istismar etmemiş, edilmesine izin vermemiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de de işaret edildiği üzere, herkes gibi kendisinin de bir insan olduğunu söylemekten asla çekinmemiş, kendisini insanüstü boyutlara çıkarmak isteyenlere hiçbir şekilde müsaade etmemiştir.<sup>124</sup> Çağında yaşayan bir çok devlet başkanına yapıldığı gibi, kendisinin de ayrıcalık ifade eden bir takım ünvanlarla anılmasına izin vermemiş, sadece "Resûlullâh=Allâh'ın Elçisi" olarak anılmayı yeterli görmüştür. Kendisini gereksiz yere överek dalkavukluk yapmak isteyenlere, yağcılık yaparak çeşitli çıkarlar sağlamak isteyenlere asla izin vermemiştir. Burada konuyla ilgili iki hadisi kaydetmenin yerinde olacağını düşünmekteyiz:

Mutarraf b. Abdillâh'dan nakledildiğine göre, içlerinde Mutarraf'ın babasının da bulunduğu Benî Âmir heyeti Hz. Peygamber'e ziyarete gitmişti. Hz. Peygamber'in huzuruna varınca, 'Sen bizim ulumuzsun' dediler. Hz. Peygamber de, 'Ulu olan ancak Allâh'tur' buyurdu. Heyettekiler, 'Sen bizim fazilette en efdalimiz, güç bakımından da en kudretlimizsin' dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, 'Sözünüzü söyleyin, fakat şeytana alet olmayın'<sup>125</sup> buyurdu.

Konuyla ilgili olarak Enes'den (ra) nakledildiğine göre, birgün bir kimse Hz. Peygamber'e gelerek: "Ey Muhammed! Ey en hayırlımız! Ey en hayırlımızın oğlu! Ey Efendimiz! Ey Efendimizin oğlu! " diye hitap etmişti. Hz. Peygamber bu davranışı tasvib etmeyerek, "Söyleyeceğiniz sözü söyleyin, ancak şeytan içinizde barınmasın. Ben, Allâh'ın Elçisi ve Abdullâh'ın oğluyum" veya "Ben Allâh'ın kulu ve Elçisi Muhammed'im" dedikten sonra, "Beni Allâh'ın lutfetmiş olduğu bu makamın üstüne yükseltmenizden hoşlanmıyorum"<sup>126</sup> buyurdu. Yine Hz. Ömer'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber bu konuda şöyle söylemişlerdir: "Hristiyanların Meryem oğlu İsa'yı ögmekte aşırı gidip, Ona Allâh'ın oğlu dedikleri gibi,

---

<sup>124</sup> 18. Kehf, 110.

<sup>125</sup> Ebû Dâvud, *Edeb*, 10 / 4806; Krş. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 25.

<sup>126</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 153, 249.

*sakin sizler de beni medhette aşırı gitmeyiniz. Şüphesiz ki ben, sadece bir kulum. Onun için bana, Allâh'ın kulu ve Resûlü deyin*"<sup>127</sup> buyurmuşlardır.

Sahip bulunduğu Peygamberlik makamını, devlet başkanlığını insanlara karşı bir üstünlük, bir ayrıcalık olarak görmemiş, karşısında heybetinden korkarak, titreyen bir kimseye, '*Sakin ol! Ben bir kral değilim, ben güneşte kurutulmuş et yiyen bir kadının oğluyum!*' deme tevâzusunu göstererek, çok sevdiği ümmetinin yöneticilerine örnek olmuştur.<sup>128</sup> O (sav), hayatının bütün safhalarında kendisine herhangi bir ayrıcalık tanımamış, çevresinden de, normal bir insana göstermeleri gerekenden farklı bir davranış içine girmemelerini istemiştir. Nitekim bir sefer esnasında ashâbının bir koyun keserek yemek hazırlığı için iş bölümü yaptığını gördüklerinde bir kenara çekilip oturmamış, '*Öyleyse odun toplaması da benden*' buyurmuştu. Ashâbının, siz zahmet buyurmayın, şeklindeki ricalarına karşılık üzerinde çok düşünülmesi gereken şu ölümsüz sözleri söyleyerek insanlığa önemli bir ders vermiştir:

*"Sizin her işi yapacağınıza inanıyorum. Fakat sizlere karşı imtiyazlı biri durumunda bulunmaktan hoşlanmıyorum. Çünkü Cenâb-ı Hak, kulunu arkadaşları arasında imtiyazlı olarak görmekten hoşlanmaz!"*<sup>129</sup>

Güzel ahlâkı tamamlamak üzere gönderilen son Peygamber, kimseye yük olmak istemez, yakınlarının karşı çıkmasına rağmen kendi işlerini bizzat yapmaktan hoşlanırdı. Nitekim Hz. Âişe'den gelen bazı bilgilere dayanarak Resûllâh'ın (sav) evinde neler yaptığını şöylece özetlemek mümkündür:

*"Sıradan bir erkek evinde ne ile meşgul olursa, Resûlullâh da onlarla meşgul olur, evinin kırık döküğünü elden geçirir, elbisesini yamar, düğmesini*

---

<sup>127</sup> Buhârî, *Enbiyâ*, 48; Dârimî, *Rikâk*, 68; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 23,24, 47, 55; Krş. Ali Yardım, *Peygamberimiz'in Şemâilî*, (Damla Yayınevi, İstanbul 1997 ), s.410.

<sup>128</sup> İbn Mâce, *Et'ime*, 30 / 3312.

<sup>129</sup> Yardım, *age*, s. 406-407, (Alî el-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil fi Şerh'i's-Şemâil*, İstanbul 1290, s.463'den naklen).

*diker, pabucunu tamir eder, kendisine ait özel işlerini görür, evi süpürür, hayvanlarını yemlerdi...*”<sup>130</sup>

O (sav), Peygamberliğini veya devlet başkanlığını uzak veya yakın çevresine karşı asla bir istismar aracı olarak kullanmamıştır. İnsanlar birbirlerine *bâr* (yük) olmak yerine *yâr* olmalıdır, nezâketini öğreten O’dur. Nitekim bu konuda, “*Eşyasını kendisi taşıyan kimse, kibirden arınmıştır*”<sup>131</sup> buyurmuşlardır. Çarşıdan pazardan aldığı eşyalarını bizzat kendileri taşımışlar, elinden eşyasını alıp taşımak isteyenlere de: “*Herkesin, kendi eşyasını kendisinin taşıması daha uygundur. Şayet onu taşıyamayacak kadar halsiz ise, o zaman mü’min kardeşi ona yardım eder*”<sup>132</sup> demişlerdir. Kendisinin ve ailesinin kimseye yük olmasına izin vermemişlerdir. Nitekim O’nun terbiyesinde yetişen bazı kimseler, yere düşen kamçılarını bile yanındakinden istemezler, bineklerinden inerek kendileri alırlardı.<sup>133</sup> Yine, bir defasında, o zamanki taş değirmende arpa öğütmekten yorulup bunalan, elleri nasır bağlayan sevgili kızı Hz. Fâtıma’nın, kendisine bir yardımcı vermesi isteğini kabul etmemiştir.<sup>134</sup> Emrinde binit develeri, soylu atları, seçkin katırları olmasına rağmen, yuları ve palanı hurma lifinden örülmüş eşeğe ya da palansız çıplak bir hayvana binmekten çekinmemişlerdir. Yaya olarak uzak mahallelerde oturan fakir dostlarını ziyaret eder, bir kenara itilip, kendileriyle birlikte olunmaktan çekinilen fukara takımıyla, sosyal mevkii düşük insanlarla birlikte olur, onların hatırını sorar, buldukları sofraya oturur, onlarla birlikte yolda yürürdü. İnsanlığa, alçak gönüllülüğün, büyüğün küçüğe, zenginin fakire, âlimin câhile, kısacası varlık

<sup>130</sup> el-Buhârî, *el-Edebü’l-Müfred*, (Tahkik: M. Fuâd Abdü’l-Bâkî, 2.baskı, Kâhire 1379), s.190, bâb: 247 / 538-541; *Ahlâk Hadisleri*, (Tercüme ve Şerh: A. Fikri Yavuz, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1979), I, 546-548; Yardım, *age*, s. 408.

<sup>131</sup> el-Kuzâî, *Şihâbu’l-Ahbâr*, (Tahkik, tahrîc ve tercüme ile neşreden: Prof. Dr. Ali Yardım, Damla Yayınevi, İstanbul 1999), metin: s. 41; Tercüme: *Şihâb’ül-Ahbâr Tercümesi*, s. 98, hadis no:285; Yardım, *Peygamberimiz’in Şemâîli*, s. 408.

<sup>132</sup> Suyûtî, *el-Câmiu’s-Sağîr*, (4. Baskı, Kâhire 1373 / 1954 ), II, 43; Krş. Yardım, *Peygamberimiz’in Şemâîli*, s.408.

<sup>133</sup> Müslim, *Zekât*, 108; Ebû Dâvud, *Zekât*, 27; İbn Mâce, *Cihâd*, 41.

<sup>134</sup> İbn Sa’d, *age*, VIII, 25; Buhârî, *Farzu’l-Humus*, 6; Ebû Dâvud, *Edeb*, 100 / 5062-5063; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 95-96, 106, 153.

içindeki yokluk içindekine karşı takınması gereken yüce bir davranış biçimi olduğunu gösteren O'dur.<sup>135</sup>

Allâh'ın gönderdiği son Peygamber olarak lüks ve gösterişten uzak, samimi ve sade bir hayat sürmüş ve tüm ömrü boyunca bu sade yaşayış tarzını değiştirmemiştir. Vefat ettiği sırada sınırları Arabistan kıtasını kucaklamış olan bir devletin başkanı olarak, bu konumunu istismar ederek farklı bir hayat standardında yaşamamış, ailesini de yaşatmamıştır. Eşlerinin, diğer varlıklı müslümanların hanımları gibi zengin bir hayat sürme konusundaki isteklerine şiddetle karşı durmuş, onları, sade bir yaşayış süren Peygamber hanımları olarak kalma ya da kendisinden ayrılma konusunda serbest bırakmıştır. Nitekim Kur'an-ı Kerim bu hususu şöyle haber veriyor:

*“Ey Peygamber! Eşlerine söyle, eğer dünya dirliğini ve süsünü (refahını) istiyorsanız, gelin boşanma bedellerinizi vereyim de, sizi güzellikle salıvereyim. Eğer Allâh'ı, Peygamberini ve âhiret yurdunu diliyorsanız, bilin ki Allâh, içinizden güzel davrananlar için büyük bir mükâfat hazırlamıştır.”*<sup>136</sup>

Hz. Peygamber'in kendi hayat standardını değiştirmeyen, yaşayışındaki sadeliği bozmayan bu tavrı, kendisi ve ailesinin yoksul bir hayat sürmesi sonucunu doğurmuştur. Burada kaydetmek gerekir ki, Resûlullâh'ın geçim sıkıntısı çekmesi, ihtiyârî (kendi tercihi) olan bir fakirliğin sonucu olup, ıztırârî (zorunlu ) bir yoksulluktan kaynaklanmamaktaydı. Onun bu tutumu, “*muvâsât*” kelimesiyle ifade edilmiştir. Muvâsât, bir kimsenin sadece kendisine yetecek kadar malı olduğu halde, eli darda olan kimseye ondan vermesi anlamına gelir ki, Hz. Peygamber devamlı bir şekilde böyle yaşamıştır. Hz. Peygamber'in sofrasında uzun müddet su ve hurmadan başka bir şey bulunmayışının ve kendilerinin çoğu zaman açlık çekmelerinin sebebi, yokluktan değil, etrafındaki muhtaçların çokluğundan kaynaklanmaktaydı.<sup>137</sup> Konuyla ilgili olarak bize ulaşan bilgiler, durumu net bir

---

<sup>135</sup> Yardım, *age*, s. 408-409.

<sup>136</sup> 33. Ahzâb, 28.

<sup>137</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Yardım, *age*, s. 437 vd.

şekilde ortaya koymaktadır. Nitekim İbn Sa'd'ın nakline göre, birgün Ebû Hureyre, Hz. Peygamber de açlık çekerdi, diye anlatmaya başlamıştı. Kendisine, Bu nasıl bir açlıktır? diye sorulduğunda, durumu şöyle açıklamıştı:

*'Neden olacak! Hz. Peygamber'in etrafını saran aç insanların ve misafirlerin çokluğundan. O kadar ki, bir grup insan, Resûlullâh'ın yanından hiç ayrılmazdı. Onun yalnız başına yemek yediği hemen hemen hiç olmamıştır. Ashâbından bir kısmı daima sofrasında yer alır ve Mescid'de kalan ihtiyaç sahipleri devamlı olarak yemek isteğinde bulunurlardı...'*<sup>138</sup>

Şimdi de, Hz. Peygamber'in hayat standardı konusundaki bazı belgeleri burada kaydetmenin uygun olacağını düşünmekteyiz. Hz. Peygamber döneminde, buğday gibi bazı temel gıda maddeleri konusunda yokluk ve sıkıntı mevcuttu. Arpa ekmeği bile güç şartlarda bulunabilmekteydi. İbn Sa'd'ın kaydettiğine göre, Peygamberimizin sevgili kızı Hz. Fâtıma, bir miktar arpa unu bularak, ekmeek yapmış ve birazını da babasına götürmüştü. Kızının elindeki bu ekmeği gören Resûlullâh (sav); "Hayırdır yâ Fâtıma! Bu bir parça ekmeği nereden buldun?" diye sormuşlardı. Hz. Fâtıma; "Babacığım, bunu kendim pişirdim. Fakat sensiz boğazımdan geçmedi, birazını da sana getirdim" deyince Hz. Peygamber; "Kızım, inan ki, üç gündür babanın midesine giren ilk lokma bu olmuştur" diyerek alıp yemişlerdir.<sup>139</sup>

Yine İbn Sa'd'ın kaydettiğine göre, halkın etraftan gelen açlık feryatlarına karşı Hz. Peygamber şöyle bir konuşma yapmışlardır:

*"Yemîn ederek söylüyorum ki, dokuz hane olmasına rağmen, Muhammed'in aile efrâdının evinde, akşamdan sabaha bir kab yemek gecelemez. Ve yine yeminle ifade ediyorum ki, o bu sözü, Allâh'ın verdiği rızkı azımsadığı için değil, sırf ümmetini teselli ve sabretmeye teşvik için söylemiş bulunmaktadır."*<sup>140</sup>

<sup>138</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut 1388 / 1968, I, 409; Krş. Yardım, *age*, s. 444.

<sup>139</sup> İbn Sa'd, *age*, I, 400; Krş. Yardım, *age*, s. 439.

<sup>140</sup> İbn Sa'd, *age*, I, 402; Krş. Yardım, *age*, s.443.



Tâbiûn nesline mensup bir kimse olan Imrân b. Zeyd el-Medenî'nin babasından naklettiği şu rivâyet de, konumuzla ilgili çok çarpıcı mesajlar ihtiva etmekte ve Hz. Peygamber'in Kıyâmet'e kadar örnek olacak tutumu hakkında bizlere fikir vermektedir:

“Bir gün biz Hz.Âişe annemizin ziyaretine gitmiştik. Huzuruna varınca; “*Selâmün aleyküm anneciğim*” dedik. *Ve aleyküm selâm*, diye selâmımızı aldı ve bizleri görünce ağlamaya başladı. *Anneciğim niçin ağladınız?* diye sorunca şöyle cevap verdi: ‘*Bana ulaşan haberlere göre sizler, çeşit çeşit yemekleri yiyor; sonra da onları sindirebilmek için ilaç arıyormuşsunuz. Sizin bu haliniz bana, Peygamberimizi hatırlattı da ondan ağladım. Çünkü O bu dünyadan geldi geçti de, bir günde iki öğün yemek yemedi. Birgün hurma bulsa ekme bulamazdı, ekme bulsa hurma bulamazdı. İşte beni ağlatan budur.*’<sup>141</sup>

Yine Hz. Âişe'nin bildirdiğine göre, kendileri dünyadan ayrılıncaya kadar, ne Hz. Peygamber, ne de ailesi peşpeşe iki gün arpa ekmeğine, peşpeşe üç gün buğday ekmeğine doymamışlardır. Resûlullâh'ın, et ve ekmele günde iki sefer karnı doymadığı gibi, yarın için de bir şey saklamazdı.<sup>142</sup> Kendisinin ve ailesinin yaşayışı çok sade olup, evinde kullandığı eşyalar da son derece mütevazî, ancak çok yoksul müslümanların evinde bulunabilecek türden şeylerdi. Nitekim birgün Ensâr'dan bir hanım Hz. Âişe'nin evini ziyaret etmiş ve bu sırada Resûlullâh'ın, tabaklanmış deriden yapılmış, içi hurma yapraklarıyla dolu yatağını görerek bunu O'na layık görmemişti. Bu kadın evine dönünce, Hz. Peygamber'e hediye olarak bir yün döşek göndermişti. Durumu öğrenen Hz. Peygamber, yatağın geri gönderilmesini istedi. Fakat Hz. Âişe geri göndermek istemeyince, tekrar geri göndermesini emrettikten sonra şöyle buyurdu:

“*Yâ Âişe! Vallâhi, değil bu gibi şeyleri, eğer istesem Allâh, altın ve gümüş dağlarını benim peşime takar!*”<sup>143</sup>

<sup>141</sup> İbn Sa'd, *age*, I, 406; Krş. Yardım, *age*, s. 450.

<sup>142</sup> Tirmizî, *Zühd*, 38 / 2356-2362.

<sup>143</sup> İbn Sa'd, *age*, I, 465; Krş. Yardım, *age*, s.347-348; Resûlullâh'ın yatağı hk.de ayrıca bkz. Buhârî, *Rikâk*, 17; Müslim, *Libâs*, 6 / 37-38; Tirmizî, *Libâs*, 27 / 1761.

O (sav), bu yaşayış biçimini seçmekle, toplumun en alt gelir düzeyine sahip kimselerinin hayat standardında yaşamış, zengin ve müreffeh bir hayat sürerek, yoksulların çektiği acılara duyarsız kalmamış, o fakir hayatı ailesiyle birlikte bizzat yaşamayı tercih etmiş, sonraki asırlarda, sokaklarda, ekmeğe istiyoruz, açız diye bağırarak yoksul halka, ekmeğe bulamazlarsa pasta yesinler diyen imparatorların konumuna asla düşmemiştir. Nitekim bir gün kendisini ziyarete gelen Hz. Ömer, Resûlullâh'ın (sav), çıplak bir hasır üzerine uzandığını, hasırın da vücudunda iz bıraktığını görerek bu manzara karşısında duygulanıp ağlamaya başlamıştı. Hz. Peygamber'in niçin ağladığını sorması üzerine de, “*Ya Rasûlallâh! Sizi bu halde görünce, altın tahtlar üzerinde oturup, ipekler, iprişimler, atlaslar, kadifeler giyen İran ve Bizans İmparatorlarını hatırladım da!*” demişti. Hz. Peygamber de aslanın ebedî Âhiret hayatı olduğunu söyleyerek kendisini teselli etmişti.<sup>144</sup>

Burada önemle kaydetmek gerekir ki, yerine halife bırakmamış,<sup>145</sup> Peygamberlik makamının ve Peygamber ailesi / Ehl-i Beyt olma ayrıcalığının istismar vasıtası yapılarak, siyasî çığırda dönüştürülmesine fırsat tanımamıştır. Sahip olduğu yüce mevkiin, sağlığında ve kendisinden sonra bir takım maddî menfaatlere alet edilmesini de asla istememiştir. Yukarıda kaydettiğimiz bilgilerden de anlaşılacağı gibi, bu hususu ciddiyet ve titizlikle takip etmiş, halkı ve devleti soymak niyetinde olanların, ailesine ve yakınlarına nüfûz etmelerine izin vermemiştir. Nitekim vefât ettiği zaman, dînâr, dirhem, köle, cariye, koyun, keçi, vasiyyet bırakmamıştır. Kendisinden geriye sadece, silahı, beyaz katırı, yakınları için ayırdığı bir tarla kalmıştır.<sup>146</sup> Halkın elindeki ve avucundakine göz dikmemiş, bu konuda “*İnsanların ellerindeki mala düşkünlük gösterme ki, halk seni sevsin*” buyurarak, tebliğcilerine ve yöneticilerine yol göstermiştir.<sup>147</sup> İlmin, özellikle din

---

<sup>144</sup> İbn Sa'd, *age*, I, 466; Buhârî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 66 (Tahrîm) / 2.

<sup>145</sup> Bkz. Hatiboğlu, Mehmed Said, “*İslâm'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik Hilâfetin Kureyşliliği*”, AÜİFD, Ankara 1978, XXIII, 121-209.

<sup>146</sup> Buhârî, *Vasâyâ*, 1; *Cihâd*, 61,86; *Humus*, 3; *Meğâzî*, 83; Müslim, *Vasiyyet*, 18 / 1635; Ebû Dâvud, *Vasâyâ*, 1 / 2863.

<sup>147</sup> İbn Mâce, *Zühd*, 1.

ilimlerinin her hangi bir dünyevî çıkara alet edilmesini yasaklamış, bunların sadece Allâh rızası için öğrenilmesini emretmiştir.<sup>148</sup>

Dinin maddî çıkarlara alet edilmesine, cahil ve sahte dindarlarca geçim vasıtası yapılmasına, dilencilige, İslâm tebliğinin yozlaştırılarak tesirsiz hale konulmasına şiddetle karşı çıkmış, meslek sahibi olmayı ve gençlere meslek öğretilmesini teşvik etmiştir. Nitekim bu konuda; “*İnsanların en şerlisi, ‘Allâh rızası için’ diyerek dilenip de istediği verilmeyen kimsedir*” buyurmuşlardır.<sup>149</sup> Diğer bazı hadislerinde de yüce dinimiz İslâm’ın, bedbaht bazı kimselerce, çeşitli dünya menfaatlerine alet edilerek bir takım çıkarlar karşılığı satılabileceğine dikkat çekmişlerdir.<sup>150</sup> Mal-mülk, şeref ve mevkî hırsının, kişinin dînine zararlı olduğunu bildirerek bu konuda şöyle buyurmuşlardır:

“*Bir koyun sürüsünün üzerine salıverilen iki aç kurdun bunlara verdiği zarar, kişinin mal ve şeref konusundaki hırsının dînine verdiği zarardan daha fazla değildir.*”<sup>151</sup>

Sonuç olarak, din istismarı, dün olduğu gibi bugün de çok sık gündeme gelen bir konudur. Bu olgu, dün olduğu gibi bugün de inanç dünyamızı kemiren, onun can damarlarını kurutmaya çalışan potansiyel bir tehlike olarak karşımızda durmaktadır. Bunun için Hz. Peygamber, İslâm öncesi toplumlarda ortaya çıkan din tahrîfi ve istismarı teşebbüslerinin, kendisinin vefâtından sonra meydana gelmemesi için müslümanların dikkatini çekmiş, onların bu konuda uyanık olmalarını emrederek şöyle buyurmuştur:

“*Ben sizin, benden sonra şirke döneceğinizden endişe etmiyorum. Fakat ben sizin maddeperest olmanızdan korkuyorum.*”<sup>152</sup>

---

<sup>148</sup> İbn Mâce, *Mukaddime* 23 / 252-260.

<sup>149</sup> en-Nesâî, *Zekât*, 75 / 2560.

<sup>150</sup> Müslim, *İmân*, 51 / 186; Tirmizî, *Fiten*, 30 / 2195-2197; *Zühd*, 60 / 2404; *Kıyâmet*, 17 / 2448.

<sup>151</sup> Tirmizî, *Zühd*, 43 / 2376; Dârimî, *Rikâk*, 21; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 456, 460.

<sup>152</sup> Buhârî, *Menâkıb*, 25; *Meğâzî*, 17; Müslim, *Fedâil*, 9 / 30 (2296); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 149.



## HADİS İLMİNDE İSNADIN OTORİTESİ VEYA AKLA RAĞMEN HADİS OKUYUCULUĞUNUN ÇAĞDAŞ BİR ÖRNEĞİ “RECM CEZASI” ÇALIŞMASINA ELEŞTİREL BİR BAKIŞ

Doç. Dr. Ahmet KELEŞ\*

*“Hadis ilmi akıl ilmi değil, nakil ilmidir.”*

*A. Fettah Ebû Gudde*

### Giriş

Bu çalışma, Hadis geleneğimizdeki “isnad”ın otoritesinin, rivayetleri okuma ve nakletmede akli ihmal edecek derecede etkili olduğunu, özel bir çalışmanın eleştirisi bağlamında göstermeyi amaçlamaktadır. Söz konusu çalışma; “*Recm Cezası*” adıyla yapılmış olan bir doçentlik tezi çalışmasıdır. Eser, İslam Dini’nde (İslam Hukûkunda) zina suçuna verilen recm cezasının, Hz. Peygamber’in (a.s.) uygulamalarında olup olmadığını tespit edebilmek için temel Hadis kaynaklarımızda konuyla ilgili varid olan rivayetleri incelemeyi amaçlamıştır. Yazar, rivayetlerin/ Hadislerin İslam Hukûku açısından ne gibi hukûkî sonuçlar doğurduğunu da çalışma alanının içine almıştır. Ayrıca konuyla doğrudan ilişkisi nedeniyle, “*Recm Ayeti*” olarak rivayet edilen “*Zina eden yaşlı erkek ve kadını taşılayın*” mealindeki ayet ile ilgili rivayetleri de incelemiştir.<sup>1</sup>

---

\* Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı.

Eser, üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde; Kur’an’da zina cezası ile ilgili ayetler ve ilgili yorumlar, ikinci bölümde; çalışmanın asıl amacı olan Sünnet’te recm uygulamasının olduğunu gösteren rivayetler, üçüncü bölümde ise; zinaya benzeyen fiiller konusundaki rivayetler üzerinde durulmuştur. Müellif, Hz. Peygamber’in recm cezasını uyguladığına dair rivayetleri senetleri bakımından incelemiş ve rivayetlerin sonunda, kendi kanaat ve görüşlerini de belirtmiştir.

Müellif, Hz. Peygamber’in dört ayrı recm uygulaması yaptığını belirtmiştir. *Birinci* uygulama; iki Yahûdî’nin, *ikincisi* Mâiz b. Mâlik’in, *üçüncüsü* Cüheyneli bir kadının, *dördüncüsü* ise bir işçinin recm edilmesi (Asîf olayı olarak nakledilmektedir) ile ilgili rivayettir.

Biz bu çalışmada söz konusu eserde nakledilen Mâiz b. Mâlik’in recm edilmesiyle ilgili rivayetlerin metinlerini ve müellifin bu metinleri okuyuş tarzını eleştirmeye çalışacağız. Eserin, yukarıda belirtmiş olduğumuz recm uygulamalarına ilişkin olarak incelediği rivayetlerin bütününe eleştirmek gibi bir amacımız yoktur. Çünkü buna bir makalenin hacmi izin vermez. Ancak üzerinde durmayı düşündüğümüz örnek olay (rivayet), eserin bütününe hakim olan rivayetlere bakış açısını ve değerlendirme mantığını göstermeye yetecek niteliktedir. Bu nedenle, eleştirimizi bir örnek ile sınırlı tutmayı yeğledik. Ancak eleştirimiz, bir örnekten hareketle rivayetlerin bütünüdür. Burada şu noktayı da belirtmemiz gerekir: Makalemizin eleştirdiği şey, eserin bizzat kendisi değil, eserin rivayetleri değerlendirme yöntemidir.

Belirtmeye çalıştığımız çerçevede konuyu ele almaya geçmeden önce, konunun daha iyi anlaşılmasını sağlaması bakımından geleneksel bakış açısını yansıtan benzer bir hadis okuyuşundan kısaca bahsetmek istiyoruz. Çağdaş bir hadisçi olan Ebû Gudde, “*Hadis İlmi*” ile ilgili bir söyleşide, Hadis geleneğimize hakim olan anlayışı şu şekilde ifade etmiştir:

---

<sup>1</sup> Bu ayet ile ilgili geniş bilgi için müellifin eserine bakılmalıdır. Yusuf Ziya Keskin, *Recm Cezası*, Beyan Y., İstanbul, 2001, s. 93-111. Bu konuda daha geniş bilgi ve farklı görüşler için bkz: Şaban Karataş, *Şia’da ve Sünnî Kaynaklarda Kuran Tarihi*, İstanbul, 1996, s. 190-96.

“M. Görmez: Asrımızda hadis ile ilgili en çok kullanılan bir ifade var “ Metin Tenkidi”. Metin tenkidini isnad tenkidinin önüne almak isteyen ilmi çevrelerimiz var. Kısaca metin tenkidi konusunda neler düşünüyorsunuz?”

Ebû Gudde: Eğer metin tenkidinden, hadis metninin şaz ve muallel olmamasını anlıyorsanız, bu, ilk asırlardan beri var olagelmıştır. Ancak, metin tenkidinden, akılcı bir süzgeçten geçirmeyi kastediyorsanız ben derim ki, metin tenkidinden önce bu yeni akılcılığı tenkid edelim. Hadis ilminde asıl olan isnada bakmaktır. Zira isnad, hadisi bize ulaştıran yoldur. Eğer isnaddan şüphe ediyorsak eleştirmemizde hiç bir beis yoktur. Ancak bütün râviler sika ise, hem tahammül hem de eda bakımından zabıt ve güçlü iseler neden onları itham altında bırakayım? Hadisin yorumu farklı olabilir.”<sup>2</sup>

Muhammed Gazâlî'nin<sup>3</sup> rivayetlere akılcı yaklaşımı ile ilgili sorulan bir soru sadedinde ise şöyle demiştir:

“Üstaz Gazâlî, âlim, fâzıl, ihlaslı büyük bir davet adamı idi. Ancak bir çok konuda, Mısırlıların kendi ifadesiyle Mahhahi (akılcı ) davranmıştır. Herşeyi akıldan konuşmuştur. Oysa, *hadis ilmi akıl ilmi değil, nakil ilmidir.*”<sup>4</sup>

M. Görmez'in, Aişe'nin (58/680) bir kısım sahabenin rivayetlerine olan itirazlarını nasıl değerlendirdiğini sorması üzerine ise, Ebû Gudde şu cevabı vermiştir:

“Hz. Aişe'nin bir itirazını ele alalım. Hz. Ebû Hureyre'nin (57/679) rivayet ettiği, ‘*Üç şey uğursuzdur: Kadın, ev, at*’ haberini duyduğu zaman hemen buna karşı çıkmış ve Ebû Hureyre'nin hata ettiğini söylemiştir. Hz. Aişe'ye göre, Hz. Peygamber, sözün başında Yahudilerin böyle dediğini söylemiş, ancak Ebû Hureyre bu kısmı işitmediği için böylesi bir sözü Hz. Peygambere izafe etmiştir. Bu o hadisi eksik işittiğini gösterir yoksa uydurduğunu değil.”

---

<sup>2</sup> Mehmet Görmez, *Abdulfettah Ebû Gudde İle Sünnet ve Hadis Üzerine Bir Söyleşi*, İslâmî Araştırmalar Hadis Sünnet Özel Sayı, C. 10, Sayı, 1-2-3, 1997, s. 139.

<sup>3</sup> 1917 yılında Mısır'da doğan M. Gazâlî 1941 yılında Ezher'den mezun olmuştur. Hem yazar hem de davetçi olarak faaliyet göstermiştir. Pek çok eser veren M. Gazâlî'nin Türkçeye kazandırılan eserleri ise şunlardır: *Fıkhu's-Sîre* Risale Yayınları'nda, *Müslüman Ahlakı* Ribat Yayınları, *Nebevî Sünnet* adlı eseri de İslâmî Araştırmalar tarafından neşredilmiştir.

<sup>4</sup> Görmez, *a.g.d.*, s. 138.

Ebû Gudde’ye göre, Aişe hadisi tam iştirakmiştir. Ebû Hureyre ise baş kısmını duymadan nakletmiştir. Dolayısıyla burada bir problem yoktur. Çünkü Ebû Hureyre hadisi eksik nakletmiştir, uydurmamıştır.

Bu bakış açısı, her iki rivayeti de kabul eden geleneksel bakış açısıdır. Bu anlayışa göre, isnadı güvenilir olarak gelen her iki rivayeti de kabul etmek gereklidir. Nitekim öyle de olmuş ve her iki rivayet de literatüre geçmiştir. Her iki rivayetin (ihtiva ettikleri anlam bakımından) birinin tam, diğerinin de eksik olarak sahih isnadlar ile nakledilmesi, tam anlamıyla akla rağmen bir okuyuş örneği ve “İsnad”ın otoritesinin bir tezahürüdür. Çünkü, eksik haliyle nakledilen hadis dinin temel ilke-leriyle çeliştiği için *salt aklın* bu hadisin rivayet edilmesine ve hadis külliyyatı içerisinde yer almasına izin vermemesi gerekirdi. Böylece hadis literatüründe sadece tam olan hadisin nakledilmesi mümkün olurdu. Salt aklın gereği budur. Fakat, isnadçı okuyuş ve nakilcilik bu akılcı bakışı engellemiş ve bu sayede her iki rivayet de hadis mecmualarına girebilmiştir. Hatta gariptir ki, eksik olan rivayet en müteber hadis kitaplarında, tam olanı ise ikinci dereceden veya daha aşağı tabakadaki eserlerde nakledilmiştir.<sup>5</sup> Aklın icabı yerine getirilmemiş ve isnadın tartışılmaz otoritesi metnin olduğu haliyle kabulünü dayatmıştır. Böylece Ebû Hüreyre’nin rivayeti<sup>6</sup> hadis mecmualarında yer almıştır.

İsnadın doğurduğu bu olumsuz durum, İslam’ı doğru anlamak niyetinde olanlara çok önemli bir malzeme sağlamış ve bu gibi rivayetleri dinin aleyhinde, propaganda aracı yapmışlardır. İlhan Arsel’in “*Şeriat ve Kadın*” isimli eseri, bu

<sup>5</sup> Uğursuzluğun üç şeyde olduğunu bildiren eksik rivayet şu kaynaklarda sahih isnadlar ile nakledilmiştir: Buhârî, Ebû Abdillâh b. İsmâil, *Sahîhu’l-Buhârî*, İstanbul, 1979, Tıb, 43,54 ; Cihâd, 47; Nikâh, 17 ; Müslim, Ebu’l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kureşî, *Sahîhu Muslim*, yy., tsz., Selâm, 115,120; Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş’âs es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, Humus, 1969, Tıb, 24; Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ, *Sünen*, Beyrut, tsz., Edeb, 58 ; Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali, *Sünen*, Beyrut, tsz., Hiyel, 5; İbn Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünen*, yy., 1975, Nikâh, 55 ; Mâlik, İbn Enes, *el-Muvattâ*, Beyrut, 1989, İstîzân, 22; İbn Hanbel, Ahmed, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, Beyrut, tsz., II, 8, 26, 115, 126.

<sup>6</sup> Bu konudaki rivayetler sadece Ebû Hüreyre’den gelmemektedir. Ayrıca, İbn Ömer, Sehl b. Sa’d gibi daha pek çok sahâbiden gelmektedir. Yukarıda vermiş olduğumuz kaynaklara bakılabilir.



konudaki hassasiyetimizde ne derece haklı olduğumuzu göstermeye yetecek örneklerden birisidir.<sup>7</sup>

Ebû Gudde'ye ait olan yukarıdaki ifadeler, geleneksel Hadis okuyuculuğunu ve hadisçilerin rivayetler karşısındaki tutumlarını gayet güzel bir şekilde göstermektedir. Gerçekten de Hadis İlmi isnad merkezli ve isnadın otoritesi üzerine kurulmuş bir ilimdir. Bunun nedenini, ilk devir Hadis faaliyetlerinin tarihsel şartlarında aramak gerekir. Çünkü Hadislerin tedvin devrinde hadisçiler için asıl olan güvenilir râvilerden hadislerin toplanması idi. Öncelikli olan bu gaye, Hadis ilmini isnad merkezli bir ilim haline getirmiştir.

İsnadın bu derece önem kazanmasının nedeni kuşkusuz “güven” problemidir. İbn Sîrin'in (110/732) ifadesiyle, insanların birbirlerine güvendikleri devirde, ne isnad, ne de güven problemi vardı. Fitnelerin zuhuru ve güven ortamının bozulmasıyla; “Kâle Rasûlullah/ Rasûlullah buyurdu” diyen bir kimseye, “bunu kimden duydun?” diye sorma zorunluluğu doğmuştur.<sup>8</sup> İbn Mübârek (181/803) ve diğer bir çok alimin görüşüne göre bu tutum, insanların diledikleri gibi hadis rivayet etmelerini engellemek için benimsenmiştir.<sup>9</sup>

Görüldüğü gibi, isnadın Hadis ilminde ortaya çıkışını hazırlayan ve zorunlu kılan tarihsel bir ortam vardır. Yani isnad, alimlerin masa başında geliştirmiş oldukları bir yöntem değil, rivayetleri korumak için baş vurulmuş tarihî bir çaredir. Hadisin sıhhatini tespit için daha sonra ortaya konulacak olan diğer şartlar -râvinin adâleti, zabtı, isnadın ittisâli vs.- da aynı maksatla geliştirilmiştir. Bu maksadı bir kez

---

<sup>7</sup> İlhan Arsel, *Şeriat ve Kadın*. Bu eser, tamamen yukarıda ifadeye çalıştığımız ve makalenin bütününde ifadeye çalışacağımız isnadın otoritesi sayesinde nakledilen problemleri rivayetlerden oluşmuş anti-İslam propagandaları içeren bir kitaptır. Ancak, itiraf edelim ki, müellifin eline verilen rivayetlerin sorumluları isnadçı Hadis geleneğimizin müellifleridir. “Hadis ilmi isnad ilmidir” şeklindeki inanç, bu gibi eserlerin doğmasına imkan hazırlamıştır. Bkz: İlhan Arsel, *Şeriat ve Kadın*, Kaynak Yay., İstanbul, 1997.

<sup>8</sup> Müslim, Mukaddime, 15.

<sup>9</sup> Müslim, Mukaddime, 15. İbn Mübârek burada; “İsnad dindedir. O olmasaydı, dileyen dilediğini söylerdi” demektedir. İbn Sîrin de; “Bu ilim (hadis) dindedir. Dininizi kimden aldığınıza dikkat edin.” demiştir.

daha ifade etmemiz gerekirse o; hadisleri nakleden ravilerle ilgili “güven” problemini çözebilmektir.

Acaba getirilen bu şartlar, kendilerinden beklenen maksadı hasıl edebilmişler midir? Gerekli güven sağlanabilmiş midir? Hadis tarihinde, bu soruların cevabı sayılabacak yüzlerce cilt kitap telif edilmiştir. Hâlâ da edilmektedir. Bu konuda yakın zamanda yazılmış, oldukça kapsamlı bir çalışma olduğunu belirtmemiz gereken M. Hayri Kırbasoğlu’nun “İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi”<sup>10</sup> adlı eseri, yukarıda sormuş olduğumuz soruların cevaplarını bulmaya çalışmaktadır. Ayrıca tarafımızdan yapılan ve henüz yayınlanmamış olan “Sahih Hadisin Tanımı” adlı çalışmamız da aynı problemleri ele almaktadır. Bu problemin halen üzerinde çalışılıyor olması isnad sisteminin, hadislerin sıhhatinin tespitinde yeterli bir kriter olmadığını göstermektedir. Ancak, buradaki “yeterli olmamak” ifadesinin, “gerekli olmamak” anlamına gelmediğini belirtmeliyiz.

Çalışmamızda elbette yukarıdaki soruların cevabını bulmayı amaçlamıyoruz. Çünkü amacımız bu değildir. Burada, isnadçı hadis okuyuculuğunun tarihimizde nasıl “akla rağmen” bir konuma geldiğini, bunun da beraberinde nasıl âdeti “akılsız”<sup>11</sup> bir okuyuculuğu ve nakilciliği doğurduğunu göstermek istiyoruz. İşte bu durum nedeniyledir ki, hadis mecmualarımız ihtilafli rivayetler, çelişkili nakiller ile dolmuş ve taşmıştır. İsnadın hegemonyası ve otoritesi aklın bu çelişki ve tezatları görüp dile getirmesine izin vermemiş, aksine görmemesini sağlamıştır. Hadis tarihimizdeki “aklın” hemen hemen biricik görevi, “isnad” sistemiyle elde edilen çelişkili rivayetlerin cem ve te’villerini yapmak, müellifi ve râviyi haklı çıkarmanın formüllerini icad etmekle sınırlı kalmıştır. Halen elimizde bulunan hadis şerhlerini okuduğumuzda, bu söylediklerimizin pek çok örneklerini görebilmemiz mümkündür. Söz konusu eserlerin gerçekten zeki/akıllı müellifleri, isnad sisteminin bu ağır baskısı altında öylesine

---

<sup>10</sup> Kırbasoğlu’nun bu eserinin özellikle ‘isnad’ ile ilgili kısmı konumuz açısından son derece önem arz etmektedir. İfadeye çalıştığımız tezimizin daha iyi anlaşılması için bu kısma bakılmasında yarar vardır. M. Hayri Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1999, s. 38-53.

<sup>11</sup> Buradaki akılsız tabirinden gündelik dildeki kullanımını değil, akli dikkate almadan yapılan okuma tarzı kastedilmektedir.

akla rağmen bir okuma örneği vermişlerdir ki, bu tür bir okuyuş ancak Hadis geleneğimizde vardır, diyebiliriz. Gerçi isnad sistemi o devir İslâmî İlimlerin hemen hepsinin ortak bir metodolojisini oluşturduğu da bir gerçektir. Ancak, hadis ilmindeki yeri tam anlamıyla otoriterdir.

İsnad sisteminin haiz olduğu otorite, tedvin döneminden itibaren metodolojik bir “paradigma”ya dönüşmüştür. “İsnad Paradigması” diyebileceğimiz bu durumun çok kısa bir felsefî tahlilini yapmak istiyoruz.

M. Âbid el-Câbirî, çağdaş filozoflardan Lâlânde’den naklen “akıl” ile ilgili önemli bir ayırımdan bahsetmektedir. Akıl; biri “Oluşturucu – el-Aklu’l-Mükevvin” diğeri de “Oluşturulmuş – el-Aklu’l-Mükevven” olarak iki kısımdır. *Oluşturucu Akıl*; “Her insanın eşyanın ilişkilerini kavramak suretiyle bütün insanlar tarafından değişmez olarak kabul edilen temel ve determinist ilkeler çıkarsayabilme melekesidir.” *Oluşturulmuş Akıl* ise; “Çıkarsamalarımızda dayandığımız kural ve ilkelerin toplamıdır.” Diğer bir ifadeyle; “Herhangi bir dönemde onaylanan ve genel kabul gören kurallar manzumesi olup o dönemde kendisine mutlak değer izafe edilen bir olgudur.”<sup>12</sup>

Cabirî’nin akla ilişkin yapmış olduğu bu taksimden hareketle, oluşturulmuş aklın, oluşturucu aklın bir ürünü ama, “Paradigma” haline gelmesiyle de kendi otoritesini dayatan bir aklî süreç olduğunu söylememiz mümkündür. Bu süreçte oluşturulmuş akıl/paradigma tam anlamıyla otoriterdir. Hadis ilmi geleneğindeki isnad sistemi, tarihsel koşulların zorlamasıyla, oluşturucu aklın icad ettiği bir sistemdir. İsnad ile ilgili tüm kurallar da bu aklın bir ürünüdür.<sup>13</sup> Bu süreç oluşturucu aklın, çıkarsama devresidir. Akıl bu devrede kuralları belirler. Daha sonraki süreç ise

---

<sup>12</sup> M.Âbid el-Câbirî, *Arap- İslam Aklının Oluşumu*, (terc. İbrahim Akbaba), Kitabevi Yay., İstanbul, 2000, s. 15.

<sup>13</sup> Gerçekten de Hadis tarihimizin bu alanda yapılmış çok zengin bir birikimi vardır. Özellikle ravilerin biyografileri alanında yapılan çalışmalar her türlü taktirin fevkindedir. Rical edebiyatı, Tabakât kitapları, Cerh ve Ta’dil eserleri, isnad sisteminin sağlıklı sonuçlar vermesini sağlamak için meydana getirilmiş büyük çalışmalardır. Bu çalışmaların günümüz teknolojisinden de yararlanılarak daha mükemmel hale dönüştürülmesi gerekmektedir. Bu hususta geniş bilgi için bkz: M. Hayri Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, s. 50-53.

bu kuralların paradigmaya dönüşmesi, yani oluşturulmuş akla intikali sürecidir. Tarihimizde çok uzun bir süre bu “İsnad Paradigması” Müslüman alimlerin oluşturulmuş aklını ifade etmiştir.

Oluşturulmuş Aklın/Paradigmanın en önemli özelliği yeni bir paradigmaya izin vermeyen otoriter tutumudur. Paradigmanın bu özelliği nedeniyledir ki, tarihi geleneğimizde yeni bir paradigma çok uzun bir süredir oluşmamıştır. Ancak, her paradigmanın yine oluşturucu aklın sayesinde yeni bir paradigmayı doğurduğu da tarihi bir gerçektir.<sup>14</sup> Bugün hadis ilmi alanında yapılan birçok kıymetli çalışma -ki bunlar geçmiş paradigmayı sorgulayan çalışmalardır- İslami ilimler için yeni bir metodolojinin doğacağına işaretlerini vermektedir. Zira Oluşturucu Akıl ile Oluşturulmuş Aklın tarihi devinimleri bunu gerektirmektedir.

İsnad sisteminin, ravilerin güvenilirliklerini tespit esasına dayanan yöntemine karşı bugün, metnin anlamını ve anlamayı ön plana çıkaran hermenötik (yorum bilim) yöntemleri, hadis ilminde kullanılabilir daha sağlıklı bir metodolojiyi geliştirmeye imkan sağlamaktadır. Geleneğimizdeki hadis çalışmalarında, isnadın gölgesinde kalarak göz ardı edilmiş olan hadis metinleri, geliştirilmeye çalışılan yeni metodolojide merkezî bir konum kazanacaktır. Bunun anlamı; “*isnad sistemi ile elde edilen sonuçların hiç önemi yoktur*”, demek değildir. Ancak, yeni bir dengenin (isnad/metin dengesi) kurulması gerektiği ise aşikardır. Metnin, özellikle yazılı metinlerin, çağdaş yorum bilimdeki bu önemi nedeniyle P. Ricoeur’un konumuzla ilgili bir açıklamasını iktibas etmek istiyoruz:

“Sözlü söylemde, konuşan kimsenin öznel niyeti ile söylemin anlamı öylesine örtüşür ki konuşmacının ne demek istediğiyle, söylemin ne anlama geldiğini anlamak aynı şey olur. Yazılı söylemde ise, yazarın kast ettiği zihinsel niyet ile kaydedilen metnin anlamı ayrılmıştır. Metnin söylediği şey, yazarın söylemek istediği şeyden daha önemli hale gelmiştir. Çünkü yazıda, söylemin anlaşılacak için yardım aldığı sözel olmayan süreçler (tonlama, konuşma tarzı, mimikler, jestler) kaydedilmemiştir. Metnin bu özelliği nedeniyle artık yazarın fiziksel ve psikolojik varlığının bir anlamı

---

<sup>14</sup>Ömer Demir, *Bilim Felsefesi*, Ağaç Yay., İstanbul, 1992, s. 55-57.

kalmamıştır. Anlamı ancak anlam kurtaracaktır. Yazarın niyeti ne olursa olsun artık anlamı anlamın kurtaracağını söylemek, artık söylemin bu zayıflığını ancak yorum kurtarabilir demektir.”<sup>15</sup>

Ricoeur’a göre, söyleyen ile anlayan aynı zamanda/zeminde iseler anlama problemi çok fazla değildir. Ama, söyleyen kendisini yazılı bir metin aracılığıyla muhatabına anlatmak durumunda ise, yazılı metnin kendisi, anlayan özne için o metnin yazarından daha önemli hale gelmiştir. İşte bir yazılı metin için anlayan özne bu derece önem kazanınca; isnad sistemi ile ve çoğu da mana ile rivayet edilen hadislerin anlaşılmasında, metnin ne kadar önemli olduğu daha iyi anlaşılmaktadır.

Hadis mecmualarında tahriç edilen (nakledilen) rivayetlerin büyük bir çoğunluğu, ihtiva ettikleri anlamların ortaya çıktığı bağlamı, sebep-i vürûdu (sözün söylenmesine neden olan durum), anlamın anlaşılmasını kolaylaştıran jest ve mimikleri ihtiva etmezler. Halbuki bunlar, doğru bir anlama için son derece önemlidirler. Rivayetlerde mevcut olan bu eksikliğin giderilebilmesi, metnin yeniden kurulması ve sözü edilen yan unsurların (anlamayı kolaylaştıran unsurlar) kısmen yeniden oluşturulmasıyla mümkün olabilmektedir. Çağdaş yorum bilim ve Hermenötik yöntem, bu alanda bize yardımcı olmaktadır. İzaha çalıştığımız hususlar, aşağıda eleştireceğimiz hadis metinlerinde ve onlarla ilgili yorumlarda, daha açık bir şekilde görülecektir.

Rivayetleri okuyuş yöntemini eleştirmeyi amaçladığımız söz konusu eserin (Recm Cezası), Hadis İlmi geleneğine hakim olan bir yöntemin etkisi altında hadisleri değerlendirmiş olduğunu daha iyi görebilmemiz açısından yapmış olduğumuz bu girişten sonra, asıl üzerinde durmak istediğimiz rivayetin eleştirisine geçebiliriz. Biz, Mâiz b. Mâlik ile ilgili rivayetleri tamamen aktarıp her bir rivayetin hemen ardından metin tenkidini yapacağız. Böylece, rivayetlerin bütününden hareketle ulaşacağımız sonuç, daha sağlıklı olabilecektir. Bazı rivayetleri kısaltabilir, hatta hiç vermeye bilirdik. Ancak, okuyucunun; aktarılmayan rivayetlerde ne olduğuna ilişkin bir kuşkusunun kalmaması için, rivayetleri tamam olarak naklettik.

---

<sup>15</sup> Erol Göka- Abdullah Topçuoğlu- Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı*, Vadi Yay., Ankara, 1996, s.76-77.

### Mâiz b. Mâlik’e Verilen Recm Cezası İle İlgili Rivayetler

Maiz b. Mâlik’in recm edilmesi ile ilgili rivayetler, ikisi meçhul (bilinmeyen) on beş sahâbeden gelmiştir. Şimdi bunları sırasıyla görelim. Burada naklettiğimiz rivayetler, müellifin eserinden aynen onun tercümeleriyle alınmıştır. Her rivayetin sonunda belirtilen; “*Sahih, Hasen, Zayıf*” hükümleri müellife aittir. Her rivayetin ardından yapılan eleştiriler ise bize aittir.

#### 1- Nuaym b. Hezzal Rivayeti<sup>16</sup>

Nuaym dedi ki; “Mâiz b. Mâlik, babamın himayesinde idi. Kabileye âit bir cariye<sup>17</sup> ile zina etti. Mâiz durumu Hezzal’e haber verince, babam ona: “Haydi Rasûlullah’a git anlat, belki senin için mağfiret diler”, dedi. Babam bununla Rasûlullah’ın ona bir çıkış yolu bulacağını düşünüyordu. Mâiz Rasûlullah’a gelip: “Yâ Rasûlullah! Ben zina ettim, bana Allah’ın kitabını uygula”, dedi. Rasûlullah yüzünü çevirdi. Mâiz tekrar geldi ve zina ettiğini dört defa tekrarladı. Dördüncü defa gelince: “Yâ Rasûlullah! Ben zina ettim, bana Allah’ın kitabını uygula”, dedi. Hz. Peygamber: “Zina ettiğini dört defa söyledin değil mi? Öyleyse kiminle zina ettin”, diye sordu. Mâiz: “Falanca kadın ile”, diye cevap verdi. Hz. Peygamber: “O kadın ile aynı yatakta yattın mı?”, dedi. Mâiz : “Evet”, dedi. “Tenin tenine değdi mi”, diye sordu. Mâiz: “Evet”, dedi. “Onunla cinsi münasebette bulundun mu?”, deyince ona da; “evet”, dedi. Bunun üzerine Rasûlullah, Mâiz’in recmedilmesi için emir verdi. Mâiz Harre denilen yere götürüldü. Taşlar atılınca kaçmaya başladı. Abdullah b. Übeys onu karşıladı. Ardından diğer arkadaşlar geldi. Abdullah, Mâiz’e yük devesinin incik kemiğini attı ve onu öldürdü. Sonra Nebî’ye gelip durum anlatılınca, Rasûlullah şöyle buyurdu: “Onu bıraksaydınız ya! Belki tevbe eder de Allah tövbesini kabul ederdi. Yâ Hezzal onu elbisenle örtseydin, bu, yaptığın şeyden daha hayırlı

<sup>16</sup> İbn Sa’d’ın verdiği bilgiye göre, Mâiz’in babası onu Hezzal b. Yezid’den istemiş, o da bunu kabul etmiş ve Mâiz onun yanında yetişmiştir. Mâiz zina ettiğinde de bunu Hezzal’e söylemiş o da bunu gidip Hz. Peygamber’e (a.s.) söylemesini tavsiye etmiştir. İşte hadisin ravisi olan Nuaym, bu Hezzal’in oğludur. Bu konuda bkz: İbn Sa’d, Muhammed b. Sa’d b. Ez-Zührî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut, 1968, IV, 323.

<sup>17</sup> Müellifin vermiş olduğu bilgiye göre bu cariyenin adı Fâtıma’dır. Hezzal’in cariyesi olduğu da bazı rivayetlerde tasrih edilmiştir. Geniş bilgi için bkz: Yusuf Ziya Keskin, a.g.e, 179.

olurdu.” (Burada elbise ile örtmekten maksadın olayı gizlemek olduğu şeklinde bazı yorumlar da yapıldığı kaydedilmektedir.)<sup>18</sup> Bu hadis müellifin tespitine göre *sahih* tir.

### **Rivayetin Değerlendirilmesi:**

Râvi, “Mâiz tekrar geldi ve zina ettiğini dört defa tekrarladı”, dedikten hemen sonra; “ Dördüncü defa geldiğinde...” demektedir. İlk ifade, defaten dört kere söylediğini gösterir, ancak metinden, Mâiz’in birkaç defa gidip geldiği anlaşılırken; “Dördüncü kez geldiğinde...” ifadesinden ise, ayrı ayrı zamanlarda tekrar geldiği anlaşılmaktadır. Bu ifade ile, bir defa gelişinde dört kez itirafta bulunduğu anlamına gelen yukarıdaki ifadeler çelişmektedir.

Rivayete göre Mâiz Rasûlullah’a, “Bana Allah’ın kitabını uygula!” demiştir. Bu ifade, Mâiz’in işlediği suça karşılık kendisine nasıl bir cezanın uygulanacağını bildiğini îma etmektedir. Ancak rivayetin girişinde, Mâiz’i Hz. Peygamber’e gönderen Hezzal, ona şöyle söylemektedir: “ Haydi Rasûlullah’a git anlat, belki senin için mağfiret diler.” Râvi bu ifadeyi müteakiben; “babam bununla Rasûlullah’ın ona bir çıkış yolu bulacağını düşünüyordu”, demektedir. Ravinin ifadesi ve rivayetin sonundaki; Hz. Peygamber’in Hezzal’e söylediği: “Yâ Hezzal onu elbisenle örtseydin, bu yaptığın şeyden (yani Mâiz’i bana göndermeden) daha iyi olurdu” buyurması, zina suçuyla ilgili bir cezanın o günlerde belli olmadığını, dolayısıyla da hem Hezzal’in, hem de Mâiz’in belirli bir cezadan haberlerinin olmadığını göstermektedir.

Rivayetteki Rasûlullah’a ait olan; “Belki tövbe ederdi de Allah tövbesini kabul ederdi” ifadesi, Hz. Peygamber’in Mâiz’in tövbesi konusunda herhangi bir kanaatinin

---

<sup>18</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz: Keskin, a.g.e., 181. Bu rivayetin kaynakları için bkz: İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir el-Kûfî el-‘Absî, *el-Musannef*, Bombay, 1983, X, 78-79 ; İbn Hanbel, *Müsned*, V, 127, 216-17; Ebû Dâvûd, *Sünen*, Hudûd, 7, 23; Hâkim, *Müstedrek*, IV, 363; Yukarıdaki metinde Hz. Peygamber’in Hezzal’e söylediği söz, Saîd b. Müseyyeb kanalıyla mürsel olarak Mâlik’in Muvattâ’ından alınmıştır. Mâlik, *Muvattâ*, Hudûd, 3; Ayrıca İbn Sa’d’dan gelen bir rivayette ise, Hezzal’in; “ Bu işte bir çıkış yolu olduğunu ( yani gizlemede bir sakınca olmadığını ) bilmiyordum. Dediği rivayet edilmektedir. Bkz: İbn Sa’d, a.g.e, IV, 324. Abdurrezzak b. Hemmam, es-Sanânî, *el-Musannef*, Beyrut, 1983, VII, 323; Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü l-Kübrâ*, Beyrut, tsz., VIII, 219,228.

olmadığını göstermektedir. Hatta bu ifadeden, Mâiz’in tövbe etmemiş olduğunun imâ edildiğini bile anlamak mümkündür. Ancak, aşağıda gelecek olan rivayetlerde görüleceği üzere Rasûlullah, Mâiz’in çok büyük/makbul bir tövbe ettiğini, yüceltici ifadelerle övmektedir. Bu açık çelişki üzerinde, yeri gelince ayrıca durulacaktır.

## 2- Nasr b. Dehr el-Eslemî’nin Rivayeti

Nasr dedi ki: Bizim kabileden olan Mâiz b. Hâlid b. Mâlik, Rasûlullah’a geldi ve nefsi aleyhine zina itirafında bulundu. Bunun üzerine Rasûlullah bize onu recm etmemizi emretti. Ben Mâiz’i recm edenler arasında idim. Benû Niyar’ın Harre’sine gittik ve onu recm ettik. Mâiz taşların acısını hissedince şiddetli bir şekilde feryat ve figan etti. Mâiz’i öldürünce Rasûlullah’a gelip onun feryadını haber verdik. Bunun üzerine şöyle buyurdu: “Onu bıraksaydınız ya!”<sup>19</sup> Bu hadis, müellifin tespitine göre **zayıftır**.

### Rivayetin Değerlendirilmesi:

Nasr b. Dehr el-Eslemî’nin rivayetinde, Mâiz’in gelerek sadece itiraf ettiği ve bunun üzerine kendisine recm cezasının uygulandığı bildirilmektedir. Ancak, ne itirafın adedinden, ne de Rasûlullah’ın Mâiz’e sorduğu diğer suallerden ve Mâiz’in verdiği cevaplardan bahsedilmektedir. Ayrıca râvi kendisini, olayın müşâhidi olarak göstermektedir. Bunun anlamı, Mâiz’in Rasûlullah’a gelmesi, itiraf etmesi, recmine karar verilip uygulanmasının bir celsede olduğudur. Yani, gidip gelmeler vs. olmamıştır. Râvî, rivayette ihtisar düşüncesiyle bunu yapmış olabilir. Fakat bu haliyle hadis, diğer rivayetlerden oldukça farklıdır.

## 3- Ebû Berze el-Eslemî’nin Rivayeti

Müsâvir b. Ubeyd dedi ki, Ebû Berze’ye gelip; Rasûlullah recm etti mi, diye sordum. Ebu Berze şöyle dedi: Evet. Bizim kabileden Mâiz b. Mâlik adındaki bir

---

<sup>19</sup> İbn Hanbel, III, 431 ; İbn Ebî Şeybe, X, 77-78 ; Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. El-Fazl, *Sünen*, yy., tsz., Hudûd, 13 .



adamı recmetti. Rasûlullah, Mâiz b. Mâlik üzerine cenaze namazı kılmadı ve onun üzerine kılınmasını da yasaklamadı.<sup>20</sup> Bu hadis, müellifin tespitine göre *zayıftır*.

#### **Rivayetin Değerlendirilmesi:**

Ebû Berze el-Eslemî'nin rivayeti konuyla ilgili yapılmış en muhtasar rivayettir. Çünkü, sadece olayın vaki olduğunu bildiren bir rivayettir. Bizce, metin bakımından çelişki içermeyen tek tutarlı rivayet budur. Sadece bir cümleden; “Rasûlullah Mâiz'i recmetti”den, ibarettir. Bu cümleden fazlasını içeren diğer rivayetler, aşağıda da görüleceği üzere tutarsızlıklardan ve çelişkilerden kurtulamamıştır. Rivayet, Mâiz'in cenaze namazının kılınmadığını vurgulamaktadır. Hadisin bu noktayı vurgulamak için nakledilmiş olduğu düşünülebilir.

#### **4- Ebû Mâlik el- Eslemî'nin Rivayeti**

Ebû Mâlik dedi ki: Nebî, Mâiz b. Mâlik'i üç defa geri çevirdi. Mâiz dördüncü defa gelince, emretti de Mâiz recm edildi.<sup>21</sup> Bu hadis, müellifin tespitine göre *sahih* tir.

Bu rivayet, suçun itiraf edilmesi durumunda, itirafın kaç defa olması gerektiğine vurgu yapmaktadır.

#### **5-Büreyde b. el-Husayb'ın Rivayeti**

Büreyde dedi ki: Ben Rasûlullah'ın yanında oturuyordum. Mâiz b. Mâlik, Nebî'ye gelip: “Yâ Rasûlallah! Beni temizle”, dedi. Peygamber: “Vah yazık! Dön, Allah'a tövbe ve istiğfar et”, buyurdu. Mâiz çok uzak olmayan bir yere gitti, sonra yine gelip: “Yâ Rasûlallah! Beni temizle”, dedi. Peygamber yine: “Vah yazık ! Dön Allah'a tövbe ve istiğfar et” dedi. Mâiz yine çok uzak olmayan bir yere gitti, sonra gelip: “Yâ Rasûlallah beni temizle”, dedi. Nebî de aynı şeyi söyledi. Mâiz dördüncü defa tekrar edince, Hz. Peygamber ona: “Seni hangi hususta temizleyeyim”, diye sordu. Mâiz: “Zinadan”, dedi. Bunun üzerine Rasûlullah (kabilelerine ): “Mâiz'de bir

<sup>20</sup> Ebû Dâvûd, Cenâiz, 47; İbn Ebî Şeybe, X, 78; İbn Hanbel, IV, 423; Heysemî, Nureddin Ali b. Ebî Bekir, *Mecmau'z-Zevâid*, Kâhire, 1319, VI, 268.

<sup>21</sup> İbn Hanbel, II, 286.

delilik var mıdır”, diye sordu. Kendisine Mâiz’in deli olmadığı haber verildi. “Tekrar şarap içti mi?” diye sordu. Sonra bir adam kalktı ve onun ağzını kokladı. Fakat ağzında şarap kokusu bulamadı. Ardından Rasûlullah: “Sen zina ettin mi?”, diye sordu. Mâiz: “Evet”, dedi. Evli misin? diye sorunca, Mâiz ona da: “Evet”, dedi. Bunun üzerine Rasûlullah onun için bir çukur kazdırdı. Mâiz göğsüne kadar çukurun içine konuldu, sonra insanlara emretti de Mâiz recm edildi.

Halk Mâiz hakkında iki fırkaya ayrılmıştı. Bir kısmı: “Yemin olsun ki Mâiz’in günahı kendisini sardı da helak oldu”, dedi. Diğer kısmı da şöyle dedi: “Mâiz’in tövbesinden daha faziletli tövbe olamaz. Çünkü o Rasûlullah’a geldi, elini onun elinin içine koyduktan sonra: “Beni taşlarla öldür”, dedi.

Böylece iki yahut üç gün geçmişti. Sonra Rasûlullah, sahabeler oturur halde iken yanlarına geldi ve onlara selam verip oturdu: “Mâiz b. Mâlik için istiğfar ediniz”, buyurdu. Onlar: “Allah Mâiz b. Mâlik’i mağfiret etsin”, dediler. Bunun üzerine Rasûlullah: “Mâiz öyle bir tevbe etti ki, eğer bir ümmet arasında taksim edilseydi, onların hepsini kaplardı ( yeter artardı)”, buyurdu.

Büreyde şöyle devam etti: “Biz Nebî’nin ashâbı, aramızda şöyle konuşurduk: Eğer Mâiz b. Mâlik üç defa itirafından sonra evinde otursa idi, Rasûlullah onu recm etmezdi. Onu dördüncü defa itirafı nedeniyle recmetti.”<sup>22</sup> Bu hadis, müellifin tespitine göre *sahih* tir.

#### **Rivayetin değerlendirilmesi:**

Büreyde b. el-Husayb’ın rivayeti, konuyla ilgili nakledilen en kapsamlı rivayettir, denebilir. Kapsamlı oluşu, beraberinde birçok metin problemini de getirmiştir. Şimdi bu problemler üzerinde durmaya çalışalım. İlk önce, Mâiz ile Rasûlullah arasında geçen diyalogdaki sözler üzerinde durmak istiyoruz.

---

<sup>22</sup> Müslim, Hudûd, 22, 23; İbn Ebî Şeybe, X, 73-74; İbn Hanbel, V, 347; Dârimî, Hudûd, 14; Ebû Dâvûd, Hudûd, 14; Dârekutnî, Ebu’l-Hasen Ali b. Ömer, *Sünen*, Medine, 1966, III, 91-92; Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâburî, *el-Müstedrek ale’s-Sahihayn*, Beyrut, 1990, I, 362; Beyhakî, VIII, 214, 221, 226.

Mâiz Rasûlullah'a gelip; "Ya Rasûlullah beni temizle", diyor. Rasûlullah da karşılık olarak; "Vah yazık, dön Allah'a tövbe ve istiğfar et", buyuruyor. Mâiz dördüncü kez gelip aynı şekilde "Beni temizle" dediğinde ise, "Seni neden temizleyeceğim?", diye soruyor. Bu soru, Rasûlullah'ın Mâiz'in ne suç işlemiş olduğundan haberinin olmadığını göstermektedir. Bu durumda; Rasûlullah'ın kendisine gelen bir kişinin ne suç/günah işlemiş olduğunu anlamaksızın ona ilk önce; "Vah yazık! Git tövbe et..." buyurması anlamlı değildir. Halbuki Rasûlullah'ın, Mâiz'in son gelişinde ona sorduğu; "Seni neden temizleyeyim?" sorusunu, Mâiz'e ilk gelişinde sormalıydı. Bu durumda Mâiz; zina ettiğini ve bu günahından temizlenmek istediğini söyleyince Rasûlullah'ın; "vah yazık, git tövbe et..." buyurması, hem anlamlı, hem de irşad yöntemine daha uygun olurdu. Halbuki rivayetteki diyalog, Hz. Peygamber'in (a.s.) bilinen üslubuna uygun değildir.

Metnin ihtiva ettiği diğer bir problem de, Mâiz'in Rasûlullah'a geliş amacı ile ilgilidir. Bir numaralı hadiste nakledildiğine göre Mâiz Rasûlullah'a, bir kurtuluş ümidi, bir tavsiye veya bir dua beklentisi ile gelmiştir. Böyle bir niyet ile gelen kişinin, kendisine " git tövbe et" denildiğinde derhal oradan ayrılıp günahlarına tövbe ve istiğfar etmesi gerekirdi. Çünkü, geliş amacı budur. Ancak rivayete göre Mâiz, ellerini Rasûlullah'ın elleri arasına koyarak; "Beni taşlarla öldür" demektedir. Birinci hadiste belirtilen amaçla Rasûlullah'a gelen bir kişinin, bu şekilde bir talepte bulunması kabul edilemez.

Ayrıca diyalogda zikredilen, Mâiz'in; "ellerini Rasûlullah'ın elleri arasına koyarak, beni taşlarla öldür" demiş olmasını, bu konuda rivayet edilen diğer hadisler ile (özellikle 5 numaralı hadis), anlam bakımından uzlaştırmak mümkün değildir. Beşinci hadiste geleceği üzere Mâiz, taşlanınca kaçmaya başlamış ve imdat çağrısında bulunarak; "Cemaat beni kurtarın, kavmin beni öldürüyor. Bana, Rasûlullah seni öldürmez demişlerdi" demektedir. Bu sözlerin sahibi olan Mâiz, yukarıdaki diyalogda geçtiği şekilde Rasûlullah'a; "beni taşlarla öldür" demiş olamaz. Şayet demiş ise, beşinci hadisteki feryadını ve kavmini suçlamasını kabul ve izah edemeyiz. Her iki rivayetteki beyanlardan birinin diğeri ile çeliştiği açıktır.

Metnin bir başka problemi de, Rasûlullah’ın Mâiz’in tövbesi hakkındaki ifadeleridir. Bu rivayette zikredilenler ile diğer rivayetlerde belirtilen ifadeler bir birlerine tam anlamıyla zıttırlar. Bu rivayette Mâiz’in tövbesi övülürken, birinci hadiste Mâiz’in taşlanma esnasında kaçtığı, fakat yakalanarak öldürüldüğü Rasûlullah’a haber verildiğinde; “Keşke bıraksaydınız. Belki tövbe ederdi”, buyurmuştur. Rasûlullah’ın bu ifadesinden, Mâiz’in tövbe edip etmediğine ilişkin her hangi bir kanaatinin olmadığı anlaşılırken, bu rivayette Mâiz’in tövbesi mübalağalı bir şekilde övülmektedir. Metinlerindeki çelişki son derece açıktır.

Hadislerde yer alan Mâiz’in tövbesiyle ilgili ifadeleri, çelişkili ve problemlili hale getiren bir diğer husus da şudur: İleride gelecek olan bazı rivayetlerde Mâiz’in zinası, savaşa giden gazilerin eşlerine yönelik son derece ahlaksız bir davranış olarak gösterilmektedir. Bu nedenle de Rasûlullah Mâiz’i recmeddikten sonra insanlara bir konuşma yaparak; böyle aşağı bir hareketin cezasının bu şekilde taşlanarak ölmek olduğunu, söylemektedir. Hz. Peygamber’in ibret-i alem için verdiği bir cezanın ardından, bu cezaya çarptırılan birini, tövbesi bir ümmeti kurtaracak kişi olarak göstermesi düşünülemeyeceği gibi, bu tutarsızlığın Rasûlullah’a isandı da kabul edilemez.

Rivayetteki bir başka problem de Bureyde’nin şu sözleridir: “Biz Rasûlullah’ın ashabı aramızda şöyle konuşurduk: Eğer Mâiz b. Mâlik üç defa itirafından sonra evinde otursa idi, Rasûlullah onu recm etmezdi.” Bureyde’nin bu sözleri; İslam’ın recm cezası ile ilgili hükmünün o günlerde detaylarıyla birlikte biliniyor olduğunu imâ etmektedir. Bu durumda söz konusu hükmün (cezanın); hem Mâiz, hem de onu Rasûlullah’a, bir çıkar yol bulmak veya bir istiğfar talep etmek üzere gönderen Hezzâl tarafından bilinmesi gerekirdi. Fakat bir numaralı rivayetteki Hezzâl’in ifadelerinden, onun recm cezası konusunda bir şey bilmediği anlaşılmaktadır. Çünkü Hezzâl böyle herkesçe bilinen bir cezadan haberi olsaydı, Mâiz’i Rasûlullah’a bir çare bulmak umuduyla değil, belli olan cezanın uygulanması için gönderirdi. Görüleceği üzere rivayet, bir çok yönden problemlidir. Hadis, (müellife göre) senet bakımından sahih olduğu halde, metin bakımından bu mevzuda nakledilmiş en problemlili hadistir.

### 6- Câbir b. Abdillâh'ın Rivayeti

Câbir dedi ki: Eslem kabilesinden (Mâiz adındaki) bir adam, Nebî'ye gelip zina itirafında bulundu. Nebî ondan yüz çevirdi. Mâiz, Peygamber'in yüzünü çevirdiği tarafa geçti ve tekrar itiraf etti. Rasûlullah yine yüz çevirdi. Nihayet (Mâiz zina ettiğine dair) kendi nefsi aleyhinde dört defa şahitlik etti. Peygamber: "Sende delilik var mı?", diye sordu. Mâiz: "Hayır", dedi. "Evlendin mi?", diye sorunca; "evet evlendim", dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber emretti de (Mâiz) musallada recm edildi. Kendisi taş attı, biz de attık. Taşlar ona isabet edip (canını) acıtınca kaçtı. Mâiz: "Ey cemaat! Beni Rasûlullah'a götürünüz. Beni kavmim öldürüyor. Beni kandırdılar. Bana; Rasûlullah seni öldürmez demişlerdi", dedi. Ancak yakalanıp Harre denilen yerde recm edildi ve nihayet öldü. Mâiz'in sözleri Rasûlullah'a aktarılnca; "Onu bırakıp bana getirseydiniz ya!", dedi. Sonra Rasûlullah onu hayırla yad etti. Fakat üzerine cenaze namazı kılmadı.<sup>23</sup> Bu rivayet, müellifin tespitine göre *sahihtir*.

### Rivayetin Değerlendirilmesi:

Câbir b. Abdillâh'ın rivayeti, diğer rivayetlerin anlaşılmasını daha da müşkil hale getirmektedir. Rivayette özellikle dört defa itirafa vurgu yapılmakta ve Mâiz'in itiraflarının tamamı Câbir'in gözü önünde bir celsede cereyan etmiş olduğu ifade edilmektedir. Eğer bu rivayeti sahih kabul edersek, ki müellif bu rivayeti sahih saymaktadır, bu taktirde diğer rivayetlerde görmüş olduğumuz "git-gel" ifadelerini, yani Mâiz'in gönderilip onun da ısrarla tekrar tekrar gelmesini izah edebilmemiz çok zordur. Çünkü bu rivayet, doğrudan bir müşahedeyi ifade etmekte ve adeta konuyu bir mahkeme salonundaki duruşma ve karar işleminin tasviri gibi nakletmektedir. Ayrıca cezanın da, kararın hemen akabinde infaz edildiğini belirtmektedir.

Câbir'in rivayetinde, recm cezasının infazı ile ilgili, diğer rivayetlerde zikredilmeyen önemli bir ayrıntı vardır. Ravinin olayı tasvirinden anlaşıldığına göre, infaz işleminde ilk taşı Hz. Peygamber atmıştır. Bu rivayeti sahih kabul ettiğimiz takdirde; -

---

<sup>23</sup> Abdurrezzak, VII, 320; İbn Ebî Şeybe, X, 71; İbn Hanbel, III, 323, 381; Dârmî, Hudûd, 12; Buhârî, Hudûd, 21, 25, Talak, 11; Ebû Dâvûd, Hudûd, 23; Tirmizî, Hudûd, 5; Nesâî, Cenâiz, 63; Dârekutnî, III, 127-28; Beyhakî, VIII, 218, 225.

müellifin tespitine göre sahihtir- diğer rivayetlerde bu önemli noktanın neden zikredilmediğini açıklamak oldukça zordur. Çünkü, bir recm cezasının infazında Hz. Peygamber’in taş atması, sıradan bir insanın taş atması gibi değildir. Onun taş atması, bir çok hukûki düzenlemeye neden olacaktır. Dolayısıyla, Rasûlullah’ın fiillerinin (Sünnetinin) bu özelliğini çok iyi bilen sahabenin, naklettikleri rivayetlerde, böyle önemli bir noktayı atlamış olmaları kabul edilebilir bir durum olamaz.

Taşlama işine Hz. Peygamber’in iştirak ettiğini belirten rivayetin bir başka problemi de şöyledir: Diğer rivayetlerde ve Câbir’in naklettiği bu rivayette, Mâiz’in taşlama esnasında kaçtığı Hz. Peygamber’e haber verilince, üzülererek; “Keşke bıraksaydınız veya bana getirseydiniz” buyurduğu nakledilmektedir. Şayet taşlama işine Rasûlullah bizzat iştirak etmiş ise, Mâiz’in kaçtığını kendisinin görmesi ve “Bırakın taşlamayın, bana getirin”, buyurması gerekirdi. Oysa rivayetlerde böyle bir durum zikredilmemektedir. Burada; Rasûlullah’ın ilk taşı attıktan sonra gitmiş ve diğer olayları görmemiş olduğu şeklinde bir yorum yapılabilir. Ancak bu yeterince ikna edici bir yorum kabul edilemez. Çünkü infaz yapılan yer Mescid-i Nebî’nin önüdür. (Musallâda recm edildiği söyleniyor) İlk taşı attıktan sonra oradan hemen ayrıldığını kabul etsek bile, oradan ayrılalı çok olmamış olması gerekir. Dolayısıyla, Mâiz’in feryadını duyması mümkündür veya çıkan arbedeyi merak ederek sorabilir... Bu anlamda konuyla ilgili birçok kuşku ifade edilebilir. Hadis metnindeki bu ayrıntı önemli bir metin problemidir.

Metinde problem olarak üzerinde durulması gereken bir başka husus da, Mâiz’in taşlandığı esnada; “Ey cemaat! Beni kurtarın, kavmim beni öldürüyor” diye imdat çağrısında bulunmasıdır. Bu ifade son derece önemli bazı noktalara ışık tutmaktadır. Çünkü rivayetlerin genelinden anlaşılan; Mâiz’in recm edilmesine karar verildiğinde, onu, o anda orada hazır bulunan sahabenin recm etmiş olduklarıdır. Halbuki bu rivayette, özellikle vurgulanan Mâiz’in sözlerinden, onu kavminin öldürdüğü, hatta recm olayından Rasûlullah’ın haberinin bile olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü bütün rivayetlerde, recm kararını bizzat Hz. Peygamber Mâiz’in yüzüne karşı vermiş ve götürülüp cezanın infaz edilmesini emretmiş olduğu belirtilmektedir. Şayet durum gerçekten böyle ise, bu hadiste Mâiz neden; “Beni Rasûlullah’a götürün,

kavmim beni öldürüyor”, desin? Çünkü, verilen cezadan (yüzüne karşı söylenmiştir) bizzat kendisi haberdardır. Rivayetteki bu ifadeyi sahih kabul ettiğimiz takdirde, konuyla ilgili tüm rivayetlerden kuşkulanmamız için yeterli nedenlerimiz var demektir. Mâiz’e ait bu sözler, diğer rivayetlerle birlikte düşünüldüğünde, olayın izahı neredeyse imkansız bir hale gelmektedir.

### 7-Câbir b. Semure’nin Rivayeti

Câbir b. Semure dedi ki: Hz. Peygamber’e, kısa boylu, saçı başı dağınık, adaleleri iri bir adam olan Mâiz b. Mâlik, üzerinde rida ( gömlek ) olmadığı halde bir peştemala sarınmış vaziyette getirildi. Rasûlullah o sırada bir yastığa sol tarafı üzerine yaslanmıştı. Rasûlullah onunla konuştu. Ancak uzakta olduğum için ne konuştuğunu anlamıyordum. Benimle onun arasında bir topluluk vardı. Rasûlullah: “Bunu götürün”, buyurdu. Ardından: “Getirin”, dedi. Aramızda bir topluluk vardı; ancak ben bu sefer onun konuşmasını duydum. Hz. Peygamber: “Bunu götürüp recm edin”, dedi. Mâiz recm edilince gelip kendisine haber verildi. Ardından Rasûlullah ayağa kalkıp şöyle hitap etti: “Bir takım adamlara ne oluyor ki, biz Allah yolunda savaşa gittiğimizde onlardan biri bizimle birlikte savaşa gelmekten geri kalıyor. Tekenin, (dişisine atlayıp çiftleşirken) çıkardığı ses gibi sesi olan o kimse, (Kocaları uzakta olan) kadınlardan birine azıcık süt veriyor (ve böylece onu kandırıyor). Vallahi, vallahi, eğer böyle birini yakalarsam muhakkak surette onu aleme ibret olacak şekilde cezalandırırım.”<sup>24</sup> Bu hadis, müellifin tespitine göre *hasendir*.

### Rivayetin Değerlendirilmesi:

Câbir b. Semure’nin rivayetinde, diğer rivayetlerde nakledilenlerden farklı bir kaç husus bulunmaktadır. Bunlardan biri, rivayette hem Rasûlullah’ın, hem de Mâiz’in karşılaştıkları ortamın ve durumlarının tasvir edilmesidir. Bir başka husus da; diğer rivayetlerin hepsinde Mâiz’in kendiliğinden gelip itirafa bulunduğu nakledilirken, bu rivayette Mâiz’in “*getirildiği*” bildirilmektedir. Bu durum, diğer rivayetler ile önemli bir çelişki arz etmektedir. Zira; “*getirilmek*” ile “*itiraf*” etmek

<sup>24</sup> Abdurrezzak, VII, 324; İbn Ebî Şeybe, X, 73; İbn Hanbel, V, 86,87, 91,92,95,99,102,103; Dârmî, Hudûd, 12; Müslim, Hudûd, 17,18; Ebû Dâvûd, Hudûd, 23; Beyhakî, VIII, 212.

birbirlerinden tamamen ayrı olan eylemlerdir. Birbirine zıt iki eylemi, aynı kişinin, yine aynı olayda yapabileceğini kabul etmek mantıken mümkün değildir. Çünkü zıtların cemi imkansızdır.

Bu rivayette zikredilip de diğer rivayetlerde bulunmayan bir diğer problem de, Mâiz’in zina olayını, savaşa giden gâzilerin eşlerine yönelik çirkin bir olay ile ilişkilendirmesidir. Rivayet bu yönüyle, diğer rivayetlerdeki pek çok ifade ile tam bir tezat teşkil etmektedir. Halbuki Mâiz’in zina ettiği kadın hür bir hanım olmayıp cariyeye olduğu daha önce geçen bazı rivayetlerde belirtilmiş ve müellif de bunu tercih etmiştir. Mâiz’in zina hadisesini, savaşa giden gazilerin eşlerine yönelik çirkin bir durum ile irtibatlandırılan bu rivayet, konuyu çok daha ciddi metin problemine maruz kılmıştır. Zinanın bir cariyeye ile işlenmesiyle, savaşa giden gazilerin yalnız eşlerini baştan çıkarmak şeklinde tezahür eden son derece gayr-i ahlâki bir durum ile elbette aynı kabul edilemez. Rivayetlerin ekseriyetinde zikredilen Mâiz’in zinası, ferdi bir durum iken, bu hadiste Hz. Peygamber’in sert bir üslup ile dile getirip kınadığı durum, çok daha önemli toplumsal, ahlâki bir problemdir. Rivayette de genel ifadeler kullanılmıştır.

Ayrıca, sadece bu rivayette yer alan; “ azıcık süt vererek zina etmek ...” ifadesi de, son derece eleştirilmeye açıktır. Çünkü, bu rivayete göre zina edilen kadın gâzi eşlerindedir. Gâzi eşlerinin “*az bir süt*” karşılığı zina edebilmeleri için çok ciddi bir sosyal sıkıntının, kıtlık vs.’nin olması gerekir. Böyle bir sıkıntıya neden olacak kadar uzun bir sefer, Medîne devrinde yapılmamıştır. Böyle bir seferden siyer, magâzî ve tarih kitaplarında bahsedilmemektedir. Az miktar süt ile kandırılarak zina edilecek kadının cariyeye olması mümkündür. Bir köle (o günkü şartlarda) böyle basit şeylere ihtiyaç duyabilir ve bunun için zina edebilir. Şayet olayı bu şekilde yorumlayacak olursak -ki kabul edilebilir olan da budur- bu takdirde; “*gazi eşlerine yönelik*” olduğuna vurgu yapan ifadeyi kabul edemeyiz. Çünkü böyle bir durumun kabul edilebilir bir açıklaması yoktur.

Mâiz’in zina olayını, sıradan bir cariyeye ile yapılan suç/günah olmaktan çıkarıp, savaşa giden insanların ailelerine karşı yapılan daha ciddi bir suç/günah olan



ahlaksızlık ile irtibatlandırılan bu rivayet kabul edilirse, bu durumda; Hz. Peygamber'in Mâiz için söylediği sözler tam anlamıyla çelişkiler yumağına dönecektir. Bir kısım rivayetlere göre; Mâiz'e acıyıp, taşlayanların onu bırakmış olmalarını arzu ettiği belirtilirken, diğerinde aynı kişiye verilen recm cezası, topluma verilen bir gözdağı ve ibret olarak gösterilmektedir. Yine, Mâiz'in zinasını rivayette ifade edildiği gibi, gazilerin eşlerine yönelik yapılan bir suç olarak kabul ettiğimizde, diğer rivayetlerdeki Mâiz'in tövbesi ile ilgili övücü ifadeleri açıklamak imkansız hale gelir. Hz. Peygamber'in, gayr-i ahlâki bir davranış sonucu âleme ibret için cezalandırdığı bir kişiyi, tövbesi bir ümmete yetecek kişi olarak övmesi düşünülemez.

### 8-Ebû Saîd el-Hudrî'nin Rivayeti

Ebû Saîd dedi ki: Eslem kabîlesinden Mâiz b. Mâlik adındaki biri Rasûlullah'a geldi ve : “Ben zina ettim. Bana zina cezasını tatbik et”, dedi. Nebî onu bir kaç defa geri çevirdi. Sonra kabilesine ( Mâiz'in deli olup olmadığını ) sordu. Onlar: “Mâiz'de bir delilik hali bilmiyoruz. Şu kadar var ki, o bir günah işlemiştir ve kendisine ceza tatbik edilmesinden başka hiç bir şeyin onu bu günahattan çıkaramayacağına inanmaktadır”, dediler. Mâiz tekrar Peygamber'in yanına geldi. Bunun üzerine Peygamber bizlere, onu recm etmemizi emretti. Biz de onu Bakû'l-Garkad'a götürdük. Mâiz'i ne bağladık ne de onun için çukur kazdık. Onu kemik, kesek denilen kuru balçık ve çanak çömlek kırıkları ile taşladık. Mâiz acının şiddetinden kaçmaya başladı. Biz de arkasından koştuk. El-Harre kenarına kadar geldi ve orada dikiliverdi. Biz de onu el-Harre'nin iri taşları ile taşladık. Nihayet sukut edip (düşüp) öldü. Sonra Rasûlullah akşamleyin ayağa kalkıp şöyle hitap etti: “Allah yolunda gaziler olarak sefere çıktığımızda, tekenin dışısına atlarken çıkardığı şehvet sesi gibi şiddetli şehvet sesi olan biri, seferden geri durup çoluk çocuklarımız arasında kalır. Bu zina fiilini yapmış bir kimse bana getirilirse onu başkalarına ibret olacak şekilde cezalandırmam benim üzerime bir vecibedir.” Râvi, Peygamber onun için ne istiğfarda bulundu, ne de ona sövdü, dedi.<sup>25</sup> Bu hadis, müellifin tespitine göre *sahihtir*.

<sup>25</sup> Müslim, Hudûd, 20, 21; İbn Ebî Şeybe, X, 74, 75; İbn Hanbel, III, 2,3, 61, 62; Dârimî, Hudûd, 14; Ebû Dâvûd, Hudûd, 23; Hâkim, IV, 362; Beyhakî, VIII, 218, 220-21, 227.

### Rivayetin Değerlendirilmesi:

Ebû Saîd el-Hudrî'nin rivayeti de Mâiz'in zinasını, gazilerin eşleri ile yapılmış bir zina olarak göstermesi yönüyle problemlidir. Ayrıca, recm infazı için gerekli düzenlemeleri de sıralamaktadır. Şöyle ki;

- 1- Recm öncesi itirafçının sorgulanması,
- 2- Recm yapılacak mahallin belirlenmesi,
- 3- Recm edilecek kişinin bağlanıp bağlanmayacağı,
- 4- kendisine çukur kazılıp kazılmayacağı,
- 5- Recmin ne gibi maddeler kullanılarak yapılacağı, (Taş, tezek, kesek, kemik vs.)
- 6- Recm edilen kişi kaçtığında ne yapılacağı, gibi tam anlamıyla bir recm cezasının uygulanması için gerekli bütün şartlar dile getirilmektedir.

Ayrıca, rivayette yer alan “çukur kazılmaması” ile ilgili ifadenin üzerinde durmamız gerekiyor. Büreyde b. el-Husayb'ın rivayetinde (4. Hadis) Rasûlullah'ın Mâiz için çukur kazdırdığı ve göğsüne kadar bu çukura gömüldükten sonra recm edildiği ifade edilirken, bu rivayette ise hem çukurun kazılmadığı, hem de gömülmediği/bağlanmadığı açık bir şekilde ifade edilmektedir. İki de sahih olarak kabul edilen bu rivayetler arasındaki çelişkiyi izah etmek neredeyse imkansızdır.

Müellifin, Abdullah Aydınli'dan aktararak yapmış olduğu izah ise tatminden uzaktır. Çünkü Aydınli, bu izahında şöyle demektedir:

“Bu çukurun açılmasından Ebû Said'in haberi olmamıştı. O yukarıdaki açıklamasını da, Mâiz recm edilirken görmüş olması gereken çukur, içindekini hareketsiz bırakacak şekilde dar olmadığı, yani kendisine göre çukur sayılmadığı için yapmış olmalıdır.”<sup>26</sup>

Hadis metninde; “göğsüne kadar gömüldü” ifadesiyle özellikle belirtilen bir çukurun, fark edilemeyecek bir çukur olmadığından hareketle, bu yorumun kabul edilebilir bir yorum olmadığını belirtmemiz gerekir. Ayrıca rivayetin, Rasûlullah'ın

---

<sup>26</sup> Abdullah Aydınli, *Sünen-i Dârimî Tercümesi*, İstanbul, 1994, V,150.

Mâiz için her hangi bir övgü ya da yergi ifadesi kullanmadığını özellikle belirtmesi, bu rivayeti diğerlerinden ayıran önemli bir noktadır. Diğer sahih isnadlı rivayetlerde Mâiz'in tövbesi ile ilgili övgüler olduğu bilinmektedir.

### **9-Ebû Hureyre'nin Rivayeti**

Ebû Hureyre dedi ki: Rasûlullah mescidde iken, Müslümanlardan (Mâiz adındaki) bir adam yanına geldi ve şöyle seslendi: “Yâ Rasûlallah! Ben zina ettim.” Nebî ondan yüz çevirdi. Nihayet adam bunu kendi aleyhine dört defa tekrar etti. Adam kendi nefsi aleyhinde dört defa şهادette bulununca, Rasûlullah onu çağırıp: “Sende delilik var mı?”, diye sordu. Adam: “Hayır”, dedi. Hz. Peygamber: “Evlilik yaptın mı?”, diye sordu. Adam: “Evet”, dedi. Bunun üzerine Rasûlullah: “Bunu götürüp recm ediniz”, dedi. Taşlar ona değince arkasını dönüp kaçmaya başladı. Elinde devenin çene kemiği olan bir adam onu karşıladı. (Kemiği) Mâiz'e vurup onu öldürdü. Taşların isabetinden dolayı Mâiz'in kaçması haber verilince Hz. Peygamber; “Onu bıraksaydınız ya!” buyurdu.<sup>27</sup> Bu hadis, müellifin tespitine göre, **sahih**dir.

### **Rivayetin Değerlendirilmesi:**

Ebû Hüreyre'nin rivayeti, onun kendi müşahedesi olmayıp diğer sahabilerden dinlemeye istinad eden bir rivayettir. Çünkü, müellifin tercihinine göre bu olay hicretin altıncı yılları civarında olmuştur. Daha erken olabilir, ama daha geç olamaz. Buna göre olay Ebû Hüreyre'nin hem İslam'a girmesinden, hem de Medîne'ye gelmesinden önce vuku bulmuş olmalıdır.

### **10- Hz. Ebû Bekir'nin Rivayeti**

Hz.Ebû Bekir dedi ki: Ben, Nebî'nin yanında otururken Mâiz b. Mâlik geldi ve O'nun yanında zina itirafında bulundu. Rasûlullah onu reddetti. Mâiz tekrar geldi ve yanında ikinci defa itirafta bulundu. Peygamber onu yine reddetti. Sonra Mâiz gelip üçüncü defa Rasûlullah'ın yanında itirafta bulundu. Rasûlullah yine onu reddetti. Ben Mâiz'e: “Eğer sen dördüncü defa itirafta bulunursan, O seni recm eder”, dedim. Mâiz

<sup>27</sup> İbn Ebî Şeybe, X, 72; İbn Hanbel, II, 450, 453; Buhârî, Hudûd, 22, 29; Ahkâm, 19, Talâk, 11; Müslim, Hudûd, 16; İbn Mace, Hudûd, 9; Tirmizî, Hudûd, 5; Hâkim, IV, 363; Beyhakî, VIII, 213-14, 219, 225, 228.

dördüncü defa itirafta bulundu. Bunun üzerine Rasûlullah onu hapsedti. Sonra Mâiz’in akli durumunu sordu. Onun hakkında ancak hayır biliriz dediler. Bunun üzerine Rasûlullah onun recm edilmesini emretti.<sup>28</sup> Bu hadis, müellifin tespitine göre, *zayıftır*.

#### **Rivayetin Değerlendirilmesi:**

Hiz. Ebû Bekr’in rivayetinde diğler rivayetlerde göremediğimiz bazı önemli farklılıklar vardır. Birincisi: Mâiz’in gelmesi ve geri çevrilmesi durumlarına şahitlik eden Hiz. Ebû Bekir, dördüncü defa itiraf etmemesi için onu uyarmaktadır. Şayet dördüncü defa itiraf ederse, Rasûlullah’ın onu recm edeceğini söylemektedir. Bu ifade çok önemlidir. Çünkü, Câbir ve Hezzal’in rivayetlerinde, Mâiz’in kendisinin recm edileceğini bilmediğini, kavminin onu aldattığını, Rasûlullah’ın onu bağışlayıp onun için istiğfar edeceğini umduğunu, taşlanma esnasında kaçarken ifade etmektedir. Bu nokta dikkate alındığında, Hiz. Ebû Bekir’in bu ikazı karşısında Mâiz’in, kendisinin recm edileceğini öğrenmiş olmasından dolayı, bu bilgiden yararlanıp oradan ayrılarak bir daha gelmemesi gerekiyordu. Çünkü o ( Mâiz )zina suçundan aranan biri değil, itiraf eden bir suçlu idi. Dolayısıyla tekrar gelmeyince, kimse onu soruşturamaz ve durumu takibe alınmazdı. İkincisi, Mâiz’in itirafından sonra hapsedilmesi durumudur. Daha önce nakletmiş olduğumuz rivayetlerde hapsedmeden bahsedilmezken, bu rivayette özellikle belirtiliyor. Bu ayrıntının diğler rivayetlerden hafzedilmesini, “rivayette ihtisar/kısaltma” yaklaşımıyla izah etmenin ne kadar isabetli olduğu düşündürücüdür. Ayrıca, bu rivayette neden diğler ayrıntılar ihtisar yapılırken, özellikle hapsedilmenin zikredildiğini açıklamak da oldukça zordur. Çünkü ayrıntıların her biri, hukûkî bir hükmün istinbatında (çıkartılmasında) delil olarak kullanılmaktadır. Hadisin senedinde yer alan ravilerin bu durumu çok iyi biliyor olmaları gerekir.

Söz konusu metinleri sahih kabul ederek onları delil sayan alimlerin, her biri bir hukûkî hükmün kaynağı olan bu ayrıntıların, neden bir tek metinde değil de ayrı ayrı metinlere serpiştirildiğini, kabul edilebilir gerekçelerle açıklamaları gerekir.

---

<sup>28</sup> İbn Hanbel, I, 8; İbn Ebî Şeybe, X, 72-73; Heysemî, Zevâid, VI, 266; Mâlik, Hudûd, 2; Abdurrezzak, VII, 323; Beyhakî, VIII, 228.

### 11- İbn Ömer'in Rivayeti

İbn Ömer dedi ki: Rasûlullah Eslem'li adamı ( Mâizi ) recm ettikten sonra kalktı ve şöyle buyurdu: “Allah'ın yasakladığı şu çirkin fiilden ( zinadan ) sakınınız. Kim böyle bir şey yaparsa, Allah'ın örtüsüyle gizlesin ve Allah'a tövbe etsin. Kim suçunu açığa çıkarırsa, biz de ona Allah'ın Kitab'ını uygularız.”<sup>29</sup> Bu hadis, müellifin tespitine göre, *sahih* tir.

#### Rivayetin Değerlendirilmesi:

İbn Ömer'in rivayeti, zina suçuna verilen cezanın Allah'ın Kitab'ında olduğunu belirtmesiyle diğer rivayetlerden ayrılmaktadır. Kur'an'ı Kerim'de zina edenlerin recm edileceğine dair bir hüküm yoktur. Hadiste böyle bir ifadenin yer alması, ya recm ayeti olduğu söylenen; “*Zina eden yaşlı erkek ve kadını recm edin*” ayetine bir atıftır veya metne ilave edilmiş bir ziyadedir. Her iki durumda da hadis metninde önemli problemler vardır. Rasûlullah bu ayetin hangisi olduğunu belirtmemiştir. Halbuki çoğu zaman hem Rasûlullah, hem de sahabî verdikleri hükümlerden sonra; “İsterseniz şu ayeti okuyun...” diye sözlerini teyit ederlerdi. Bu rivayette ise böyle bir açıklama yapılmamıştır.<sup>30</sup> Elbette her hadis, ayetle te'kit edilmek zorunda değildir. Ancak, böyle önemli bir cezanın hangi ayete istinat ettiğinin belirtilmesi gerekirdi.

Recm cezasının Kur'an'da bulunduğu ifadesi, rivayetlerde olayın tasvir edilmiş biçimine de terstir. Diğer rivayetlerde cezanın neye dayanılarak verilmiş olduğu açık değildir. Şayet böyle bir hüküm Kur'an'da bulunsa idi, her Müslümanın bunu bilmesi gerekirdi. Bu durumda, Mâiz'in taşlanması esnasında gösterdiği davranışı, kaçmasını, feryadını, vs. tutarlı bir şekilde açıklamak zordur. Bir numaralı hadiste Hezzal Mâiz'i Rasûlullah'a, durumuna bir çare bulması için gönderdiği ifade edilmektedir. Kur'an'da açıkça hükmü bulunan bir konuda, çare bulmak amacıyla Rasûlullah'a gönder-

---

<sup>29</sup> Hâkim, *Müstedrek*, IV, 383; Aynı rivayet, Abdullah b. Dinar'dan mürsel olarak da gelmiştir. Bkz: Abdurrezzak, VII, 320.

<sup>30</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz: Suat Yıldırım, *Peygamberimizin Kuran Tefsiri*, İstanbul, 1983, “*Hadislerin Kuran'a Arzı Meselesinin Kaynakları*”, Ankara, 1972; Ahmet Keleş, *Hadislerin Kuran'a Arzı*, İstanbul, 1998, s. 14–36.

menin hiçbir mantıklı izahı olamaz. Görüleceği gibi, rivayetin ihtiva ettiği ayrıntı, ciddi bir probleme neden olmaktadır.

### 12- İbn Abbas’ın Rivayeti

İbn Abbas dedi ki: Mâiz b. Mâlik, Nebî’ye gelip: (Kendisini kastederek): “Muhakkak ki o zina etmiştir”, dedi. Nebî ondan yüz çevirdi. Mâiz bir kaç defa (zina ettiğine dair itirafını) tekrarladı. Nebî yine (ondan) yüz çevirdi. Ardından Mâiz’in kabilesine: “O deli midir?”, diye sordu. Kabilesi: “Onda bir beis yoktur”, dediler. Rasûlullah Mâiz’e : “Belki öptün veya yokladın, yahut dokundun”, dedi. Mâiz: “Hayır”, dedi. Hz. Peygamber: “Onunla cinsel ilişkiye girdin mi?” diye sordu. Mâiz: “Evet”, dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber onun recm edilmesini emretti. Mâiz götürülüp recm edildi: ancak Nebî onun üzerine cenaze namazı kılmadı.<sup>31</sup> Bu hadis, müellifin tespitine göre **hasendir**.

### Rivayetin Değerlendirilmesi:

İbn Abbas’ın rivayeti önce rivayet metodu açısından problemlidir. Ebû Hüreyre hadisinde olduğu gibi bu rivayette de, sahâbî görmediği bir olayı görmüş gibi nakletmiştir. Çünkü İbn Abbas Rasûlullah vefat ettiğinde onüç yaşında idi.<sup>32</sup> Buna göre olayın vaki olduğu yıllarda (tahmîni olarak) en fazla altı yedi yaşlarında olmuş olmalıdır. Bu yaşlarda bir çocuğun böyle bir olayı metinde geçtiği şekliyle gözlemlemesi ve aktarması zordur. Bu açıdan rivayet problemlidir. Bu tür rivayetlerle ilgili M. Emin Özafşar’ın şu yorumunu burada zikretmek istiyoruz:

“Tarihen muttali olması mümkün olmayan birisine, herhangi bir rivayetin, onun tanık olduğu ve bizzat müşahede ettiğini bildiren tabirler ile nisbeti, o konuda daha dikkatli olunması gerektiğini ihtar edecektir.”<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Ebû Dâvûd, Hudûd, 23; Abdurrezzak, VII, 321, 324; İbn Ebî Şeybe, X, 25; İbn Hanbel, I, 238, 245, 270, 314, 328; Buhârî, Hudûd, 28; Müslim, Hudûd, 19; Tirmizî, Hudûd, 4; Dârekutnî, III, 121-22; Hâkim, IV, 361-62.

<sup>32</sup> Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn, *Tezkiratü'l-Huffaz*, Dâru İhyâi Turasi'l-Arabî, ts. I, 40.

<sup>33</sup> M.Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara, 1998, s, 197.

### 13- Sehl b. Sa'd'ın Rivayeti

Sehl b. Sa'd dedi ki: Rasûlullah, Mâiz'in recm edilmesini emrettiğinde onu gördüm. (Taşlar atılınca) koştu. İnsanlar da ardından koşup taşıyordu. Nihayet Ömer, el-Cibâne'de onunla karşılaştı. Mâiz'e devenin çene kemiğiyle vurdu ve onu öldürdü.<sup>34</sup> Bu hadis, müellifin tespitine göre *zayıftır*.

#### Rivayetin Değerlendirilmesi:

Sehl b. Sa'd'ın rivayeti, Mâiz'i öldüren kişi olarak Hz. Ömer'i göstermemiş olsaydı bu rivayet gayet muhtasar bir rivayet olarak kabul edilebilirdi. Zira sadece olayın kendisini hiç bir detay içermeksizin nakletmektedir. Zaten detay vermeye geçtiğinde, verilen detay hadis için problem teşkil etmiştir. Öldürücü darbenin Hz. Ömer'e ait olduğunu bildiren detay böyledir. Çünkü müellifin de tercihinin göre, son öldürücü darbeyi Hz. Ömer'in vurduğunu belirten sahih bir haber yoktur.

### 14- Meçhul Sahabinin Rivayeti

Nebî'yi gören sahabi dedi ki: Nebî Mekke ile Medine arasında bir adamın recm edilmesini emretti. Taşlar adama değince kaçtı. Bu durum Rasûlullah'a iletilince şöyle buyurdular: Onu bıraksaydınız yâ!<sup>35</sup> Bu hadis, müellifin tespitine göre *zayıftır*.

#### Rivayetin Değerlendirilmesi:

Meçhul râvilerin rivayetlerine gelince bunların hem sıhhatleri sabit olmayıp, hem de herhangi farklı bir detayı sunmadıkları için üzerlerinde durmuyoruz.

#### Ortak Hadis Metni:

Müellif nakletmiş olduğu rivayetlerin bütününden hareketle ortak bir hadis metni oluşturmuştur. Ortak metin, sözünü ettiğimiz problemleri gidermediği gibi,

---

<sup>34</sup> Tabarânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, yy., 1984, VI, 153; Heysemî, *Zevâid*, VI, 268. Mâiz'in Hz. Ömer'in darbesiyle öldüğüne dair ifade, Ebû Ümâme'nin mürsel rivayetinde geçmektedir. Bu konuda bkz: Abdurrezzak, VII, 321.

<sup>35</sup> İbn Hanbel, IV, 60-61, 66, V, 374. Diğer bir meçhul sahabiden gelen rivayet için bkz: Dârimî, Mukaddime, 11.

problemleri aynı metnin içine toplamakla konuyu daha da problemlili hale getirmiştir. Müellifin oluşturduğu bu metin şöyledir:

“Yukarıda kaydettiğimiz rivayetlerden hareketle Mâiz b. Mâlik olayıyla ilgili şu ortak metni oluşturmamız mümkündür:

Rasûlullah mescidde bir yastığa sol tarafı üzerine yaslanmış vaziyette iken Mâiz gelip: “Ya Rasûlallah! Ben zina ettim, bana Allah’ın Kitab’ını uygula ( Veya bana zina cezasını tatbik et )”, dedi. Rasûlullah: “Vah yazık! Dön, Allah’a tövbe ve istiğfar et”, buyurarak yüzünü çevirdi. Mâiz ikinci ve üçüncü defa gelerek yine zina ettiğini söyledi. Hz. Peygamber de her seferinde ondan yüz çeviriyordu. Mâiz dördüncü defa gelip yine: “Ya Rasûlallah, ben zina ettim, bana Allah’ın Kitabını uygula”, deyince Hz. Peygamber: “Zina ettiğini dört defa söyledin değil mi? Öyleyse kiminle zina ettin?”, diye sordu. Mâiz: “Falanca kadınla”, diye cevap verdi. Hz. Peygamber: “O kadın ile aynı yatakta yattın mı? “, dedi. Mâiz: “Evet”, dedi. “Tenin tenine dokundu mu?”, diye sordu. Mâiz: “Evet”, dedi. Rasûlullah: “Belki öptün veya yokladın, yahut dokundun?”, dedi. Mâiz: “Hayır”, dedi. “Onunla cinsi münasebette bulundun mu”, deyince, yine: “Evet”, dedi. Rasûlullah: “Evli misin?”, dedi. Mâiz ona da; “evet”, dedi. Rasûlullah onun kabilesine: “Mâiz’de bir delilik hali var mı?”, diye sordu. Kabilesi: “Mâiz’de bir delilik hali bilmiyoruz. Şu kadar var ki, o bir günah işlemiştir ve kendisine ceza tatbik edilmesinden başka hiç bir şeyin onu bu günahdan çıkaramayacağına inanmaktadır”, dediler. Hz. Peygamber bu sefer: “Şarap içti mi?”, diye sordu. Orada bulunan bir adam kalktı ve ağzını kokladı. Fakat ağzında şarap kokusu bulamadı. Bunun üzerine Rasûlullah Mâiz’in recm edilmesini emretti.

*Mâiz Bakî’u’l-Garkad’e götürüldü. Orada kemik, kesek denen kuru balçık ve çanak çömlek kırıkları ile taşlanmaya başlanınca feryadı figan ederek Harre’ye kaçtı. İnsanlar da peşinden koştular. Mâiz kaçarken: “Ey cemaat beni Rasûlullah’a götürünüz. Beni kavmim öldürüyor. Beni kandırdılar. Bana Rasulullah seni öldürmez, demişlerdi”, dedi. Mâiz Harre’nin iri taşları ile taşlandı. Nihayet Abdullah b. Üneys, Mâiz’i karşıladı. Ardından da diğer arkadaşları geldi. Abdullah, Mâiz’e yük devesinin incik kemiğini attı ve onu öldürdü.*



*Hz. Peygamber'e Mâiz'in feryat ettiği haber verilince şöyle buyurdu: "Onu bıraksaydınız ya! Belki tövbe eder de Allah tövbesini kabul ederdi." Daha sonra Hezzal'a: "Ya Hezzal! Mâiz'i elbisenle örtseydin bu, yaptığın şeyden senin için daha hayırlı olurdu", dedi. Sonra, Rasûlullah onu hayırla yad etti. Fakat üzerine cenaze namazı kılmadı, cenaze namazı kılınmasını da yasaklamadı.*

*Ardından Rasûlullah ayağa kalkıp şöyle hitap etti: "Allah'ın yasakladığı şu çirkin fiilden (zinadan) sakınınız. Kim böyle bir şey yaparsa, Allah'ın örtüsüyle gizlesin ve Allah'a tövbe etsin. Kim suçunu açığa çıkarırsa, biz de ona Allah Teala'nın Kitabını uygularız. Bir takım adamlara ne oluyor ki, biz Allah yolunda savaşa gittiğimizde, onlardan biri bizimle birlikte savaşa gitmekten geri kalıyor. Tekenin dışısına atlayıp çifleşirken çıkardığı ses gibi şehvet sesi olan o kimse, koca-ları uzakta olan kadınlardan birine azıcık süt veriyor ve böylece onları kandırıyor. Vallahi, vallahi, eğer böyle birini yakalarsam, muhakkak surette onu alem ibret olacak şekilde cezalandırırım."*

*Halk Mâiz hakkında iki fırkaya ayrılmıştı. Bir kısmı: "Yemin olsun ki, Mâiz'in günahı kendisini sardı da helak oldu", dedi. Bir kısmı da şöyle dedi: "Mâiz'in tövbesinden daha faziletli bir tövbe olamaz. Çünkü o, Peygamber'e geldi, elini onun elinin içine koyduktan sonra: Beni taşlarla öldür", dedi.*

*Böylece iki yahut üç gün geçti. Sonra Rasûlullah, sahabeler oturur haldeyken yanlarına geldi ve onlara selam verip oturdu. "Mâiz b. Mâlik için istiğfar ediniz", dedi. Onlar da: "Allah Mâiz b. Mâlik'i mağfiret etsin", dediler. Bunun üzerine Rasûlullah: "Maiz öyle bir tövbe ile tövbe etti ki, eğer bir ümmet arasında taksim edilseydi, onların hepsini kaplar (yeter artar) dı", buyurdu."*

#### **Ortak Metnin Değerlendirilmesi:**

Yukarıda vermiş olduğumuz metin, rivayetlerin birleştirilmesinden oluşmuştur. Bu da metnin çelişkiler içermesi sonucunu doğurmuştur. Daha önce açıklamaya çalıştığımız problemler, ortak metne aynı şekilde yansıtılmıştır. Müellif bu metni oluştururken; olayın mümkünliğini, diğer bir ifadeyle mantıklı bir hâdisе olarak kurgulamasını yapmayıp, sadece rivayetleri birleştirmiştir. Böylece, ayrı ayrı rivayet-

lerde yer alan çelişkiler bir araya gelmiştir. Bir konuda nakledilen hadislerin tek bir metin halinde birleştirilmesi, konunun daha mantıklı ve tutarlı bir şekilde anlaşılmasını sağlamak içindir. Böyle bir sentez, rivayetlerdeki çelişkileri büyük ölçüde gidermelidir. Bu metinde ise tam aksi olmuştur. Şimdi kısaca, böyle bir metnin tarihî olmadığı/olamayacağını göstermeye çalışacağız.

Örneğin Mâiz Rasûlullah’a gelip, “*Bana Allah’ın Kitab’ını uygula*”, “*Bana zina cezasını tatbik et*” diyor. Bu ifade, onun zina suçuna ilişkin dinin öngörmüş olduğu cezayı bilmiş olduğunu göstermektedir. Ancak bir paragraf aşağıda aynı şahıs, kendisini taşıyanlara; “*Ey cemaat! Beni Rasûlullah’a götürün. Kavmin beni öldürüyor. Bana, Rasûlullah seni öldürmez demişlerdi*”, demektedir. Bu ifadeler ise, Mâiz’in Rasûlullah’a kavminin telkinleri ile gelmiş olduğunu, yapmış olduğu fiile ne gibi bir cezanın terettüp ettiğini bilmediğini, şayet bilmiş olsaydı muhtemelen de gelmeyecek olduğunu göstermektedir. Aynı şahsa ait bir birine zıt bu ifadeler, tam anlamıyla çelişkidir. Bu çelişkili sözleri, aynı olayla ilgili olarak, ancak aklî dengesi yerinde olmayan birisi söyleyebilir. Fakat ne tuhaftır ki metin içerisinde, Mâiz’in aklî dengesinin de yerinde olduğu belirtilmektedir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Mâiz’in recm edilmesiyle ilgili rivayetlerde bir karıştırma söz konusudur. Başka bir zina olayının bu olayla karıştırıldığını düşünüyoruz. Müellifin bu durumu tespit ederek, ortak metinde bu iltibası gidermesi gerekirdi. Ancak, aynı karışıklık devam ettirilmiştir. Bu karışıklık şudur: Rivayetlerin bir kısmında Mâiz zina ettiğini itiraf edince, Hz. Peygamber onu recm etmemek için yoğun bir çaba sarf etmektedir. Ancak Mâiz’in aşırı ısrarı üzere recm edilmesine karar vermiş ve ardından onun için övücü sözler söylemiştir. Diğer rivayetlerde ise Mâiz’in zinası, Hz. Peygamberi son derece kızdıran bir konuyla irtibatlandırılmıştır. Gazilerin eşlerine karşı işlenen bu suça Hz. Peygamber çok kızmış, sonunda Mâiz’i aleme ibret olacak şekilde taşlatarak öldürmüştür. Ölümünden sonra yaptığı bir konuşmayla da insanları, benzer suçları işlememe konusunda sert bir dille uyarmıştır. Bir birleriyle tam anlamıyla zıt olan bu iki tutumun (Hz. Peygamber’in açıklamaları ve tavrı), aynı şahsın zina suçunda ve recm edilmesi hadisesinde birleştirilmesi mantiken imkansızdır. Fakat bu imkansız durum, ortak metinde bir araya getirilmiştir.

Belirtmemiz gereken bir başka çelişki de; müellifin rivayetlerle ilgili yaptığı genel değerlendirmedeki şu yorumudur: “Mâiz, tövbe ile kurtulması mümkün olan bir günahın tam olarak temizlenmek için kendisine ceza uygulanmasını istemiştir.”<sup>36</sup> Halbuki müellifin tespiti ile sahih olduğunu söylediği (5. Câbir hadisi) hadiste Mâiz, kendisini taşıyan topluluğa; “Ey cemaat! Beni Rasûlullah’a götürün. Kavmim beni öldürüyor. Bana Rasûlullah seni öldürmez demişlerdi” diye bağırp, feryat ediyor. Bu ifadeler, müellifin yorumladığı gibi Mâiz’in ölmek istediğini değil, tam aksine istemediğini göstermektedir.

Ortak metinde de bir araya getirilen çelişkilerin üzerinde, rivayetlerin teker teker tahlillerinin yapıldığı yerlerde durulduğu için, burada ayrıca tekrarlamıyoruz. Bizce, söz konusu rivayetlerden tarihî olarak mümkün olabilecek bir metin çıkarılacak ise, şöyle bir metin çıkarılabilir:

*“Hz. Peygamber’in Medîne döneminde, Mâiz b. Mâlik adında bir genç zina ettiğini iddia ederek peygambere gelmiş, aşırı ısrarlarının sonucunda da recm edilmiştir.”*

Her hangi bir hukukî hüküm çıkarımına mesnet olamayacak böyle bir rivayet, her türlü tarih ve hadis tenkit kritiğine açık olarak tespit edilebilir. Daha fazlası değil. Müellifin de itirafıyla bu metinlerden hareketle, Rasûlullah’ın recim cezasını; ta’zir olarak mı, içtihat olarak mı, cahiliye devrinden beri süregelen öldürme (recm) adeti nedeniyle mi, Yahûdilerin recm edilmesinde olduğu gibi Tevrat’ın bir hükmü ile mi, yoksa Kur’an’ın bir hükmü ile mi verdiği sonucunu çıkarmak zordur.

### **Müellifin Rivayetleri Değerlendirmesi**

Müellif, nakletmiş olduğu bütün rivayetlerin hemen akabinde senet ve metin tahlili yapmış olmanın yanında ayrıca bir de genel değerlendirmede bulunmuştur. Bu değerlendirmenin senet ve metin yönünden önem arz eden noktaları kısaca şöyledir.

---

<sup>36</sup> Yusuf Ziya Keskin, *a.g.e.*, 21.

### Hadislerin Senet / İsnat Açısından Değerleri

Mâiz b. Mâlik’in recm edilmesine dair rivayetler, tespit edebildiğimiz kadarıyla onbeş sahabiden gelmiştir. Bu rivayetlerden bazıları, sahabilerden sonraki tâbiîn ve tebe-i tâbiîn tabakalarında sadece birer kişi tarafından rivayet edilmiştir. Bu sebeple bazı sahabilerden gelen rivayetler garibdir. Ancak garib hadis, sened incelemesine göre sahih, hasen ve zayıf olabilir.<sup>37</sup> Konuyla ilgili rivayetleri naklettiğimiz yerlerde, müellifin kanaatlerini, her hadisin sonunda vermiş bulunuyoruz.

### Müellifin Rivayetleri Metin Açısından Değerlendirmesi

Müellif, recm olayını isnat yönüyle sahih kabul etmekle birlikte, metinlerde zina olayının faillerine ilişkin bilginin yeterli olmadığını, çünkü; Mâiz’in zina ettiği kadından hiç bahsedilmediğini, bunun da önemli bir metin eksikliği olduğunu kabul etmektedir<sup>38</sup>.

Müellifin üzerinde durduğu eksiklerden biri de, olayın zamanıdır. Ancak ona göre, bu son derece önemli noktanın tespiti, mevcut tarihî veriler (nakledilen rivayetler) ışığında mümkün değildir<sup>39</sup>. Bununla birlikte müellif, rivayetlerden hareketle tahminî bir zaman tespitinde bulunmuştur. Yaptığı tespit, rivayetlerin karakteri gereği çelişkili olmaktan kurtulamamıştır. Çünkü bu metinlerden bir tarih çıkarmak hemen hemen imkansızdır. İşte bu imkansız durum, müellifi bir paragraf içinde çok önemli bir çelişkiye düşürmüştür. Şöyle ki;

“Mâiz’in ne zaman recm edildiği hususunda ilk devir kaynaklarında herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Ancak bu olay iki yahûdinin recm edilmesinden sonra meydana gelmiştir. İki Yahûdinin recmi kanaatimizce Hz. Peygamber’in Medineye geldiği ilk yılın sonları veya ikinci yılın başlarında meydana geldiğine göre, Mâiz’in recmi bu tarihlerden bir müddet sonra olmalıdır. İmam Şâfi’î, insanların kendi aleyhlerine olacak şeyi bilmemeleri sebebiyle bu şekilde ısrarla itirafda bulunmalarından hareketle bu olayın İslam’ın ilk yıllarında olduğunu belirtir Mâiz’in recm

---

<sup>37</sup> Keskin, 221.

<sup>38</sup> Keskin, 214.

<sup>39</sup> Keskin, 214

olayının kesin tarihini tespit edememekle birlikte, İmam Şâfi’î’nin dediği gibi bu olay İslam’ın ilk yıllarında meydana gelmiş olmalıdır.”<sup>40</sup>

Müellifin bu ifadelerinde, “*İslam’ın ilk yılları*” ifadesi, “*Medine’nin ilk yılları*” yerine bir sehiv sonucu yazılmamış ise, çok önemli bir çelişkiye düşülmüş demektir. Bu tahmin ve yorumun kabul edilmesi mümkün değildir. Çünkü hem olay Medine’de cereyan etmiştir, hem de Rasûlullah’ın Mekke devrinde had/ceza uygulayacak sosyal bir statüsü söz konusu değildir. Ayrıca, “*İslam’ın ilk yılları*” ifadesi literatürümüzde, Mekke dönemi için kullanılır.

Müellif metinlerde, Mâiz’in zina ettiği kadının hür mü, cariye mi olduğu konusunda ihtilafların bulunduğunu kaydetmekte ve bu kadının Hezzal’in cariyesi olduğu yönündeki rivayetleri tercih ettiğini belirtmektedir<sup>41</sup>.

Hadis metinlerinde geçen Mâiz’e ait; “...Bana Allah’ın Kitabını uygula”, “Bana zina cezasını tatbik et”, “Zina için bir had / ceza yok mu?”, şeklindeki ifadelerin, mana ile rivayetten kaynaklandığı belirtilmektedir.<sup>42</sup>

Yine hadis metinlerinde geçen itiraf etmenin adedi konusundaki ihtilaflar ile ilgili olarak; uygun ve doğru olanın “dört defa” olduğunu bildiren rivayetler olduğunu söylemektedir. Çünkü müellife göre bu sayı, Kur’an’ın şahitlik konusunda istemiş olduğu adede uygundur.<sup>43</sup>

Müellif Mâiz’e verilen cezanın, siyaseten ve ictihadi olarak verilip uygulanmış bir ceza olduğu sonucuna ulaşmıştır.<sup>44</sup> Ona göre; Mâiz’in taşlanma esnasında kaçtığı Rasûlullah’a haber verilince, “Bıraksaydınız ya!” buyurması, bu sonucu destekleyici mahiyettedir ve cezanın içtihaden verilmiş olduğunu göstermektedir.<sup>45</sup>

#### Müellifin Hadis Metinlerinde Tespit Ettiği Problemler

##### 1- Mâiz’in zina ettiği kadından hiç bahsedilmemesi.

<sup>40</sup> Keskin, 214.

<sup>41</sup> Keskin, 215. Beyhakî, Sünen, VIII, 225-26. “İslam’ın ilk yılları” ifadesini Şâfi’î’ye nisbet etmiştir

<sup>42</sup> Keskin, 217

<sup>43</sup> Keskin, 217.

<sup>44</sup> Keskin, 219

<sup>45</sup> Keskin, 220.

2- Hz. Peygamber’in Mâiz’in zina ettiği kadını da çağırması ve ona da cezayı uygulamış olması gerekirdi. Bu konuya rivayetlerde hiç değinilmemiş olması, râvilerin ihmalinden kaynaklanmış olmalıdır.

3- Mâiz’in recm edilmesi olayını, on yıl Rasûlullah’a hizmet etmiş olan Enes b. Mâlik’ten nakledilmemiş olması.

4- İlk devir hadis kaynaklarından olan Malik’in eseri Muvattâ’da muttasıl bir senetle bu olayın nakledilmemesi.

Bu noktalar, aklen görülmemesi mümkün olmayacak kadar zahir olan rivayetlerdeki çelişki ve problemlerdir.

Müellif çalışmasında, rivayetler çerçevesinde oluşmuş olan fikhî ihtihadları ve yorumları da kaydetmiştir. Konumuz bakımından önemli olan bazı içtihatları burada zikretmek istiyoruz.

Alimler zina suçunda; kaç defa itiraf ile suçun ve cezanın sabit olacağı konusunda ihtilaf etmişlerdir. İbn Ebî Leylâ ve Ebû Hanife gibi bir kısım hukukçular, Mâiz olayından hareketle, dört defa itirafın gerekliliği/yeterliliği doğrultusunda görüş bildirmişlerdir. Bir defa itiraf ile de ceza uygulanır diyen alimler, müellifin ayrıca naklettiği Â’sif hadisini (bir işcinin recm edilmesi olayı) delil saymışlardır. Hasan Basrî, İmam Malik, İmam Şâfiî bunlardandır.<sup>46</sup>

İslam hukukçuları; zina eyleminin taraflarından birinin itirafta bulunmadığı veya mahkemeye gelmediği durumda ne olacağı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Serahsî bu hususta şöyle demektedir: “Kıyasa (akla) göre kadın hazır bulunmadığı halde hakimin huzurunda ikrarda bulunan erkeğe had/ceza uygulanmaması gerekir. Çünkü kadının mahkemeye gelmemesi durumunda nikah iddia edilmesi gibi şüphe durumu ortaya çıkar. Ancak istihsanen erkeğe had uygulanır, çünkü Hz. Peygamber Mâiz b. Mâlik’in zina ettiği kadını getirmeksizin ona recm cezası uygulamıştır.”<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> Keskin, 229

<sup>47</sup> Keskin, 233

Serahsî'nin açıklamasından da anlaşılacağı gibi, Mâiz örneği İslam hukukçularının düşüncelerini ve akli çıkarsamalarını (içtihatlarını) olumsuz yönde etkilemiştir.

Müellifin Sonuç Değerlendirmesi

Müellif, Mâiz b. Mâlik'in recm edilişi ile ilgili rivayetlerin sonunda şu kanaate varmıştır:

“Mâiz b. Mâlik'in recm edilmesi olayı, hadis usûlü kâidelerine göre sahih isnadlarla nakledilmiştir. *Dolayısıyla bu rivayetler hüccettir.*”<sup>48</sup>

“Hz. Peygamber iki Yahûdiyi Tevrat'ın hükmüne göre, Mâiz b. Mâlik ve diğerlerini ise kendi ictihadına göre recm etmiştir. Evli zanilere recm cezası ashap döneminde de devam etmiştir. Daha sonra gelen İslam alimleri de bu cezanın varlığını kabul etmişlerdir. Ehl-i bid'at sayılan bazı grupları hariç tutarsak, İslam alimleri arasında recm cezası konusunda herhangi bir ihtilaf mevcut değildir. Recm ile ilgili rivayetlerde pek çok ihtilaf ve farklılıklar mevcuttur. Ayrıca hadislerin tamamı mana ile rivayet edilmiştir. Rivayetlerdeki ihtilaf ve farklılıklar, ya hadislerin manen veya ihtisaren rivayetinden, ya râvilerin zabt kusurlarından, ya da râvilerin rivayetlere yaptıkları eklerden kaynaklanmıştır. Bazı alimler recmin manen mütevatir mertebesine ulaştığını söyleseler de, recm ile ilgili rivayetler *meşhur* olup, *mütevatir* mertebesine ulaşmamıştır.”<sup>49</sup>

### Sonuç:

Müellif, isnadın sıhhati karşısında geleneksel tutumu benimsemiş ve bu rivayetlerin sahih olduğunu ve hüccet olduklarını belirtmiştir. Yorumları sadedinde metinler ile ilgili tüm akla rağmen ifadeleri, isnadın otoritesi karşısında; ya ma'nâ ile rivayete, ya da râvilerin ihmal ve zabt kusurlarına bağlayarak göz ardı edebilmiş ve bu rivayetlerin hüccet oldukları doğrultusunda görüş bildirmiştir. Ulaşılan bu görüşün

---

<sup>48</sup> Keskin, 221

<sup>49</sup> Keskin, 320

akla rağmen olduğunu, müellifin metin tahlillerinin sonunda tespit etmiş olduğu kusurları görmemek için başvurduğu ifadelerde görmek mümkündür.

Hiz. Peygamber’in (a.s.) recm cezası uyguladığına ilişkin yukarıda ele aldığımız Mâiz b. Mâlik olayına ait rivayetlerden hareketle, İslam Dininde recm cezası vardır, diyebilmenin zor olduğu kanaatindeyiz. Çünkü rivayetler, hem tek tek, hem de topluca değerlendirildiklerinde, cem ve te’vili mümkün olmayan çelişkiler ihtiva ettikleri açıktır. Bu çelişkileri, müellifin yapmaya çalıştığı gibi; “*ma’nâ ile rivayet*”, “*muhtasar rivayet*”, “*râvinin tesâhülü*”, “*râvinin zabtındaki kusur*” v.s. şeklinde öne sürülecek mazeretler ile giderilemeyeceği kanaatindeyiz.

Rivayetlerin savunulması sırasında müellifin sık sık başvurduğu yukarıdaki teknik hadis terimleri, söz konusu rivayetlerin kusurlarını giderici değil, tam aksine sahih olmalarını engelleyici birer faktördürler. Çünkü en muteber “*Sahih Hadis*” tanımına göre, sika bir râvinin zabt kusurunun bulunmaması gerekmektedir.<sup>50</sup> Müellif, hadis metinlerindeki çelişkileri gidermek için başvurduğu mezkûr çarelerle, “*sahih*” diye belirttiği rivayetleri tekrar zayıf duruma düşürmüştür.

Söz konusu rivayetler, dinin fezâil ve nevâfil gibi alimlerin genellikle müsamahakar oldukları konulara ait olmadıkları için, müellifin benimsemiş olduğu yaklaşım tarzını benimseyemiyoruz. Kanaatimizce müellifi de böyle bir yaklaşıma sevk eden husus, rivayetlerin isnat bakımından sağlam oluşlarıdır. İsnadın geleneksel otoritesi müellifin rivayetler karşısında olumlu bir tavır almasını sağlamıştır. Halbuki araştırmaya konu olan rivayetler, İslam Dini’nin en ağır cezasını ilgilendirmektedir. Böyle bir konuda rivayetler, mazeretler bulunarak kabul edilmeye değil, çok sıkı bir incelemeye tabi tutularak eleştirilmeyi gerektirir. Çünkü varılacak hükmün sonunda, insanın öldürülmesi gibi en ağır bir ceza söz konusudur. Böyle önemli bir konuda, nakledilen hadislerin senetlerinin sağlam olması yeterli değildir. M. Gazâlî’nin

---

<sup>50</sup> Sahih hadis: İlk ravisinden Hiz. Peygamber’e kadar senedi muttasıl, ravileri de âdil ve zâbit olup, şaz ve muallel olmayan hadistir. Bu konuda bkz: İbn Salah, Ebû Amr Osman b. Abdîrahman eş-Şehrazûrî, *Ulûmü’l-Hadis*, Dâru’l-Fiker, Dimeşk, 1986,s.11; İbn Hacer,el-Hâfiz Ebu’l-Fazl Ahmed b. Ali, *Nüzhetü’n-Nazar Şerhu Nuhbeti’l-Fiker*, Beyrut, 1989, s. 29-31; Talat Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, A.Ü.İ.F. Yay., No:170, Ankara, 1985, s. 383-84.



ifadesiyle; “*senedi sahih, metni ma'lûl hadisin kıymeti nedir?*”<sup>51</sup> Katî delillerin gerektiği bu gibi hukûkî konularda, Mâiz hadisesindeki gibi haber-i vahidler delil olmazlar.

İslam Fıkhnının ilk teşekkül devrinde, “Ehl-i Rey” olarak bilinen özellikle Hanefî hukukçular, rivayetlerin isnadından ziyade onların başta Kur’an olmak üzere dinin temel ilkelerine ve akla uygun olmaları şartını aramışlardır. Ancak, Şafîî’nin ve “Ehl-i Hadis”in müdahalesiyle bu akım akim kalmış ve hadis ilmiyle birlikte İslam hukukunda, sadece rivayetlerin isnadına ve lafızlarına bakılmıştır. M. Hayri Kırbaşoğlu’nun bu noktayla ilgili şu değerlendirmesini burada aktarmak istiyoruz:

“İşte Şafîî ‘Yaşayan Sünnet’ yerine ‘Hadis’i ikame etmek isterken, Sünnet’in gerek sübûtu gerekse delaleti konusunda akıl ve mantığın yoğun kullanımını da sınırlamak, bu alanda aklın hareket alanını- Hadis ehlinin genel temayülüne uygun olarak- elden geldiğince daraltmak istemiştir.”... “Özetle şafîî din alanında re’yin – yani akıl, mantık ve serbest yorumu – yoğun olarak kullanan Re’y ehline özellikle Hanefilere karşı aklın alanını daraltmak amacıyla bir yandan Yaşayan Sünnet yerine Hadisleri ikame ederek “nascılık”ı, diğer yandan Hadis metinlerinin lafızlarına ağırlık vererek “lafızcılık”ı ön plana çıkarmaya çalışmıştır.”<sup>52</sup>

Burada, geleneksel (isnad merkezli) hadis okuyuculuğunun ortaya çıkardığı bir başka önemli probleme daha işaret etmemiz gerekiyor. Şöyle ki; bu rivayetler isnatları sağlam oldukları için kabul edilecek olurlarsa, aynı şekilde isnadı sağlam olarak rivayet edilen, “*Recm Ayeti*”<sup>53</sup> ile ilgili rivayetlerin de kabul edilmesi gerekir. Çünkü

<sup>51</sup> M. Gazâlî, *Nebevî Sünnet*, İstanbul, 1992, s. 31.

<sup>52</sup> M. Hayri Kırbaşoğlu, “*Sünnet ve İslam Kaynaklarının Modern Anlamı*”, İslam ve Modernizm Fazlurrahman Tecrübesi Sempozyumu, 22-23 Şubat, 1997, İstanbul B.Ş.B.K.İ.D.B.Y., 1997, s. 286.

<sup>53</sup> Recm ayeti olarak rivayet edilen ve Hz. Ömer’in Kuran’a yazmak istediği ve İslam alimlerinin hükmü bâkî lafzı mensuh diye yorumladıkları ayet ile ilgili de eleştirilmesi gereken çok nokta vardı. Ancak, makalenin hacminin fazla olacağından endişeyle bu noktalar üzerinde durulmamıştır. Burada sadece, Nasr Hamid Ebû Zeyd’in kısa bir değerlendirmesini dip not olarak vermekte fayda görüyoruz: “...Bu anlayışa göre güya Kuran’da recm ile ilgili bir ayet varmış; ancak daha sonra bunun tilaveti nesh edilip hükmü baki kalmış... Görüldüğü gibi, nerede başlayıp nerede bittiğini kavrayamadığımız belirsiz bir helozonun içerisinde dönüp duruyoruz.”, Ebû Zeyd, *İlâhî Hitabın Tabiatı*, Kitâbiyât, Ankara, 2001, s. 165. Konuyla ilgili olarak T. Nöldeke de şöyle

müellif, bu ayetle ilgili Hz. Ömer, Zeyd b. Sâbit ve İbn Abbas’dan gelen rivayetlerin sahih olduklarını söylemiştir.<sup>54</sup> Tabii böyle bir kabul, zorunlu olarak Kur’an’ın eksik olmuş olduğu sonucun doğuracaktır. Böyle bir sonucu kabul etmek mümkün olmadığına göre, isnatları sağlam bile olsa bu rivayetler, metinlerinde bulunan kusurlar nedeniyle reddedilmiştir. Aklın ve mantığın gereği de budur. Ama aynı yaklaşım recm cezasına dair rivayetlere uygulanmamış ve rivayetler isnatlarının sağlam olduğu gerekçesiyle kabul edilerek, hüccet (delil) sayılmıştır. Bu, tam anlamıyla çelişkili bir tutumdur.

Joseph Schacht, İslam Ansiklopedisi’nin “zina” maddesinde sözünü ettiğimiz recm ayeti ile ilgili şöyle demektedir:

“Halife Ömer tarafından da doğrulandığı söylenen ve Kur’an’ın orjinal ayetlerinden sayılan “Recm” ayeti; *Ergin yaşta bir erkek (şeyh) ve ergin yaşta bir kadın (şeyha) zina ettiklerinde Allah’ın başkalarına ibret dersi olacak bir cezası olmak üzere onların ikisini de taşla tutunuz*, böyle bir ayetin doğruluğu muhtemel değildir. Ömer’in adıyla birlikte zikredilen bununla ilgili rivayetler açıkça maksatlardır. Peygamber’in recm cezası uyguladığına dair hikayeler ise inandırıcı değildir. İslam’a daha erken bir devirde girmiş olan bu ceza, ayrıca bir hadiste de belirtildiği gibi Yahûdi Hukuku’ndan (Tesniye, XXII, 22) alınmış olmalıdır.”<sup>55</sup>

Fahri Demir, J. Schacht’ın ilgili makalesine yaptığı tetimmede (ekte); recm cezasının icmâ ile sabit olduğunu, dolayısıyla bunu inkar etmenin ve icmâdan ayrılmanın dalalet olacağını söylemiştir. Bazı klasik kaynaklara atıfta bulunan F.

---

demektedir: “Ömer gibi kılı kırk yaran bir insanın recm ayetinin gerçekliğinden yana olduğuna inanmak güçtür.” T. Nöldeke, *Kuran Tarihi*, İlke Y., İstanbul, 1970, s. 24. Ş. Karataş’ın konuyla ilgili değerlendirmesini de kısaca burada zikretmek istiyoruz: “Prensip olarak Kuran dışında kaldığı söylenen, diğer bir ifadeyle metin olarak Kuran’da yer almadığı halde hükmü Kuran hükmü gibi değerlendirilen hiçbir rivayetin Kuran’dan olduğunu isbat mümkün değildir.” *Şia ve Sünnî Kaynaklarda Kuran Tarihi*, 197

<sup>54</sup> Keskin, *a.g.e.*, 108.

<sup>55</sup> Joseph Schacht, İ.A., *Zina Mad.*, M.E.B.Y., İstanbul, C., XIII, s. 571- 574.

Demir, recm cezasının Kur'an'da belirtilen celde (sopa ile dövme) cezasına, Hz. Peygamber tarafından getirilmiş bir tahsis olduğu kanaatini belirtmektedir.<sup>56</sup>

F. Demir'in, recm cezasını Kur'an'daki celde ayetine yapılmış bir tahsis olarak değerlendirmesinin ne derece tutarlı olduğunu göstermek bakımından, çok kısa olarak tahsis üzerinde durmak istiyoruz. Tahsis: *Âmmın bazı fertlerine münhasır kılınmasıdır*.<sup>57</sup> Daha kapsamlı diğer bir tarif ise şöyledir: Tahsis; *âmmın fertlerinin bir kısmının çıkarılması ve kapsamının daraltılmasıdır*.<sup>58</sup>

Bu tanımlardan da anlaşıldığı gibi tahsis, âmm (genel) olan bir hükmün bazı fertlerine şumulünün (kapsamasının) kaldırılması, uygulanmamasıdır. Nur Sûresi'nde nazil olan celde cezasının, köle ve cariyeler için yarısının uygulanmasını belirten Nisa 25. Ayet ile tahsis edilmesinde olduğu gibi. Nur sûresinde umumi olan ceza, Nisa Sûresi'ndeki ayet ile; bu hükmün cariye ve köleler için geçerli olmadığı belirtilerek, tahsisi yapılmıştır. Tahsis budur. Fakat F. Demir'in ifade ettiği recm cezası, tahsis değildir. Çünkü o ayrı bir hükümdür. Celde olarak tespit edilen cezanın umumi ifadesi içinde yer alan bir hüküm değildir. Bu nedenle tahsis söz konusu olamaz. Eğer ayet genel anlamda; " Zina eden erkek ve kadınlara yüz celde vurun veya ölüm cezasına çarptırın" demiş, ya da; Kur'an'da âmm (genel) bir hüküm olarak sadece recm cezası bulunmuş olsa idi, bu durumda Hz. Peygamber'in celdeyi bekarlara, recm cezasını da evlilere tahsisi, hukûki anlamda tahsis olurdu. Fakat ayetlerin anlamları böyle olmadığı için, bu konuda tahsisten bahsetmek isabetli değildir.

Burada şu noktayı da belirtmeden geçemeyeceğiz: Müslümanlar arasında İslam Dini'ne yanlı bakışıyla ün salmış olan J. Schacht'ın, recm konusundaki rivayetleri, Kur'an'ın güvenilirliğine ve mütevatir oluşuna aykırı bularak reddetmesini ve gösterdiği titizliği, F. Demir'in eleştirmiş olması şaşırtıcıdır.<sup>59</sup>

<sup>56</sup> Fahri Demir, İ.A., *Zina maddesine tetimme*, XIII, 573-74.

<sup>57</sup> Abdülkerim Zeydan, *Fıkah Usûlü*, ( Terc. Ruhi Özcan ), Ankara, 1982, s. 400. Ayrıca bkz: Ebû Zehra, *İslam Hukuk Metodolojisi*, ( Terc: Abdulkadir Şener ), Ankara, 1981, s. 41; Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl, *Usulü'l-Fıkah*, İstanbul, 1984, s. 124-25.

<sup>58</sup> Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İsam Yay., İstanbul, 1996, s. 104

<sup>59</sup> J. Schacht, hakkında geniş bilgi için bkz: M.Emin Özafşar, *Oryantalist Yaklaşımına İtirazlar*, Araştırma Yay., Ankara, 1999, 31-73.

İsnadları; Sahih, Hasen, Zayıf olarak Kütüb-i Sitte gibi önemli hadis kaynaklarında yer alan recm cezası ile ilgili rivayetler, yazılı kaynak olarak ilk defa Abdurrezzak b. Hemmam’ın Musannef’inde geçmektedir. Mevkuf ve mürsel rivayetler ile de, Mâlik’in Muvattâ’ında nakledilmiştir. Kütüb-i Sittenin telif devri ile bu ilk dönem eserleri arasında bir asırdan daha fazla bir zaman vardır. Bu önemli bir süredir. Ayrıca, bu sürede İslam hukukunun da önemli ölçüde geliştiğini ve belirli ekollerin ortaya çıktığını da dikkate almalıyız. Çünkü, bu konuda nakledilen rivayetlerin içerikleri, yani ifade biçimleri ile hukukun gelişmesinin ve hukûkî problemlerin tartışılmasının bir ilişki içerisinde olduğunu düşünüyoruz.<sup>60</sup>

İslam hukukundaki recm cezası ile ilgili ihtilaflar, söz konusu rivayetlerdeki lafız ve ifade farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Bu durum, iki açıdan konuya bakabilmeyi mümkün kılmaktadır. Birincisi, geleneksel bakış açısıdır. Bu bakışa göre, ihtilafların nedeni rivayet edilen metinlerdeki ifade farklılıklarıdır. Bu farklılıklar, farklı içtihatları doğurmuştur. Diğer bakış açısına göre ise, recm cezası hukûkî olarak araştırılıp, belirli kurallara bağlanmak istendiğinde konunun detaylarıyla ilgili problemler ortaya çıkmış ve buna paralel olarak da rivayetler gelişmiştir.<sup>61</sup> Yani, gerekli ifadeler hadis metinlerinde yer almıştır. Hadis metinlerinde yer alan recm cezasıyla ilgili detayları aşağıdaki şekilde sıraladığımızda, gerekli bütün hukukî detayların eksiksiz olarak belirlenmiş olduğunu görebiliriz:

#### **Karar Aşaması:**

- 1- İtiraf,
- 2- İtirafın adedi,
- 3- İtirafçının aklî dengesinin yerinde olup olmadığının tespiti,
- 4- İtiraf anında sarhoş olup olmadığının tespiti,

---

<sup>60</sup> Bu konuda geniş bilgi için M. Emin Özaşar’ın *Hadisi Yeniden Düşünmek Fıkhî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme* adlı eserine bakılmalıdır. Müellif İslam Fıkhının gelişimi sürecinde hadislerin ve sünnetin nasıl algılandığı ve ne gibi bir işlevi üstlendiği konusunda oldukça önemli tespitlerde bulunmuştur. Özellikle bkz.: 43-80.

<sup>61</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Fazlurrahman, *İslam*, (Terc: Mehmet Dağ, Mehmet Aydın), *Hadisin Doğuşu ve Gelişmesi*, Selçuk Yay., Ankara, 1992, (İkinci Baskı ), s. 59-94

- 5- Davranışlarının normal olup olmadığının ailesinden/kavminden sorulması,
- 6- Sorgulama süresinde gözaltına alınması,
- 7- Yeterli sorgulama,
- 8- İtirafının bekar mı, yoksa evli (muhsan) mi olduğunun tespiti,

#### **İnfaz Aşaması:**

- 1- İnfazın gerçekleştirileceği mahallin belirlenmesi,
- 2- Mahkumun bağlanıp bağlanmayacağı,
- 3- İnfaz esnasında çukura gömülüp gömülmeyeceği,
- 4- İlk infaz icrasını, yani ilk taşı kimin atacağı, (Devlet başkanı, vs.)
- 5- İnfazın hangi türden maddeler ile yapılacağını tespiti, (Taş, toprak parçası, kesek, tezek, kemik, v.s.)
- 6- İnfaz esnasında mahkum kaçarsa ne yapılacağı,
- 7- İnfaz gerçekleşikten sonra yapılacak işlemler, (Cenaze namazı, onun için istiğfar etmek ve etmemek gibi.)

Vermiş olduğumuz bu detaylar ayrı ayrı rivayetlerde belirtilmiştir. Rivayetlerde zikredilen bu düzenlemeler, bir taraftan recm cezasında neredeyse hiç eksik bırakılmamış, her husus belirtilmiş intibamı verirken, diğer taraftan çok önemli noktalar özellikle göz ardı edilmiştir. Örneğin, zina ettiğini itiraf eden kişinin suç ortağının kim olduğu ve ona ne yapıldığı (ceza verildiği) konusunda, en küçük bir bilgi dahi yoktur. Oysa bu husus, hukuk açısından son derece önemlidir.

Burada dikkate alınması gereken bir noktayı daha belirtmemiz gerekmektedir. Müellifin tespitine göre zayıf görülen rivayetler öz ve detaydan mahrumdur. Râviler ise, cerh ve ta'dil prensiplerine göre rivayetleri delil olmayacak kişilerden oluşmaktadır. Bizce recm cezasına ilişkin rivayetin özü, bu zayıf ve delil olmaz rivayetlerdir.

Detaysız bir şekilde recm olayını bildiren zayıf rivayetlerden, hasen ve sahih rivayetlere geçtikçe olayın detaylandığını ve hukûkî malzeme olabilecek tüm ferî (ayrıntı) noktaları içermeye başladığını görüyoruz. Rivayetin sahih olma statüsüne yükselmesiyle birlikte, hadisteki detay bilgilerin artması arasındaki paralelliği tutarlı

bir şekilde izah etmek oldukça zordur. T. W. Juynbol, bu noktayla ilgili şu mütalaada bulunmaktadır:

“Bununla beraber İslam’da mü’minler için, peygamberin ve eski Müslüman camiasının sünnetinden başka hakiki bir düstur bulunmayacağı hakkındaki mebbe sım-sıkı muhafaza edildi. Bu vaziyet çok geçmeden, hadislerin kasden tahrif edilmesine saik oldu. Hz. Peygamber (a.s.) kavil ve fiillerini yeni zamanın düşüncelerine uygun şekile soktular ve bu suretle ortaya istihdaf edilen gayeye uygun birçok hadisler çıkarıldı.”<sup>62</sup>

Kanaatimizce İslam hukukçuları ve Hadisçiler, kendi tarihselliklerinin koşulları altında bu cezanın zaten toplumsal<sup>63</sup> ve eski dinî geleneklerdeki sübutundan da hareketle, zayıf rivayetlerin daha güçlü hukukî delillere dönüşümünü sağlamışlardır. Hadisin/Sünnetin isnadın otoritesi sayesinde hukukî bağlayıcılığının zirvesinde olduğu bir sırada, rivayetler senarize sürecinden geçmiştir.<sup>64</sup> Farklı ekoller, farklı detayları içeren rivayetleri elde etmişlerdir. Böyle bir senaryolaştırma faaliyetini düşünmediğimiz takdirde, her ikisi de sahih olan rivayetler arasındaki çelişki ve ifade farklılıklarını, sadece ravinin tesâhülü (gevşekliği), ihtisar (rivayeti kısa tutma) düşüncesi vs. gibi gerekçeler ile izah edemeyiz. Recm hükmünün istinbatına (çıkarılmasına) elverişli (eksiksiz) hadis metinlerinden ziyade, hükümlerin tespitine paralel olarak gelişen ve olgunlaşan (recm cezası) metinlerden, rivayetlerden bahsetmek daha uygundur.

Yaklaşımımızı teyit etmesi bakımından, müellifin esrinde naklettiği Cüheyneli bir kadının recm edilmesiyle ilgili rivayetten, kısaca bahsetmemizde yarar vardır. Bu rivayetlerde de bir “kadın itirafçı” vardır. Olayın kahramanı olarak gösterilir ve aynı şekilde recm edilir. Recm edilişin sonunda aynı övgüler vs. bu kadın için de söylen-

<sup>62</sup> T.W.Juynbol, İ.A., *Hadis* maddesi, s. 48. Juynbol bu görüşlerini, İ. Goldziher’den naklederek belirtmiştir.

<sup>63</sup> Mahmut Şükrî el-Âlûsî, *Ukûbâtü'l-Arab Fi'l-Câhiliyye*, Tahkik ve Şerh: Muhammed Behçet el-Eserî, Mecelletü'l-Mecmai'l-İlmî el-İrâkî, C.XV, II. Cüz, s. 32-38. Bu çalışma cahiliyye devri Arab toplumunda zina için ölüm cezasının olduğuna ilişkin gerekli bilgiyi ihtiva etmektedir.

<sup>64</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz: Tilman Nagel, *Hadis ya da Tarihin İmhası*, Çev: Ali Dere, İ.A.D. , C. X, S. 1-2-3, 1997, s. 163-67.

mektedir. Mâiz olayına tamamen benzerlik arz eden bu olayın tek farkı kahramanın kadın olmasıdır. Bunun da böyle olması gerekiyor. Çünkü hukûkî düzenlemelerin yapılabilmesi için erkek örneğinin yanında, bir de kadın örneği gerekmektedir. Zira, zina itirafında bulunanın kadın olması durumunda; işin içine hamilelik, çocuğun doğup doğmayacağı, doğum sonrası nelerin yapılacağı gibi bir çok hukûkî düzenlemeler girmektedir. Bütün bunlar için de bir kadın örneği gerekmektedir ve bulunmuştur da! Her iki olayın da ortak noktası, suçun ikinci şahıslarının belirlenmemesi ve söz konusu edilmemesidir. Bütün bunlar ister istemez bizi, bu olayların gerçek tarihi olaylar olmayıp, birer kurgu-metin olduğu düşüncesine götürmektedir.

İslam hukukçularının hadislerden hüküm çıkarmada nasıl yararlanmış olduklarını daha iyi görebilmemiz için, M. Emin Özafşar'ın Mâlik'in Muvattâ'ındaki Sünnet – Fıkıh ilişkisine dair yapmış olduğu bir yorum ve değerlendirmeyi aktarmak istiyoruz:

“ İslam fihhının sistematize edildiği hicri ikinci asırda, hadis-sünnet ilişkisine dair zihniyetin adeta kendisinde kristalleştiği Mâlik'ten, bir diğer ifadeyle, el-Muvattâ'dan aktardığımız örnekler çerçevesinde şu tespiti yapmak mümkündür: Her şeyden önce Mâlik'in düşüncesinde sünnet, fakihin kural olarak kabul ettiği fikhî muhtevanın adı olarak gözükmektedir. Hadis ise, bu sünnetin elde edilmesine kaynaklık eden önemli bir materyal olarak değer bulmaktadır. Yani, el-Muvattâ'da hadis ile sünnet aynı şey değildir. Hadis sünnetin elde edildiği kaynaklardan birisidir. Ancak, yegâne kaynağı değildir. Mâlik'e göre, sünneti belirlerken kullandığı rivayetin, merfû, mevkuף, ya da maktû' olması, müsned, mürsel veya munkatı' bulunması da son tahlilde önemli değildir. Bu bakımdan rivayetler, fikhî değerleri itibarıyla eşit etkiye sahiptirler. Bunlar arasında yapılacak tercihin kriteri fakihin benimsediği temel fikhî prensipler ve kendine özgü zihin yapısıdır. Hatta sünnetin kaynağı her zaman bir rivayet olmak zorunda da değildir. Bazen süre gelen bir uygulama, bazen toplumun veya ulemanın ittifakı, bazen kişisel yorum, bazen de kıyas ve içtihat sünnetin dayanağı olabilmektedir. Bu da Mâlik'in kullanımında sünnetin statik bir espiri olmaktan çok, dinamik ve her zaman üretilebilen canlı bir fıkıh düşüncesi olduğu anlamına gelir. Kaynağını ise, en genel anlamda dinin teorik kaynağını temsil eden

materyaller ile o materyallerin uygulama alanı olan hayatın pratiğinden ve bu ikisi arasında kurulan dengeden alır.”<sup>65</sup>

Mevcut şekliyle recm cezasının, İslam hukuku içerisine hangi sebeplerden dolayı ve nasıl girmiş olduğunu tespit etmek, ayrı bir araştırma konusudur. Ancak, Müslüman hukukçuların çoğunun benimsediği “*Fıkıh Usûlü*” prensiplerine göre, haram-helal ve insan haklarına müteallik; öldürme, kısas vs. de delil olacak bir hadiste bulunması gereken şartların, Mâiz b. Mâlikin recmi ile ilgili hadislerde bulunmadığını söylemeliyiz. Uygulamalardan anlaşılan, tarihî koşulların belirleyiciliğidir. Yoksa delillerin yeterliliği değildir.

Sonuç olarak; recm konusunda nakledilen bu ve benzeri rivayetleri hüccet kabul edip, İslam Dini’nde recm cezası vardır demek, ancak akla rağmen bir metin okuyuşunun sonucu olabilir.

---

<sup>66</sup> Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 61.







## **DİN BİLİMLERİ ALANINDA YAPILAN EMİRİK ÇALIŞMALARDA KARŞILAŞILAN METODOLOJİK BİR PROBLEM: ÖLÇEK Mİ OLGUYU, OLGU MU ÖLÇEĞİ OLUŞTURMAKTA?**

Yrd. Doç. Dr. Asım YAPICI\*

### **Özet**

Din ve dindarlık tanımlanması çok zor olan olgulardır. Bu sebeple farklı bakış açılarından hareketle farklı dindarlık tanımları yapılmakta, bu çerçevede geliştirilen ölçeklerle de dinsel hayatın ölçülmesi istenmektedir. Ancak farklı dindarlık ölçekleriyle gerçekleştirilen çalışmalardan elde edilen sonuçlar da birbirlerinden ciddi biçimde farklılaşmaktadır. Bu da kullanılan ölçeğe bağlı olarak dindarlığın tanımlandığı ve kavramlaştırıldığı anlamına gelmektedir. İşte bu makalede özellikle dini hayat araştırılırken, olgunun mu ölçeği, ölçeğin mi olguyu yarattığı meselesi tartışılmaktadır.

*Anahtar Kelimeler:* Din, dindarlık, dindarlık ölçekleri, ilişkisel analiz

### **A methodological problem met in the empiric studies on religious sciences: Does the scale form the fact or does the fact form the scale?**

#### **Abstract**

The religion and religiousness are facts that are very difficult to define. That's why there are different religiousness definitions from different point of views. It is wished to measure the religious life with the scales which are developed according to these definitions. But the results gained from the studies with different religiousness scales are seriously had differences from each others. This situation means that the religiousness is defined and conceptualized according to scale which is used. It is discussed in this article that especially while the religious life is been studied, does the fact form the scale or vice versa?

*Keywords:* Religion, religiousness, religiousness scales, correlational analysis.

---

\* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı. [asimyapici@cu.edu.tr](mailto:asimyapici@cu.edu.tr)

## **Giriş**

Bilindiği gibi sosyal bilimlerde empirik bir çalışma yapılacağı zaman, genelde *betimsel, ilişkisel (korelasyonel) ve deneysel* olmak üzere birbirinden farklı üç araştırma şekli kullanılır (Arkonaç, 1998: 47-48).

*Betimsel* araştırmalarda incelenen fenomenin genel anlamda bir fotoğrafı çekilir. Özellikle araştırılan konu, üzerinde pek fazla çalışma yapılmamış bir konuya, hem ilgili olguyu tasvir etmek, hem de sonraki çalışmalara ışık tutacak bir referans çerçevesi oluşturmak için bu tür bir yöntem sıklıkla tercih edilmektedir. Mesela, *ülkemizdeki hayat kadınlarının, görme ya da işitme engellilerin, profesyonel sporcuların, sanatçıların, artistlerin vs. din anlayışları ve dini yaşama biçimleri* üzerinde bir çalışma yapılacaksa, bunların tasviri olması hem daha isabetli, hem de işlevsel olacaktır. Çünkü bu tür konular araştırılmayı bekleyen bakir bir alan üzerinde durmaktadır.

*Korelasyonel* çalışmalarda ise temel amaç; tutum ve davranışların sistemli bir şekilde başka faktörlerle ilişkili olup olmadığını ortaya çıkartmaktır. Mesela; *“Erkekler mi daha dındardır, yoksa kadınlar mı?” “Köylüler mi daha çok dındardır, şehirliler mi?”* gibi bir konu araştırılacaksa, farklı değişkenler dikkate alınarak ve dındarlık ölçekleri başta olmak üzere çeşitli ölçekler kullanılarak dındarlığın ilişkili olduğu diğer hususlar araştırılır. Bu bağlamda dındarlığın cinsiyetle, yerleşim birimi ve sosyo-kültürel çevreyle ilişkisini tespit etmek araştırmacının söz konusu fenomenin niçin meydana geldiğini anlamasına ve bulmasına yardımcı olabilir. Ancak unutulmamalıdır ki, korelasyonel bilgi, bu anlamda nadiren kesin çözüm getirmektedir. Bunu örneklerle açıklayacak olursak, dua etme davranışı ile dındarlık arasında yakın bir ilişki vardır, Ancak dındar olmayanlar, hatta inananmayanlar da başka sebeplerle (psikolojik, sosyo-kültürel vs.) dua edebilir. Cenaze namazı kılmakla dındarlık arasında bir ilişki olup olmadığını da bu anlamda değerlendirebiliriz. Dındarlar cenaze namazı kılar, ancak her cenaze namazı kılan dındar değildir. Kısaca korelasyonel çalışmalarda elde edilen ilişkiler dikkatli okunmalı ve anlaşılmalıdır. Çünkü bunlar yanıltıcı olabilir. Esasen bundan dolayı korelasyonel çalışmalarda sebep-sonuç ilişkisi aranmamaktadır.

*Deneyisel* araştırmalara gelince, burada sebep-sonuç ilişkisine dair bir bilgiyi ortaya çıkartma amacı söz konusudur. Genellikle laboratuvar ortamında yapılan bu tür çalışmalar din bilimleri sahasında pek kullanılmamaktadır. Ancak *dindarlığın duygusal, motivasyonel ve kognitif kaynakları, kişide dinî yargı ve hükümlerin oluşum ve gelişim süreci, dinî gruplar arası ilişkileri belirleyen faktörler, dua ve ibadet anında bireyin sinir sistemi ve hormonal yapısında ortaya çıkan değişiklikler vs. ile ilgili bir araştırma planlanıyorsa, deneySEL yöntemden faydalanılabilir.*

Gerek yurt dışında gerekse ülkemizde din ve dindarlıkla ilgili tecrübi olarak yapılan sosyolojik, psikolojik ve sosyal psikolojik çalışmalarda çoğunlukla betimsel ve korelasyonel yöntemler kullanılmaktadır. Betimsel çalışmalarda genellikle gözlem, mülakat ve ister açık uçlu, isterse kapalı uçlu hazırlanmış olsun anket tekniği tercih edilmektedir. Korelasyonel çalışmalarda ise en azından birisi dindarlıkla ilgili olmak üzere çok çeşitli ölçekler kullanılmaktadır.

İşte bu çalışmamızda önce kısaca empirik bir araştırmanın nasıl planlandığı, hangi aşamalardan geçerek Şekillendiği konusu üzerinde durarak, asıl konumuz olan ölçek konusu üzerinde yoğunlaşmak ve ister bağımlı isterse bağımsız bir değişken olarak ele alınsın; sosyolojik, psikolojik ya da sosyal psikolojik araştırmalarda din ve dindarlık konusu incelenirken araştırmacının olgudan mı, ölçekten mi, yoksa her ikisinden mi hareket ettiği meselesini tartışmaya açmak istiyoruz. Çünkü eğer sadece ölçekten hareket ediliyorsa olgunun çarpıtılması, dolayısıyla yanlış kavramlaştırılması ve anlaşılması söz konusu olabilmektedir. Sadece olgudan hareket edildiği zaman ise ölçeğin nasıl Őekillendirileceđi, bunun da ötesinde bir ölçek oluşturma da karşılaşılan güçlüklerin olgudan ne derece bağımsız olduğu meselesi de önemli bir problem olarak kendisini hissettirmektedir. Dahası lek temelde olgudan hareket etse bile, ilgili olguyu gerçekten ölçüp ölçmediği meselesi de cevap bekleyen ciddi bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Eğer araştırmacı hem olgudan hem de ölçekten hareket ettiğini ya da edeceğini söylüyorsa o, bunu nasıl başaracaktır? Daha doğrusu böyle bir iddia ne kadar isabetli ve bunun gerçekleştirilmesi ne kadar mümkündür?

Buradaki soruları daha farklı şekillerde de sorabiliriz: Ancak tüm bu soruların ortak paydası “ölçek mi olguyu, yoksa olgu mu ölçeği oluşturuyor?” (Moles, 2001) soru cümlesinde toplanmaktadır.

### **Empirik Bir Çalışmanın Aşamaları ve Olgu-Ölçek İlişkisi**

Bilindiği gibi empirik bir çalışmada, genel anlamda, sırasıyla şu aşamalar izlenir (Vallerand, 1994):

1. Araştırma konusunun, yani problemin belirlenmesi
2. Konuyla ilgili daha önce yapılan çalışmaların incelenmesi
3. Araştırmanın gerçekleştirileceği evren ve örneklemin belirlenmesi
4. Hipotezlerin formüle edilmesi
5. Uygun bir araştırma metodunun seçilmesi ve ölçeğin belirlenmesi
6. İlgili olgunun ölçülmesi
7. Verilerin analizi
8. Sonuçların belli bir kuramla ya da eklektik bir yaklaşımla yorumlanması ve tartışılması

Buradaki her bir maddenin kısa bir açılımını yapacak olursak, bir araştırmacı ilk olarak araştırmak istediği konuyu tespit ederek, bu hususta bir ön bilgiye sahip olabilmek için mevcut literatürü taramalıdır. Böylece araştırma konusunun sınırlandırılması, problemin ilişkili olduğu diğer konular ve araştırmada nasıl bir yöntemin kullanılacağı ya da kullanılması gerektiği hususunda bir kavrayış ortaya çıkar (Arseven, 1994: 55). Ancak bu noktada şu soruyu da hemen sormak gerekir: Taranacak bu literatür hangi özelliklere sahip olmalıdır? Literatür incelemesi yaparken seçici bir tavır mı takınılmalı, yoksa konuyla ilgili ne varsa bunların hepsi okunmalı mıdır? Elde edilecek bu ön bilgi araştırmacının zihinsel kurgusuna ne oranda tesir edecektir? Bununla birlikte mesela, cinsiyetle dindarlık arasındaki ilişki araştırılırken farklı dinler, mezhepler, kültürler vs. üzerinde yapılan çalışmaların incelenmesi benzeri bir çalışmayı ülkemizin herhangi bir yöresinde gerçekleştirmek isteyen bir araştırmacıya ne oranlarda kolaylık sağlayacaktır ya da

onu ne gibi sıkıntılarla karşı karşıya bırakacaktır? Çünkü cinsiyetle dindarlık arasında bir ilişki olup olmadığı hususundaki bulguları içeren literatüre bir göz atılacak olursa; kadınların duygu ve ibadet boyutları açısından dini daha yoğun yaşadıkları, erkeklerinse özellikle bilgi boyutlarında daha çok ön plana çıktıkları ileri sürülmektedir (Argyle, 1999: 198; Yaparel, 1987a: 40). Bunun da ötesinde genelde kadınların erkeklerden (Kayıklık, 2003a: 224-225) ya da tam tersine erkeklerin kadınlardan daha dindar olduğu yönünde tespitler olsa da (Karaca, 2000: 299; Yıldız, 1998: 97), dinin etkisini hissetme (Yapıcı & Zengin, 2003b: 96-97) ve dinî değerleri tercih etme açısından cinsiyetler arasında anlamlı bir farklılığın olmadığını ortaya koyan araştırmalar da mevcuttur (Yapıcı & Zengin, 2003a: 190-191). Ayrıca kadınlara nispetle dini partikularizm düzeyleri daha yüksek olan erkeklerin dinî inançları ve kimlikleriyle daha fazla özdeşleştiği yönünde bulgulara da rastlanmaktadır (Yapıcı, 2004: 327). Görüldüğü üzere bu husustaki bulgular tek boyutlu ve tek yönlü değildir. Bu durumda araştırmacının yapacağı ön okumaların niteliği ve etkisi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Konu ile ilgili belli bir düzeyde ön bilgiye sahip olduktan sonra araştırmacının yapacağı ikinci iş uygulama yapacağı evren ve örneklemini belirlemesidir. Burada ise şu sorular önemli bir hale gelmektedir: Araştırmacı örneklemini belirlerken temel kriter olarak neyi almaktadır? Niçin böyle bir tercihte bulunmaktadır? Onu buna iten sebepler nelerdir? Bu sebepler pragmatik bir takım gerekçelere mi dayanmakta, yoksa sosyo-kültürel yapı, kognitif arka plan ya da şuur dışından beslenen çok çeşitli faktörler mi onu böyle bir tercihte bulunmaya itmektedir? Araştırmacının ön okumaları ile örneklemini belirlemesi arasında devreye giren birincil ve ikincil faktörler nelerdir? Eğer örneklem, kolay ulaşılabileceği ve uygulamanın rahatlıkla yapılabileceği göz önünde tutularak seçilmişse -metodik açıdan bu doğal bir hareket tarzıdır- örneklemin spesifik özelliklerini çok iyi tespit etmek gerekir. Eğer araştırmacı pragmatik sebeplerin ötesinde sosyo-kültürel ve dinî gerekçelerle ya da kısmen bunlardan beslenen veya bizzat bireysel gerekçelere dayalı olarak şuur altından neşet eden sebeplerle çalışmasını planlamışsa, bu durumda “neyi aradığı, neyi bulmak istediği ve niçin bu konuyu çalıştığı” daha

önemli bir hale gelmektedir. Araştırmacının farkında olduğu ya da olmadığı ön yargılarının işin içine en çok karıştığı aşamalardan birisi de burasıdır. Eğer örneklem seçiminde farklı sebepler rol oynamışsa, bu durum ister istemez araştırmaya, dolayısıyla da bulgulara yansiyacaktır (Gökçe, 1992). Mesela dinî-sosyal gruplar arasındaki ön yargılar konusunda araştırma yapan bir araştırmacı, eğer Sünnî ve Alevî grupların birbirlerine yönelik bakışlarını incelemeyi planlamışsa, bu çalışmasını geleneksel Sünnî ve Alevî gruplar üzerinde yürütmesiyle, çalışmasını yüksek tahsil yapan ya da yapmış olan Sünnî ve Alevî gruplar üzerinde gerçekleştirmesi onu farklı sonuçlara ulaştıracaktır. Keza köy, ilçe, şehir, metropol ya da bir metropolün varoşlarında yaşayan Sünnî ve Alevî gruplar üzerinde gerçekleştirilen bir başka çalışmada ise daha farklı sonuçlara ulaşılabilir. Araştırmacının dinsel eğilimleri, dine yönelik tutumları, dini kimliği ile özdeşleşme düzeyi, Sünnî ya da Alevî sosyo-kültürel bir çevrede büyümüş olması, sosyalleşme sürecini yaşadığı toplumsal yapıda var olan ötekine yönelik ön yargılar ve stereotipler örneklemini belirlemesinde az ya da çok etkili olabilir. Bu süreçte yaşanan önemli sorunlardan birisi de örneklemin sayısı, nasıl seçildiği ve örneklemin evreni temsil yeteneği olup olmadığı meselesidir. Örneklem seçiminde düşülecek hatalar, ister istemez, ölçeğe verilen cevapları, yani bulguları da etkileyecektir. Bu sebeple, her ne kadar örneklem seçiminde hatasız olmak mümkün değilse de, hataları tolere edilebilir bir düzeyde tutmak araştırmadan elde edilen sonuçlara güvenebilme açısından oldukça önemlidir (Arseven, 1994).

Hipotezlerin kurgulanmasında da benzer problemler ortaya çıkmaktadır? Hipotezler ön okumalara dayalı olarak mı şekillenmektedir? Ön okumalardan araştırmacı ne kadar etkilenmiştir? Araştırmacı hipotezlerini nesnel bir hareket tarzıyla mı formüle etmektedir? Esasen bir araştırmada ne kadar nesnel olunabilir, sorusu da ayrı bir öneme sahiptir. Yoksa araştırmacı duygusal olarak bulmayı arzuladığı sonucu mu hipotez haline getirmektedir?

Tüm bu sorular bir yana, bilindiği üzere, araştırmacı ya gerçekten merak ettiği, dolayısıyla anlamak ve çözümlmek istediği bir hususu araştırmaya başlar ya da araştıracağı konuyu o günkü bilimsel paradigmanın etkisiyle belirler. Eğer çalış-



masını empirik olarak gerçekleştirecekse ön okuma ve literatür taramasından sonra bir takım hipotezler formüle eder. Hipotezlerin oluşturulmasından sonra ise araştırma konusunun bünyesine uygun olan bir yöntemi tercih eder. Bu süreçte veri toplamada hangi ölçeklerin ya da ne tür ölçeklerin kullanılacağına belirlenmesi son derece önemlidir. Bu aşamada genellikle iki yol takip edilir:

1) Araştırmada kullanılacak ölçekler daha önce başka araştırmalarda kullanılarak geçerliliği ve güvenilirliği test edilmiş ölçekler olabilir. Esasen bu ölçekler yurt içinde geliştirilmiş olabileceği gibi yurt dışında da geliştirilmiş olabilir. Araştırmacının mensup olduğu sosyo-kültürel ve dinî yapı içerisinde geliştirilmiş ölçekler eğer ölçek geliştirme standartlarına uygun bir şekilde oluşturulmuşsa problem daha azdır. Bununla birlikte ölçek geliştirmenin zorlukları, araştırmacıları, genelde Avrupa ve Amerika'da geliştirilen ölçekleri Türkçe'ye çevirerek ve Türk kültürüne uyarlayarak kullanmaya sevk etmektedir. Bu ise temelde çok titiz bir çalışmayı ve dikkatli davranmayı gerektirir. Çünkü kültürler arası farklılıkları iyice kavramak ve ölçeğin gerçekten kültüre özgü bir şekilde ölçmek istediği şeyi ölçmesini sağlayacak bir hale getirmek sanıldığı kadar kolay değildir. Bu tür ölçeklerin mutlaka yeniden geçerlilik ve güvenilirlik analizine tabii tutulması gerekir (Yaparel, 1990).

2) Araştırmacı kullanacağı ölçeği bizzat kendisi geliştirmeyi deneyebilir. Bu ise özel bir uzmanlığı gerektirir. Önce neyin ölçüleceği, yani olgunun sınırları net bir şekilde belirlenmeli, sonra olguyla ilgili çok sayıda tutum cümlesi tespit edilmeli ve ön uygulama yapılmalıdır. Ancak iş bununla bitmemektedir. Ön uygulamanın heterojen bir örneklem üzerinde gerçekleştirilmesi ve daha sonra hem faktör analizinin hem de madde analizinin yapılması gerekir (Onay, 2001; Tezbaşaran, 1997). Ölçeğin neyi ölçtüğü, alt ölçeklerinin olup olmadığı, eğer alt ölçekler varsa bunların nasıl isimlendirilip kavramlaştırılabileceği ise ayrı bir sorundur. Daha sonra farklı istatistiksel tekniklerle ölçeğin geçerlik ve güvenilirlik analizi yapılmalıdır. Ancak bütün bu istatistiksel işlemler bile yanıltıcı olabilir. Çünkü esas problem bizzat ölçek maddelerinin nasıl ifade edildiği ve ölçeğin kendilerine uygu-

landığı kişilerin bu maddeleri nasıl algıladıkları, anladıkları ve değerlendirdikleri meselesi üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Burada şu hususu vurgulamamız gerekir ki, anket ve ölçek kullanımı insan bilimlerinin vazgeçemeyeceği araştırma teknikleridir. Ancak bu tekniklerin dayandığı temel varsayımı belli açılardan sorgulamak gerekir. Çünkü anket ve ölçek kullanımı aslında her insanın iç dünyasını, duygularını, düşüncelerini, inançlarını, değer yargılarını vs. dil ile ifade edebileceği varsayımına dayanmaktadır (Arkonaç, 1988: 194). Bununla birlikte dilin bu konuda ne kadar yeterli olduğu da sorgulanmalıdır? Başka bir deyişle; inançlar, değerler, tutumlar, duygular, düşünceler vs. dil ile dile getirilebilir mi? Her ne kadar Wittengenstein, öznel yaşantı ile bu öznel yaşantının dil aracılığıyla kelimelere dökülmesi arasında epistemik bir kopukluk ve kırıklık olmayacağını söylese de, bugün sosyal bilimlerin insan modelini oluşturan kartezyen temelli birey ve benlik yaşantısı bu fikri kabul etmektedir (Arkonaç, 1999: 71). Çünkü dil, duygu ve düşünceleri tam ve eksiksiz ifade edebilecek bir yapıya sahip değildir. Bu ise bilinç-beden ikileminden dolayı bir yandan zihnin kendi ürettiğini yeterince anlayamadığından, öte yandan zihnin ürettiği şeylerin de bizzat zihni anlamada yetersiz kalmasından kaynaklanmaktadır. Bu tür eleştiri ve eksikliklere rağmen şu anki mevcut paradigma içerisinde korelasyonel bir çalışma planladığımız zaman ölçek kullanmaktan başka çıkar bir yol da görünmemektedir. Başka bir deyişle, din bilimleri alanında yapacağımız pek çok çalışmada ölçekler en güvenilir bilgi toplama araçlarıdır. Burada önemli olan olguya en uygun ölçeği saptamaktır. Bu ölçeğin de mümkün olduğu ölçüde evreni temsil yeteneği olan bir örnekleme uygulanması hata payını asgari düzeyde tutacaktır. Uygulama yapıldıktan sonra da verilerin uygun istatistiksel tekniklerle analiz edilmesi söz konusudur. Sonuçta elde edilen verilerin araştırmacının benimseydiği belli bir kuram ya da eklektik bir yaklaşımla yorumlanma süreci başlar ki, bu evre araştırmacının nesnelliğini kaybedebileceği en önemli aşamalardan birisidir.

Bir bilimsel çalışmada hangi aşamaların bulunduğu ve bu aşamalarda karşılaşılabilecek genel sıkıntıları ve buradan hareketle *ölçeğin mi olguyu, olgunun mu ölçeği oluşturduğu*, meselesi aslında bir araştırmanın birbirini takip eden hemen

her aşamasında karşımıza çıkacak ciddi bir problem olarak durmaktadır. Çünkü bir yandan konunun ve örneklemin belirlenmesi nasıl bir ölçek seçileceğini etkilerken, öte yandan verilerin analizi ve yorumlanması bizzat kullanılan ölçeklerin yapısına ve muhtevasına göre şekillenmektedir.

Bu noktada özellikle belirtmek gerekir ki, ölçüm araçlarının en iyi şekilde uygulandığı söylenen fen bilimlerinde bile ölçümün nesnel bir şekilde yapılamadığı ya da nesnel bir ölçümün olmadığı/olamayacağı söylenmektedir. Bu durum sosyal bilimler için daha fazla geçerlidir. Çünkü her ölçüm olgu alanına bir tecavüzdür ve olguda değişiklikler yaratmaktadır (Mayring, 2000: 22). Bununla birlikte gerek fen bilimlerinde gerekse sosyal bilimlerde yapılan ölçümlerde çeşitli ölçme hataları da işin içine karışabilmektedir. Bu tür hatalar *sistemik* veya *random* (tesadüfi) bir şekilde ortaya çıkabilir. Araştırmacının hiçbir kusuru ve yanlış değerlendirmesi olmadığı halde, kullanılan ölçek olguyu doğru ölçmüyorsa, sistemik bir hata söz konusudur. Başka bir deyişle, ölçüm yapan kişi kullanma hatası yapmadığı, sonuçları doğru okuyup algıladığı halde, elindeki ölçeğin yanlış ölçüm yapmasından dolayı, sonuçlar hatalı bir şekilde çıkmaktadır. Random hatada ise ölçek hatalı olmadığı halde araştırmacı ölçeği yanlış okuduğu ve anlamlandırdığı için yanlış sonuçlara ulaşmaktadır (Bk. Arık, 1998: 181). Aslına bakılırsa hata ister sistemik olsun, yani ölçekten kaynaklansın, isterse random olsun, yani araştırmacıdan kaynaklansın, olgu elde edilen verilere göre değerlendirildiği için ölçekten hareketle olgunun tanımlanması söz konusu olmaktadır.

Ülkemizde din bilimleri alanında ölçek ve istatistik kullanma çabalarının henüz yeterince olgunlaşmamış olduğunu söylemeliyiz. Çünkü bu konuda Batıda yapılan çalışmalara nispetle henüz yolun başında bulunmaktayız. En azından izleyebildiğimiz kadarıyla çeşitli dindarlık ölçekleri ve bunları analizde kullanılan t-testi, ANOVA, korelasyon başta olmak üzere birkaç istatistiksel teknikle çalışmalar şekillendirilmektedir. Ancak burada dikkatten kaçan asıl husus kullanılan ölçeklerin yapısının ve muhtevasının ölçülmesi istenen olguyu ne oranda ölçme yeteneğine sahip olduğu meselesidir. Buradan hareketle ölçeğin olanı mı, olması gerekeni mi, yoksa olgunun biraz içinde, biraz dışında kalan daha farklı şeyleri mi

ölçtüğü meselesi başta olmak üzere çok çeşitli sorular ön plana çıkarılabilir. Kuşkusuz bir ölçekten beklenen olanı olduğu gibi ölçmesidir. Dolayısıyla o, böyle bir yapı ve muhtevaya sahip olmalıdır. Ancak bir ölçek için bu durum ne kadar mümkündür? Bir kere ölçek neye göre şekillenmektedir? Aynı olguyu başka türlü ve başka sorulardan oluşan bir ölçekle ölçmek mümkün değil midir? Eğer bir olguya ilgili geliştirilen bir ölçek hakkında bir itiraz varsa ve farklı ölçek geliştirme denemeleri yapıyorsa- ki ülkemizde dindarlık ölçeklerinin geliştirilme çabasında bunu görmekteyiz- bu durum, aynı olgunun farklı bir biçimde de ölçülebileceği anlamına gelmektedir\*. Bunun da ötesinde bir konuda, mesela dindarlık hususunda, farklı araştırmacılar farklı ölçekler kullanmayı tercih ediyorlarsa, demek ki olguyu farklı şekillerde tanımlamaktadırlar ya da diğer ölçekleri olguyu ölçmede yeterli görmemektedirler. Bu ise gerek bir ölçeğin hazırlanmasında, gerekse farklı ölçekler içerisinde birisinin tercih edilmesinde göreceliliğin devreye girdiği şeklinde değerlendirilebilir. Bir araştırmacının olguya kendine göre bakması doğaldır. Çünkü her araştırmacı kendine has kişiliği ve eğilimleri ile biriktir. O, bireysel ve sosyo-kültürel pek çok faktörün etkisiyle olguyu kendince algılayabilir. Algılamının ise duyu organları ile birlikte zihinsel ve ruhsal yapı tarafından biçimlendirildiği bilinen bir gerçekliktir. Araştırmacının kişisel tarihi, beklentileri, korkuları, duyguları, düşünceleri, istekleri, arzuları da algılama sürecinde işin içine karışmaktadır (Cüceloğlu, 1994: 132-135). Bu anlamda araştırmacının çalıştığı olguyu kendince algılayıp değerlendirmesi öznel bir süreçtir. Ancak bu öznel sürecin sosyo-kültürel ve dinî faktörlerle karşılıklı bir etkileşim içerisinde olduğu da unutulmamalıdır, yani algı çerçevelerini oluşturan zihinsel şemalar, bir yandan araştırmacının ulaştığı her yeni bilgiyi okumasını ve anlamlandırmasını sağlayan izafet çerçeveleri olarak işlev görürken, öte yandan bilgi epis-

---

\* Dindarlığın çok farklı ölçeklerle ölçülmesi, bu konuda henüz standart bir ölçeğin mevcut olmadığına açık bir işaretidir. Gerçi dindarlık gibi kolayca tanımlanamayan kompleks bir olgunun ölçülmesinde standart bir ölçek aramanın ne kadar isabetli bir davranış olduğu da ayrıca sorgulanmalıdır. Bununla birlikte Yavuz'un da (1986: 179) vurguladığı üzere, ölçeklerin sistemli bir biçimde ve özenle hazırlanıp standartlaştırılması, elde edilecek sonuçların güvenilirliğinin artmasında çok önemli bir yere sahiptir.

temik bir cemaat içerisinde (Aslan, 1992) ve sosyal açıdan inşa olduğu için (Gergen, 1985), olgunun bir anlamda nesnel, öteki anlamda öznel bir biçimde yapılması söz konusudur. İşte bu öznellik ya da nesnellik meselesi din ve dindarlıkla ilişkili empirik olarak gerçekleştirilen psikolojik, sosyolojik ve sosyal psikolojik çalışmalarda kendisini açıkça hissettirmektedir. Din psikolojisi çalışmalarında inanan kişi öylesine öznel bir biçimde ele alınmaktadır ki, adeta o, sosyal bir boşlukta değerlendirilmekte, din sosyolojisi alanında yapılan çalışmalarda ise, bu sosyal boşluk doldurulurken insan bir başka boşluğa itilmekte, adeta duygu ve düşüncelerinden soyutlanarak analize tabii tutulmaktadır. Aslında araştırmacıları böyle bir tavra götüren olguyu analiz etme amacıyla kullandıkları ölçeklerdir. Bu anlamda bir nevi ölçekten olguya doğru bir gidiş söz konusu olmaktadır. Kuşkusuz araştırmacı ölçeği oluşturmadan ya da farklı ölçeklerden birisini tercih etmeden evvel olgu hakkında belli düzeyde bir bilgiye sahiptir. Ancak bu, onun olgudan ölçeğe sıçramasına, oradan da yeniden olguya dönmesine imkan verecek bir bilgi değildir. Çünkü olgu tek boyutlu değildir, fakat araştırmacı meseleye sadece kendi perspektifinden baktığı için, olgu da söz konusu bu tek yönlü bakışla şekillenmektedir. Buna itiraz olarak *emik* ve *etik* yaklaşımın dengeli kullanılmasının gerekli olduğu ileri sürülebilir. Ancak bunu gerçekleştirmek de sanıldığı kadar kolay değildir. Çünkü araştırmacı bir insandır, dolayısıyla nerede, nasıl davranacağı konusunda onu programlamak hem çok zordur, hem de böyle bir tavır bilimsel ve ahlaki açıdan oldukça sakıncalıdır. Araştırmacı kişisel ve kültürel tarihinden kolayca sıyrılmayacağına göre\* mensup olunan dinî grubun ya da herhangi bir aidiyet hissedilmeyen öteki dinî grupların dinî hayatlarını incelemenin, yani olguyu içerden veya dışardan analiz sürecinin, ister istemez, araştırmacının algı ve yargı düzeyini etkilediğini, bunun da doğal olarak kullanılacak ölçeklere yansıdığını söyleyebilmemiz mümkündür.

---

\* Bilgiyi işlemede sosyo-kognitif kuramı ön plana çıkararak algı, yargı ve değerlendirmelerin kişinin mevcut şemalarına (Deschamps, 1990; Fischer, 1997; Leyens, Yzerbyt & schadron, 1996; Pelletier & Vallerand, 1994; Vallerand & Loiser, 1994), kişisel hipotezlerine (Billig, 1984; Leyens, 1983; Leyens, Yzerbyt & schadron, 1996; Paicheler, 1984) ve sosyal temsillere (Farr, 1996; Herzlich, 1972; Jodelet, 1996) dayalı şekillendiğini ileri sürmektedirler.

### **Gruplar Arası İlişkilerin Ölçülmesinde Olgu-Ölçek İlişkisi**

Farklı yaklaşımlara ve öngörülere dayanarak geliştirilen farklı ölçeklerin hedeflenen olguyu nasıl ve ne düzeyde ölçtüğünü, ölçümün başka türlü de yapılabileceği meselesini öncelikle gruplar arası ilişkilerin ürünleri olan stereotip, ön yargı ve ayrımcılık hususunda yapılan empirik çalışmalara dayanarak açıklayacak olursak, Adorno ve arkadaşlarının (1950) “*yetkeci kişilik*” kuramı bu konuda dikkat çekici bir örnek olacaktır. Çünkü gerek bu çalışma gerekse daha sonra bu konuda yapılan diğer çalışmalar ölçek-olgu ilişkisi açısından ilginç sonuçlar içermektedir.

Adorno ve arkadaşları (1950) bir Yahudi vakfının ekonomik desteği ile antisemit olanların ruhsal yapılarını nicel ve nitel analiz yöntemlerini birlikte kullanarak araştırırlar. Bu konuda çeşitli ölçekler geliştirirler ve antisemit tutum gösterenlerin kişisel tarihlerini incelemeye başlarlar. Davranışçı psikolojinin yöntemleriyle psikanalitik psikolojinin kuramsal yaklaşımını kabul ederek yola çıkan Adorno ve arkadaşları, sonuçta; antisemitlerin baskıcı bir aile yapısı içerisinde yetiştiklerini, bu sebeple benliklerinin örselendiğini, aşağılık kompleksi çektiklerini ve öz saygılarının oldukça düşük olduğunu, kendilerinde gördükleri yetersizlikleri ise adeta günah keçisi olarak işlev gören, masum ama savunmasız çeşitli dış gruplara aşağılayıcı, dışlayıcı ve ayrımcı bir tarzda yansıttıklarını söylediler (Bk. Leyens, Yzerbyt & Schadron, 1996: 52-55). Bu sebeple antisemit kişiler ruhsal ve zihinsel açıdan problemlidir, bununda ötesinde saplantılı ve patolojik bir kişilik yapısına sahip olan insanlar olarak kavramlaştırılmıştır. Bu çalışma bize şunu göstermektedir: 1940-1950’li yıllarda gruplar arası ilişkileri analiz ederken kullanılan temel kuramlardan birisi olan ve psikanalitik bir temele dayalı olarak formüle edilen *engellenme-saldırganlık* teorisi Adorno ve arkadaşları tarafından biraz değiştirilerek kabul edilmekte, Yahudi karşıtlarının neden böyle bir tavır içerisinde oldukları incelenirken bu çalışmayı da Yahudiler finanse etmekte ve sonuçta; “*antisemitler ruhsal ve zihinsel açıdan hastadır*” görüşü ortaya çıkmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla Adorno ve arkadaşları bu sonuçları yoktan yere var etmemişlerdir. Faşizm, etnosantrizm, antisemitizm başta olmak üzere geliştirdikleri

çeşitli ölçekleri kullanan araştırmacılar, seçtikleri örneklem üzerinde çalışmalarını yapmışlardır. Ancak sonuç olguya göre değil, ölçeğe göre şekillenmiştir. Başka bir deyişle, olgudan ölçeğe değil de ölçekten olguya, yani kullanılan ölçeklerden hareketle antisemitin ruh dünyasının tanımlanmasına geçilmiştir. Aslında sadece bu çalışmada değil, 1945’de Brunswik ve Sanford’un, 1950’de de Jahoda ve Ackermen’in birlikte gerçekleştirdikleri çalışmalarda da benzeri sonuçlara ulaşılmıştır (Bk. Rose, 1951: 37). Ön yargıların baskıcı aile ortamında büyümekten kaynaklanan kargaşalardan, ruhsal rahatsızlıklardan, dolayısıyla patolojik bir kişilik yapısından kaynaklandığı üzerinde ısrar eden yetkeci kişilik kuramı antisemitleri adeta ruhsal açıdan hasta kişiler olarak gösterebilmek için ölçekler geliştirerek yola çıkmıştır. Nitekim bu yaklaşıma Rokeach (1960), Şerif (1979), Pettigrew (1958) ve Tajfel (1969, 1972) başta olmak üzere pek çok kişi itiraz etmektedir.

Yetkeci kişilik kuramına göre Yahudilere yönelik stereotipik algılar, ön yargılı tutum ve davranışlar muhafazakâr, sağcı ve dindar olan kişilerde daha fazla görülmektedir. Esasen Adorno ve arkadaşlarının (1950) çalışmalarının teorik kurgusu ve buradan hareketle ileri sürdükleri hipotezler ve bunları test etmek üzere geliştirdikleri ölçekler onları böyle bir sonuca taşımıştır. Ancak Rokeach (1960) bu yaklaşımı eleştirmekte ve ön yargılı tutum ve davranışlarla birlikte klişeli algıların sadece aşırı sağcı, muhafazakâr ve dindar kişilerde olmadığını, bunların aşırı sol, hatta din karşıtı kişilerde de bulunabileceğini ileri sürmektedir. Çünkü ona göre insanları ön yargılı olmaya iten temel sebep ideolojiler değil, bizzat onların zihinsel yapılarıdır. Bu fikrini desteklemek için, insanları açık ve kapalı zihinsel yapıya sahip olmak üzere, bir nevi Weberci anlamda, iki ideal tip içerisinde ele alan Rokeach, bir *dogmatizm skalası* geliştirmiş ve yaptığı çalışmalarda kapalı zihinsel yapıya sahip olanların hoşgörüsüz, ön yargılı, stereotipik ifadeleri kullanmaya meyyal ve sosyal dünyayı klişelerle algılayan kişiler olduğunu söylemiştir. Aslına bakılırsa Rokeach, her ne kadar Adorno’yu tenkitle yola çıkmışsa ve olgu-ölçek ilişkisi açısından nispeten daha isabetli bir tavır içerisine girmişse de, yine de büyük oranda, olguyu ölçekten hareketle tanımlamaya geçmiştir.

Şerif'in (1979) gruplar arası ilişkileri ve bu bağlamda söz konusu olan stereotipleri, ön yargıları ve ayrımcılığı açıklamak üzere geliştirdiği *gerçekçi çatışma teorisi* ise, psikanalitik yaklaşımlara ve bu çerçevede geliştirilen engellenme-saldırganlık, otoriter kişilik ve dogmatik kişilik teorisine alternatif bir teori olarak görünmektedir. Çünkü burada sözü edilen diğer yaklaşımlar olguyu birey içinde (intra-personel) cereyan eden psikik süreçlerle açıklama gayretindeyken, Şerif bu problemi çözümlenmeye çalışırken bireyden değil, gruptan hareket etmektedir. Gestaltçı yaklaşımın etkisinde kalan ve gruplar arası ilişkileri grup düzeyinde analiz etmek isteyen Şerif, ön yargıları ve düşmanlıkları aynı hedefe ulaşmak için yarışma ve rekabet ortamında bulunan farklı grupların karşılıklı etkileşimciliği ile açıklamaya çalışmaktadır. (Şerif & Şerif, 1979). Şerif'e göre ön yargılar patolojik bir hal değildir. Şerif'in açtığı yolda, ancak özellikle onun kimlik olgusuna pek fazla vurgu yapmadan pragmatist bir yaklaşımla gruplar arası ilişkileri açıklama gayretinde olduğu itirazlarıyla ortaya çıkan sosyal kimlik teorisyenlerine göre de gruplar arası ilişkilerin birer ürünü olarak ortaya çıkan stereotipler ve ön yargılar patolojik olgular değildir, aksine bunlar insanın kognitif ve motivasyonel özelliklerinin doğal yansımalarıdır (Tajfel, 1969, 1972). Bu görüşü savunanlar "*antisemitler ruh hastasıdır*" diyen yaklaşımları ciddi biçimde eleştirmektedir. İşin ilginç tarafı sosyal kimlik teorisinin kurucusu da Yahudidir. Ancak o antisemitizmi ruh hastalığına değil, sosyal kimliklerin doğal yansımalarına bağlamıştır. Bu teori ortaya koymuştur ki, gruplar arası ilişkilerin niteliği ve bu hususta belirleyici olan faktörler üzerinde yapılan çalışmalarda bir bakış hatası mevcuttur. Bu hata ise önce ölçek kurgusuna daha sonra da olgunun tanımlanmasına yansımaktadır.

Gruplar arası ilişkilerin ve kalıp yargıların incelendiği başka çalışmalarda da ölçekten olguya doğru bir gidiş gözlenmektedir. Bogardus (1925) ölçeğiyle yapılan çalışmaları buna örnek olarak verebiliriz. Çünkü x gruptan birisiyle (Sünni, Alevi, Hristiyan, Yahudi, Budist, Şintoist vs.) evlenmek istemeyen ya da o grubun üyeleriyle mekânsal bir yakınlık içinde bulunmaktan hoşlanmayan bir kişinin bu tavrı acaba bireysel bir tercih midir, yoksa bu durum sosyo-kültürel ve dinî sebeplerden mi beslenmektedir? Sonra öteki dinî gruplarla sosyal ilişkiye girmekten



sakınan bir kişinin bu tutumu temelde dinden beslenen sosyo-kültürel faktörlerle şekilleniyorsa, *bunlar sosyal açıdan filan grubu uzak bir mesafeye yerleştiriyorlar* demek, ölçekten olguya geçmek değil midir? Ölçekteki kadar ya da ölçeğin izin verdiği oranda bir sosyal mesafe alanı tespit edilmiş olmuyor mu? Başka sorularla başka bir sonuca ulaşmak da mümkün değil midir? Kanaatimce yukarıdaki soruları “evet” şeklinde cevaplamak gerekir. Çünkü Bogardus tipi bir ölçekten tespit edilen sosyal mesafe algıları ölçeğin izin verdiği sosyal aralıkla sınırlı olarak ortaya çıkmaktadır.

Sıfat listesi kullanılarak yapılan stereotip çalışmalarında da genellikle ölçekten olguya doğru bir gidiş gözlenmektedir. Eğer deneklere sunulan sıfat listesi serbest çağrışım tekniğine dayalı açık uçlu sorulardan hareketle geliştirilmemişse, bu durumda stereotip olarak değer bulmayan sıfatların sanal bir şekilde stereotip olduğu ileri sürülebilir. Çünkü mevcut sıfatlardan birkaç tanesini işaretleyen denek ilgili gruba yönelik olarak bilişsel repertuarında olmayan sıfatları atfetme durumunda kalabilir. Başka bir deyişle, sıfat listesi sunmak demek, deneğin bilişsel repertuarında olup olmadığına bakmaksızın araştırmacının bilişsel repertuarında var olan stereotiplerin denek tarafından işaretlenmeye zorlanması anlamına gelmektedir. Mesela Sünnî bir kişi Şiîler hakkında “*dürüst*” ya da “*hilekâr*” şeklinde ifade edilen herhangi bir sıfat kullanmıyor olabilir. Bu, onun günlük hayat içerisinde Şiîleri yargılamak için “*dürüstlük-hilekârlık*” şeklinde ifade edilen bir kategoriyi dikkate almadan hareket ettiği ya da onları bu kategorinin dışında kalan başka kategorilerle değerlendirdiği anlamına gelmektedir (Yapıcı, 2004: 152). Burada da görüleceği üzere, bir bakıma olguyu yaratan ölçeklerdir. Bu sebeple Bilgin (1996: 112) stereotip çalışmalarında bir yandan diğer kültürlerle hoşgörüsüzlüğü, öte yandan kültürel göreceliliği koyup manikest, yani iyi-kötü ya da arzulanan-arzulananmayan şeklinde bir ayrıma gitmenin doğru olmadığını belirtmektedir. Buna göre bir grubun ötekine yönelik stereotiplerini araştıran kişi aradığını bulmayı değil, olanı olduğu gibi tespit etmeyi hedeflemelidir. Aksi halde o, kendi mensup olduğu grubun tarafgirliğini yapma durumuna düşebilir. Bu da stereotipleri incelemeyi hedefleyen bir kişinin daha ilk adımda kişisel ya da grup kaynaklı ön

yargılarına takılıp kaldığı, kalıp yargılarının sansürüne uğrayarak bilimsel ve objektif düşünebilme yetisini kaybedebileceği anlamına gelebilir (Yapıcı, 2004: 153).

### **Dindarlığın Ölçülmesinde Olgu-Ölçek İlişkisi**

Dindarlık olgusunu ve bunu ölçmeyi planlayan dindarlık ölçeklerini olgu-ölçek ilişkisi açısından değerlendirecek olursak; burada da ilk olarak karşımıza “*dindarlık nedir?*”, “*dindarlığı ölçmek mümkün mü?*”, “*eğer mümkünse bu nasıl gerçekleşecektir?*” vb. sorular çıkmaktadır. Çünkü Onay’ın da (2001: 440) belirttiği üzere, bir dindarlık ölçeğinden elde edilen sonuç, dindarlığın tanımına ve esas alınan kritere göre değişebilmektedir. Başka bir ifadeyle, “*din nedir?*”, “*dindar kimdir?*”, “*kimler daha çok, kimler daha az dindardır?*” ve “*dindarlık seviyesini belirlemede esas alınan kıstaslar nelerdir?*” sorularına verilecek cevaplar ölçümden elde edilecek sonuçlarla doğrudan bağlantılıdır.

Aslına bakılırsa dindarlığı tanımlamak, en azından, dini tanımlamak kadar zor bir iştir\*. Çünkü Fromm’un da (1993: 45) belirttiği gibi, dini ve dindarlığı tanımlarken nasıl bir terminolojinin kullanılacağı başta olmak üzere pek çok sıkıntıyla karşılaşılmaktadır. Araştırmacılar kendi ilgi alanlarına göre farklı tanımlar ve kavramlar ortaya koymuşlardır. Kuşkusuz bunlar dini ve dindarlık olgusunu anlamada işlevseldir. Zira her açıklama olgunun bir yönüne ışık tutmakta, dikkatleri meselenin bir yönü üzerinde yoğunlaştırmaktadır. Ancak bu gerçekliğin yeterince açıklandığı anlamına gelmemektedir. Bu sebeple dini ve dindarlığı açıklamak üzere ileri sürülen kavramlaştırmalar, tanımlar ve sınıflamalar mevcut olguyu enine-boyuna açıklayabilecek bir kapasiteye sahip değildir. Dolayısıyla yapılan dindarlık tanımları ve sınıflamaları araştırmacılara kolaylık sağlayan teorik bir çerçeve ve konu hakkında rahatlıkla konuşmaya imkan veren kognitif bir şema ve kategorizasyon olmaktan öteye gidememektedir (Yapıcı, 2004: 78). Bununla birlikte Çelik’in de (2003: 157) belirttiği gibi, gerek din

---

\* Dinin nasıl tanımlandığı meselesi ve farklı din tanımları için, bk. Altson (1972), Birand (1959; 1961), De Laubier (1999), Günay (1998), Meslin (1988), Tümer (1986), Vergote (1966; 1999), Vieillard-Baron (1998), Willaime (1995), Yaparel (1987b). Dindarlığın tanımlanması hususunda bk. Kayıklık (2000), Mehmedoğlu (2004), Yapıcı (2002), Yıldız (1998, 2001).

gerekse dindarlık olgusu kuramsal bir çeşitliliğe, bu sebeple göreceli bir algılanışa sahip olduğu için, bunların belli kategorilerde ele alınması da adeta kaçınılmaz olmaktadır. Öyleyse dinî hayatı analiz ederken dindarlığın farklı boyutlarının dikkate alınmasının olgunun hem daha isabetli hem de daha kuşatıcı bir şekilde değerlendirilmesine zemin hazırlayacağı *kısmî* bir rahatlıkla söylenebilir. Burada söz konusu edilen “*kısmî*” ifadesinin altını özellikle çizmek gerekir. Çünkü nasıl bir tavır takınılırsa takınılınsın, din ve dindarlığı gereği gibi tanımlayarak analiz etmek pek mümkün görünmemektedir. Esasen bu durum din bilimlerinin çözümü güç sorunlarından birisidir. Zira din alanında yapılacak bir çalışmada hangi terminoloji ya da nasıl bir terminoloji kullanılacağı meselesi, çok ciddi ve çözümü güç metodik bir problem olarak karşımızda durmaktadır (Günay, 2003: 140).

Bilindiği gibi 1960’lı yıllara kadar din konusunda yapılan çalışmalarda Tanrıya inanç, dini ibadetlere katılım ve bir dinî gruba aidiyet gibi göstergeler dindarlık işaretleri olarak kabul edilirken\* (Köktaş, 1993: 50-51; Yaparel, 1987a: 37; Yapıcı, 2002: 79), daha sonra Stark ve Glock’un (1969) dinî hayatı *duygu, inanç, ibadet, bilgi* ve *etki*\*\* olmak üzere beş boyutta ele alarak kavramlaştırdığı görülmektedir\*\*\*. Bu ise dini hayatın artık tek boyutlu değil, çok boyutlu olarak kavramlaştırılması ve değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koyan bir yaklaşımı beraberinde getirmiş, yapılan çalışmalarda da söz konusu bu eğilim açıkça kendisini belli etmiştir.

Ülkemiz açısından bakılacak olursa, dinî hayatın çok boyutlu olarak ele alınıp değerlendirildiği araştırmaların başında Yaparel’in (1987a) çalışması gelmektedir. O, bu çalışmasında Glock ve Stark’a dayanarak bir “*dinî hayat ölçüm*

---

\* Wach’ın (1955) dini tecrübenin *teorik, pratik ve sosyolojik* olmak üzere üç şekilde ifade bulunduğunu söylemesi de bu bağlamda değerlendirilebilir.

\*\* Glock (1959/1982) ilk zamanlar dindarlığı inanç, ibadet, duygu ve etki olarak dört boyutta ele almışken Fukuyama’nın ‘bilginin de dindarlığın bir boyutu olabileceğini’ ifade etmesiyle birlikte, sonraki çalışmalarında bilgiyi de ekleyerek dindarlığı beş boyutlu olarak kavramlaştırmaya başlamıştır (Stark & Glock, 1969).

\*\*\* Dindarlığın boyutları ile ilgili olarak bk. Glock (1998), Stark & Glock (1969), Günay (1998), Høkelekli (1993), Köktaş (1993), Mehmetoğlu (2004), Onay (2001), Yaparel (1987), Yıldız (1998, 2001).

*envanteri*” geliştirmeye çalışmış ve burada kullandığı ölçeklerle 20-40 yaş arası bireylerin dinî hayatlarıyla psiko-sosyal uyumları arasındaki ilişkiyi incelemeye girişmiştir. Yaparel’in kullandığı dinî hayat envanterinde dinin *inanç, ibadet, duygu* ve *bilgi* düzeyleri ölçüme tabii tutulmuştur. İnanç boyutu kendi içinde “*yaygın inançlar*”, “*dinî partikülarizm*” ve “*ahlakilik*” olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır. Yaygın inançlar derken de; Allah’a, Hz. Muhammed’in Allah’ın kulu ve elçisi olduğuna, Kur’an-ı Kerim’in Allah tarafından gönderilen son kutsal kitap olduğuna, meleklerin varlığına ve Ahiret gününe imanla ilgili, yani kader inancı hariç, genel inanç esaslarını ölçmeyi amaçlayan sorular sorulmuş ve deneklerin bu hususlar karşısındaki tutumları incelemeye alınmıştır.

Ölçekteki Allah’ın varlığı ile ilgili bir soruyu analiz edecek olursak, ölçek-olgu ilişkisi açısından anlamlı bir sonuca ulaşacağımızı düşünüyorum.

“Allah hakkındaki inancınızı aşağıdakilerden hangisi en doğru biçimde dile getirmektedir” (Lütfen sadece bir maddeyi işaretleyiniz).

1. Allah’ın varlığına kesinlikle inanıyor ve bu konuda hiçbir şüphe duymuyorum.
2. Allah’ın varlığına inanıyorum, fakat bu konuda çözemediğim hususlar var.
3. Her zaman olmamakla beraber kimi zaman Allah’a inandığım oluyor.
4. Neye inandığımdan pek emin değilim.
5. Allah’ın varlığı yokluğu konusuna pek ilgi duymuyorum.
6. Yukarıdaki şıklardan hiç birisi benim Allah konusundaki inancımı yansıtmamaktadır. Bu konudaki benim inancım .....

Yaparel (1987a) araştırmasında kullandığı dinî hayat envanteri puan cetvelinde ilgili sorunun “a” şikkına 1 (bir) puan verileceğini, diğer şıklara ise herhangi bir puan takdir edilmediğini belirtmektedir. Bu, sadece “a” şikkını işaretleyenlerin Allah’a inancının tam olduğu anlamına gelmektedir. Gerçekten de “a” şikkı bir Müslümanın Allah inancını ifade ede(bile)n bir yapıda kurulmuştur. Ancak “b” şikkı da hiç yabana atılmayacak derecede bir insanın Allah’a inandığını

gösterecek mahiyettedir. Çünkü “Allah’ın varlığına inanıyorum, fakat bu konuda çözemediğim bazı hususlar var” ifadesi, kanaatimizce bir insanı ne Müslümanlıktan çıkarır ne de onun Allah’a inanmadığını ortaya koyar. Aksine Allah’ın varlığına inanan pek çok Müslümanın inancını rasyonalize etmeye çalıştığı söylenebilir, ancak böyle bir çaba içerisinde olanların en azından bir kısmının kafasındaki her türlü soruya cevap bulduğu iddia edilemez. Sonra bir insanın “Allah’la ilgili olarak bazı hususları çözemiyorum” demesi, bir arayış dindarlığını (Baston & Ventis, 1982), hatta burada bazı şüpheler varsa, bunların da inançsızlığa değil, inanca götürücü bir şüphe (Hökelekli, 1993) olduğunu söyleyebilmek de mümkündür.

Ölçekteki bu soruya yeniden dönecek olursak, “a” şikkını işaretleyenler, Allah inancından bir puan alırken “b” şikkını işaretleyenler herhangi bir puan almamaktadır. Ancak “b” şikkını işaretlediği halde Allah’a inanan ve Müslüman olan kişileri nasıl bir kategoride değerlendireceğiz? İşte burada ölçeğe ve ölçekten alınan puana göre olgunun tanımlanmasıyla karşı karşıya bulunmaktayız\*.

Yine aynı ölçekte (Yaparel, 1987a) dinin bilgi boyutunu ölçmeye yönelik sorularda da benzeri bir durum görülmektedir. “Kur’an okumayı biliyor musunuz?” sorusuna “çok iyi”, “iyi”, “orta”, “zayıf” ve “hiç” gibi şıklar eklenerek dinin bilgi boyutu ölçülmek istenmektedir. Dolayısıyla ölçekteki soruya göre dinî bilgi olgusuna ulaşılmaktadır. Ayrıca “aşağıdakilerden hangileri Kur’an’da adı geçen peygamberlerdendir” ve “aşağıdakilerden hangileri İslamın şartlarındandır” şeklinde ifade edilen sorularla da yine dinin bilgi boyutu ölçülmek istenmiştir.

---

\* Bununla hemen hemen örtüşen bir soruyu Köktaş’ta da (1993) görmekteyiz. Yaparel’inkine (1987a) ilaveten Köktaş, Allah inancına yönelik tutumların analizinde “*kâinatın Allah tarafından yaratıldığına inanıyorum. Fakat daha sonra onlara müdahale ettiğine inanmıyorum*” şeklinde bir ifade daha kullanmaktadır. Adeta deist bir tanrı anlayışını çağrıştıran bu soru, acaba Müslüman Türk toplumu dikkate alınarak olgudan hareketle mi geliştirilmiştir, yoksa ülkemizde de böyle düşünen insanlar olabilir varsayımından hareketle kurgusal olarak mı ölçeğe yerleştirilmiştir? Bu anlamda bu tür bir ifadeyi ihtiyatla karşılamak gerekir. Bununla birlikte Köktaş’ın her bir tutum maddesini ki kare tekniği ile tek tek analiz ettiği, yani bulgularını toplam bir ölçek puanına göre tespit etmediği dikkate alınır, bu ya da buna benzer ifadeleri kullanmış olması pek fazla sıkıntı oluşturmamaktadır.

Dinin gerçekten bir bilgi boyutunun olup olmadığı tartışması bir yana, empirik çalışmalarda kullanılan soruların dinin *duygusal* (emotionelle), *düşünsel* (cognitive) ve *davranışa eğilim* (conative) boyutunu, kısaca dinî tutumları ölçmesi gerekirken, burada dinin temel bilgilerini oluşturmayan bir takım bilgiler ölçülmek istenmekte, böylece ölçekten olguya geçilmektedir. Sonra Onay'ın da (2001: 445) belirttiği gibi, dindarlık ölçümü derken, ölçüme konu olan dindarlığın sınırlarının çok iyi bir şekilde çizilmesi gerekir. Bu anlamda dinî bilgiye sahip olmak kişinin dinî yaşantısıyla şu ya da bu şekliyle ilişkili olabilir. Ancak bunu, dindarlığın bir boyutu olarak değerlendirmek kanaatimizce tartışmaya açık bir husustur.

Aslında asıl mesele araştırmacıların dindarlığı nasıl algılayıp tanımladıklarıyla alakalıdır. Zira yapılan çalışmalarda nasıl bir din ve dindarlık tanımından hareket ediliyorsa, buna uygun bir ölçek kullanma eğilimi ön plana çıkmaktadır. Bu da temelde doğal bir hareket tarzıdır. Nitekim Yaparel de (1987a) Stark ve Glock'un (1969) dinî hayatı çok boyutlu olarak kavramlaştırdığı yaklaşımı benimsemiş, buna göre geliştirdiği bir ölçekle dindarlık olgusunu analize girişmiştir. Buna oldukça benzer bir ölçeği kullanan Köktaş'ın (1993) çalışmasında da ölçekten hareketle olguyu tanımlamaya doğru bir gidiş eğilimi görülmektedir.

Gerek Yaparel'in (1987a), gerekse Köktaş'ın (1993) araştırmaları, dinî hayatı çok boyutlu kavramlaştırma ve değerlendirme açısından, ülkemizde gerçekleştirilen çalışmalar içerisinde öncü niteliği taşımaları sebebiyle özel bir öneme sahiptir. Bundan dolayı her iki çalışma da son derece işlevsel ve değerlidir. Nitekim bu öncü çalışmalardan sonra yine aynı geleneği takip ederek dinî hayatı çok boyutlu bir şekilde kavramlaştırma kaygısıyla farklı ölçeklerin üretilmeye çalışıldığını görüyoruz. Yıldız (1998) Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi öğretim üyeleriyle birlikte geliştirdikleri 31'i asıl, 66'sı dolgu toplam 97 maddeden oluşan ve inanç, duygu, davranış ve bilgi olmak üzere dört boyut içeren dindarlık ölçeğiyle üniversiteli gençlerde dinî hayat ile ölüm kaygısı arasındaki ilişkiyi araştırmıştır. Yaparel'in (1987a) ölçeğinde olduğu gibi burada da dinin etki boyutuna yer verilmemiştir. Ancak davranış boyutuyla ilgili sorular incelendiği zaman bunlardan "*inancımın gereği olan ibadetlerimi yerine getiriyorum*" soru

cümlesi hariç, diğerlerinin ibadet boyutunu kapsamadığı, büyük oranda dinin bireysel etkileriyle ilişkili olduğu görülmektedir. Mesela; “*dinde yasak edildiği için içki içmemeye özen gösteriyorum*”, *kumar oynamak haram olduğu için kumar oynamaktan kaçınıyorum*”, “*evlilik dışı cinsel ilişki (zina) dinde yasaklandığı için bu tür ilişkiden kaçınıyorum*” vb. sorular yine dinin birey üzerindeki etkileriyle ilişkilidir. Gerçi “*etki boyutu*” tabirini Glock (1982, 1998) ve Stark (& Golck, 1969) genelde dinin sosyal hayata ve beşerî ilişkilere yönelik etkisi olarak kavramlaştırmışlardır. Ancak Beit-Hallahmi ve Argyle'nin de (1997) belirttiği üzere dindarlığın hem sosyal hem de bireysel hayata yönelik etkileri vardır. Sonra unutulmaması gerekir ki dinin etki boyutu öncelikle bireysel olarak hissedilmekte ve bu etki ile kişi sosyal hayatını düzenlemektedir. Öyleyse her ne kadar Yıldız (1998) söz konusu çalışmasında “*dinin etki boyutunu*” ölçüme konu etmese de kullandığı sorularla bunu ölçmeye çalıştığı görülmektedir. Ancak o buna “*davranış boyutu*” demektedir. Dolayısıyla bu ölçekten elde edilen verilerle, yani dinin etkisini içeren sorularla davranış boyutu ölçülmekte, böylece olgu ölçeğe göre şekillenmektedir. Ölçeğin dinin duygu ve bilgi boyutlarıyla ilgili kısmında da çeşitli sıkıntılar mevcuttur. Ancak bu ölçek Yaparel (1987a) ve Köktaş (1993) ölçeklerine nispetle daha gelişmiş ve daha sistematik bir görüntü sunmaktadır.

Mehmedoğlu'nun (2004) dinî hayatı çok boyutlu kavramlaştırma geleneği çerçevesinde geliştirdiği ve dindarlığın beş boyutunun da faktör analizi ile tespit edildiğini ifade ettiği çalışmasında da olgunun ölçekten hareketle tanımlanması söz konusudur. Araştırmacı Uysal'ın (1995) geliştirmeye çalıştığı “*İslami bir dindarlık ölçeği*” üzerinde çeşitli değişiklikler ve ilaveler yapmış, neticede 33 soruluk bir demet haline gelen ölçeğe faktör analizi uygulamıştır. Ancak kanaatimizce asıl sıkıntı da burada ortaya çıkmıştır. Bir kere faktör analizinin gösterdiği boyutların Glock ve Stark'ın ifade ettiği boyutlara göre isimlendirilmesi problemlidir. Çünkü “*Allah bize emir ve yasaklarını meleke (Cebrail) aracılığıyla ve vahiy yoluyla bildirir*”, “*Allah'ın emir ve yasakları Kur'an ve Sünnette bildirilmiştir*” gibi inanç esaslarıyla ilgili ifadeler dinin tecrübe (duygu) boyutu içerisinde; “*İbadetler (namaz, oruç, hac, zekat) fert ve toplum hayatı için faydalı ve birleştirici olduğu*

*için mutlaka yerine getirilmelidir*” gibi ibadetin işlevlerinden hareketle ibadete yönelik tutum “*etki boyutu*” içerisinde, “*Kur’an ve Hadis dışındaki diğer İslami eserleri ne sıklıkla okursunuz*” gibi bilgi boyutunu da kapsamı muhtemel bir soru ibadet boyutu içerisinde değerlendirilmiştir. Aslında benzeri örnekleri çoğaltmak mümkündür\*. İşte burada ölçeği oluşturan alt ölçeklerinin isimlendirilmesi sürecinde yaşanan sıkıntılar ve buna bağlı olarak oluşturulan ölçeğe göre olgunun çözümlenmeye çalışılması, temelde, dindarlık olgusunun ölçekten hareketle tanımlandığı anlamına gelmektedir.

Bununla birlikte konumuz açısından şu soruyu sormak da kuşkusuz anlamlıdır: Glock (1982, 1989) ve Stark’ın (& Golock, 1969) dindarlığı beş boyutla kavramlaştırması Müslüman Türk kültürüne ne kadar uymaktadır? İşte bu problem ve bunun beraberinde getirdiği çok çeşitli endişeler, farklı araştırmacılar tarafından yakından hissedildiği için farklı dindarlık ölçekleri geliştirilmeye çalışılmıştır. Mesela Kayıklık (2003a) kendi ifadesiyle İslam kültürüne uygun bir şekilde dinî hayatı *iman*, *ibadet* ve *ahlak* şeklinde üçlü bir sınıflama içerisinde ele almış ve bu bağlamda bir ölçek geliştirmeye çalışmıştır. Burada da olgunun üç boyutlu olarak ele alınmasıyla şekillendirilen bir ölçeğe göre orta yaş ve yaşlıların dinî yaşantılarının incelenmesi yapılmaktadır. Bu araştırmada da geliştirilen ölçeğe göre dindarlık olgusu analize girilmiş, ancak kanaatimizce olgu ölçeğe göre şekillenmiştir. Aynı şekilde Mutlu (1989), Köktaş (1993), Bahadır (1999), Uysal

---

\* Bir karşılaştırma yapılacak olursa Yıldız’ın (1998) ölçeğiyle Mehmedoğlu’nun (2004) ölçeğinde kullanılan birbirine yakın bazı ifadelerin farklı boyutlarda yer aldığı rahatlıkla görülebilir. Bununla birlikte yukarıda söz konusu etmediğimiz, ancak ölçek geliştirmede çok önemli olan bir hususun altını çizmek istiyoruz. Özellikle Mehmetoğlu’nun (2004) ölçeğinde kullanılan maddeler tek bir hedef üzerinde odaklanmamış olup birden çok şeyi ihtiva eder bir görünümdedir. Mesela “*Allah’ın emir ve yasakları Kur’an ve Sünnette bildirilmiştir*” ifadesinde “*...Kur’an’da bildirilmiştir*”, “*...Sünnette bildirilmiştir*” şeklinde iki farklı şeyi ölçmektedir. Keza; “*Zorunlu (farz ve vacip) ibadetlerin dışında ne sıklıkla nafile (zorunlu olmayan) ibadet ve dua yaparsınız*” soru cümlesinde de ibadet ve duanın birlikte ölçülmesi istenmektedir. Ölçek geliştirme kuralları çerçevesinde (Tezbaşaran, 1997) söyleyecek olursak, bu tür bir soru yapısı aynı anda iki şeyi sorduğu ya da iki şeye cevap aradığı, ancak bunu tek maddede yaptığı için sonuçların hatalı çıkmasına sebep olabilir. Esasen böyle bir ölçekten elde edilen verilerle dindarlık olgusu tespit edildiği zaman da ölçeğin olguyu şekillendirmesi söz konusu olabilir.



(1995, 1996), Kaya (1998), Yıldız (1999), Karaca (2000, 2001a, 2001b), Kayıklık (2000), Gürses (2001), Onay (2002), Arslan (2002), Yapıcı (2002, 2003, 2004), Yapıcı ve Zengin (2003b), Taş (2003) vb. pek çok araştırmacı da genel anlamda dindarlığı ya da dinî hayatın farklı boyutlarını ve görüntülerini (yani inanç, ibadet, popüler dindarlık, heterodoks dindarlık, dogmatik dindarlık, kişisel dinî yönelim vs.yi) geliştirdikleri ya da uyarladıkları çeşitli ölçeklerle ölçmeye çalışmışlardır. Bu ölçeklere dayanarak yapılan çalışmalarda da dindarlığın analizi büyük oranda ölçekten hareketle yapılmaktadır.

Bu noktada şu hususu özellikle hatırlatmakta fayda vardır ki, çok boyutlu dindarlık ölçekleri dinî hayatın içe içe geçmiş pek çok boyuttan meydana geldiği düşüncesine dayandığı için, yalnızca inanç ya da ibadet gibi bir boyutu ölçen bir ölçeğin dinî yaşantıyı eni-konu resmetmesi mümkün görünmemektedir (Çelik, 2003: 157). Burada Glock ve Stark'ın yaklaşım biçimlerini kabul etmek bir araştırmacı için doğal bir hareket tarzıdır. Ancak dinî yaşantının kaç boyuttan meydana geldiği ve dindarlığın kaç farklı türde ortaya çıktığı tartışmalı olduğu için, yapılan empirik çalışmalarda olgunun ölçeğe göre şekillenme durumu ortaya çıkmaktadır. Aslında bunu da bir yere kadar normal karşılamak gerekir. Çünkü bir araştırmacının elinde kuramsal bir yaklaşım olmadığı zaman, nasıl bir ölçek kullanarak olguyu nasıl inceleyeceği meselesi daha karmaşık bir hal alabilmektedir. Bu anlamda belirli kuramsal yaklaşımlar, her ne kadar bazı riskler taşısa da, araştırmacı için vazgeçilmez bir değere sahiptir.

Ölçek-olgu ilişkisi açısından daha farklı örnekler de ön plana çıkarılabilir. Mesela içe ve dışa dönük dindarlık ölçeği ile dinî partikularizm ve dinî dogmatizm ölçeklerini muhteva açısından değerlendirilecek olursa, araştırmacıların olguyu ölçeğe göre mi, ölçeği olguya göre mi şekillendirdikleri, yoksa hem olguyu hem de ölçeği birlikte ele alan bir hareket tarzı içerisinde mi oldukları rahatlıkla anlaşılabilir.

Allport ve Ross (1967) tarafından geliştirilen ve gerek Gürses (2001) gerekse Kayıklık (2000) tarafından, aralarında bir takım farklılıklar olmakla birlikte,

birbirlerine yakın ifadelerle kültürümüze uyarlanan dindarlık ölçeklerine göre, içe dönük dindarlar için din bir amaç, dışa dönükler içinse bir araç konumundadır. Bu sebeple içe dönük dindarlar inandıkları dini samimiyetle yaşarlar. Bu tip dindarlar için din tamamen kişinin kendisini gerçekleştirmesine hizmet eder. Hoşgörü, saygı, başkalarına karşı iyi niyetli olma ve dinin emir ve yasaklarına riayet başta olmak üzere dinin pratik ve gözlenebilir etki ve özelliklerini benimsemiş olan bu tür kişilerde dindarlık derunleşmiş ve şahsileşmiş bir karakter arz etmektedir. Dışa dönük dindarlarda ise, kişinin davranışlarının birinci derecede belirleyici unsuru olmayan din adeta başka maksatlar için bir vasıta konumundadır. Bu sebeple bu tür kimseler dini kendi kişisel gayeleri için kullanma eğilimindedirler. Çünkü onlar dinin bireysel ve sosyal hayatları üzerinde pek çok faydasının bulunduğuna inanırlar. Bunlar zaman zaman inançlarına çok sıkı bir şekilde bağlanarak katı, hoşgörüsüz, dogmatik, ön yargılı ve ötekini dışlayıcı tutum ve tavırlar sergileyebilirler. Esasen bu tür olumsuz davranışların altında yatan temel sebep de, dinin onların beşerî arzu ve ihtiyaçlarına hizmet etmesidir (Allport & Ross, 1967; Gürses, 2001; Kayıklık 2000, 2003b). Dinin işlevlerinin ön planda tutulduğu bu tür dindarlık *psikolojik ihtiyaçlar dindarlığı* olarak da değerlendirilebilir (Hökelekli, 1993: 77).

İçe ve dışa dönük dindarlık eğilimini ölçmek için geliştirilen likert tipi bir ölçekten denekler aldıkları puanlara göre her iki kategoriden birisine yerleştirilmektedirler. Bu noktada hemen sormak gerekir ki, dindarlığın birbirini dışlayan bu tür ikili bir ayrımını insanlarda saf olarak bulabilmek mümkün müdür? Sonra Batıda geliştirilen bu ölçek ve bunun arka planını oluşturan Hıristiyan dindarlık anlayışı Müslüman bir toplumda ne kadar geçerli olabilir? İslam dininin insan modeli içe dönük bir dindarlığı mı, yoksa dışa dönük bir dindarlığı mı daha çok ön plana çıkartmaktadır? Başka bir deyişle, içe ya da dışa dönüklük belirli bir kişilik özelliği olmasının ötesinde, acaba kültürler ve dinler eğitmek ve yetiştirmek istedikleri bireylerin içe mi, yoksa dışa mı dönük olmalarını istemektedirler? Eğer İslam normatif bir dinse ve Mardin'in de (1995) belirttiği gibi, kimliği kuşatıcı bir rol üstlenmişse, buradan hareketle gruplar arası ilişkiler, ön yargılar, stereotipler,

dindarlık biçimleri... dinin normatif talepleri doğrultusunda ya da genel anlamda kültürün sosyalleşme sürecinde bireylere yüklediği anlamlar çerçevesinde ortaya çıkıyorsa, bu durumun içe ya da dışa dönük kişilik çizgisiyle ilişkisi nasıl kurulacaktır? Bununla birlikte içe ve dışa dönük dindarlık tipleri toplulukçu bir yapıdan bireyselci bir yapıya doğru ilerleyen, ziyadesiyle sekülerleşmiş bir sosyal yapıda *sağlıklı olan ve olmayan dindarlık* şekillerini kurgusal olarak belirledikten sonra, bunun uygun bir ölçekle ölçülme girişiminin bir yansıması mıdır? Kuşkusuz, modern psikoloji kişilik yapısının içe ya da dışa dönük olabileceğini kabul etmektedir. Bu durum dinî yaşantı için de geçerlidir. Araştırmacının da bu olguyu uygun bir ölçekle ölçmeye çalışması yerinde bir harekettir. Eğer araştırmacı bu tür bir dinsel yönelim anlayışını, teorik çerçevesini kurarken kullanıyorsa, tabii ki Allport ve Ross'un (1967) ölçeği ona temel teşkil edecektir. Ancak ülkemizde kişilik ile dindarlık arasındaki ilişki üzerinde yoğun niteliksel analizler yapılmadan mevcut bir ölçeğin uyarlanması ölçeğin olguya göre değil, olgunun ölçeğe göre şekillendiği anlamına gelebilir. Nitekim Kayıklık (2000) bu ölçeği kullanarak yaptığı çalışmada erkeklerin kadınlara, evlilerin bekârlara, lise mezunlarının yüksek okul bitirenlere, imam-hatiplerin de diğer meslek mensuplarına (öğretmen, doktor, mühendis, yardımcı sağı personeli) nispetle daha içe dönük bir dindarlık yaşadıkları sonucuna varmaktadır. Gürses (2001) ise iç güdümlü ve dış güdümlü dindarlık eğilimi ile otoriteryanizm, dogmatizm, ön yargılı olma ve içten-dıştan denetimlilik arasındaki ilişkiyi analiz etmiş ve dış güdümlülere nispetle iç güdümlülerin daha otoriteryan, daha dogmatik ve daha çok ön yargılı olduklarını tespit etmiştir. Kuşkusuz bu sonuçların hepsi kullanılan ölçeklerin ortaya çıkarttığı bir neticedir. Çünkü olgu ölçekten hareketle tanımlanmakta ve örneklemin bir kısmı içe dönük, bir kısmı da dışa dönük olarak kavramlaştırılarak analizler yapılmaktadır. Ayrıca bu kavramlaştırmanın beraberinde getirdiği başka sıkıntılar da söz konusu olabilmektedir. Mesela Karaca (2001b), Allport ve Ross'un (1967) içsel ve dışsal dinî yönelim ölçeğinden hareketle Hoge (1972) tarafından geliştirilen tek boyutlu içsel dinî motivasyon ölçeğini Türk toplumuna uyarlamaya çalıştığı araştırmasında ölçeği tercih gerekçesini anlatırken, söz konusu ölçeğin 'farklı din ve kültürleri

şumulüne alabilecek derecede geniş bir perspektiften hazırlanmış olduğunu ve gerçek dindarllıkla ilgili daha faydalı bilgiler verme ihtimalinin yüksek olmasını' ön plana çıkartmaktadır. Çünkü ona göre, psikolojik olarak insanın içten yönetildiği düşünülürse, dindarlığın içsel-motivasyonel boyutu, dinî yaşantıyı ve dindarlığı anlamada daha gerçekçi ve daha işlevseldir (Karaca, 2001b: 195).

Görüldüğü üzere, burada Karaca (2001b) dindarlığın farklı boyutlarından birisini, yani içten yönelimli dindarlığı temel kabul ederek araştırmasını yapmakta, elindeki ölçeğe göre de olguyu tanımlamaya girişmektedir. Hatta olguyu tanımlarken içsel ve dışsal yönelimli dindarllıkla İslamî terminolojide yer alan *mümin*/*/muhlis* ve *münafık* kavramları arasında bir ilişki kurmaya çalışmaktadır. Eğer onun kurduğu bu ilişki kabul edilecek olursa, dışsal yönelimli dindarları “münafık” kategorisinde değerlendirmek durumunda kalabiliriz. Bu ise olgunun hatalı bir biçimde kavramlaştırılması anlamına gelmektedir. Zira münafığı dindar olarak kategorize etmek pek mümkün görünmemektedir. Hâlbuki dışsal yönelimli dindar, her ne kadar onu dine bağlayan hususlar içsel bir takım güdülenmeler olmasa da, yine de dindardır. Bu tür bir teorik kurgu ve buradan hareketle Türk toplumuna uyarlanan içsel dinî motivasyon ölçeği ile yapılan çalışmalardan elde edilecek bulgular da, ölçeğin ortaya çıkarttığı bir sonuç olarak değerlendirilebilir, yani eldeki ölçekle mevcut olgu ölçülürken, olgunun ne olduğuna adeta ölçek karar vermektedir.

Yaparel (1987a) tarafından geliştirilen daha sonra farklı çalışmalarda kullanılan (Bk. Köktaş, 1993, Koştaş, 1995; Yapıcı, 2004; Yapıcı & Zengin, 2003b) dinî partikülarizm ölçeğinde de yine ölçekten olguya doğru bir gidiş söz konudur.

İnsanların içgüdüsel olarak “etnosantrik” eğilimler taşıdığı varsayımına dayanan, bu sebeple mensup oldukları dinî grupları ötekilerden üstün gördükleri anlamını ihtiva eden dinî partikülarizm, temelde kişinin kendi dinî inancını en gerçek ve en doğru inanç, dinî grubunu da en doğru yolda bulunan grup olarak kabul etmesi anlamına gelmektedir (Köktaş, 1993: 98; Kostaş, 1995: 46; Yaparel,

1987a: 127; Yapıcı, 2002a: 333; Yapıcı & Zengin, 2003b: 76). Üç sorudan oluşan dinî partikülarizm ölçeğinden yüksek puan alanların etnosantrik eğilimlerinin, dolayısıyla dinî inançlarıyla ve dinî gruplarıyla özdeşleşme düzeylerinin kuvvetli olduğu, bu sebeple de öteki dinî gruplara karşı bir nevi dinsel hoşgörüsüzlük içerisinde olabilecekleri ifade edilmektedir. Hâlbuki bir Müslümanın “*tek gerçek din olarak İslamı kabul etmesi*”, “*sadece Müslümanların cennete gireceğine inanması*” ve “*Allah’ın affına ve lütfuna kavuşabilmek için Müslüman olmanın gerekli olduğuna inanması*” vb. içerikli maddelere olumlu cevap vermesi ve buradan hareketle “*işte böyle düşünüyorlar*” diye bu tür kimseleri dinî açıdan partikülarist, etnosantrik, kısmen de hoşgörüsüz kabul etmek kanaatimizce olgudan ölçeğe değil de, ölçekten olguya doğru bir gidişi ortaya koymaktadır. Çünkü inanan insanların mensup oldukları dinî grupları öteki dinî gruplardan farklı ve üstün kabul etmeleri temelde onların dini-sosyal kimliklerden kaynaklanan doğal bir tavidir. Sonra Watt’ın da (2002: 84) belirttiği gibi, hiçbir kimse temelde hakikatin özünü temsil ettiğine inanmadığı bir dinî gruba mensup olmak istemez. Hatta her insanın belli düzeyde etnosantrik olduğu gerçeği dikkate alınacak olursa (Giddens, 2000: 229; Klineberg, 1967: 580; Yapıcı & Albayrak, 2002: 37-38), bu tür çalışmalarda normal olanın abartılarak anormal olarak değerlendirilmesi söz konusu olabilmektedir, yani dinî partikülarizm puanları yüksek olan kişileri öteki inanç gruplarına karşı hoşgörüsüz olarak nitelendirmek, ölçeğe yüklenen anlamın olguya atfedildiğini göstermektedir.

Yapıcı (2002, 2004) tarafından Rokeach (1960), Frenkel-Brunswik (1948) ve Kağıtçıbaşı’nın (1973) ölçeklerine dayanarak geliştirilmeye çalışılan dinî dogmatizm ölçeği ile bunun yüksek öğretimde okuyan öğrenciler üzerinde uygulanması sonucu elde edilen bulgular için de benzer şeyler söylenebilir. Çünkü burada da Rokeach’ın (1960) dogmatik zihinsel yapı kuramına dayanarak geliştirilen bir ölçekle dinî açıdan dogmatik olanların ve olmayanların ölçümü yapılmaktadır. Ölçeğin izin verdiği ve tanımladığı oranda deneklerden bir kısmı dinî açıdan “dogmatik” diğer bir kısmı ise “dogmatik değil” şeklinde sınıflandırılmaktadır, yani ölçekten hareketle örneklemin dinî dogmatizm düzeyi tespiti

çalışılmaktadır (Yapıcı, 2002, 2004). Bu tür örneklerin daha da artırılması mümkündür. Çünkü hemen hemen her dindarlık ölçeğinde benzer sıkıntıların var olduğu görülmektedir.

### **Sonuç**

Ölçek kullanımı din bilimleri alanında yapılan empirik çalışmalarda vazgeçilmez bir değere sahiptir. Gerek bireyi gerekse toplumu farklı açılardan incelerken şu ya da bu şekilde ölçek kullanmak zorundayız. Burada önemli olan ölçeğin olguya uygun bir tarzda yapılmış olmasıdır. Ancak ülkemizde gerçekleştirilen pek çok araştırmada büyük oranda ölçekten olguya doğru bir gidiş eğiliminin olduğunu da söylemeliyiz. Bunu da bir yere kadar doğal karşılamak gerekir. Çünkü ölçek geliştirmek ayrı bir uzmanlık işidir. Ülkemizde yüksek lisans ve doktora tez çalışmalarında, empirik bir araştırma yapmak isteyen araştırmacılar, bir yandan kullanacağı ölçeği geliştirmekle meşgulken, bir yandan da uygulama yaparak elde ettikleri verileri analiz etmekle ve yorumlamakla uğraşmaktadırlar. Sınırlı sürede tüm bunları başarmak ise oldukça zordur. Belki de bu sebeple ölçeğin olguyu ölçme yeteneğine sahip olup olmadığı, bunun da ötesinde olguya doğrudan ilişkili olup olmadığı vs. hususlar ön araştırmalara yeterince tabii tutulmadan “*adeta ölçeğin ilgili olguyu ölçtüğü varsayımına*” dayanarak uygulanmış olduğunu söylemenin çok da iddialı olmayacağı kanaatindeyim.

Anlaşılan o ki, ölçek-olgu ilişkisi açısından ortaya çıkan sıkıntıları tamamen yok etmek imkansızdır. Ancak söz konusu sıkıntıları en aza indirmek için de bazı tedbirler alınabilir. Buna bağlamda;

a) Gerek din psikolojisi gerekse din sosyolojisi alanında psikometri ve sosyometri alanında uzman araştırmacılar yetiştirilmelidir.

b) Dindarlık ölçekleri ve din bilimlerinde istatistiğin kullanılması yüksek lisans ve doktora düzeyinde öğretim konusu yapılmalıdır.

c) Her araştırmacı yeni bir ölçekle yola çıkmak zorunda değildir. Bu sebeple dindarlık ölçeklerinden herhangi birisi farklı araştırmacılar tarafından yeniden geçerlilik ve güvenilirlik analizine tabii tutularak uygulanmalıdır. Böylece farklı

örneklem gruplarına uygulanan ölçekler mümkün olduğu ölçüde standart hale getirilmeye çalışılmalıdır.

d) Bütün bunlarla birlikte araştırmacının kullandığı ölçek ister daha önce başkaları tarafından kullanılmış, ister Batıdan uyarlanmış, isterse bizzat kendisi tarafından geliştirilmiş olsun, olguyu ne derece ölçtüğü meselesine şüpheli bir tavırla yaklaşılmalıdır. Bu sebeple araştırmacı belirlediği örneklem üzerinde ölçmek istediği olguyu çok iyi bir düzeyde tanımaya gayret etmeli, problemi nitel açıdan derin bir analize tâbi tutmalı, daha sonra nicel analize geçmelidir. Bu bağlamda kullanılan dindarlık ölçeklerinden elde edilen sonuçların gözlem ve mülakatlarla desteklenmesi dindarlık olgusunu daha iyi tanımaya ve kavramlaştırmaya sebep olacaktır.

e) Dindarlık olgusu emik ve etik açıdan sıkı bir analize tâbi tutulmalı, dindarlık ölçeklerinin de dindarlık olgusunu ölçme hususunda ne kadar isabetli olduğu meselesi emik-etik yaklaşım çerçevesinde değerlendirilmelidir.

## Kaynaklar

- Adorno T. W., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D. J. & Sanford, L. N. (1950). *The Authoritarian Personality*. New York: Harper-Row.
- Allport, G. W. & Ross, J. M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology* 5, 432-443.
- Altson, W. P. (1972). Din. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XVIII*, 163-175.
- Argyle, M. (1999). Din psikolojisi alanındaki yeni gelişmeler. (Çev. T. Küçükcan), *Dini Araştırmalar* 2 (4), 195-208.
- Arık, İ. A. (1998). *Psikolojide Bilimsel Yöntem*. İstanbul: Çantay Kitabevi.
- Arkonacı, A. S. (1998). *Sosyal Psikoloji*. İstanbul, Bursa & Şanlıurfa: Alfa Basım Yayım Dağıtım.
- Arkonacı, A. S. (1999). *Psikolojide İnsan Modelleri*. İstanbul, Bursa & Şanlıurfa: Alfa Basım Yayım Dağıtım.
- Arseven, A. D. (1994). *Alan Araştırma Yöntemi: İlkeler Teknikler Öneriler*. Ankara: Tekışık Matbaası.
- Arslan, M. (2002). *Türk Popüler Dindarlığı Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Çorum Örneği*. Yayınlanmamış doktora tezi. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Aslan, H. (1992). *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Bilgin, N. (1996). *İnsan İlişkileri ve Kimlik*. İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- Billig, M. (1984). Racisme préjugés et discrimination. In: S. Moscovici (Ed.), *Psychologie Sociale*, (pp. 449-472), Paris: PUF.
- Birand, K. (1959). Dinin mahiyeti üzerine. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi VI*, 120-143.
- Birand, K. (1961). Din kavramının incelenmesi hakkında. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi VIII*, 15-18.
- Bogardus, E. S. (1925). Measuring social distance. *Journal of Applied Sociology* 2, 299-348.
- Cüceloğlu, D. (1994). *İnsan ve Davranışı: Psikolojinin Temel Kavramları*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Çelik, C. (2003). Değişkenler ve boyutlar bağlamında Türk toplumunda dini hayatın incelenmesi. *Bilimname I* (1), 153-174.
- De Laubier, P. (1999). *Le Phénomène Religieux*. Paris: AURORÉ.



- Deschamps, J.-C. (1990). Attribution et explication. In: J.-C. Deschamps & A. Clémens (Eds.), *L'Attribution Causalité et Explication au Quotidien*, (pp. 247-265), Paris: Delachaux et Niestle
- Farr, R. M. (1996). Les représentation sociales. In: S. Moscovici, *Psychologie Sociale*, (pp. 379-389), Paris: PUF.
- Fischer, G. N. (1997). *La Psychologie Sociale*. Paris: Seuil,
- Fromm, E. (1993). *Psikanaliz ve Din*. (Çev., A. Arıtan), İstanbul: Arıtan Yayınları.
- Gergen, K. J. (1985). The Social Constructionist Movement in Modern Psychology. *American Psychologist* 40, 266-275.
- Giddens, A. (2000), *Sosyoloji*. (Yay. Haz. H. Özel, C. Güzel), Ankara: Ayraç Yayınları.
- Gökçe, B. (1992). *Toplumsal Bilimlerde Araştırma*. Ankara: Savaş Yayınları.
- Glock, C. Y. (1998). Dindarlığın boyutları üzerine. (Çev., M. E. Köktaş), Y. Aktay & M. E. Köktaş (Der.), *Din Sosyolojisi* içinde (ss. 252-274), Ankara: Vadi Yayınları.
- Glock, C. Y. (1982). ABD'de dinsel bir uyanış var mı? (Çev. E. Sinanoğlu), R. Boudon & P. Lazarsfeld (Haz.), *Toplum Bilimleri Sözlüğü* içinde (ss. 51-71), Ankara: UNESCO Türkiye Milli Komisyonu.
- Günay, Ü. (1998). *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Günay, Ü. (2003). Din bilimlerinin teorik ve metodolojik sorunları. *Bilimname I* (1), 109-151.
- Gürses, İ. (2001). *Kölelik ve Özgürlük Arasında Din: Üniversite Öğrencileri Üzerinde Sosyal Psikolojik Bir Araştırma*. Bursa: Arasta Yayınları.
- Herzlich, C. (1972). *La représentation sociale*. In: S. Moscovici (Ed.), *Introduction à la Psychologie Sociale I*, (pp. 303-325), Paris: Librairie Larousse.
- Hökekleli, H. (1993). *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
- Jodelet, D. (1996). Représentation sociale: Phenomenes concept et theorie. In: S. Moscovici (Ed.), *Psychologie Sociale*, (pp. 357-378), Paris: PUF.
- Kağıtçıbaşı, Ç. (1973). *Gençlerin Tutumları: Kültürler Arası Bir Karşılaştırma*. Ankara: ODTÜ Yayınları.
- Karaca, F. (2000). *Ölüm Psikolojisi*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Karaca, F. (2001a). Heteredoks inanç ve davranışlar ölçeği üzerine bir değerlendirme. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi I*, 145-168.
- Karaca, F. (2001b). Din psikolojisinde metot sorunu ve bir dindarlık ölçeğinin Türk Toplumuna standardizasyonu. *EKEV Akademi Dergisi 3* (1), 187-201.
- Kaya, M. (1998). *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum*. Samsun: Etüt Yayınları.
- Kayıklık, H. (2000). *Dini Yaşayış Biçimleri: Psikolojik Temelleri Açısından Bir Değerlendirme*. Yayınlanmamış doktora tezi. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

- Kayıklık, H. (2003a). *Orta Yaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğilimler*. Adana: Baki Kitabevi.
- Kayıklık, H. (2003b). Allport'a göre dinsel yaşayışa gelişimsel bir açılım. *Dini Araştırmalar* 5 (15), 121-138.
- Klineberg, O. (1967). *Psychologie Sociale*. (Traduction de R. Avigdor-Coryell), Paris: PUF.
- Koştaş, M. (1995). *Üniversite Gençlerinde Dine Bakış*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Köktaş, E. (1993). *Türkiye'de Dini Hayat: İzmir Örneği*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Leyens, J.-P. & Yzerbyt, V. & Schadron, G. (1996). *Stéréotypes et Cognition Sociale*. (Traduction de: G. Schadron) Sprimont: Mardaga.
- Leyens, J.-P. (1983). *Sommes-Nous Tout des Psychologues? Approche Psychosociale des Théories Implicite de Personnalité*. Bruxelles: Mardaga.
- Leyens, J.-P., Yzerbyt, V. & Schadron, G. (1996). *Stéréotypes et Cognition Sociale*. (Traduction de: G. Schadron) Sprimont: Mardaga.
- Mardin, Ş. (1995). *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mayring, P. (2000). *Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş*. (Çev., A. Gümüş & M. S. Durgun), Adana: Baki Kitabevi.
- Mehmedoğlu, A. U. (2004). *Kişilik ve Din* İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.
- Meslin, M. (1988). *L'expérience Humaine du Divin*. Paris: CERF.
- Moles, A. (2001). *Belirsizliğin Bilimleri: İnsan Bilimleri İçin Yeni Bir Epistemoloji*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Mutlu, K. (1989). Bir dindarlık ölçeği: Sosyolojide yöntem üzerine tartışma. *İslami Araştırmalar Dergisi* 3 (4), 194-199.
- Onay, A. (2001). Dindarlık ölçme çalışmaları: Dindarlık ölçümünde üç farklı yaklaşım ve ölçmenin esasları. *İslami Araştırmalar Dergisi* 14 (3-4), 339-349.
- Onay, A. (2002). Dini yönelim ölçeği – Ölçek geliştirmede yöntem: Teorik altyapı, geçerlilik ve güvenilirlik- *İslamiyat* 5 (4), 181-192.
- Paicheler, H. (1984). L'epistémologie du sens commun de la perception à la connaissance de l'autre. In: S. Moscovici (Ed.), *Psychologie Sociale*, (pp. 277-307), Paris: PUF.
- Pelletier, L. G. & Vallerand, R. J. (1994). Les perception et les cognition sociale: Percevoir les gens qui nous entourent et penser à eux. In: R. J. Vallerand (Ed.), *Les Fondements de la Psychologie Sociale*, (pp. 193-258), Paris: Gaëtan Morin.
- Pettigrew, T. F. (1958). Personality and socio-cultural factors in intergroup attitudes: A cross-national comparison. *Journal of Conflict Resoulition* 2, 29-42.
- Rokeach, M. (1960). *The Open and Closed Mind: Investigations into the nature of belief systems and personality systems*. New York: Basic Books.
- Rose, A. M. (1951). *L'origine des Préjugés*. Paris:UNESCO.

- Stark, R. & Glock, C. Y. (1969). Dimensions of religious commitment. In: R. Robertson (Ed.), *Sociology of Religion*, (pp. 253-261), New York: Penguin.
- Şerif, M. & Şerif, C. W. (1979). Les relation intra-et intergroupes: Analyse expérimentale. (Traduction de J. Deschamps), In: W. Doise & J.-C. Deschamps, *Expériences Entre Groupes*, (pp. 15-58), Paris: Mouton.
- Tajfel, H. (1969). The cognitive aspects of prejudice. *Journal of Social Issues* 25, 79-97.
- Tajfel, H. (1972). La catégorisation sociale. In: S. Moscovisi (Ed.), *Introduction à la Psychologie Sociale I*. (pp. 272-302) Paris: Librairie Larousse.
- Taş, K. (2003). Dindarlık ölçeği: Dini tutumlar üzerine bir araştırma. *tabula rasa: felsefe-teoloji* 3 (8), 239-247.
- Tezbaşaran, İ. A. (1997). *Likert Tipi Ölçek Geliştirme Kılavuzu*. Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları.
- Tümer, G. (1986). Çeşitli yönleriyle din. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXVIII*, 213-267.
- Uysal, V. (1996). *Din Psikolojisi Açısından Dini Tutum Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat fakültesi Vakfı Yayınları.
- Vallerand, R. J. & Losier, G. F. (1994). Le soi en psychologie sociale: Perspectives classiques et contemporaines. In: R. J. Vallerand (Ed.), *Les Fondements de la Psychologie Sociale* (pp. 123-192), Paris: Gaëtan Morin.
- Vallerand, R. J. (1994). Les méthodes de recherche en psychologie sociale. In: R. J. Vallerand (Ed.), *Les Fondements de la Psychologie Sociale*, (pp. 53-117). Paris: Gaëtan Morin.
- Vergote, A. (1966). *Psychologie Religieuse*. Bruxelles: Charles Dessart.
- Vergote, A. (1999). Din İnanç ve İnançsızlık. (Çev. V. Uysal), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Vieillard-Baron, J.-L. (1998). Quel est le sujet de religion. In: P. Million (Ed.), *Religiosité Religions et Identités Religieuses*, (pp.45-64), Grenoble: Université Pierre Mendès Frances.
- Wach, J. (1995). *Din Sosyolojisi*. (Çev., Ü. Günay), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Watt, W. M. (2002). *Dinlerde Hakikat: Sosyolojik ve Psikolojik Bir Yaklaşım*. (Çev. A. V. Taştan, A. Kuşat), İstanbul: İz Yayıncılık.
- Willaime, J.-P. (1995). *Sociologie des Religions*. Paris: PUF.
- Yaparel, R. (1987a). *Yirmi Kırk Yaş Arası Kişilerde Dini Hayat ile Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. Yayınlanmamış doktora tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Yaparel, R. (1987b). Dinin tanımı mümkün mü? *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi IV*, 403-414.

*Ölçek mi Olguyu, Olgu mu Ölçeği Oluşturmakta?*

- Yaparel, R. (1990). Minnesota çok yönlü kişilik envanterinde (MMPI) kullanılan dinî içerikli maddelerin güvenilirliği ve geçerliliği üzerine bir çalışma. *V. Ulusal Psikoloji Kongresi-Seminer Dergisi Özel Sayısı VIII* içinde, (ss.645-650), İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Yapıcı, A. & Albayrak, K. (2002), Ötekini algılama bağlamında dini gruplar arası ilişkiler. *Dini Araştırmalar 4* (14), 35-59,
- Yapıcı, A. & Zengin, Z. S. (2003a). İlahiyat fakültesi öğrencilerinin değer tercih sıralamaları üzerine psikolojik bir araştırma. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi örneği. *Değerler Eğitimi Dergisi 1* (4), 173-206.
- Yapıcı, A. & Zengin, Z. S. (2003b). İlahiyat fakültesi öğrencilerinin dinin etkisini hissetme düzeyleriyle psiko-sosyal uyumları arasındaki ilişki. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3* (2), 65-127.
- Yapıcı, A. (2002). Dini yaşayışın farklı görüntüleri ve dogmatik dindarlık. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2* (2), 75-116.
- Yapıcı, A. (2003). Fiziksel ve sosyal hadiselerle sebep atfetmede dinin rolü. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3* (1), 127-165.
- Yapıcı, A. (2004). *Din Kimlik ve Ön Yargı: Biz ve Onlar. Adana: Karahan Yayınları.*
- Yavuz, K. (1986). Din psikolojisinde metod meselesi ve yeni gelişmeler, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi VII*, 153-185.
- Yıldız, M. (1998). *Dini Hayat ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. Yayınlanmamış doktora tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Yıldız, M. (2001). Dindarlığın tanımı ve boyutları üzerine psikolojik bir çalışma. *tabula rasa 1* (1), 19-42.

## DEMİTOLOJİZASYON VE KUR'AN

Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK\*

### Giriş

Bilindiği gibi, Kur'an'daki kıssalar yakın geçmişte birçok bilimsel tartışma ve araştırmaya konu oldu. Özellikle kıssaların tarihsel gerçeklik değerine ilişkin tartışmalara katılan ve bu alanda araştırma yapanların büyük çoğunluğu, konuyu itikâdî (dogmatik) bir platforma taşıyarak Allah'ın bize aktarmış olduğu her kıssanın mutlak surette tarihsel bir hakikatin beyanı olduğunu, dolayısıyla bunun aksi bir görüşü seslendirmenin Allah'ı masal anlatmak gibi bir fiilin faili kılmak anlamına geleceği fikrini savundu. Akademik çevreler de dahil olmak üzere Müslümanların kâhır ekseriyetince benimsenen bu düşünceye karşılık son dönem Müslüman araştırmacılarından M. Ahmed Halefullah, hocası Emîn el-Hûlî'nin danışmanlığında hazırlayıp 1947 yılında takdim ettiği *el-Fennü'l-Kasâsî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* konulu doktora tezinde Kur'an kıssalarını edebî açıdan incelemek suretiyle bazı kıssaların mitolojik karakterli olduğu sonucuna vardı. Bu sonuç, Ezher uleması başta olmak üzere Mısır'daki muhafazakar çevrelerin infialine yol açtı. Derken, burada anmaktan pek hazzetmediğimiz bir dizi esef verici hâdise yaşandı. Halefullah, ortalığın velveleye verildiği bu ortamda adeta bir “günah keçisi” addedilerek “Vurun abalıya” dendi.

---

\* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

Halbuki bazı Kur'an kıssalarının mitolojik unsurlar içerdiği fikrinin mucidi kesinlikle Halefullah değildi. Çünkü, ondan daha önce aynı muhitte Muhammed Abduh da buna benzer şeyler söylemiş ve bilhassa Âdem kıssasına tarih düşürme çabasının hem faydasız hem de anlamsız olduğuna işaret eden bazı mülahazalardan sonra kıssayı Bâtînî-İsmâîlî müellifleri anımsatır bir şekilde yorumlamıştı. Hatta, Hint alt kıtasında Seyyid Ahmed Han ve Muhammed İkbal gibi Müslüman düşünürler bu konuda daha ekstrem görüş ve düşünceler üretmişlerdi. Kısacası Halefullah'ın yaptığı şey, geçmişte mevcut olan bir görüşü açıkça telaffuz etmeyi denemekten ibaretti ki bu denemesi ona, üniversiteden kovulmak ve ikinci bir doktora tezi hazırlamak gibi çok ağır bedeller ödetti.<sup>1</sup>

Kanaatimizce, son dönem İslam düşüncesinde özellikle Muhammed İkbal ve Muhammed Abduh gibi Müslüman düşünürlerce kısmen örtük şekilde ifade edilip Halefullah tarafından açıkça seslendirilen, "Kur'an'da mitolojik kıssa vardır" fikri ve bu fikre bağlı olarak söz konusu kıssaları modern dönem Müslümanların dinî-ahlâkî tecrübelerine varoluşsal bir anlam katacak tarzda yorumlamak aslında bir tür demitolojizasyon, yani mitolojiden arındırma teşebbüsüdür. Demitolojizasyon kavramının -yönteminin değil!- mucidi ise Protestan teolog Rudolf Bultmann'dır. Nitekim Bultmann'ın Yeni Ahit'i mitolojiden arındırma teorisine ilişkin görüşleri hakkında derli toplu bilgi verildiğinde iddiamızın mesnetsiz olmadığı görülecektir. Ayrıca, esasa müteallik konulara girmeden önce Bultmann'ın biyografisiyle ilgili birkaç not aktarmak faydalı olacaktır.

Alman asıllı Protestan teolog Rudolf Karl Bultmann 20 Ağustos 1884'te Wiefelste'de (Oldenburg-Almanya) dünyaya geldi; 1976'da Marburg'ta vefat etti. Babası Arthur Bultmann Evanjelik-Luteryan bir papaz idi. Baba tarafından dedesi misyoner, anne tarafından dedesi ise pietistik geleneğe mensup bir papaz idi. Bultmann, hemen bütün fertleri din görevlisi olan veya dinle çok yakından irtibatı

---

<sup>1</sup> Halefullah'ın hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Şaban Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah, Eserleri ve Kur'an Tefsiri ile İlgili Görüşleri*, (yayımlanmamış doktora tezi) İstanbul 2002, s. 37-155.

bulunan bir ailenin teolojik atmosferi içinde yetişti. Ailenin, özellikle de babası Arthur'un zaman içinde Protestan liberalizmine meyletmesi, Bultmann'ın teolog olmasında önemli bir rol oynadı.

Bultmann'ın ortaöğrenim hayatı Oldenburg'daki bir gramer okulunda başladı. Bu süre zarfında Karl Jaspers ile tanıştı. Mezuniyetinin ardından Tübingen, Berlin ve Marburg üniversitelerinde teoloji öğrenimi gördü. Marburg üniversitesinde görev yapan liberal teolog W. Hermann, Yeni Ahit uzmanı Johannes Weiss ve Wilhelm Heitmüller, Bultmann'ın düşünce dünyası üzerinde etkili oldu. Ayrıca, Berlin'de Gunkel ve Harnack gibi profesörlerden etkilendi. 1910'da Marburg'ta doktorasını tamamlayan Bultmann iki yıl sonra akademik hayata atıldı. 1916'da yardımcı profesör olarak Breslau'ya davet edildi. Dört yıl sonra profesör olarak Gissen'e gitti. Bir yıl sonra tekrar Marburg'a döndü ve Heitmüller'in ardından Yeni Ahit kürsüsünde profesör olarak göreve başladı. Burada çalıştığı zaman zarfında Rudolph Otto ve Martin Heidegger'le tanışıp görüşme fırsatı buldu. Karl Barth ve Friedrich Gogarten de Marburg'ta ders veren hocalar arasında idi. Bultmann, teolojisini kurarken bu dört isimden çokça istifade etti.<sup>2</sup>

### **Bultmann'ın Teolojisinde Mit-Mitoloji Kavramı**

Bultmann'ın teolojisi *Neo-Orthodoxy* diye anılan düşünce ekolüne dayanır. Bu ekole göre hiçbir felsefi yaklaşım hiçbir şekilde Tanrı'yı tanıyıp bilme imkanı vermez. Yani, varlığı itibariyle "mahz öteki" (wholly other) olmasından dolayı insan tarafından içkinleştirilmesi imkan dahilinde bulunmayan Tanrı'yı bilme ve onun mesajının özüne vâkıf olma çabasında felsefi veriler hiçbir işe yaramaz. Bilakis, tanrısal mesaj ancak hakiki iman sahibi insanlar tarafından kavranabilir. Dolayısıyla akıl ve tecrübe bu alanda istihdam edilemez.<sup>3</sup> Tanrı kendisini doğadaki olaylar vasıtasıyla ifşa eder. Kuşkusuz herkes bu doğal olayı temaşa eder, ama

---

<sup>2</sup> Bultmann'ın hayatı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Ian Henderson, "Rudolf Bultmann", çev. Mehmet Dağ, *AÜİFD*, XXIX (1987), s. 145-158.

<sup>3</sup> William E. Hordern, *A Layman's Guide to Protestant Theology*, New York 1968, s.192.

burada içkinleşen Tanrısal mesajı yalnızca gerçek iman sahibi olanlar kavrayabilir.<sup>4</sup>

Bultmann'ın teolojik düşünce sisteminin önemli bir parçası da Yeni-Ahit'i mitolojiden arındırma (demitolojizasyon) projesidir. Etimolojik kökeni “söz, konuşma, öykü” anlamındaki Yunanca *mythos* sözcüğünden türetilmiş olan *mit*, genellikle objektif/nesnel gerçeklerle ilgisi bulunmayan anlatıları ifade eden bir terim olarak kullanılmaktadır. Ancak, mitin salt gerçek dışı anlatılara tekabül eden bir sözceleme biçimi olduğuna ilişkin tanım, felsefe ve antropoloji açısından çok genel ve gevşek bir tanımdır.<sup>5</sup> Zira mit, salt masal ve hikayeden farklı bir kavramdır. Bu farklılık, mitoslarda anlatılanların kutsala dair olması veya kutsal addedilmesinde kendini gösterir.<sup>6</sup> Bununla birlikte mit, sadece kutsalla ilişkili bir ifade ve anlatım tarzı değildir. Yine o, salt soyut hakikatlerin hayâli temsillerle anlatımından ibaret de değildir. Bu yüzdendir ki M. Eliade, mitin, birbirinin mütemmimi olan çok sayıda bakış açısına göre ele alınıp yorumlanabilen son derece karmaşık bir kültür gerçekliği olarak algılanması gerektiğine işaret etmiştir.<sup>7</sup>

En genel çerçevede, doğru olan ya da olmayan kutsal öykü şeklinde de tanımlanan mitsel anlatıda öznel olan ile nesnel olan arasında belirgin bir ayrışmadan söz edilemez. Bu yüzden mit ile sembolün gerçekliğe delalet keyfiyetleri birbirinden farklıdır. Buradaki temel fark şudur: Sembol statik bir mahiyet arzeder. Mit ise içerdiği olaylardan dolayı canlı ve dinamiktir. Bu bakımdan mit “hareketli sembolizm” olarak da düşünülebilir. Umumiyetle arkaik dönemlerde yaşamış olan insanlar ve toplumlara özgü dinî tecrübelerin ifadesi olan mitoloji dramatik, çağrıştırmacı ve çarpıcı bir anlatı olarak karşımıza çıkar. Bu yönüyle mitolojiler, dinî ve metafizik gerçeklikleri birtakım hayalî ya da düzmece

---

<sup>4</sup> Hordern, *A Layman's Guide*, s. 208.

<sup>5</sup> Turan Koç, *Din Dili*, Kayseri 1995, s. 123.

<sup>6</sup> G. Kirk, *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Cambridge 1974, s. 8.

<sup>7</sup> Mircae Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat, İstanbul 1993, s. 13



öykü kalıpları içinde sunan anlatım ve aktarım biçimleridir. İlâveten, mitolojiler, felsefî soyutlamalar ve dinî önermelerle ifade edilemeyecek kadar karmaşık ve derin olan hakikatleri basite indirgeyerek anlatma/aktarma işlevi de görürler.<sup>8</sup>

Bultmann'ın bu konudaki fikriyatına gelince, ona göre mit “doğaüstü-insanüstü güçlerin veya kişilerin iş başında oldukları bir olay ya da olgunun aktarımıdır” (*the report of an event or occurrence in which supernatural, superhuman powers or persons are at work*).<sup>9</sup> Ancak hemen belirtelim ki, bu tanımda geçen mit kavramı ile eski Yunan ve Roma kültüründe sırf sanatsal kaygılarla üretilmiş olan mitolojiler arasında paralellik kurulamaz. Zira, Yeni Ahit'teki mitolojik pasajlar, okuyucularını eğlendirmek için kurgulanmış masallar türünden bir mitolojiye tekabül etmez. Bununla birlikte Bultmann, yaşadığı dönemde hakim olan pozitivist bilinç ile geleneksel Hıristiyanlıktaki mitolojik anlayış arasında çok belirgin bir çatışma olduğu kanaatindedir.

Şöyle ki, Yeni Ahit literal olarak tamamen mitolojik bir dil ve dünya görüşünü yansıtmaktadır. Böyle bir dünya görüşünün, bilimselliği belki de haddinden fazla önemseyen modern insan tarafından kabul edilmesi imkansızdır. Çünkü modern insan, mitsel düşüncenin aksine kişisel duygu ve düşünceleri üzerinde etkili olan bir sihirli güce inanmaz.<sup>10</sup> Yine modern dünya görüşünde mucizeye, yani doğal olayların cereyan edişinde doğaüstü güçlerin müdahalesine yer yoktur. Bilimsel düşünceye göre dünyadaki doğal olaylar sebep-sonuç ilişkisinin belirleyici olduğu kapalı bir sistem içinde gerçekleşir. Kısaca mitler, doğaüstü güçlerin iş başında buldukları olaylardan bahsettiği için bilimsel veriler ve kabullerle örtüşmez. Çünkü mit, aşkın olanı içkinleştirir, nesnel olmayanı nes-

---

<sup>8</sup> Koç, *Din Dili*, 125.

<sup>9</sup> Evdin M. Good, “The Meaning of Demythologization”, *The Theology of Rudolph Bultmann*, ed. Charles W. Kegley, New York 1966, s. 27.

<sup>10</sup> Rudolf Karl Bultmann, “Jesus Christ and Mythology”, *Bultmann*, ed. Roger Johnson, London 1987, s. 300.

nelleştirir, doğal bir fenomeni doğaüstü güçlere atfeder. Bilimsel düşünce ise bunu sebep-sonuç bağıntısı içinde izah eder.<sup>11</sup>

Bultmann bu iddiasını temellendirmek için dikkatleri milâdi I. yüzyılda yaşayan insanların kozmoloji tasavvuruna çeker. Buna göre dünya; üstte cennet, altta cehennem olmak üzere üç katlı bir yapı (*triple-tiered*) gibidir. Bultmann, anılan döneme özgü bu mitolojik tasavvurun aslında ilâhî olanın beşerî terimlerle izah edilmesinden başka bir şey olmadığını söyler. Yine o, İsa'nın bakire Meryem'den doğuşu, çarmıha gerilişi ve tekrar dirilişi gibi konuları da bu çerçevede mütalaa eder.<sup>12</sup>

Bultmann, mitolojiyi aynı zamanda Tanrı hakkında düşünmenin ilkel biçimi olarak görür. Çünkü mitoloji varlığın aşkın boyutunu idrak etmek için nesnelleştirici kavramlar ve imajlar kullanır. Dahası o, Tanrı hakkında zaman ve mekan sınırları içinde konuşur. Bu bağlamda din dilinin birtakım semboller ve imajların kullandığına da işaret eden Bultmann'a göre miti, modern insan için artık inanılmaz hâle gelen arkaik bir izah tarzı olarak görmek yanlış olmaz. Bu noktada mit, bilimin karşıtı olarak değil metafizik gerçekliği nesnelleştirme aracı olarak karşımıza çıkar.<sup>13</sup> Bultmann şöyle der: "Mitoloji, tahayyülün dili ve her çağın dünyasının anlayışına göre aşkınlığın insanın hayatına girişidir. Mitoloji bir olayın nasıl ve niçin meydana geldiğini anlatırken, dünyaya ve beşerî varlığa bir anlam kazandırır ve böylece insana bir model, bir varoluş ve tavır alış biçimi sunar (...) Bununla birlikte mitoloji bizatihi değer taşımaz. O, sembolün sonsuzluğa doğru açıldığına inanan insanın kararı ile bir değere sahip olur."<sup>14</sup>

Özetlersek, mitler metafizik ve aşkın gerçekliğe bu dünyaya has bir nesnellik-objektivite kazandırmakta; başka bir deyişle, dünyevî olmayana dünyevî-

---

<sup>11</sup> R. Bultmann, "On the Problem of Demythologizing", *New Testament and Mythology and Other Basing Writings*, ed. S. Odgen, Philadelphia 1989, s. 95-98.

<sup>12</sup> Morris Ashcraft, *Rudolf Bultmann*, Texas 1972, s. 51-53.

<sup>13</sup> Sadık Kılıç, *Mitoloji, Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerim*, İzmir 1993, s. 81-82.

<sup>14</sup> Roger Garaudy, *Aforozdan Diyaloga*, çeviri ve notlar. Sadık Kılıç, İstanbul 1996, s. 24.

leşme imkanı sunmaktadır.<sup>15</sup> Bu yüzden mit, dış dünyadaki nesnel gerçekliğe tekabül etmez. Çünkü onun temel gayesi, nesnel dünyasına ilişkin bir tasvir ve tasarım sunmak değil insanın bizzat ve bilfiil içinde yaşadığı dünyadaki varoluş tecrübesinin farklı boyutlarına dikkat çekmektir. Kısaca mit, insanoğlunun hâlen içinde yaşadığı bu dünyada bir tür kendini ifade etme biçimidir.<sup>16</sup> Ama bu, eksik ve yetersiz bir ifade biçimidir. Çünkü mitoloji, nesnelleştirilmesi imkansız olan varlıklar ve hakikatleri nesnel ve tarihsel düzlem içinde somutlaştırmaktadır.<sup>17</sup>

### **Demitolojizasyon ve Yeni Ahit**

Bultmann Yeni Ahit'in mitolojiden arındırılması gerektiği tezini ilk kez 1941'de İtiraf Kilisesi'nce düzenlenen toplantıdaki sunumunda dile getirdi. "Yeni Ahit ve Mitoloji" (*New Testament and Mythology*) konulu bu sunum, Almanya'da çok hararetli bir tartışmayı tetikledi. Bultmann'ın *Kerygma and Mythos* adlı derlemesinin 1948'de yayımlanmasından sonra ise Yeni Ahit'i mitolojiden arındırma teorisi dünya ölçeğinde ilgi gördü. Nihayet, bu teori çeşitli ülkelerde çok kışkırtıcı bir teolojik tartışma konusu hâline geldi. Hatta konuyla ilgili tartışmalar o kadar hararetlendi ki vaazlarında Bultmann'ın teolojisine atıfta bulunanlar için Almanya ve Amerika'da "ehl-i bidat mahkemeleri" (*heresy trials*) kuruldu.<sup>18</sup>

Aslında demitolojizasyon teorisi etrafında kopan gürültü epeyce abartılı idi. Çünkü tıpkı Halefullah örneğinde olduğu gibi, bu teori özü itibarıyla Hıristiyanlığın çok uzak geçmişinde dillendirilmiş; Bultmann ise bir bakıma bunun adını koyarak sistematize etmişti. Nitekim bizzat Bultmann'ın da işaret ettiği gibi, demitolojizasyon Hıristiyanlık tarihinde Pavlus tarafından başlatılmış, Yuhanna tarafından devam ettirilmiştir. Fakat Pavlus, teolojik sisteminde bir tür senkretik ürün verecek şekilde hem Yahudi apokaliptlerini hem de gnostik mitolojiyi

---

<sup>15</sup> Kılıç, *Mitoloji*, s. 82-83.

<sup>16</sup> Ashcraft, *Rudolf Bultmann*, s. 50.

<sup>17</sup> Emir Kuşcu, *Rudolf Bultmann'ın Mitolojiden Arındırma Yöntemi*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Samsun 2003, s. 2.

<sup>18</sup> Roger Johnson, *Introduction to Rudolf Bultmann: Interpreting Faith for the Modern Era*, Minneapolis 1991, s. 39.

kullanmıştır. Nitekim o, İsa'nın ölümünü tasvir ederken gnostik kurtarıcı mitine ait bazı motifler ile Yahudi kurban kültürünü mezcetmiştir. Dolayısıyla, gerek Pavlus gerekse Yuhanna demitolojizasyona öncülük etmiş olmakla birlikte yine de içine doğdukları dünyanın tarihselliğine özgü dilin kalıpları içinde konuşmuştur. Bu yüzden çağdaş dönem Yeni Ahit teolojisi onların mitolojiyle karışık dillerinde örtük şekilde ifadesini bulan temel düşünceleri keşfetmek zorundadır. Ama şu da bir gerçek ki, Pavlus ve Yuhanna'nın yorumlarında mitoloji aynı zamanda tarihselleşmeye başlamıştır. Çünkü gerek Pavlus'un mektuplarında gerekse Yuhanna'nın İncil'indeki eskatolojik anlayış, her ne kadar Yahudi apokaliptisizmine ve gnostik kozmolojiye ait kavramlarla dile getirilmiş olsa da, meselenin kavranış biçimi özü itibarıyla metafizik boyuttan soyutlanmış bir mahiyet arzeder.<sup>19</sup>

Burada bir kez daha belirtmek gerekir ki, demitolojizasyon teorisinin orijini Hıristiyanlığın erken dönemlerine kadar uzanmaktadır. Kaldı ki Bultmann, "Yeni Ahit ve Mitoloji" konulu tebliğinde, daha önceki çalışmalarında mevcut olmayan bir fikir ortaya atmamıştı. Bu yüzden, "demitolojizasyon" sadece söz düzeyinde bir yenilik taşıyordu. Öte yandan, Bultmann'ın bu konudaki düşünce alt yapısını, tarih bilimindeki yöntemin Eski ve Yeni Ahit metinlerine uygulanması anlamına gelen çağdaş kutsal kitap araştırmacılığına ilişkin kavram ve kuramlar oluşturuyordu. Onu böyle bir çabaya sevk eden selefleri arasında ise Eichhorn (1752-1827) ve Gabler (1753-1826) gibi isimler bulunuyordu.<sup>20</sup>

Demitolojizasyon projesini müspet bir amaçla, daha açıkçası, kutsal kitabı düşmanlarının alaylarından ve bilhassa kutsal kitap yazarlarının düpedüz yalancı olduklarını ileri sürenlerin saldırılarından korumak gibi olumlu bir maksatla gerçekleştiren bu iki zat, karşıtları olan deistlerin aksine tarihe yatkın bir düşünce yapısına sahip oldukları için Eski Ahit metinlerindeki dilin kendine ait dönemlerle koşullu olduğunu göstermeye çalıştılar. Dolayısıyla Eski Ahit yorumcusunun, anlama ve yorumlama faaliyetinde dogmatik ilahiyattan kaynaklanan önyargıları değil

---

<sup>19</sup> Bultmann, *Existence and Faith*, çev. S. Odgen, London 1973, s. 234.

<sup>20</sup> Henderson, *Rudolf Bultmann*, s. 149.

tarihsel muhayyileyi esas alması gerektiği fikrinde ısrar ettiler. Buna göre herhangi kutsal metin parçası, hâli hazırdaki felsefi anlayış ve kavrayışlar çerçevesinde yorumlanamazdı. Zira, bu tarz bir yorum gerçekte kutsal kitaba ihanet etmek demektir. Dolayısıyla, yorumcunun her şeyden önce kutsal kitap metninin Yahudi ırkının çocukluk dönemine ait bir dille, yani mitolojik dille yazıldığını bilmesi gerekliydi. Mitolojik dilin en belirgin vasıfları ise doğrudan doğruya duyulara hitap eden somut şeylerden kopmamak, sebeplerden bihaber olmak, dolayısıyla her şeyi Tanrı'ya bağlamak ve nihayet soyut kavramlardan yoksun olduğu için sürekli olarak öykü ve öykülemeye başvurmak idi.<sup>21</sup>

Bultmann'a göre de ilk dönem Hıristiyanların dünya görüşlerini şekillendiren en temel unsur mitolojik dildir. Bu yüzden onlar *kerygmayı* (mesaj) içine doğdukları tarihsel döneme hakim olan mitolojik dil ve dünya tasavvuruna göre formüle etmişlerdir. Ancak bu formülasyon, bilimsel bakış açısının hüküm sürdüğü modern dünyada kabul edilemez. Bu iki dünya görüşü arasındaki fark, bilhassa “mucize” kavramının nasıl anlaşılması gerektiği noktasında tebarüz eder. Mitolojik tasavvura göre doğanın doğal düzeninde pekâla doğüstü ihlaller (mucize) zuhur edebilir. Ama gel gör ki böyle bir anlayışı bilimsel mentaliteye izah etmek imkansızdır. Çünkü bu mentaliteye göre evren, sebep-sonuç ilişkisine bağlı bir kural dahilinde işleyen kapalı bir sistemdir. Bu yüzden mitolojik mucize fikrinin modern düşünce dünyasında itimada şayan olması beklenemez.<sup>22</sup>

Yine Bultmann'a göre asıl mucize, bize “Ooo!” dedirten bir şey olmaktan öte lütuf yoluyla Tanrı'nın bizimle buluşmasıdır. Sözgelisi Tanrı, İsa Mesih'in haçında bizimle buluşur. Çünkü İsa Mesih Tanrı'nın dünyaya armağanıdır. Tanrı bu armağanıyla bize İsa'nın getirdiği vahyi kabul etme hususunda bir imkan tanımıştır. Bu imkan bize aynı zamanda kendi güvenliğimizi maddi nesnelere ya da

---

<sup>21</sup> Henderson, *Rudolf Bultmann*, s. 149-150.

<sup>22</sup> Bultmann, “The Question of Wonder”, *Bultmann*, ed. R. Johnson, London 1987, s. 257-259.

kendi başarılarımızda aramayı bırakıp Tanrı'da bulmak için verilmiştir. Kısaca bu imkan bize ilâhî bir ihsan, inayet ve lutuf olarak takdim edilmiştir.<sup>23</sup>

Bu lutfu mazhar olanlar, Tanrı'nın varlığını doğadaki mucizelerde aramazlar. Aslında bizi böyle bir arayışa sevk eden temel etmenlerden biri günahkârlıktır. Bu gerçeğin en müşahhas örneği ise Yahudilerdir. Çünkü onların Tanrı'ya yaklaşımları temelde günahkârca bir yaklaşım idi. Onlar çok sıkı bir şekilde şeriata bağlı idiler, diğer bir deyişle, onlar güvenliklerini amellerinde bulmaya çalıştılar. Kendilerini yapıp ettiklerinin ışığında, dolayısıyla Tanrı'yı da kendi başarılarının ışığında anladılar. Bu yanlış yaklaşımın neticesinde ise maalesef ne kendilerini ne de Tanrı'yı anlayabildiler.<sup>24</sup>

Bultmann'ın mucize kavramına ilişkin bu ilginç görüşlerine koşut olarak denebilir ki, demitolojizasyon, *kerygman*ın modern çağda gerçekten duyumsanıp özümsebilmesini sağlamak amacıyla Yeni Ahit'teki miadı dolmuş dünya tasavvurunu bertaraf etme çabasıdır. Çünkü Yeni Ahit'in dili, daha önce de belirtildiği gibi, miladın ilk yüzyıllarına özgü bir tarihsel duruma ait olup literal düzeyde günümüz insanına söyleyecek hiçbir sözü yoktur. Bu dilin gerçek Hıristiyan imanı/mesajı (*kerygma*) ile de hiçbir ilişkisi yoktur.<sup>25</sup>

Demitolojizasyon sadece mitolojik dilden dolayı değil Yeni Ahit'teki birtakım çelişkilerin mevcudiyetinden dolayı da gereklidir. Sözcüğü, bir taraftan İsa'nın tarihî-beşerî bir varlık olarak bakire Meryem'den dünyaya geldiğinden, diğer taraftan da onun ezeli ya da tarih-öncesi bir varlığa sahip olduğundan bahsetmek, apaçık bir çelişkidir.<sup>26</sup> Ayrıca ilahî bir varlığın (*divine entity*) bakire Meryem'den doğmuş olduğundan söz etmek, hem bilimsel hem de mantıksal açıdan tutarsızlıkla maluldür.<sup>27</sup>

---

<sup>23</sup> Henderson, *Rudolf Bultmann*, s. 178.

<sup>24</sup> Henderson, *Rudolf Bultmann*, s. 178.

<sup>25</sup> Bultmann, *New Testament and Mythology*, ed. S. Odgen, Philadelphia 1989, s. 3.

<sup>26</sup> Bultmann, *New Testament and Mythology*, s. 35.

<sup>27</sup> Ashcraft, *Rudolf Bultmann*, s. 56.

Ancak meseleye Yeni Ahit'in ortaya çıktığı dönemin dili açısından bakıldığında durum değişir. Çünkü İncillerdeki rivayetlerin İsa'ya atfettikleri en temel nitelik insan-üstülüktür. Bu nitelik, kesin bir inanç umdesi olarak dönemin diliyle ifade edilmiştir. Söz konusu dönemin dili metafizik hakikatleri nesnel-leştiren, doğal olay ve olguları ise mucizeye dönüştüren mitolojik dildir. Buna göre İsa'nın insan-üstü varlığı tâ doğuştan başlar. Şöyle ki, dönemin sıradan insanlarına göre böylesine müstesna bir kişi, herkesin dünyaya geldiği gibi dünyaya gelmiş olamazdı. Bilakis, ilkçağın birçok tanrısı gibi o da babasız olarak bir bakireden doğmalıydı. Bu anlayış İsa'ya atfedilen diğer mucizeler için de geçerlidir. Zira ilk Hıristiyan nesil, kelimenin tam anlamıyla apaçık bir mucize ile karşı karşıya olduklarını düşünmüş ve bize kendi dönemlerindeki avam-ı nâsın diliyle sanki şunu muştulamak istemiştir: Nâsıralı İsa ile her şey mümkündür. Onun sayesinde körler görür, kötürümler yürür, ölümler dirilir. Bu aslında “İsa kaderin karşıtıdır” demenin dolaylı biçimidir. Gerçekte İsa, kendilerini her şeyini yitirmiş sayan insanlar için bir ışık ve aydınlık bir gelecektir. İşte bu manevi hakikat, İncillerin tanıklarınca “körler görür” diye ifade edilmiştir. Yine İsa bize paniğe kapılmadan mücadele etme, herkes ve her şey zincirinden boşanıp üstümüze geldiği zaman bile erdemli insana yaraşır bir biçimde yaşama mesajı verir. Ne ki bu manevî mesaj, mitolojik dilin kalıpları içinde “O, ölümleri diriltir” diye maddileştirilir.<sup>28</sup>

Diğer taraftan, Yeni Ahit'teki üç katlı dünya kozmolojisi ile “Tanrı'nın Krallığı” kavramı, köken itibarıyla Babil ve eski İran dinleri gibi farklı kültür havzalarıyla kurulan münasebetler sonucunda teşekkül eden bir mitolojik dünya görüşünü yansıtır.<sup>29</sup> İlâveten, Yeni Ahit'in özünü teşkil eden kurtuluş doktrininin ele alınış biçimi de tamamen mitolojiktir. Nitekim Yahudi ve Gnostik çevrelerde yaygın olan birçok mitolojik unsur Yeni Ahit'te İsa'nın tarihsel varlığına uyarlanmıştır. Bilhassa, dünyaya insan kılığında gelen tanrısal bir figür olarak

---

<sup>28</sup> Roger Garaudy, *Yaşayanlara Çağrı*, çev. C. Aydın-N. Aydoğmuş, İstanbul 2000, s. 197-198.

<sup>29</sup> Bultmann, *New Testament and Mythology*, s. 2.

Mesih, Gnostik kurtarıcı mitinin bir parçası olup bu mitolojik figür Yeni Ahit'te Nâsıralı İsa'nın tarihsel kimliğiyle mezcedilmiştir.<sup>30</sup>

Yeni Ahit'teki bu ve benzeri mitolojiler, hakikati perdeleyen ifade birimleri olup kesinlikle varoluşsal yorum (*existentialist interpretation*) süzgecinden geçirilmelidir.<sup>31</sup> Bu tür bir yorum, ilâhî kelamın çağrısını modern çağın idrakine sunmanın en temel şartıdır.<sup>32</sup> Ancak hemen belirtelim ki demitolojizasyon, mitolojik anlatıları Yeni Ahit'ten ayıklama anlamına gelmez. Çünkü bu, mitolojinin varlığını nefyetmeyi değil, ona aşırı önem atfeden her türlü anlayışı reddetmeyi gerektiren bir projedir. Nitekim Bultmann da Yeni Ahit'in birçok mitolojik anlatı içerdiği fikrini savunmuş olmasına rağmen bu tür anlatılar içeren pasajların metinden ayıklanmasını değil, bu pasajlardan daha derin anlamlar çıkarılmasını önermiştir.<sup>33</sup> Burada sözü edilen mitolojiler, beşerî varoluşa ilişkin mesajları iyi kavranması gereken tasvirlerdir. Yeni Ahit'in mesajı ise bir ideoloji değildir. Yine bu mesaj, Tanrı ile nesnel dünya arasındaki ilişkinin teorik boyutuyla da ilgili değildir. Bilakis o, tıpkı insanın ilâhî çağrıya icabet etmesi gibi canlı, dinamik ve bireysel bir mesajdır.

Özetlersek, demitolojizasyon, mitolojiyi bertaraf etmek değil aksine okuyup anlama sürecinde, onun içerdiği hakikati perdeleyen nesnellığı göz ardı etmektir. Çünkü mitolojik anlatımın en belirgin özelliği olan nesnellik, dile getirilmek istenen varoluşsal hakikatin anlaşılmasını engeller. Bu yüzden mitolojik ifade birimlerini gerçek maksadına uygun bir şekilde, yani bireyin değerlilik yaşantısına katkı sunacak biçimde yorumlamak gerekir. Şu halde demitolojizasyon, Yeni Ahit metinleriyle -ki bu metinler bambaşka bir dünyaya aittir- modern zamanlarda varoluşsal bir diyalog kurmayı hedefleyen bir hermeneutik çabadır. Diğer bir deyişle, demitolojizasyon, genel düzeyde Hristiyan eskatolojisinin, özelde de İsa

---

<sup>30</sup> Bultmann, *Primitive Christianity*, çev. R. H. Fuller, Thames and Hudson 1983, s. 196 vd.

<sup>31</sup> Bultmann, *On the Problem of Demythologizing*, s. 160.

<sup>32</sup> Bultmann, *Rudolf Bultmann: Interpreting Faith for Modern Era*, ed. Roger Johnson, Minneapolis 1991, s. 301.

<sup>33</sup> Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, s. 310.



Mesih'in dünyaya avdet edişinin mitolojik düşünceye sıcak bakmayan modern insan için ne anlama geldiğini aydınlatma çabasıdır. Yine bir başka deyişle, demitolojizasyon, mitolojinin söylemek isteyip de dilsel yetersizliğinden dolayı bir türlü söyleyemediği gerçek maksat ve meramını belirlemektir. Zararsız bir düzmece olmaktan öte, hakikatin yetersiz, arkaik ve ilkel ifadesi olan mit ile bilim arasındaki çelişki, literal okuma ve literal anlamadan kaynaklanır. Mit gerçek maksadına uygun şekilde yorumlandığında bu ârizî çelişki ortadan kalkar. Bu yüzden, mitolojiyi bir tür bâtinî te'vile tabi tutmak, böylelikle onun içerdiği hakikati ortaya koymak gerekir.

Demitolojizasyon ameliyesi, ilk bakışta olumsuz gözükse de *kerymayı* mitten tefrik ve temyiz etme gibi olumlu bir özelliğe sahiptir. Çünkü bu ameliyenin hedefi, tabiri caizse, yıkmak için yıkmak değil yapmak için yıkmaktır. Başka bir söyleyişle, demitolojizasyondaki esas amaç, modern insandan tam anlamıyla itaat isteyen Tanrı kelâmındaki gerçek anlamın önündeki engellerin kaldırılmasıdır. Kısaca, Yeni Ahit'in gerçek mesajını, yani bireysel varoluşa hitap eden iman çağrısını keşfetmektir. Bunun için de evvela miti yıkmak gerekir.<sup>34</sup>

Kuramsallıktan öte kendi varlık imkanı içinde beşerî idrak ve kavrayışın esas alınması gerektiği fikrini içeren demitolojizasyon, bu yönüyle Martin Heidegger'e çok şey borçludur. Bu gerçeği bizzat teslim eden Bultmann'a göre beşerî varlıkla aşkın gerçeklik arasında hiçbir bağ kurulmayan, dolayısıyla sırf kuramsal ve zihinsel bir temele dayanan anlama ve yorumlama çabası eksiktir. Oysa insanın Tanrı'yla ilişkisi içinde beşerî varoluşu kavramak, gerçekte kendi kişisel varoluşunu kavramaktır. Bultmann, böyle bir kavrayışın teşekkülüne katkı sağlayacak en elverişli kavram ve kategorilerin varoluş felsefesinde bulunduğunu düşünür.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Kuşcu, *Rudolf Bultmann'ın Mitolojiden Arındırma Yöntemi*, s. 37, 61, 65.

<sup>35</sup> Kılıç, *Mitoloji*, s. 98.

Bu felsefeye göre insanın varoluşunu ilgilendiren bir metnin içeriğini anlamak, bireyin kendi şahsî varoluş sorumluluğunun bilincine varmasını zorunlu kılmaktadır. Nitekim “Varolmak zorundasın!” şeklindeki klişe ifade, İncil metinlerini anlama yolunda insana kendi varoluşunun sorumluluğunu üstlenme kararlılığı vermektedir. Böyle bir kararlılık ile beşerî varlık olma azminden yoksun olan hiç kimse İncil’in bir tek sözünü dahi kendi bireysel varlığını sorgulayan bir söz olarak kavrayamaz. O halde, yorumlanmak istenen bir metne hangi açıdan yaklaşmak isteniyorsa, ölçek tasavvurlar bireysel yaşantı tecrübesinden tedarik edilmelidir.<sup>36</sup>

Görüldüğü gibi, Bultmann’ın teolojik hermeneutiğindeki merkezî ilgi, Yeni Ahit’teki tanrısal mesajın mitolojik dili ile yorumcunun varoluşsal anlaması arasındaki diyalektik ilişki üzerinde odaklanmaktadır. Buna göre kutsal mesajı doğru anlayabilmek için yorum öznesinin iman ve duyarlılık sahibi olması gerekmekte, bunu elde etmek de ancak mesajı doğru anlamakla mümkün olmaktadır. Bultmann, kutsal kitabı mitlerden arındırma girişiminde, Heidegger’in anlama öncesi yapı anlayışının yeniden formüle edilmesiyle geliştirilmiş bir ön-anlama kuramına başvurmuştur. Heidegger’in “anlama”ya zihinsel bir süreç olmanın ötesinde doğrudan doğruya insan yaşamıyla ilgili bir ontolojik boyut katan hermeneutiğine göre insan bilgisi her zaman ön-anlamadan sudur etmektedir. Ön-anlama denen şey, henüz sistemli bir şekilde düşünmeye başlamadan önce dünya ile aramızdaki pratik bağlanmışlıktan dolayı örtük varsayımlarımızın tümüdür. Ön-anlamanın içindeki devinim sürecinde ortaya çıkan anlama, teorik ve pratik yönlerine daha sonra ayırır. İnsan bu anlama çerçevesinde kendisini ileriye doğru tasarlamak ve varlığın yeni imkanlarını oluşturmak suretiyle yaşamını sürdüren bir varlıktır. Buna göre bir şey ne kadar öznel olursa, yorumun nesnel olma imkanı da o kadar artacaktır. Diğer bir deyişle, birey kendi varoluşunu ne kadar dert edinirse, metnin içerdiği mesajları da o kadar iyi kavrayacaktır.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Kılıç, *Mitoloji*, s. 99.

<sup>37</sup> Erol Göka ve dğr., *Önce Söz Vardı*, Ankara 1996, s. 44-45.

### Kur'an ve Müslümanlara Özgü Demitolojizasyon

Kur'an ve mitoloji konusundan söz açıldığında ilk akla gelen kavram “kıssa”dır. Dolayısıyla, “Kur'an'da mitoloji veya mitolojik karakterli kıssa var mıdır?” şeklindeki netameli soru da bu konunun tam merkezinde yer alır. Sünnîlik Kur'an'da mitolojik kıssa olduğunu tartışmaya açmak şöyle dursun, bunun bir soru şeklinde telaffuz edilmesini dahi apaçık bir sapkınlık olarak görür. Buna mukabil özellikle Bâtınî-İsmâîlî gelenek -ki bu gelenek de İslâmî ortodoksi tarafından bir ilhad menbaı olarak görülmüştür- içinde bu tür sorular sorulmuştur. Yine, Sünnî İslam'ın mesafe koyduğu vahdet-i vücudçu tasavvuf geleneğinde de Kur'an kıssalarını demitolojize etme teşebbüsleri mevcuttur. Sözelimi, İbn Arabî ve ardılı Kâşânî'de Kur'an kıssalarına ilişkin çok çarpıcı yorumlara rastlamak mümkündür.<sup>38</sup>

Öte yandan tâbiîn neslinin en ünlü müfessirlerinden biri olan Mucâhid'le başlayıp bilhassa Mu'tezilî gelenekte Ebû Müslim el-İsfahânî ve Zemahşerî gibi müfessirlerle devam eden tefsir ekolünde de Kur'an'da birçok temsîlî (sembolik) anlatım bulunduğu ve irrasyonel ifadeler içeren bu tür anlatımların Arap dilinin imkan ve sınırları içinde rasyonalize edilmesi gerektiği fikri mevcuttur. Bununla birlikte klasik dönem İslam uleması nezdinde Kur'an kıssalarında sıkça karşılaşılan ve geleneksel olarak “mucize” kavramıyla karşılanan hârikulâde olayların birer mitolojik anlatım örneği olduğunu kabule yönelik bir fikrin mevcudiyetinden söz etmek pek mümkün değildir.

Daha önce de belirtildiği üzere bu fikir, son dönemde ve en yüksek düzeyde M. Ahmed Halefullah tarafından seslendirilmiştir. Halefullah, mezkur tez çalışmasında Kur'an'daki kıssalardan bir kısmının mitolojik (*ustûrî*) olduğunu iddia etmiş ve bu iddiasını, “Bizzat Kur'an'ın kendisi, muhtevasında ‘esâtîr’ bulunmasını olumsuzlamamış, sadece bu ‘esâtîr’in Allah'tan gelmeyip Muhammed'e ait

---

<sup>38</sup> Bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Ankara 2003, s. 368-382.

olduğu isnadını reddetmeye özen göstermiştir”<sup>39</sup> şeklinde özetlediği bir argümanla -ki bu argüman bizce çok sağlıklı değildir- desteklemiştir. Ancak o, daha ziyade Kur'an kıssalarının edebî açıdan tasnifi üzerinde yoğunlaşmış, dolayısıyla kayda değer bir demitolojizasyon çabası içine girmemiş veya en azından bu konuda kendine özgü yorumlar üretmemiştir.

Kuşkusuz, son dönemde kıssalar üzerine özgün yorumlar üreten ve bu yorumlarıyla Bultmann'ın Yeni Ahit'e uyguladığı demitolojizasyon tekniğini anımsatan Müslüman düşünürler de mevcuttur. Mesela, bu düşünürlerden biri, Fazlur Rahman'ın “İslam modernizminin Hint damarı” olarak nitelendirdiği kültür çevresinde yetişen Muhammed İktbal'dir. Türkçe'ye *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü* (çev. Sofi Huri) ve *İslâmda Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu* (çev. Ahmet Asrar) gibi adlarla çevrilen meşhur eserinde Âdem'le ilgili Kur'an pasajlarını “Hubût (Düşüş) Kıssası” olarak isimlendiren -ki bu isimlendirme bize Gnostik öğretilerdeki “düşüş” nazariyesini hatırlatmaktadır- İktbal şunları söylemiştir: “Tekrar ‘Adem’in Düşüşü’ kıssasına dönersek, kadim dünya edebiyatında bu kıssanın çeşitli şekillerde anlatılageldiğini görürüz. Bu kıssanın gelişim aşamalarını belirleyebilme ve onun bu aşamalı yenilenmesini etkilemiş olan çeşitli insânî faktörleri açıkça ortaya koyabilme imkanından mahrumuz. Bununla birlikte kıssanın Sâmi gelenekteki varyantına göz attığımızda şöyle bir durumla karşılaşırız: Bu kıssa, ilkel insanın, fiziksel varlığını hastalık ve ölüme maruz bırakan ve hayatını sürdürmesi için çaba sarf ederken kendisini engellerle çepeçevre kuşatan kötü bir çevrede bizzat tecrübe etmek zorunda kaldığı hâli pür melâli kendince açıklama arzusundan doğmuştur. İnsan doğanın güçlerine egemen olamayınca pek tabii olarak hayata karamsar bir zaviyeden bakmaya başlar. Nitekim eski Babil kültüründe yılan (penis sembolü), ağaç ve bir erkeğe elma (bekaret sembolü) sunan kadın figürlerine rastlamaktayız. Şu halde bu mitolojinin

---

<sup>39</sup> M. Ahmed Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, çev. Şaban Karataş, Ankara 2002, s. 212.

anlamı açıktır: Âdem [insan türü] ilk olarak bolluk ve mutluluk içinde yaşarken kadın ve erkeğin cinsel ilişkisi nedeniyle [cennetten dünyaya] düşmüştür.”<sup>40</sup>

İkbal, bu pasajda Âdem kıssasının İslam öncesi muhtelif kültürlerde de bulunan bir mitoloji olduğuna işaret ettikten sonra kıssanın Kur’an’daki varyantıyla Tekvin’deki varyantı arasında mukayese yapmaya koyulur. Bu çerçevede yılan rivayeti, Havva ve kaburga kemiği hikayesi gibi birtakım farklılıklar üzerinde durur ve bu farklılıkları Kur’an mesajının Tekvin’dekinden daha açık, anlaşılabilir ve anlamlı olduğunu gösteren birer veri olarak analiz eder. Daha sonra ise Âdem’in ilk insan olduğuna ve onun iskan edilip bilahare kovulduğu/düştüğü cennetin semada bulunduğuna ilişkin geleneksel yorumu, “Kıssada zikri geçen ‘cennet’ kesinlikle Allah’ın muttakiler için takdir ettiği ebedî mekan olan cennet değildir (...) Kur’an’da geçen şekliyle Âdem’in düşüşü kıssasının bu gezegen üzerinde ilk insanın ortaya çıkışıyla hiçbir ilişkisi yoktur” diyerek reddeder. Nihayet, bir mitoloji olduğuna inandığı kıssaya ilişkin yorumunu şöyle noktalar:

Bu kıssada, aslında insanın içgüdüsel şehvet ikelliğinden kuşku ve itaatsizlik gösterebilecek özgür bir benlik şuuruna yükselişi anlatılmak istenmiştir. Buradaki “düşüş” (*hubût*) herhangi bir ahlâkî bozukluk anlamı taşımaz. Bilakis bu “düşüş”, insanın basit şuur düzeyinden benliğindeki ilk bilinç parıltılarının oluşumuna dönüş hâdisesidir. Bu hâdise bir tür fitrat rüyasından uyanıştır. Buradaki bilinç uyanışı, insanın kişilik sahibi olması ile varoluşu arasındaki ilişkin fark edilmesini sağlamıştır. Kur’an, insanın ilk günahı işlemesi sebebiyle yeryüzünün işkence çekilecek bir yer olduğu ve kötülük unsurunu taşıyan insanlığın orada hapsedildiğini kabul etmez. İnsanın işlediği ilk günah, onun özgür iradesini simgelemektedir. Nitekim

---

<sup>40</sup> M. İkbal, *Tecdüü't-Tefkîri 'd-Dînî fi'l-İslâm*, çev. Abbâs Mahmûd, Kahire 1955, s. 96-97.

Kur'an'da da geçtiği gibi, Allah Âdem'in tövbesini kabul etmiş ve onun günahını bağışlamıştır.<sup>41</sup>

Bu yorum, kelimenin tam anlamıyla bir demitolojizasyondur. Yorumun ne kadar tatmin edici olduğu ise ayrıca tartışılması gereken bir konudur. Ama yine de bir kanaat izharı olarak söyleyelim ki İkbâl'in bu yorumu en azından bizim için tatmin edici değildir. Her şeyden önce bu yorum, hiçbir dilsel temele dayanmamakta, karakteristik olarak da Bâtınîliği çağrıştırmaktadır. Ayrıca, bidayette mitolojik bir anlatı olarak nitelendirilen kıssa yorumcu tarafından haklı olarak demitolojize edilmiş; fakat bu demitolojik yoruma dayanak bulma noktasında, "Nitekim Kur'an'da da geçtiği gibi, Allah Âdem'in tövbesini kabul etmiş ve onun günahını bağışlamıştır." şeklindeki bir ifadeyle kıssanın literal anlamı esas alınmıştır.

Âdem kıssasını demitolojize edici ilginç yorum örneklerinden biri de İslam modernizminin öncü isimlerinden Muhammed Abduh'a aittir. Bilindiği gibi Abduh, dinin temel meselelerini sosyal reformcu bir kimlikle okumaya çalışan ve bu çerçevede düşünsel yenilenme ile insan unsuruna dayanan bir rönesansın peşinde koşan bir şahsiyettir. Abduh'a göre İslam'ın aslına uygun şekilde anlaşılabilmesi için dinî ıslah hareketini başlatmak kaçınılmazdır. Bu hareketin başarıya ulaşabilmesinin en temel koşulu ise dinî, mezhepler arası ihtilafların ortaya çıktığı zamanlara sebkat eden selef dönemine irca etmektir. İlaveten, taklidi reddetmek, akli işlevsel kılmak ve çağdaş bilimlerden faydalanmak da başarının önemli koşulları olarak görülmelidir.

İslâmî rönesansa giden yoldaki ilk durak/uğrak Kur'an'dır. Bu yüzden Kur'an'ın yeni bir bakış açısıyla canlı ve dinamik bir şekilde yorumlanması elzemdir. Yorum faaliyetindeki en temel ilke, Kur'an'ın vahyediliş maksadını gözetmek, yani ilâhî kelâmın varlık sebebinin, insanları hak ve hakikate ulaştırma hedefinden başka bir şey olmadığını asla unutmamaktır. Dolayısıyla, Kur'an'ı

---

<sup>41</sup> İkbâl, *Tecdidü't-Tefkîri'd-Dinî*, s. 99.

anlayıp yorumlamayı, klasik tefsirlerde âdet olduğu üzere, metin çözümleme faaliyetine indirgememek gerekir. Bu noktada, sıhhati sübut bulmamış rivayet malzemesine de kesinlikle itibar edilmemelidir. Bilakis Kur'an öncelikle Kur'an'la yorumlanmalı ve bu süreçte akıl da olabildiğince etkin kılınmalıdır.<sup>42</sup>

Kur'an tefsiri konusunda bu şekilde düşünen Abduh kıssaların Kur'an'daki işlevi konusunda geleneksel bir yaklaşımla şöyle der: "Bundan evvel birçok kişi gibi bugün de bazıları Kur'an kıssalarının Yahudi kitabiyatındaki kıssalarla veya diğer kadîm kitaplarda zikri geçen kıssalarla aynı olduğu kanaatini taşımaktadır. Oysa Kur'an kesinlikle bir tarih ve hikaye kitabı değildir. Aksine o bir hidayet ve öğüttür. Kur'an'ın herhangi bir kıssayı aktarmaktaki gayesi, tarihsel bir hâdisenin oluş keyfiyeti ve tafsilatı hakkında bilgi vermek değil, ibret ve öğüt alınmasını temin etmektir."<sup>43</sup>

Ne var ki Abduh, kıssaların yorumunda bu anlayışı nakzeden bir yola girer ve bu yolda kâh rasyonalist, kâh natüralist düşünceyle paralellik arzeden bir zihinsel tutumla son derece ilginç te'viller üretir. Abduh'un bu tür te'villerine konu olan Kur'an pasajlarından biri 105/Fil suresidir. Bilindiği gibi, Abduh, bu surenin "[Allah] onların üzerine sürü hâlinde kuşlar göndermedi mi? Onlara kurumuş çamurdan taşlar atan kuşları..." meâlindeki 3-4. ayetlerini, büyük bir sivrisinek sürüsünün taşıdığı salgın hastalık mikrobu ya da bir tür virüs olarak izah etmiştir.<sup>44</sup>

Kur'an kıssalarındaki bazı irrasyonel ifadeleri rasyonelleştirme girişimi ile Havvâ'nın yaratılışı, sihrin mahiyeti, Hz. İbrahim ve dört kuş gibi konulardan söz eden ayetlerin yorumunda çoğu zaman Mu'tezilî alimlerin, bilhassa Ebû Müslim el-İsfahânî'nin görüşlerine başvuran ve kimi zaman adı geçen müfessirden sitayişle söz eden Abduh, bazı kıssaları ise Bâtınî-İsmâilî geleneğe mahsus bir te'vil anlayışıyla yorumlamıştır. Sözgelimi, Âdem kıssasında geçen cennette iskan etme,

<sup>42</sup> Geniş bilgi için bkz. M. Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, İstanbul 1998, s. 160-167, 261-295.

<sup>43</sup> Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, Kahire trz., II. 45.

<sup>44</sup> Muhammed Abduh, *Tefsîru Cüz'î 'Amme*, Kahire 1994, s. 155-156.

yasak ağacın meyvesinden yeme ve sonra işlenen suçtan dolayı tövbe etme gibi temalar Abduh'a göre insanın yaratılışındaki üç evreye işaret etmektedir.

Şöyle ki, cennette iskan ediliş ve bilahare oradan iniş/düşüş, aslında bir tekvînî emir olup bu emir yaratılış sürecinde insanoğlunun birtakım evrelerden geçtiğine delalet etmektedir. İnsanın yaratılışındaki ilk evre, üzüntü ve kederin olmadığı, her şeyin oyun ve eğlenceden ibaretmiş gibi görüldüğü çocukluk evresidir. İnsan bu evrede adeta sık ağaçlarla örtülü olan, kaynaklardan suların fışkırdığı ve bin bir çeşit meyvenin bulunduğu bir cennette yaşar. İlgili kıssada geçen, “Ey Âdem! Sen ve eşin cennette ikamet edin” mealindeki ifade, işte bu merhaleye işaret etmektedir. “Orada bol bol yiyin” ifadesindeki “yiyin” emri de tıpkı iskan emri gibi tekvînî olup güzel ve temiz olan şeylerin insana helal kılınmış olmasına ve yine insana iyiyi kötüden ayırt edebilme yetisinin verildiğine işaret etmektedir. “Şu ağaca yaklaşmayın!” emri ise insana kötülük bilgisinin ilham edildiğini göstermektedir. Ne ki, insanın şahsiyeti bu merhalede tam olarak oluşmamış ve bu yüzden, öz varlığına kodlanmış olan kötülük dürtülerine boyun eğmiştir. Kıssadaki, “Tümünüz oradan inin!” ifadesine gelince, bu da insanın olgunluk ve sorumluluk dönemine tekabül etmektedir.<sup>45</sup>

Bâtınî karakterli bu yorum apaçık bir demitolojizasyondur. Gerçi Abduh bu kıssanın mitolojik olup olmadığını tasrih etmemektedir. Ancak buradaki yorum, kıssanın Abduh'un zihninde tarihsel bir hâdisenin aktarımı olarak algılanmadığını göstermektedir. Kaldı ki, bu veya bir başka Kur'an kıssasını temsilî addetmek aslında onun tarihsel bir gerçekliğinin bulunmadığını kabul etmek demektir. Bizce, herhangi bir kıssanın temsilî olmasıyla mitolojik olması arasında çok fazla bir fark yoktur. Çünkü her ikisi de sonuçta tarihsel gerçekliği olmayan bir anlatım tarzını tanımlamaktadır. Nitekim bu husus Muhammed Esed tarafından çok daha açık bir şekilde dile getirilmektedir. Zira Esed'e göre özellikle hârikulâde olayların anlatıldığı Kur'an pasajları, aslında nüzul dönemi Arap Yarımadası'nda yaygın olan

---

<sup>45</sup> Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 282-283.



birtakım efsanevî menkıbelerden ibarettir. Allah bu menkıbeleri, muhataplarına iletmek istediği mesajın ruhuna uygun şekilde salt “kıssadan hisse” sadedinde zikretmiş, bu sebeple tarihsel açıdan doğru olup olmadıkları konusuna ihtimam göstermemiştir. Esed bu savını, “Biz onun ölümüne hükmettiğimiz zaman, asâsını kemiren kurttan başka öldüğünü gösteren bir işaret yoktu” mealindeki 34/Sebe suresi 14. ayetin tefsirinde şöyle izah etmiştir:

Bu, eski Arap geleneğinin vazgeçilmez bir parçası olan ve Kur’an’ın da bazı öğretilerini mecazi olarak anlatmakta araç olarak kullandığı sayısız Hz. Süleyman menkıbesinden yalnızca biridir. Bu menkıbeye göre Hz. Süleyman, sarayında asâsına dayanmış bir şekilde öldü ve bir süre hiç kimse öldüğünün farkına varmadı. Onun için çalışmakla görevlendirilmiş olan *cinn* de, kendisine yüklenmiş olan ağır görevlerini yapmaya devam etti. Fakat sonra bir kurt Hz. Süleyman’ın asâsını kemirmeye başladı ve desteksiz kalan vücudu yere yığıldı. Burada sadece ana çizgileriyle değinilen bu kıssa, insan hayatının önemsizliği ve doğal güçsüzlüğü ile dünyevî kudret ve ihtişamın boşluğu ve geçiciliğini anlatan bir mecaz olarak kullanılmıştır.<sup>46</sup>

Esed, rasyonel olarak izah edilmesi pek mümkün gözükmeyen birtakım mucizevî olaylara atıfta bulunan Kur’an kıssalarının *esâtîrü’l-evvelîn* (eskilerin masalları) türünden olduğunu söylemekle aynı kapıya çıkan bu görüşünü, rüzgarın Hz. Süleyman’ın buyruğuna verildiğini bildiren 21/Enbiyâ 81. ayete ilişkin açıklamasında çok daha çarpıcı bir şekilde dile getirmiştir: “Burada da, Hz. Süleyman’la ilgili başka bölümlerde de, Kur’an, o’nun ismiyle bitişen ve gerek Yahudi-Hıristiyan kültürünün, gerekse İslam öncesi Arap halk kültürünün ayrılmaz parçası halinde yaşayan muhtelif şiirsel menkıbelere atıfta bulunmaktadır. Kur’an’da yer alan bu bahislerin rasyonel bir tarzda yorumlanması kuşkusuz mümkündür; ama, böyle bir çaba bizce pek gerekli değil. Çünkü bu menkıbeler,

---

<sup>46</sup> Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul 1996, II. s. 873-874 (20. not).

Kur'an'ın ilk defa hitap etmek durumunda olduğu toplumun hayal gücüyle öylesine derinden yoğrulmuştu ki, Hz. Süleyman'ın olağanüstü gücünden ve hikmetinden söz eden bu efsanevî hikayeler zaman içinde başlı başına kültürel bir gerçeklik, bir ifade ve üslup özelliği kazanmış ve bunun için de Kur'an'da verilmek istenen belli ahlakî gerçeklerin temsîli olarak yansıtılması için başvurulabilecek son derece uygun ifade araçları ya da ifade birimleri hâline gelmişlerdir. Bunun içindir ki Kur'an, bunların efsanevî mahiyetlerini doğrulamak ya da yalanlamak yönünde konu dışı bir değerlendirme ortaya koymadan, onları, insanın sahip olabileceği her türlü gücün ve ihtişamın nihaî kaynağının Allah olduğu, bazen mucizevî sınırlara varsa bile, beşerî hüner ve dehânın ulaşabildiği tüm başarıların Allah'ın üstün yaratma gücünün tezahüründen ibaret olduğu fikrini etkileyici bir biçimde ortaya koymak için bir fon, bir üslup ve ifade aracı olarak kullanılmaktadır.”<sup>47</sup>

Görüldüğü gibi, Esed bu pasajda Kur'an kıssalarındaki irrasyonel ifade birimlerinin te'vil yoluyla pekâla rasyonelleştirebileceğini, ama bunu yapmaya gerek olmadığını söylemektedir. Niçin gerek yoktur; çünkü bu kıssalar zaten tarihsel bir değer içermemektedir; dolayısıyla rasyonelleştirme çabası da nafiledir. O halde, bu tür mitolojik ifadeleri demitolojize etmek gerekir. Tıpkı, Hz. Yûnus'un balık tarafından yutulmasını (37/Sâffât 142) manevî çöküntünün derin karanlığını tasvir eden bir sembolik ifade olarak izah etmesi; Hz. İsa'nın çamurdan kuş sureti yapıp üflemesi ve bu suretin Allah'ın izniyle canlı bir kuş hâline gelmesine (3/Âl-i İmrân 49), “İsrailoğulları'na, hayatlarının sade balçığından kendileri için yükselen bir kader tasarımı geliştirmek ve Allah'tan kendisine gelen ilhamla bu tasarımı

---

<sup>47</sup> Esed, s. 660-661 (77. not). Yine Esed'e göre Ashâb-ı kehf (mağara arkadaşları) kıssası da, aslında Yahudi ve Hıristiyan kaynaklı bir menkıbe olup Kur'an'ın bu menkıbeyi tamamen temsîli bir anlamda, yani Allah'ın insanda ölümü (yahut uykuyu), ölümden sonra kalkışı (yahut uyanışı) gerçekleştirmesini ve bu arada insanları dinlerinin safiyetini korumak için günah ve kötülükle dolu bir dünyayı terk etmeye sevk eden dinî hassasiyeti yansıtan ve nihayet Allah'ın böyle bir imanı, zamanı ve ölüm olgusunu aşan manevî/ruhanî bir uyanma bahşederek nasıl ödüllendirildiğini dile getiren bir temsîl olarak zikrettiği bir gerçektir. Esed, *Kur'an Mesajı*, II, 586-587 (7. not).

hayata geçirmek” şeklinde tekellüflü bir açıklama getirmesi; yine aynı ayette Hz. İsa'nın ölümleri yeniden hayata döndürdüğünü bildiren ifadeyi, “muhtemelen, ruhen ölmüş olan topluma yeniden hayat verişinin mecazi ifadesidir” şeklinde yorumlaması; Hz. Musa'nın asâsının yılanı dönüşmesini (20/Tâhâ 20-21), “görünüş ile gerçeklik arasındaki mahiyet farklılığına ve buna bağlı olarak Allah'ın bu farklılığı kavramak üzere seçilmiş kullarına bahşettiği manevî vukuf ve sezgiye işaret” olarak te'vil etmesi; Sebe melikesi Belkıs'ın tahtının getirilmesini (27/Neml 40), insan ruhunun manevî değerler yönünde tadrîcî uyanışının temsîli bir ifadesi olarak telakki etmesi gibi.

Netice itibariyle, demitolojizasyon ilk aşamasında bir metin tenkitçisi ve filolog, ikinci aşamasında bir varoluşçu filozof, üçüncü ve son aşamasında da adeta Pavlus'un takipçisi bir vaiz olarak karşımıza çıkan Bultmann'ın Yeni Ahit hakkında söyledikleriyle İkbâl, Abduh ve Esed'den aktardığımız yorumlar arasında mahiyet itibariyle çok fazla bir fark yoktur. Kısaca, İkbâl ve Abduh'un yukarıda aktardığımız yorumları aslında adı konulmamış bir demitolojizasyon yönteminin ürünüdür. Buna mukabil bazı Müslüman araştırmacılar bunun böyle olmadığını savunmaktadır. Mesela, Abduh'un dinî ve siyasî görüşlerini inceleyen bir çalışmada bu konuyla ilgili olarak şöyle denilmektedir: “Abduh Kur'an kıssalarını aklın önünde bir engel olarak değil, inancı ifade eden ve onu sistemleştiren, ahlâkî özetleyen ve bu konuda öğütler veren, ibadetlerin etkisini pekiştiren ‘dolaylı bir anlatım tarzı’ olarak görmek istemektedir. Fakat bu, Hıristiyan dünyasında, İncil’de yer alan hikayelere ‘mitolojik söylem’ gözü ile bakan görüşten farklıdır. Son görüş, kıssaları genelde soyut bir hakikatin hayalî temsilleri olarak kabul etmekte, kıssanın tarihî olarak doğruluğuna yer vermemektedir. Batıda kıssa bir ‘mit’ olarak kabul edilmekte, ‘dünyayı bilim öncesi bir zihniyetle algılama ve onun hakkında belli bir tarzda konuşma’ olarak görülmektedir. Kıssa, nesnelleşmeyen güçlerin nesnelleştirilen özel bir anlatım biçimidir. Carl Jung ve Bultmann'ın ifadesiyle mit, ‘yararlı bir düzmece’dir. Abduh ise kıssaların akla uygun bir yorumunu vermekte, bunların zâhirî manânın ötesinde zihni daha derin düşüncelere yöneltme maksadına

yönelik olabileceğini kaydetmektedir. Abduh, yukarıda özetlediğimiz aklın Kur'an'ın yorumundaki rolü konusundaki öz düşüncesinden de anlaşılacağı gibi gaybî haberlerin ve kıssalarda belirtilen hususların insan zihnini tatmin edecek bir şekilde tevil edilmesini 'caiz' olarak nitelendirmekte ve bunların bir dogma olarak kabul edilmesini asla savunmamaktadır. Bunun da ötesinde batıda kıssa, bilimsel düşünceyle uzlaşması gerekmeyen ve hatta bilime göre 'absürd' olabilen bir anlatım tarzına sahipken Abduh, Kur'an kıssalarının kozmolojik, antropolojik ve daha ileride existansiyel bir ifade biçimi olarak yorumlanmasının mümkün olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Bu yaklaşıma göre sözgelimi 'Adem'in yeryüzüne inişi' bütünüyle kaldırılıp atılmıyor, bu tür bir kıssanın, bizi şu ya da bu şekilde bir kavrayışa götüreceği beyan ediliyor. Ancak bunların modern ve mitsel olmayan bir şekilde yeniden yorumlanması gereği dile getiriliyor.”<sup>48</sup>

Görünen o ki, burada sarf edilen entelektüel çaba Muhammed Abduh'u ibra etmeye yöneliktir. Ancak, araştırmacının özellikle Bultmann'ın mitoloji hakkındaki görüşlerine ilişkin değerlendirmesi yanlış veya en azından eksiktir. Ayrıca, “Abduh, Kur'an kıssalarının kozmolojik, antropolojik ve daha ileride existansiyel bir ifade biçimi olarak yorumlanmasının mümkün olduğunu göstermeye çalışmaktadır.” cümlesi, aslında Bultmann'ın demitolojizasyon dediği şeye denk düşmektedir. Kaldı ki Abduh, her ne kadar mitoloji terimini kullanmamış olsa da Kur'an kıssalarının tarihsel yönden bilgi verici olmadığını açıkça dile getirmiş ve bunun ardından da söz konusu kıssayı halef ulemasının yöntemi olarak nitelendirdiği “temsîlî yorum” çerçevesinde yorumlamaya girişmiştir<sup>49</sup> ki bizce bu girişim demitolojizasyondan başka bir şey değildir.

---

<sup>48</sup> İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, s. 290-291.

<sup>49</sup> Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, Kahire trz., I. 279-280.

### Değerlendirme ve Sonuç

Buraya kadar anlatılanlardan sonra, “Peki Âdem-İblis, Bilge Kul-Musa, Süleyman-Belkıs, Zülkarneyn vb. kıssalara demitolojizasyon tekniğini uygulamak Kur’an’ın şânını haleldar eder mi?” sorusuna cevap vermek lüzumu hâsıl oldu gibi. Bize göre Kur’an’daki bazı kıssaları demitolojize etme girişimi, ilâhî vahye inanç ve bağlılık temelinde hiçbir risk içermez. Çünkü Kur’an, sıkça telaffuz edildiği gibi bir tarih kitabı değildir. Tabiatıyla tarihsel malumat aktarma gibi bir hedef de gözetmemektedir. O, baştan sona dinî-ahlâkî bir mesajdır. Muhtevasını oluşturan bilgi malzemesi, tümüyle bu mesajın muhataplara açık ve anlaşılabilir bir şekilde aktarımına hizmet etmektedir.

Kaldı ki kıssadan maksat hisse almaktır; öyleyse muhatapları kıssadan hissedar kılmak için ille de tarihin bir uğrağında olmuş bitmiş bir hâdiseyi anlatmak gerekmez. Dahası, insanlar hiçbir tarihsel gerçekliği bulunmayan bir menkıbe, efsane ve mitolojiden de pekâla hissedar kılınabilir. Nitekim bugün dahi binlerce cami kürsüsünde anlatılan dinî-ahlâkî içerikli hikayeler de büyük ölçüde menkıbe ve efsane türündendir. Bunun böyle olması elbetteki bir tesadüf değildir. Çünkü avâm-ı nâs diye tabir edilen geniş halk kitleleri yüzyıllar, hatta bin yıllar öncesinde olduğu gibi bugün de daha ziyade bu tür anlatılardan haz almaktadır.

Bu olgusal gerçeğin Kur’an’ın kıssa aktarım tarzında belirleyici olmadığını söylemek kanaatimizce dogmatiklik, eğer değilse safdillik olur. Zira on iki temsilci veya casustan (*nakîb*) söz eden 5/Mâide 12. ayeti, “İsrailoğulları Ceberut kavmin yurdu olan Eriha’ya yaklaşınca Musa on iki nakîbi casusluk yapmak ve sözü edilen kavim hakkında bilgi toplamak üzere görevlendirdi. Derken, onların karşısına ceberut kavme mensup Avc b. Unuk adında bir adam çıktı. Bu adamın boyu üç bin üç yüz otuz üç zira’ idi. Başı bulutlara değiyor ve bulutlardan su içiyordu. Denizin derinliklerindeki balıkları yakalıyor, onları güneşe doğru kaldırmak suretiyle kızar-

tıyor ve sonra da yiyordu.”<sup>50</sup> şeklinde tefsir eden, yine Lût kavminin muhtemelen çok şiddetli bir depremle alt-üst edilen yerleşim birimlerini niteleyen *mü'tefike* kavramını, “Cebrail bir sabah vakti kanadını Lût kavminin yaşadığı şehirlerin altına soktu ve böylece onları yerküreden koparıp gökyüzüne kaldırdı. O kadar ki, yukarı kaldırış esnasında gökyüzü sakinleri Lût kavminin horozlarının ötmesini ve köpeklerinin ulumasını işitti. Cebrail daha sonra bu şehirleri ters yüz ederek aşağıya bırakmak suretiyle yerin dibine geçirdi”<sup>51</sup> biçiminde açıklayan ve bunun gibi daha yüzlerce mitolojik yorum üreten bir akıl ve idrak düzeyine en azından menkıbe türü kıssalar anlatmak kadar uygun bir şey olmasa gerektir.

Burada bir kez daha vurgularsak, Kur'an'ın bazı kıssalar ile kozmogoni ve kozmolojiyle ilgili beyanlarını, bilgi verici olarak görmek yerine Allah'ın varlığını, birliğini ve mutlak kudretini kabul etme çağrısının bir parçası olarak değerlendirmek yanlış olmasa gerektir. Bizce bu noktada yapılacak en büyük yanlış, Kur'an kıssalarının tümünü birer tarihsel hakikat veya tümünü kurgusal-fiktif anlatı kapsamında mütalaa etmektir. Kuşkusuz, Kur'an'da tarihsel gerçeklikleri inkâr edilmesi mümkün olmayan çok sayıda kıssanın mevcudiyeti bir mütearifedir. Bunun yanında, Zülkarneyn ve Bilge Kul (Hızır?) gibi tarihin belli bir dönemine yerleştirilemeyen figürlerle ilgili anlatımlar da mevcuttur. Öte yandan Kur'an'daki bazı kıssalar, Zülkarneyn örneğinde olduğu gibi, İslam karşıtlarının Hz. Peygamber'i test etme girişimlerine bir cevap olarak aktarılmıştır. Bu husus dikkate alındığında, bazı kıssaların herhangi bir dinî-ahlâkî mesaj içermediği dahi söylenebilir. Bu savın temelsiz olmadığını görmek için Zülkarneyn'le ilgili yorumların içeriğine göz atmak yeterlidir.

Burada Kur'an'ın ne işe yaradığı sorusuna vereceğimiz cevap da meselenin vuzuha kavuşmasına yardımcı olacaktır. Madem ki Kur'an bir hidayet mesajıdır,

---

<sup>50</sup> Bkz. Ebû Muhammed el-Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, Beyrut 1985, II. 24; Alâuddîn Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbu't-Te'vîl fi Ma'âni't-Tenzîl*, Beyrut trz., I. 439.

<sup>51</sup> Bkz. Ebû Cafer et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut 1995, VII. 127-128; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 1983, II. 455.

öyleyse hidayete götüren enstrümanların mutlaka bilgi verici olduğunda ısrar etmeye hâcet yoktur. Mitolojik anlatımlar, ait olduğu metne vücut veren dilin tarihselliği içinde, imana davet edilen kitleleri tefekkür ve tefekküre sevk etme, iman edenlerin ise dinî yaşantılarını canlı tutma ve ahlâkî motivasyonlarını takviye etme gibi çok önemli bir işleve sahiptir.





## KUR'AN, KİTAB-I MUKADDES VE SÜMER MİTOLOJİSİNDE HÂBİL-KÂBİL KISSASI

Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK\*

### Giriş

Hâbil-Kâbil kıssası, Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes arasındaki ortak temalardan biridir. Bu kıssa, ana fikir veya tema itibarıyla Sümer mitolojisinde de mevcuttur. Kıssanın anılan kaynaklardaki versiyonlarını incelemeye geçmeden önce *Hâbil* ve *Kâbil* kelimelerinin -ki geleneksel olarak Âdem'in ilk iki oğlunun isimleri olarak kabul edilen bu iki sözcük Kur'an'da zikredilmez- anlam içerikleri hakkında bilgi vermek gerekir.

Hadislerin yanısıra İslâm tefsir ve tarih kaynaklarında *Hâbil* şeklinde geçen kelime, bir telakkiye göre İbranca *Hebel* (*Hevel*) kelimesinin muarreb (Arapçalaşmış) formudur. Doğruluk derecesi daha kuvvetli olan bir başka telakkiye göre kelime, Akkadca'da "oğul" anlamına gelen *ablu-aplu* veya *hablu-habaldan* türetilmiştir. Hâbil kelimesi, pek kabul görmeyen bazı rivayetlere göre ise, "soluk, nefes, buhar" gibi anlamlar içermektedir. Ebeveyni Hâbil'in kısa ömürlü olacağını sezdiği için ona bu ismi vermiştir. Yahut Hâbil'in asıl adı başka olduğu halde hayatı adeta bir nefes ve buhar gibi çabucak bittiği için sonradan ona bu ad verilmiştir.<sup>1</sup>

---

\* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

<sup>1</sup> Ömer Faruk Harman, "Hâbil ve Kâbil", *DİA*, İstanbul 1996, XIV. 376.

İslâmî kaynaklarda *Kâbil* olarak geçen kelimenin aslı ise, Torah'ın Türkçe tercümesinde *Kain* şeklinde belirtilmekle birlikte İbranca'da *Kâyin*'dir. Tekvin'de *Kâin* adı ile “dünyaya getirmek, kazanmak” anlamındaki *kânî* kelimesinin türevi olan *kaniti* yan yana kullanılmıştır. Eğer *kâinin* kökü *kanâ* ise, bu durumda *Kâin* “dünyaya getirilmiş, döl, çocuk” anlamına gelir. Kök harflerinin *kyn* olması hâlinde ise kelime “maden işinde çalışan, demirci” anlamına gelir ve bu noktada Âramca'daki *kainâyâ* ile Arapça'daki *kayn* (“demirci” anlamında çoğulu: *kuyûn*) kökleriyle birleşir. Nitekim *Kâbil* ismi, Taberî'nin (ö. 310/923) *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*'u gibi bazı İslâmî kaynaklarda *Kâyın* ve *Kâyin* olarak zikredilir.<sup>2</sup>

### **Kıssanın Kur'an ve Tefsir Kitaplarındaki Versiyonu**

Hâbil-Kâbil kıssası Kur'an'da sadece bir yerde zikredilmiştir. Kıssanın oldukça kısa ve özlü bir şekilde aktarıldığı 5/Mâide 27-31. ayetler, genelde Ehl-i Kitâb'a, özelde de Yahudilere yönelik beyanları muhtevî bir pasajda yer almakta ve söz konusu kıssa, Tekvin kitabındaki IV/1-16. pasajlara zımnen gönderme yapan bir hitapla şöyle başlamaktadır:

Onlara (Ehl-i Kitâb'a veya sadece Yahudilere) bir gerçeğin ifadesi olarak Âdem'in iki oğlunun kıssasını anlat. Hani, her ikisi birer kurban sunmuşlardı da birinin kurbanı kabul edilmiş, ötekini kabul edilmemişti. [Kurbanı kabul edilmeyen Kâbil], “Seni mutlaka öldüreceğim” demişti. [Kardeşi Hâbil] ise, “Unutma ki Allah sadece kendisine karşı saygılı olup sorumluluk bilinci taşıyanların (kurbanını) kabul eder. Beni öldürmek için el uzatsan da ben seni öldürmeye kalkışmam. Çünkü ben âlemlerin rabbi olan Allah'tan korkarım. [Eğer beni öldürürsen] dilerim, hem kendi günahlarını, hem de benim günahlarımı[n yükünü yüklenir,] böylece cehennemini yolunu tutarsın! Zira zalimlerin cezası budur!” demişti. Kâbil'deki bencilik, kendisini kardeşi [Hâbil'i] öldürmeye sevk etti ve nihayet onu öldürdü. Böylece, hüsrana uğrayanlardan oldu. Bunun üzerine Allah bir karga gönderdi. Karga ona, kardeşinin cesedini nasıl gömeceğini göster-

---

<sup>2</sup> Harman, “Hâbil ve Kâbil”, *DİA*, XIV. 376.

mek için yeri eşeliyordu. [Bunu gören Kâbil,] “Eyvahlar olsun bana! Meğer ben, bu karganın yaptığını yapmaktan, kardeşimin cesedini gömmekten bile acizmişim!” dedi ve böylece vicdan azabına gark oldu.<sup>3</sup>

Kur’an’da bu şekilde nakledilen kıssa, İslam tefsir ve tarih kitapları ile kıssalı enbiya edebiyatındaki çeşitli rivayetlerde daha da detaylandırılmış ve bu detaylar çok sayıda mitolojik unsurla zenginleştirilmiştir. Ayrıca kıssada sözü edilen iki kişinin tarihsel kimlikleri hakkında da ittifak sağlanamamıştır. Müfessirlerin kâhir ekseriyeti, “Âdem’in iki oğlu” ifadesini Hâbil ve Kâbil olarak anlamış; Hasen el-Basrî gibi bazı alimler ise, kurban ritüelinin Yahudi geleneğinde mevcut olduğu gerekçesiyle burada İsrailoğulları’ndan iki kişiye işaret edildiği fikrini benimsemiştir. Taberî bu iki görüşten ilkini tercih etmiş ve bu konudaki tercih sebeplerini de şu şekilde dile getirmiştir: “Allah, muhataplarına, kendileri için hiçbir şey ifade etmeyen bir şekilde hitap etmekten münezzehtir. Bu ayetlere muhatap olanlar, Allah’a kurban sunmanın, meleklere, şeytanlara veya diğer varlık türlerine değil, Âdemoğluna has bir uygulama olduğunu pekâla biliyorlardı... Ayrıca, Hz. Peygamber’in bildirdiğine göre cinayeti gelenek (sünnet) hâline getirenlerin ilki Kâbil’dir. Dolayısıyla, bu geleneğin Yahudilerden önce mevcut olduğu, şüphe götürmez bir gerçektir. Diğer taraftan, bu kıssada sözü edilen iki kişi eğer İsrailoğulları’ndan olsaydı, cinayeti işleyen kişi kardeşinin cesedini nasıl gömeceğini elbette bilirdi.”<sup>4</sup>

Taberî (ö. 310/923), Beğavî (ö. 516/1122), İbn Kesîr (ö. 774/1372) ve Suyûtî (ö. 911/1505) gibi müfessirlerin naklettikleri rivayetlere göre Âdem’in karısı Havvâ biri kız, biri erkek olmak üzere her batında iki ve toplam yirmi batında kırk çocuk dünyaya getirmiştir. Bu çocuklardan ilki Kâbil ve ikizi Aklîmâ (İklîmâ), sonuncusu ise Abdülmuğîs ve ikizidir. Havvâ bu çocuklar arasında sadece

---

<sup>3</sup> 5/Mâide 27-31. Hz. Peygamber, “Haksız yere öldürülen hiçbir kimse yoktur ki onun kanından Âdem’in ilk oğluna bir pay ayrılmamış olsun. Zira o, cinayet adetini başlatan ilk insandır.” demek suretiyle bu kıssaya atıfta bulunmuştur. Bkz. Buhârî, “Cenâiz” 33, “Enbiyâ” 1, “Diyât” 2; İbn Hanbel, *el-Müsned*, I. 383, 430, 433.

<sup>4</sup> Ebû Ca’fer et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, Beyrut 1995, V. 258, 264, 267.

“hibetullâh” diye anılan Şît'i -bir rivayete göre Hâbil'in ölümünden beş yıl sonra<sup>5</sup> tek olarak dünyaya getirmiştir. Havvâ'nın ilk batında doğurduğu ikizler Kâbil ve Aklîmâ, ikinci batındaki ikizler ise Hâbil ve Lebûda'dır. Âdem ile Havvâ'nın ilk çocukları, bir rivayete göre cennetten yeryüzüne indikten yüz yıl sonra, bir başka rivayete göre de Kâbil ve ikizi cennette, Hâbil ve ikizi ise yeryüzüne indikten sonra doğmuştur.<sup>6</sup>

Beğavî'nin Muhammed b. İshak vasıtasıyla Ehl-i kitap bilginlerinden aktardığına göre Âdem'in döneminde bir erkek, kendisiyle birlikte doğan ikiz kız kardeşi hariç, diğer kız kardeşlerinden herhangi birisiyle evlenebiliyordu. O dönemde herkes birbirinin öz kardeşi olduğu için, Âdem ile Havva'nın çocukları birbirleriyle evlenmek zorunda idi. Ancak ikizlerin evliliği, ensest ilişkiyi gerektirdiği için yasaklanmış ve bu yüzden her batnın erkeği bir diğer batnın kızıyla evlenmiştir.<sup>7</sup>

Evlilik çağına geldiklerinde Âdem ilâhî emir uyarınca küçük oğlu Hâbil'in ikizi Lebûda'yı Kâbil'le, Kâbil'in ikizi Aklîmâ'yı -ki bu kız çok güzel imiş- da Hâbil'le evlendirmek istedi. Bu istek karşısında Kâbil, kendi ikizini kastederek, “Bizim doğum yerimiz cennettir. Onlar [Hâbil ve ikizi] ise yeryüzü doğumludur. Bu nedenle ben kendi ikizimle evlenmeye daha fazla hak sahibiyim.” veya “Amâlika benim kız kardeşimdir. Ayrıca o senin kız kardeşinden daha güzeldir. Onunla evlenmeye en fazla hak sahibi olan benim” diyerek Hâbil'in Aklîmâ ile evlenmesine itiraz etti.<sup>8</sup>

Âdem bu meseleyi halletmek için Hâbil ve Kâbil'den Allah'a birer kurban (takdime) sunmalarını, hangisinin kurbanı kabul edilirse onun haklı olacağını söyledi. O dönemde kurbanın kabul edildiğinin göstergesi, gökten inen bir ateşin onu yok etmesiydi. Kabul edilemeyen kurbanı ise yırtıcı hayvanlar yedi. Kâbil, tarım ürünlerinin en kötüsünden az bir miktar takdim etti. Bu arada o, kurbanın

<sup>5</sup> Ebû Muhammed el-Beğavî, *Meâlimü't-Tenzil*, Beyrut 1985, II. 243.

<sup>6</sup> Beğavî, *Meâlimü't-Tenzil*, II. 239.

<sup>7</sup> Beğavî, *Meâlimü't-Tenzil*, II. 239.

<sup>8</sup> Beğavî, *Meâlimü't-Tenzil*, II. 240.

Allah nezdinde kabul edilip edilmemesinin önemli olmadığını ve kız kardeşinin Hâbil'le asla evlenemeyeceğini düşünüyordu. Hâbil ise sürüsünün en iyilerinden besili bir koç -ki Allah bu koçu çok uzun zaman boyunca cennette tutmuş ve sonunda Hz. İbrahim'e göndermiştir- ile süt ve yağ takdim etti; içinden de Allah'ın emrine boyun eğmeyi ve rızasını kazanmayı arzu ediyordu. Her iki kardeş takdimelerini bir dağın tepesine koydular. Derken, semadan bir ateş inerek Hâbil'in takdimelerini yedi. Fakat Kâbil'in takdimelerine dokunmadı. Bu durum karşısında Kâbil buna çok öfkelenmiş ve sonunda kardeşini öldürmeye karar verdi.<sup>9</sup>

Bu olaylar olup bittiği sırada Âdem Kâbe'yi ziyaret için Mekke'ye gitmeyi tasarlıyordu. Yola çıkmadan önce oğlu Hâbil'i veya onun çocuklarını göklerin, yerin ve dağların himayesine bırakmak istedi; ancak onlar bunu kabul etmediler. Âdem Hâbil'in himayesini Kâbil'den isteyince o bunu kabul etti.<sup>10</sup> Âdem gidince Kâbil Hâbil'e, "Seni öldürecekim; çünkü Allah senin takdimeni kabul etti, benimkini etmedi. Üstelik sen benim güzel ikizimle de evleneceksin" dedi. Buna karşılık Hâbil, Allah'ın ancak muttakîlerin kurbanlarını kabul ettiğini, dolayısıyla bunda kendisinin hiçbir dahli veya suçu bulunmadığını ifadeyle, "Eğer hâlen beni öldürme azminde isen sana kesinlikle karşı koymayacağım" dedi ve kardeşinin yanından uzaklaştı. Ardından Kâbil onu aramaya koyuldu ve bir gün koyunlarını otlattığı bir dağda -rivayetlere göre Hira dağında veya Şam civarındaki Kâsiyûn dağında-<sup>11</sup> uyur vaziyette iken buldu. Sonra bir taş alıp başına vurarak kardeşi Hâbil'i öldürdü. Meşhur İsrâiliyyât kaynaklarından biri olan İbn Cüreyc'in naklettiğine göre, Kâbil kardeşini öldürmeye karar verdi; ancak onu nasıl öldüreceğine akıl erdiremedi. Tam o sırada İblis Kâbil'in karşısında bir kuş şeklinde belirdi ve o bir başka kuşu yakalayıp başını taşla ezdi. Böylece Kâbil'e cinayetin nasıl işlendiğini öğretti.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, II. 240.

<sup>10</sup> Celâluddîn es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, Beyrut 1983, VI. 55.

<sup>11</sup> Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VI. 61.

<sup>12</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V. 266.

Kâbil, hocası İblis'ten öğrendiği şekilde kardeşini öldürür. Hâbil cinayete kurban gittiğinde yirmi yaşındadır ve cesedi de henüz ortada durmaktadır.<sup>13</sup> Zira Kâbil, kardeşinin cesedini ne yapacağını bilememiştir. Bunun sebebi Hâbil'in yeryüzündeki ilk maktul olmasıdır. Derken, Kâbil kardeşinin cesedini yırtıcı hayvanlardan korumak için bir torba içine koyar ve muhtelif rivayetlerden birine göre tam bir yıl boyunca onu sırtında taşır.<sup>14</sup> Sonunda Allah iki karga gönderir. Birbirine saldıran bu iki kargadan biri diğerini öldürür ve toprağa gömer. Bunu gören Kâbil, "Yazıklar olsun bana; şu karga kadar olup da kardeşimin cesedini bile gömemedim!" diye kendisine sitem eder veya "Ben bu karganın yaptığını yapmaktan aciz miyim" der ve ardından kardeşini defnedir.<sup>15</sup> Bu arada Allah Kâbil'in aklını başından alır. Bu yüzden ölünceye kadar deli-divane olarak dolaşıp durur.<sup>16</sup> Mucâhid'den nakledildiğine göre Kâbil'in soyundan gelenler, hep oyun, eğlence, ateşe tapıcılık, zina gibi faydasız ve çok kötü işlerle meşgul olmuştur. Tâ ki Allah onları Nuh tufanında yok etmiş ve geriye sadece Şit'in nesli kalmıştır.<sup>17</sup>

Hâbil öldürülünce Âdem yaşlı gözlerle şöyle demiştir: "Beldeler ve o beldelerdeki varlıklar başkalaştı. Yeryüzü toz duman rengine bürünüp sevimsiz bir hâl aldı... Artık her renk soldu ve tat veren her şey tatsız oldu. Yüzdeki gülücükler de neredeyse tamamen yok oldu..." Sâlim b. Ebi'l-Ca'd'dan nakledildiğine göre Âdem bu hazin olayın ardından tam yüz yıl boyunca hiç gülmemiştir.<sup>18</sup> Yine bu olayla birlikte yeryüzü tam yedi gün boyunca sarsılmış ve ardından toprak Hâbil'in kanını emmiştir. Bu tarihten sonra yeryüzü kanı emmez olmuş veya Allah yeryüzüne kan emmeyi haram kılmıştır.<sup>19</sup>

Taberî, bu münasebetle şöyle bir pasaj aktarmıştır: Allah Kâbil'e, "Kardeşin Hâbil nerede?" diye sorar. Kâbil, "Bilmiyorum, ben onun bekçisi değilim" der.

<sup>13</sup> Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, II. 240.

<sup>14</sup> Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VI. 63.

<sup>15</sup> Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Kahire trz., II. 45.

<sup>16</sup> Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VI. 61.

<sup>17</sup> Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, II. 244.

<sup>18</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V. 258.

<sup>19</sup> Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, II. 240.

Bunun üzerine Allah, “Kardeşinin kanı topraktan bana sesleniyor. Şimdi sen toprak tarafından lanetlendin, o toprak ki kardeşinin kanını senin elinden almak için ağzını açtı. Toprağı işlediğin zaman onun ekini sana ürün olarak geri dönme-yecektir. Yeryüzünde kaçak ve serseri olacaksın.” dedi. Kâbil ise, “Suçum bağışlanmayacak kadar büyüktür. İşte bugün toprağın üzerinden beni kovdun. Artık senin gözüne gözükmeyeceğim. Yeryüzünde bir kaçak ve serseri olacağım ve her kim beni bulursa, canımı alacaktır.” diye karşılık verdi.<sup>20</sup>

Bu ifadelerin harfî harfîne Tekvin’in 4/9-14. pasajında da mevcut olması kıssaya ilişkin rivayet malzemesinin büyük ölçüde Yahudi kaynaklarından tedarik edildiğini göstermektedir. Bu gerçeğin bir diğer somut göstergesi de Taberî’nin, “İlk Kitap (Tekvin) hakkında bilgi sahibi olan bazı insanlardan nakledildiğine göre” şeklinde bir ifadeye yer vermiş olmasıdır.<sup>21</sup> Öte yandan, Kâbil ile ikizinin cennette, Hâbil ile ikizinin yeryüzünde doğdukları, iki kızdan daha güzel olanı kimin alacağını tespit için kurban takdim ettikleri, Hâbil’in öldürülmesiyle ilgili olarak Kâbil’in İblis’i örnek aldığı şeklindeki rivayetler Tevrat tefsirlerinde de mevcuttur. Apokrif kabul edilen, hem Süryanice hem de Arapça nüshaları bulunan “Hazinele Mağarası” (*La caverne des trésors*) adlı kitapta da aynı bilgiler yer almaktadır.<sup>22</sup>

### **Kıssanın Kitab-ı Mukaddes Versiyonu**

Hâbil-Kâbil kıssası Ahd-i Atik’teki Tekvin (4/1-26) kitabında da nakle-dilmiştir. Kıssanın buradaki versiyonu Kur’an’a nisbetle çok daha ayrıntılı bir içe-riğe sahiptir. Tekvin kitabının yazarları/derleyicileri, birazdan üzerinde duraca-ğımız birtakım çelişkileri de ihtiva eden kıssayı şöyle nakletmişlerdir: “Ve Âdem karısı Havvâ’yı bildi; ve gebe kalıp Kâin’i doğurdu; ve: RABBİN yardımı ile bir adam kazandım, dedi. (2) Ve yine kardeşi Hâbil’i doğurdu. Ve Hâbil koyun çobanı

<sup>20</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, V. 270.

<sup>21</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, V. 256.

<sup>22</sup> Harman, “Hâbil ve Kâbil”, *DİA*, XIV. 377. İslâm tefsir, tarih ve kıssa-ı enbiyâ kitaplarında Hâbil ve Kâbil hakkında nakledilen rivayetlerin daha ayrıntılı bir dökümü için ayrıca bkz. Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, Ankara trz., s. 272-278.

oldu, fakat Kâin çiftçi oldu. (3) Ve Kâin, günler geçtikten sonra, toprağın semeresinden RABBE takdime getirdi. (4) Ve Hâbil, kendisi de sürünün ilk doğanlarından ve yağlarından getirdi. Ve RAB Hâbil'e ve onun takdimesine baktı; (5) fakat Kâin'e ve onun takdimesine bakmadı. Ve Kâin çok öfkeleni ve çehresini astı. (6) Ve RAB Kâin'e dedi: Niçin öfkelenin? Ve niçin çehreni astın? (7) Eğer iyi davranırsan, o yükseltilmeyecek mi? Ve eğer iyi davranmazsan, günah kapıda pusuya yatmıştır; ve onun istediği sensin; fakat sen ona üstün ol. (8) Ve Kâin, kardeşi Hâbil'e söyledi. Ve vaki oldu ki, kırdâ oldukları zaman Kâin, kardeşi Hâbil'e karşı kalktı ve onu öldürdü.

(9) Ve RAB Kaine dedi: Kardeşin Hâbil nerede? Ve dedi: Bilmiyorum; kardeşimin bekçisi miyim ben? (10) Ve dedi: Ne yaptın? Kardeşinin kanının sesi topraktan bana bağıyor. (11) Ve şimdi sen toprak tarafından lanet edildin, o toprak ki kardeşinin kanını senin elinden almak için ağzını açtı; (12) Toprağı işlediğin zaman artık sana kuvvetini vermeyecektir; yeryüzünde kaçak ve serseri olacaksın. (13) Ve Kâin RABBE dedi: Cezam taşınamayacak derecede büyüktür. (14) İşte, bugün toprağın üzerinden beni kovdun; ve senin yüzünden gizli kalacağım; ve yeryüzünde kaçak ve serseri olacağım; ve vaki olacak ki, her kim beni bulursa, beni öldürecektir. (15) Ve RAB ona dedi: Bunun için Kâin'i her kim öldürürse, ondan yedi kere öç alınacaktır. Ve RAB, her kim onu bulursa kendisini vurmasın diye Kâin üzerine bir nişane koydu.

(16) Ve Kâin RABBİN önünden çıktı, ve Aden'in şarkında Nod diyarında oturdu. (17) Ve Kâin karısını bildi, ve gebe kalıp Hanok'u doğurdu; ve bir şehir bina etti, ve şehrin adını oğlunun adına göre Hanok koydu. (18) Ve Hanok'a İrad doğdu; ve İrad Mehuyael'in babası oldu; ve Mehuyael Metuşael'in babası oldu. (19) Ve Lamek kendisine iki karı aldı; birinin adı Ada ve öbürünün adı Tsilla idi. (20) Ve Ada Yabal'i doğurdu; çadırda oturanların ve sürü sahiplerinin atası bu idi. (21) Ve kardeşinin adı Yubal idi; çenk ve boru çalanların hepsinin atası bu idi. (22) Ve Tsilla, kendisi de Tubal-Kâin'i doğurdu; tunç ve demir, bütün keskin âletleri döven bu idi; ve Tubal-Kâin'in kız kardeşi Naama idi. (23) Ve Lamek karılarına dedi:



Ey Ada ve Tsilla, sesimi dinleyin;  
Ey Lamek'in karıları, sözüme kulak verin;  
Çünkü beni yaraladığı için bir adamı,  
Ve beni berelediği için bir genci öldürdüm;  
(24) Eğer kainin yedi kere öcü alınacaksa,  
Lamek'in de yetmiş kere öcü alınacaktır.

(25) Ve Âdem tekrar karısını bildi; ve bir oğul doğurdu, ve onun ismini Şit koydu: Çünkü Allah Hâbil yerine bana başka bir zürriyet verdi; zira onu Kâin öldürdü, dedi. (26) Ve Şit'in, onun da bir oğlu doğdu; ve onun adını Enoş koydu. RABBİN ismini o zaman çağırmaya başladılar.<sup>23</sup>

Tekvin'den aktardığımız bu kıssa dikkatlice okunduğunda muhtevada birtakım çelişkiler olduğu fark edilir. Şöyle ki, Kâbil Hâbil'i öldürdükten sonra insanların kendisinden intikam almasından korkmuş ve "Her kim beni bulursa, beni öldürecektir." (Tekvin, 4/14) demiştir. Oysa Tekvin'in aynı bölümünde, o sırada yeryüzünde sadece Âdem ve Havvâ ile oğulları Hâbil ve Kâbil'in mevcut olduğuna işaret edilmiştir. Öte yandan, yukarıdaki pasajda Kâbil'in Aden bahçesinin (Gan Eden) doğusundaki Nod diyarına gidip orada bir şehir kurduğu, torunlarından Tubal-Kâin'in tunç ve demircilikle uğraştığı, Kâbil'in yeryüzünde medeniyeti ilk başlatan soyun atası olduğu belirtilmektedir (Tekvin, 4/16-22). Bütün bu bilgiler, cennetten kovuluşun hemen sonrasına, yani yeryüzündeki yaşamın başlangıç ortamına özgü koşullarla uzlaşmamaktadır.<sup>24</sup> Yine bu malumat, insanların yerleşik hayata geçip şehirler kurmalarının ve madencilikle uğraşmalarının çok daha sonraki dönemlerde ortaya çıktığına ilişkin tarihî gerçekle de bağdaşmamaktadır.<sup>25</sup>

Bu çelişkiler Tekvin'deki Hâbil-Kâbil kıssasının farklı kaynaklardan derlenmiş olduğunu düşündürmektedir. Nitekim Ahd-i Atık uzmanı olan S. H. Hooke, kıssanın birbirinden çok farklı iki ayrı kaynak ve/veya gelenekten intikal

---

<sup>23</sup> Tekvin, 4/1-26.

<sup>24</sup> Samuel Henry Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, çev. Alâeddin Şenel, Ankara 2002, s. 168.

<sup>25</sup> Harman, "Hâbil ve Kâbil", *DİA*, XIV. 377.

eden rivayet malzemesiyle oluşturulduğuna dikkat çekmiştir. Buna göre Tekvin'deki kıssanın ikinci bölümünü teşkil eden pasajlar (Tekvin, 4/16-22), Kenî klanının erken tarihiyle ilgili bir parçasıdır. Ancak bu parçaya, Kenî klanına ait olmayan bazı yabancı unsurlar da karışmıştır. Çünkü Kenîler göçebe veya yarı göçebe çadır halkı oldukları halde kıssanın bu bölümünde Kenî klanının atası, coğrafi konumu tam olarak tespit edilemeyen bir bölgenin (Nod diyarı) yerleşik sakini ve kent kurucusu olarak gösterilmiştir.<sup>26</sup>

Hooke'in yorumuna göre kıssadaki "cinayet" konusu da aslında dinsel kurumların ortaya çıktığı gelişmiş bir uygarlık çağına işaret etmektedir. Buna göre Hâbil ve Kâbil figürleri, kendi kurban ritüellerini icra eden iki ayrı topluluk türünü temsil etmektedir. Tarım toplumuna mensup bir çiftçiyi temsil eden Kâbil'in kurbanının kabul edilmemiş olması, ürünün iyi olmadığı bir yılı göstermektedir. Bu durum, kefaretilik niteliğinde bir ritüeli gerektirmektedir. Söz konusu ritüel ise toprağın kurban kaniyle sulanarak verimli kılınmasını hedeflemektedir. Kâbil, kardeşi Hâbil'i öldürmek suretiyle toprağın verimli kılınmasını amaçlayan bu âyini yerine getirmiş; ancak bunu yapmakla kendini de murdar etmiş ve murdarlığından arınıncaya kadar toplumdan uzaklaştırılmıştır. Ne var ki Kâbil, bireysel değil, kolektif bir suç işlemiştir. Dahası o, toplum yararına bir iş yapmış ve böylece kendisine kutsallık atfedilen bir kişilik kazanmıştır. Bu yüzden de dokunulmazlık gibi bir imtiyaza sahip olmuştur. Tanrı'nın bir taraftan Kâbil'i lanetleyip diğer taraftan da öldürülmemesi için ona koruyucu bir işaret koyarak himayesi altına almasının anlamı budur. Aksi halde Tanrı'nın onu hem lanetleyip hem de himayesi altına almasını izah etmek zordur. Netice itibarıyla, Tekvin'deki kıssanın ilk bölümü (Tekvin, 4/1-15), muhtemelen, ürünlerin bol ve bereketli olmasını amaçlayan ritüelistik bir öldürmeyi anlatan ve bu kötü fiilin aslında kutsal nitelikli olduğuna işaret eden bir ritüel mitosudur.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, s. 173-174; Harman, "Hâbil ve Kâbil", *DİA*, XIV, 378.

<sup>27</sup> Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, s. 168-171.

Kıssanın bu boyutunu daha iyi serimlemek için Babilliler'in yeni yıl şenliklerinde icra edilen ayinlere de kısaca değinmekte fayda vardır. Söz konusu şenliklerde, bir kurban rahibi ile bir cin çıkarıcı, Marduk'un oğlu tanrı Nabu'nun sunağını, öldürülmüş bir koyunun cesediyle, sunağın duvarlarına koyunun kanını sürerek dinî-manevi anlamda arındırılırdı. Daha sonra, bu eylemleri yüzünden kirlenmiş oldukları için, şenlik bitinceye dek çölde kalmaya zorlanırlardı. İşte İbrânî Kefaret Günü ayininde de Babilonya yeni yıl şenliklerine benzer bir öldürme ve kaçış ritüelinin bir araya getirildiğini görmekteyiz. Sonuç olarak denebilir ki, Hâbil-Kâbil kıssası, Tekvin'deki şekliyle, hem ayin amaçlı bir öldürme eylemini ve bunun neticesinde törensel anlamda sürgün edilmeyi anlatan bir ritüel mitosu, hem de göçebe topluluklardaki kan davası geleneğinin kökenine ışık tutan bir etiolojik mitostur.<sup>28</sup>

Hâbil-Kâbil kıssasının Yeni Ahit'teki versiyonuna gelince, Yeni Ahit'in Matta, Yuhanna'nın I. Mektubu, Yahuda'nın Mektubu, Pavlus'un Selanikliler'e ve İbrâniler'e Mektubu gibi muhtelif bölümlerinde Hâbil ve Kâbil'le ilgili çeşitli görüş ve yorumlara yer verilmiştir. Sözcüğü, Tekvin'de Kâbil'in takdimesinin Tanrı nezdinde niçin kabul edilmediği belirtilmemiştir. Ancak Pavlus, İbrâniler'e mektubunda, Kur'an'ın beyanı ile örtüşür bir şekilde, Hâbil'in ihlâs ve inancıyla Kâbil'den daha iyi kurban takdim ettiği için onun takdimesinin kabul gördüğünü söylemiştir. (İbrânilere Mektup, 11/4). Pavlus yine aynı mektubunda yer alan, "Ve yeni ahdin meyancısı, İsa'ya, ve Hâbil'inkinden daha iyi söyleyen serpmeklik kanına yaklaştınız" (İbrânilere Mektup, 12/24) sözüyle de Hâbil'in öfke sonucu dökülen kanı ile İsa'nın rabbin izzeti için dökülen kanını karşılaştırmıştır. Ayrıca, Kâbil, Yuhanna'nın I. Mektubu'nda; işleri kötü, şerir bir kişi (Yuhanna'nın I. Mektubu, 3/12), Yahuda'nın Mektubu'nda ise kötü insanlar için bir prototip olarak gösterilmiştir (Yahuda'nın Mektubu, 11).

---

<sup>28</sup> Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, s. 172-173, 176.

### **Kıssanın Sümer Mitolojisindeki Versiyonu**

Bilindiği gibi Sümerler, Dicle-Fırat deltasında M.Ö. 4000'li yıllarda yaşamış bir halktır. Anılan bölgede yapılan arkeolojik kazılardan elde edilen veriler Sümerlerden önceki bir yerleşimin varlığına işaret etmekle birlikte, özellikle Ur, Uruk ve Kiş gibi antik kentlerin kuruldukları yerlerde yapılan kazı çalışmaları tam anlamıyla gelişmiş bir uygarlığın Sümerlere ait olduğunu hiçbir şüpheye mahal vermeyecek bir şekilde ortaya koymuştur. Tahminlere göre Dicle-Fırat deltasına Mezopotamya'nın kuzeydoğusundaki dağlık bölgeden gelen Sümerler, çiviyazısı denen yazı türünü icat etmiş; ayrıca "Ziggurat" adı verilen ve kurdukları kentlerin en temel karakteristik özelliğini yansıtan tapınak kulelerini inşa etmişlerdir.<sup>29</sup> Görkemli tapınakların yanı sıra rahiplere ve yasalara da sahip olan Sümer uygarlığı, İbrânîler Tevrat'ı, Yunanlılar İlyada ve Odessa'yı yazmadan bin küsur yıl önce mitolojiler, destanlar, ilahiler, ağıtlar, atasözleri, masallar ve hikayelerden oluşan çok zengin bir edebiyat üretmişti.<sup>30</sup>

Ünlü Sümerolog Samuel Noah Kramer'e göre, Sümerlerin ürettikleri edebiyat, İbrânîler üzerinde derin etkiler yaratmıştır. Nitekim, Sümer güzel yazılarının tamamlanması ve çözümünde, bu iki ayrı geleneğe ait kutsal edebiyat motifleri arasında birtakım benzerlikler ve paralelliklerle karşılaşılması, gerçekten heyecan verici olmuştur. Kuşkusuz, Sümerlerin İbranilere etkisi doğrudan olmamıştır. Zira, İbrânîler tarih sahnesine çıktıklarında Sümerler çoktan yok olmuşlardı. Fakat İbrânîlerin sonradan gelip yerleştikleri Filistin'de daha evvel ikamet eden Kenânîler ile onların Asur, Babil, Hitit, Hurri ve Arâmîler gibi komşularına Sümerlerin çok derin etkileri olmuştur. Sümerlerle İbrânîlerdeki edebiyat arasındaki paralellige ilişkin en güzel örneklerden biri, baş kahramanları tanrılardan oluşan "Cennet" ya da özgün adıyla "Enki ve Ninhursag" mitolojisidir.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, s. 24.

<sup>30</sup> S. Noah Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, çev. M. İlmiye Çıg, Ankara 1990, (Giriş, s. xvı).

<sup>31</sup> Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, s. 122.

Bu konuyla ilgili bir diğerk örnek de, Habil-Kâbil kıssasına benzer bir nitelik arzeden “Dumuzi ve Enkimdu” mitosudur. Bu şiirsel mitosta dört karakter/kahraman vardır: Tanrıça İnanna (İştar), onun erkek kardeşi güneş-tanrı/güneş tanrısı Utu, çoban-tanrı/çoban tanrısı Dumuzi ve çiftçi-tanrı/çiftlik tanrısı Enkimdu... Yerleşik (çiftçi) ve göçebe (çoban) yaşam biçimleri arasındaki reka- betle ilişkilendirilen bu mitosun baş kahramanlarından tanrıça İnanna bir koca seçmenin arifesindedir. Seçimini, çoban-tanrı Dumuzi (Tammuz) ile çiftçi-tanrı Enkimdu arasında yapacaktır. İnanna'nın erkek kardeşi güneş-tanrı Utu ise kız kardeşinin Dumuzi ile evlenmesinden yanadır. Ama İnanna Enkimdu ile evlenmek niyetindedir. Bu sebeple Utu kız kardeşi İnanna'ya şöyle seslenir:

Ey kız kardeşim, çoban seninle evlensin,  
Ey genç kız İnanna, neden isteksizsin?  
Onun [Dumuzi] kaymağı iyidir, sütü iyidir,  
Çobanın dokunduğı her şey parlaktır,  
Ey İnana! Bırak çoban evlensin seninle,  
Ey mücevherle kaplanan sen, neden isteksizsin?  
İnanna'nın buna cevabı da şöyle olur:  
Benimle çoban evlenmeyecek,  
O yeni elbisesi ile saramayacak beni,  
Zarif yün atkısı ile örtemeyecek beni,  
Ben genç kız, çiftçi ile evleneceğim,  
Bitkileri bol yetiştiren çiftçi,  
Tahılı bol yetiştiren çiftçi...

Bu arada Dumuzi devreye girer ve “Çiftçinin benden neyi fazla?” diye başlayan sözleriyle İnanna'ya koca olarak kendisini seçmesini önerir ve ona Enkimdu'nun imkanlarından çok daha fazlasına malik olduğunu söyler. Dumuzi sonunda İnanna'yı ikna etmeyi başarır. Bu sonuçtan epeyce mutlu olan Dumuzi daha sonra bir nehir kıyısında görülür ve burada Enkimdu ile kavga etmeye kalkışır. Fakat Enkimdu kavgaya yanaşmaz ve hatta kendisine ait olan tüm meralarda Dumuzi'nin sürüsünün otlamasına izin verir:

Sen ey çoban, niye kavga çıkarıyorsun?  
Ey çoban Dumuzi niye kavga çıkarıyorsun?  
Benle seni, ey çoban, benle seni niye karşılaştırıyorsun?  
Koyunların yerin otlarını yesin,  
Benim otlaklarımda senin koyunların otlasın  
Dumuzi de buna şöyle karşılık verir:  
Ben, çoban [diyorum ki] evliliğime ey çiftçi  
Dostum olarak girme [burnunu sokma]  
Ey çiftçi Enkimdu, dostum olarak, ey çiftçi [evliliğimi] çiğneme.

Enkimdu Dumuzi'yle baş edemeyeceğini anlayınca kaderine razı olur ve evlenen çifte (Dumuzi ve İnanna) düğün hediyesi olarak birtakım armağanlar sunacağını belirtir:

Size buğday getireceğim, size fasulye getireceğim,  
Size mercimek getireceğim...  
Sen genç kadın/kız İnanna, ne varsa... senin için,  
Genç kadın/kız İnanna, sana... getireceğim.<sup>32</sup>

Kramer ve Hooke'e göre Tekvin'deki Habil-Kâbil kıssası, aslî bünyesinde bu mitosa ait unsurlar barındıran ve fakat tarihsel süreçte başka kaynaklardan tedarik edilen malzemeye zenginleştirilen bir mitolojik öyküdür. Çünkü her şeyden önce, Tekvin'deki kıssada ziraatla meşgul olan Kâbil'le hayvancılık yapan Hâbil'in çatışması söz konusudur. Haddizatında çiftçilik ve hayvancılık, diğer bir deyişle, yerleşik yaşam tarzı ile göçebe yaşam tarzı arasındaki kadim rekabeti yansıtan bu çatışma teması aynıyla Dumuzi ile Enkimdu mitosunda da mevcuttur. Şu farkla ki, bu mitos Tekvin'deki kıssanın aksine trajik bir cinayet olayıyla sona ermez. Öte yandan, Ahd-i Atık'ın m.ö. III. yüzyılda yapılan Yunanca çevirisinde (Septuagint) yer alan, "Ve Kain kardeşi Hâbil'e tarlaya gidelim dedi" şeklindeki ayrıntı ile Enkimdu'nun, "Benim otlaklarımda senin koyunların otlasın" sözü arasında da paralellik mevcuttur. Netice itibariyle, Hâbil-Kâbil kıssası, esas

---

<sup>32</sup> Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, s. 117-120; Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, s. 43-44. Bu efsanenin kısmen farklı bir versiyonu için ayrıca bkz. Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş, İstanbul 2003, I. 85-88.

itibariyle, çoban-tanrı Dumuzi ile çiftçi-tanrı Enkimdu'nun tanrıça İnanna'nın sevgisini kazanabilmek için yarışa girdiklerini, armağanlar sunduklarını anlatan Sümer mitolojisine dayanmaktadır. Ancak bu kıssa, tarihsel süreçte değişik kaynaklardan alınan muhtelif motiflerle süslenmiş ve böylece orijinalinden çok daha farklı bir içerik kazanmıştır.<sup>33</sup>

Bizce bu olguyu doğal karşılamak gerekir. Çünkü Ahd-i Atık'ı teşkil eden kitaplar, tarihin belli bir döneminde ve aynı anda yazıya aktarılmamıştır; uzun tarihî seyir içinde çeşitli zamanlarda ortaya çıkan bu eserler, uzun süre şifâhî olarak nakledilmiş, söz konusu edilen olaylardan asırlarca sonra ve bugün nisbet edildikleri şahısların dışındaki kişilerce kaleme alınmışlardır. Şifâhî geleneklerin yazıya aktarılması milattan önce X. yüzyılda başlamış, milattan sonra I. yüzyılda sona ermiştir. Ayrıca Yahudilikte “Tanah” adı verilen ve Torah (Tevrat), Neviûm ve Ketuvîm olmak üzere üç bölümden oluşan kutsal kitaplar listesinin hazırlanarak resmen onaylanması (kanonizasyon) da epeyce geç bir dönemde, milattan sonra 90-100 yıllarında toplanan Jamnia Sinodu'nda gerçekleşmiştir. Ahd-i Atık'ın ilk bölümünü teşkil eden Tevrat'ın yazılı bir metin olarak otorite kazanması ise Kral Yoşiya'nın (m.ö. 640-608) saltanatıyla başlamıştır.<sup>34</sup>

### Değerlendirme ve Sonuç

Gelinen bu noktada denebilir ki Hâbil ile Kâbil arasındaki kardeş kavgasından söz eden Kur'an ayetleri aslında Tekvin'deki kıssaya gönderme yapmaktadır. Çünkü konuyla ilgili ilk ayet (5/Mâide 27) Hz. Peygamber'e, “Bir gerçeğin ifadesi olarak onlara Âdem'in iki oğlunun kıssasını anlat” mealindeki bir hitapla başlamaktadır. Bu hitapta zikri geçen, “Onlar” zamirinin medlulü, tüm müfessirlerce de belirtildiği gibi, genelde Ehl-i Kitap, özelde de Yahudilerdir. Yine söz konusu hitap içinde yer alan *bi'l-hak* tabiri ise, kıssanın tarihsel bir hâdise olduğuna işaret etmekten öte dinî-ahlâkî mesaj içeren bir gerçekliğin anlatım ve

<sup>33</sup> Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, s. 169, 176.

<sup>34</sup> Ömer Faruk Harman, *Metin, Muhteva ve Kaynak Açısından Yahudi Kutsal Kitapları*, İstanbul 1988, s. 25-39; a. mlf., “Ahd-i Atık”, *DİA*, İstanbul 1988, I. 495-496.

aktarımına delalet eder. Nitekim sözlükte, “mutabakat ve muvafakat” anlamına gelen *hak* kelimesi, söz (kavl) ve fiille birlikte kullanıldığında, yerinde ve zamanında söz söylemeyi ve bir işi gerektiği şekilde yapmayı ifade eder.<sup>35</sup> Diğer bir deyişle, “hak söz söylemek”, buradaki kullanımıyla bir bakıma Türkçe’deki “taşı gedğine koymak” tabirini karşılar. Dolayısıyla, tabirin bahis konusu olan ayetteki delaleti, merhum Elmalılı’nın savunduğu gibi “zati vakanın hakikatine celbi dikkat”<sup>36</sup> değil, tarihsel boyutu olup olmadığı pek önem arzetmeyen bir öyküyü esaslı bir amaca matuf olarak tam yerinde ve zamanında anlatmaya tekabül etmektedir. Bunun içindir ki Zemahşerî (ö. 538/1144), Râzî (ö. 606/1210) ve Beyzâvî (ö. 685/1286) gibi ünlü müfessirler, ayetteki *vetlû ‘aleyhim nebe’e’b-ney âdeme bi’l-hakk* ifadesini, “Onlara Âdemin iki oğlunun hikayesini, üzerine hak ve hakikat elbisesi giydirek (*tilâveten mültebiseten bi’l-hak ve’s-sihha*) veya “öncekilerin [Yahudilerin] kitaplarındaki bilgilere uygun olarak ve [aynı zamanda] hakikatle mezcederek (*nebe’en mültebisen bi’s-sıdk muvâfikan limâ fi’l-kütubi’l-evvelîn*) yahut sahih bir amaca, yani hasedi kınamaya matuf (*bi’l-ğarazi’s-sâhîh vehüve takbihu’l-hased*) bir mesaj olarak anlat” şeklinde izah etmişlerdir.<sup>37</sup>

Bu izah, Hâbil-Kâbil kıssasının kaynak itibarıyla İslâm öncesi din ve kültürlerle ait olduğunu, fakat Kur’an’ın bunu iyi bir amaca matuf olarak kullandığını ima etmektedir. Söz konusu amaç ise, muhatapların dikkatlerini kin ve haset gibi hasletler ile çok kere bu kötü hasletlerin sebebiyet verdiği haksız yere insan öldürme fiilinin Allah katında nefreti mucip bir fiil olduğu gerçeğine çekmektir. Nitekim, Kâbil’in Hâbil’i öldürmesinden söz eden kıssa sona erdikten hemen sonra şöyle denilmiştir: “Bu yüzden biz İsrailoğulları’na bildirdik ki, - cinayetini ve yeryüzünde fesadı yaymanın cezası olarak işlenmesi dışında- bir

<sup>35</sup> Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Ğaribi’l-Kur’ân*, İstanbul 1986, s. 179.

<sup>36</sup> Bkz. M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, İstanbul 1979, III. 1653.

<sup>37</sup> Ebû’l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an Hâkâiki’t-Tenzil*, Beyrut 1995, I. 611; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, Beyrut 1990, XI. 191; Ebû Saîd el-Beyzâvî, *Envâru’t-Tenzil*, İstanbul trz., I. 263.



kimse bir insanı öldürürse bütün insanlığı öldürmüş gibi olur; ve yine bir kimse bir hayat kırtarırsa bütün insanlığı kırtarmış gibi olur.”<sup>38</sup>

Bizce Kur’an’ın burada vermek istediğı mesaj budur. Söz konusu ayetlerde yer alan kıssa ise bu mesajın muhatapların zihinde daha iyi kavranmasını hedefleyen (kıssadan hisse) bir örneklemeden ibarettir. İlgili ayetlerin doğrudan muhatapları Yahudiler olduğı için, burada Tekvin menşeli bir örnek verilmiştir. Esasen, kardeşlik ve akrabalıktan doğan sevgi ve merhamet duygularına baskın çıkan kıskançlık duygusunun yol açtığı kötülüğün tercihiyle ilgili olan bu hikayeden şöyle bir manâ çıkarılabilir: Âdemoğlunun içgüdüleri ile akrabalıktan kaynaklanan yakınlık duygusu arasında bir çatışma potansiyeli her zaman için mevcuttur. Bunun içindir ki kişisel arzu, istek ve çıkarlar sebebiyle yakın akraba arasında üstünlük ve imtiyaz çekişmesi ortaya çıkabilmektedir. Bu tür bir çekişme kıskançlığa, kıskançlık da zulüm ve düşmanlığa yol açmaktadır. İşte bu kıssada, din duygusu ve bizzat dinin yol göstermesi sayesinde bâtl yerine hakkın, kötülük yerine iyiliğın tercih edilmesiyle insan doğasının anılan türden kötülüklerden arınacağı sonucunu çıkarmaya yönelik bir örnek verilmiştir ki bu örnekte Kâbil kötülük duygusunun egemen olduğı insan tipini, Hâbil ise iyilik ve hayır işleme eğiliminin egemen olduğı insan tipini temsil etmektedir.<sup>39</sup>

Hiç kuşku yok ki, bu yorum, kelimenin tam anlamıyla kıssadan hisse çıkarmaktır. Zaten Kur’an kıssalarının serdindeki en temel amaç budur. Nitekim Hz. Peygamber de bu kıssaya atfen, “Allah size bir darb-ı mesel olarak Âdem’in iki oğlunu zikretti. Siz onlardan hayırlı olanını izleyin; günahkar olanını terk edin.”<sup>40</sup> demek suretiyle bu kıssadan alınması gereken hissenin ne olduğunu açıkça ortaya koymuştur. Şu halde, günümüz Müslümanlarının Kur’an’daki bu tür anlatımlardan hissedar olabilmeleri, diğeri bir deyişle, Hâbil-Kâbil ve benzeri nitelikteki kıssalardan pratik yaşantılarına olumlu katkıda bulunacak bir dinî-ahlâkî pay çıkarmaları söz konusu olduğunda, herhangi bir Kur’an kıssasının tarihsel

<sup>38</sup> 5/Mâide 32.

<sup>39</sup> Benzer bir yorum için bkz. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, Beyrut 1999, VI. 281.

<sup>40</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, II. 46.

açından gerçek veya muhayyel olması çok fazla bir şey ifade etmez. Buradan yola çıkarak son söz makamında diyebiliriz ki, Kur'an'daki Hâbil-Kâbil kıssasına benzer bazı unsurların Sümer ve Babil gibi kadim medeniyetlerin mitolojilerinde de mevcut olması, bu kıssanın mutlaka bir efsane olduğunu göstermez. Ancak bu durum, aksi görüşün sıhhat imkanını da nefyetmez.

## SEYYİD VEHBÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE SANATÇI KİŞİLİĞİ

Yrd. Doç. Dr. Hamit DİKMEN\*

### Özet

Seyyid Vehbî'nin asıl adı Hüseyin olup, İstanbul'da doğmuştur. Ecdadı Ehl-i beyte dayandığından “*Seyyid*” lâkabı ile anılmıştır. Ona “*Vehbî*” mahlâsını da şair Neylî vermiştir. Medrese tahsili görerek yetişen Vehbî, müderrisliklerde, kadılıklarda bulunmuş, Halep kadılığından sonra Hicaz'a gitmiş ve 1736'da İstanbul'da ölmüştür.

Seyyid Vehbî'nin en önemli eseri *Divan*'ıdır. En tanınmış eseri ise, III. Ahmed'in şehzâdelerinin sünnet düğünü için yazdığı *Sûr-nâme*'sidir. Ayrıca, Sadrazam İbrahim Paşa'nın emriyle kaleme alınmış, Pasarofça Antlaşması ile ilgili *Sulhiyye* adlı manzum bir eseri vardır. XVII. yüzyıl şairi Kafzâde Faizî'nin *Leylâ vü Mecnun* adlı mesnevîsini tamamladığı Sâlim Tezkiresi'nde belirtilmiş olmakla birlikte eser günümüze kadar ele geçmemiştir. Vehbî'nin bunlardan başka *Hadis-i Erba'in Tercümesi* ile Safayî Tezkiresi'ne yazdığı bir *Takriz*'i bulunmaktadır.

Lâle Devri divan şairleri arasında önde gelen simalardan biri olan Seyyid Vehbî, önceleri kendisine üstat olarak Nabî'yi seçmiş, onun gibi hakîmâne şiirler yazmıştır. Ancak daha sonraları Nedim tarzı şiire yönelmiştir. Kasidelerinde ise Nef'î edası hakimdir.

*Anahtar Kelimeler:* Seyyid Vehbî, Lâle Devri, divan şairi.

---

\* Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Türk-İslâm Edebiyatı Anabilim Dalı.

## **The Life, Works And Literal Personality of Seyyid Vehbî**

### **Abstract**

Seyyid Vehbî whose real name is Hüseyin was born in Istanbul. Since his ancestors go back to the Prophet, he is called with the attribution of “*Seyyid*”. He was also named “*Vehbî*” by the poet Neylî.

Vehbî was trained in medrese which was a higher education institute, following which he became a professor (müdürris) and a judge (cadi). After serving as the cadi of Halep, he went to Mecca and died in 1736 in Istanbul.

The most important literal work of Seyyid Vehbî is *Divan*. His most well-known piece, however, is *Sûr-nâme* which he wrote for the circumcision ceremony of the sons of Ahmed, the third. He has also a poem book called *Sulhiyye* written about the Pasarofça Treaty prepared by the command of Ibrahim Pasha, the Grand Vizier. Even though the fact that he had completed the *Leylâ vü Mecnun* by Kafzâde Faizî- the poet of the 17<sup>th</sup> century- was mentioned in Sâlim Tezkiresi, this work has not been discovered until now. Beside the above mentioned works, he has the *Translation of Hadis-i Erba'in* and *Takriz* (preface) which he had written for Safayî Tezkire.

Seyyid Vehbî, one of the leading literal personalities among the divan poets of the Tulip Period, had in his early years accepted Nabî as his mentor, and following his foot steps, he wrote poems full of wisdom. However, he later followed the discourse of Nedim. In his encomiums, the style of Nefî is felt dominant.

*Key Words:* Seyyid Vehbî, The Tulip Period, divan poet,

## Giriş

Çalışmamıza konu olan Seyyid Vehbî (1674?-1736), divan edebiyatının önemli şair ve nasirlerindedir. İlmiye sınıfından olan Vehbî, müderrislik ve kadılık mesleğinde yavaş yavaş ilerlemiş, nihayet bu meslekte mevleviyeye kadar yükselmiş bir divan şairidir.

Nabî, Nef'î ve Nedim tarzında yazdığı şiirleriyle tanınan Seyyid Vehbî, onlar gibi üstün bir şair olmamakla beraber, divan şiiri tekniğini iyi bilen ve bunu iyi uygulayan usta bir şairdir.

Bu yazımızda, Seyyid Vehbî'nin hayatı, eserleri ve sanatçı kişiliği kaynakların verdiği bilgiler ışığında tanıtılmaya çalışılacaktır.

### A. Hayatı

Safayî Tezkiresi'nde geçen "*İsmi Hüseyin ve nesebi Hüseyinî'dür. Menbet-i şu'be-i cûybâr-ı şühûdî hâk-i İstanbul'dur*"<sup>1</sup> cümlelerinden anlaşılacağı üzere, Seyyid Vehbî'nin asıl adı Hüseyin olup, İstanbul'da doğmuştur.

Nitekim kendisi de:

İdüp sipârişini gayre mâ bihi't-tercîh  
Hüseyin Vehbî'yi eyle müfettiş-i Haremeyn  
(Divan, yk. 32b)<sup>2</sup>

Şefâ'at eyle kemîneñ Hüseyin Vehbî'ye  
Eyâ şefî'-i kerem-hilkat es-selâmü 'aleyk  
(Divan, yk. 128b)

gibi bazı beyitlerinde adının Hüseyin olduğunu söyler.

Seyyid Vehbî, Yenişehir-i Fener kazasından ma'zulen ölen İmam-zâde Mehmed Efendi'nin kethüdası Hacı Ahmed Efendi'nin oğludur.<sup>3</sup> Vehbî'nin doğum

<sup>1</sup> Mustafa Safayî, *Tezkire-i Safayî*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, nr. Ty. 9583, yk. 264a.

<sup>2</sup> Kaynak olarak Topkapı Sarayı Müzesi Emanet Kütüphanesi, No: 1640/1'de kayıtlı yazma nüsha esas alınmıştır.

<sup>3</sup> Mirza-zâde Mehmed Sâlim, *Tezkire-i Sâlim*, İkdâm Matbaası, İstanbul 1315, s. 710.

tarihi belli değildir.<sup>4</sup> Ancak, mülâzim olduğu tarih düşünülerek ve o sırada hiç olmazsa 20-23 yaşlarında olması gerektiği hesaplanarak, H.1085/M.1674? dolaylarında doğmuş olduğu söylenebilir.

Seyyid Vehbî, şiir söylemeye başladığı gençlik yıllarında, ecdat silsilesi Ehl-i beytten Hüsameddin Efendi'ye dayandığı için Hüsamî mahlâsını edinmiştir. Sonraları yeni bir mahlâs aramış, kendisiyle bu konuda görüştüğü hocası Mirza-zâde Ahmed Neylî (öl. H. 1171/M. 1758) ona Vehbî mahlâsını uygun görmüştür.<sup>5</sup>

Ali Canip Yöntem, Hayat Mecmuası'nda Seyyid Vehbî hakkında yazdığı makalesinde, Müstakim-zâde'nin Hüsamî mahlâsına ait bir açıklamasını kaydetmekte ve “*Anası tarafından nesli erbâb-ı mücâhedeniñ ser-bülendi Hasan Hüsame'd-din Efendi nâm pîr-i 'azîze müntehî olur.*”<sup>6</sup> demektedir ki, cediti sey-yidlerden sayıldığından “*Seyyid*” ünvanını da bu nedenle adının başına geçirdiği anlaşılmaktadır.

Seyyid Vehbî, devrine göre iyi bir eğitim görmüş, zamanının şöhretli bilginlerinden, bu arada bilhassa Mirza-zâde Şeyh Mehmed Efendi'den ders almıştır. Ayrıca o, Kazasker Abdülhakî Arif Efendi'den de hat dersi almıştır.<sup>7</sup> Çağdaşı tezkireci Safvet Mustafa'nın ifadesine göre, devlet ileri gelenlerine mektupçu, tezkireci olan ve kassamlık görevi yapan Vehbî, ergenlik çağında akranı arasında seçkinleşmiş, nakîbü'l-eşrâf Hoca-zâde Seyyid Osman Efendi'nin Anadolu kazaskerliğinde H. 1108/M. 1696 tarihinde mülâzim olmuştur.<sup>8</sup> Böylece ilmiye mesleğinde hizmete başlamış olan Vehbî, bir süre çalıştıktan sonra 40

<sup>4</sup> Mustafa Safayî, *Tezkire-i Safayî*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, nr. Ty. 3215, yk 360a; Mirza-zâde Mehmed Sâlim, *a.g.e.*, s.710; Hacı Tevfik, *Mecmû'atü't-Terâcim*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, nr. Ty. 192, yk. 89a.

<sup>5</sup> Mustafa Safayî, *a.g.e.*, yk. 264a; Mirza-zâde Mehmed Sâlim, *a.g.e.*, s. 710. Faik Reşad, *Eslâf*, İstanbul 1312, s. 100.

<sup>6</sup> Bk. Müstakim-zâde Süleyman Sadeddin Efendi, *Tuhfetü'l-Hattâtin*. İstanbul Devlet Matbaası, İstanbul 1928, s. 657-658; Ali Canip Yöntem, “Seyyid Vehbî”, *Hayat Mecmuası*, Ankara 1927, I/16, 306.

<sup>7</sup> Müstakim-zâde Süleyman Sadeddin Efendi, *a.g.e.*, s. 657-658

<sup>8</sup> Kemiksiz-zâde Safvet Mustafa, *Nuhbetü'l-Âsâr min Ferâidi'l-Eş'âr*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, nr. Ty. 6189, yk. 148-150.

akçelik medreseden ayrılmış, H. 1123/M. 1711 yılındaki Moskova seferinde, güzel kaside ve tarihler kaleme alarak III. Ahmed'in (1703-1730) takdirini ve ilgisini kazanmıştır.

Paşmakçı-zâde Seyyid Ali Efendi'nin ikinci şeyhüislâmlığında (H. 1122-1148/M. 1710-1736) Hariç medresesi payesi ferman olunmuş ve bunun üzerine girdiği sınavı da başardığından, Hariç 50 akçe ile Hoca Hatun Medresesine müderris tayin olunmuştur (H. 1123/M.1711-1712).<sup>9</sup> Bu tarihten dört yıl sonra (H. 1127/M. 1715) kıymeti takdir edilerek, Sâlim'in babası Mirzâ Mustafa Efendi'nin şeyhüislâmlığı sırasında Şerife Hatun Medresesine nakledilerek makamı bir derece yükseltilmiştir. Daha sonra Dahil ve Hareket-i Dahil aşamalarından geçen ve H. 1132/M. 1720 tarihinde sünnet düğünü için fermanla yazdığı Sûr-nâme'sinin de olumlu etkisiyle meslek hayatında çok hızlı ilerlemeler kaydeden Seyyid Vehbî, H.1134/M. 1722 tarihinde İbrahim Paşa'nın kadirşinastlığı sayesinde Hüsrev Kethuda Medresesine müderris tayin edilir ve aynı yıl Sahn-ı Seman müderrisliğine terfi ettirilir.

H. 1135/M. 1723 tarihinde Kemerler'de yeniden yapılan büyük sedde söylediği tarih şiiri gibi tarihlerin olumlu etkisiyle olacak ki "*kibâr-ı müderrisîn*" sınıfına yükseltilir ve mevleviyetlere tayin edilir.

İbrahim Paşa'nın kurduğu Tercüme Komisyonunda yer alan ve Aynî Tarihi'ni Arapçadan Türkçeye çevirmek için teşkil ettiği âlim ve şairlerden oluşan heyete katılan Seyyid Vehbî<sup>10</sup>, bir ara naiplikle Halep'e gider. Tebriz'in ikinci fethinde (H. 1137/M. 1725) oranın ilk kadısı olarak görev yapan Seyyid Vehbî, daha sonra III. Ahmed ve Damat İbrahim Paşa'nın himayeleri ile Kayseri, Manisa ve Halep mevleviyetlerinde bulunur.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Mustafa Safayî, *a.g.e.* (Nail Tuman nüshası), s. 360.

<sup>10</sup> Nihat Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, C. 2, İstanbul 1971, s. 753.

<sup>11</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Hamit Dikmen, *Seyyid Vehbî ve Divanının Karşılaştırmalı Metni* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, C. I, Ankara 1991, s. XXII.

H. 1147/M. 1734-1735 tarihinde hacca gitme ve hac görevini yerine getirme imkânını bulur.<sup>12</sup> Hicaz dönüşü Halep'ten ayrılıp İstanbul'a dönünce hastalanır. Aksaray'daki evinde kısa bir süre yatar ve H. 1149/M. 1736 tarihinde ölür. Cenazesi, Canbaziye Mescidi haziresine defnedilmiştir.<sup>13</sup> Arkadaşlarından Suyolcu-zâde Mehmed Necib Efendi'nin şu iki mısraı Vehbî'nin ölüm tarihidir:

Âh Vehbî-i hüner-pîşe cihandan gitdi (H. 1149)

Göçdi 'ukbâya emîrû'ş-şu'arâ-ı dâna (H. 1149)<sup>14</sup>

“Seyyid Vehbî'nin kabri, İstanbul'un Fatih ilçesine bağlı Cerrahpaşa semtinde, Kürkçübaşı Ahmet Şemseddin Mahallesi'nin (eski Hobyar Mahallesi) Kargı Sokağı'nda (eski Tatlıkuyu Sokağı) Canbaziye Mescidi haziresindedir. Mezarı Canbaziye Mescidi'nin kible yönünde, mihrap çıkıntısının sağ tarafında ve üçüncü sırada yer almaktadır. Seyyid Vehbî'nin mezar taşındaki vefat tarihi 1149'dur. Kabir, günümüzde bakımlı ve tamdır.”<sup>15</sup>

Seyyid Vehbî'nin oğlu şair Münif Efendi (öl. H. 1153/M. 1740)<sup>16</sup> tarafından yazılan mezar kitabesi şöyledir:

Ve'l-Hayyü'l-Bâkî

Ah kim eyledi 'adem mülkini âhir mesken

Pederüm mâlik-i mülk-i hüner ü fazl ü sühan

O Hüseyin-ism 'Alî-sîret ü Vehbî-mahlas

Zübde-i zümre-i eşrâf-ı mevâlîden iken

Terk idüp zulmet-i dünyâyı fenâsın bildi

Nûr-ı rahmetle ola kabri İllâhî rûşen

<sup>12</sup> Müstakim-zâde Süleyman Sadedin, *a.g.e.*, s. 657; Ali Canip Yöntem, *a.g.m.*, s. 306.

<sup>13</sup> Hafız Hüseyin (Ayvansarayî), *Hadîkatü'l-Cevâmi'*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1281, I, 79 vd.

<sup>14</sup> Müstakim-zâde Süleyman Sadedin, *a.g.e.*, s. 658; Ali Canip Yöntem, *e.g.m.*, s.306.

<sup>15</sup> Bu bilgiyi, İstanbul Vakıflar Başmüdürlüğünde çalışan H. Nedret İçli'den sözlü olarak aldım.

<sup>16</sup> Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî yahut Tezkire-i Meşahîr-i Osmaniye*, İstanbul, tarihsiz, IV, s. 617.



Ne sa‘âdetdür İlâhî bu ki ol âl-i Rasûl  
Gitti âgâh bakâ mülkine geldi hacdan

Çıkdı bir âh ile târîhi Münîfâ dilden  
Geldi hacdan pederüm itdi na‘îmi mesken

El-fâtiha  
Sene, 1149

## B. Eserleri

Seyyid Vehbî’yi, eserlerinin niceliği itibariyle olduğu gibi, niteliği bakımından da eski edebiyatımızın usta şair ve nasirlerinden biri olarak kabul etmek yerinde olacaktır. Manzum ve mensur başlıca eserleri şunlardır:

### 1. Divan

Seyyid Vehbî Divanı’nın pek çok yazma nüshası bulunmaktadır.<sup>17</sup> Yazma nüshalardaki şiir sayısı değişiktir. Divan şairlerinin divanlarında gördüğümüz klâsik divan düzenini Seyyid Vehbî Divanı’nda da görüyoruz. Tarafımca hazırlanan karşılaştırmalı divan metninde<sup>18</sup> şiir muhteviyatı şöyledir:

---

<sup>17</sup> Divanın yazma nüshalarından tespit ettiklerimiz şunlardır:

Adana İl Halk Kütüphanesi, No: 560; Çorum İl Halk Kütüphanesi, No: 2136; DTCF Kütüphanesi, No: 3229/1, Muzaffer Ozak. No: 1021/1; Topkapı Sarayı Müzesi Emanet Kütüphanesi, No: 1640/1; İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Ty., No: 33, 1607, 5522, 2894, 9753, 1710/2, 2866/1, 5506, İbnü’l-Emin Mahmud Kemal İnal Kitaplığı, Ty., No: 262; Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, No: 1294; Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi, Ferid Uğur Kitapları, No: 1170; Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Efendi, Manzum Eserler, No: 497; Millî Kütüphane, Yz., FB. 125, 276, 484, 3936; Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, No: 369, Ali Nihad Tarlan, 24, Esad Efendi, 2714, Hamidiye, 1124, Lala İsmail Efendi, 500, Reşid Efendi, 781; Flügel I, 676 f. No: 725; Manfret Götz II, 468-469 f. No: 469; Rossi 221 Vat. Turco, No: 260; Zettersteen I, 84, No: 727; Prof. Dr. Abdülkadir Karahan’ın tespitlerine göre, (Bk. “Seyyid Vehbî”, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1966, X, 545) Seyyid Vehbî Divanı’nın Kahire’de de 6 yazma nüshası bulunmaktadır. Bu nüshalar (Darü’l-kütüb El-Mısriya Âdâb Türkî 27-m, şairin hayatında yazılmıştır, 58-m, 59-m, 154, 361; Âdâb Türkî-i Tal‘at 76)’da kayıtlıdır.

<sup>18</sup> Hamit Dikmen, *Seyyid Vehbî ve Divanının Karşılaştırmalı Metni* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1991, I-CXIV+789 s.

Münacâtla başlayan divanda Peygamber vasfında yazılmış 4 na't bulunmaktadır. Şair, divanında 1 mi'raciyyeye yer vermiş, ancak burada mi'rac olayından daha çok Şeyhülislâm İshak Efendi'nin medhi üzerinde durmuştur. Mi'raciyyeden sonra 5 tevhid rubâîsi, 43 adet de na't rubâîsi bulunmaktadır.

Divandaki 86 kasidenin 10'u 'ıydiyye, 5'i sıhhat-nâme, 4'ü şitâiyye, 3'ü ramazâniyye, 1'i şikâyet-nâme, 1'i fahriyye, 1'i nev-rûziyye, 1'i de Sûr-nâme mukaddimesidir. Diğerleri ise devrin ileri gelenlerine sunulan medhiyelerdir. Kasideler arasında bulunan 11 medhiyye ile lûgazların 13'ü mesnevî nazım şekliyle yazılmıştır.

Seyyid Vehbî Divanı'nda Vahîdî Çelebi'nin şiirleri için mesnevî nazım şekliyle yazılmış bir takriz, sadrazama hitaben kaside şekliyle yazılmış 4 manzum arz-ı hal ve biri kaside şekliyle, biri de mesnevî şekliyle yazılmış 2 adet de manzum mektup yer almaktadır.

Divanında 128 adet tarih manzumesi bulunan Seyyid Vehbî, muhitini ve devrinin birçok hususiyetini geniş ölçüde şiirlerine aksettirmiş; çevresine ait tasvirler, tablolar yapmış, devrin birçok ünlülerinin ölümüne tarihler düşürmüştür.

Divanında musammatlara da yer veren şair; 2 terki-i bend, 2 terci'-i bend, 2 müseddes, 20 tahmis, 4 adet de şarkı yazmıştır. Seyyid Vehbî, Nef'î ve Nabî'nin birer kasidesini, Nabî Nedim ve Cevrî'nin ikişer gazelini, Şeh-zâde Sultan Mehmed, Riyazî, İsmetî, Kadrî, Cem'î, Fuzulî, Sırrî, Vâsık, Rüşdî, Necîb, Neylî ve Reşîd'in birer gazelini tahmis etmiştir.

Seyyid Vehbî'nin gazellerine nazireler yazdığı başlıca şairler ise şunlardır: Fuzulî, Nabî, Riyazî, Râşid, Osman-zâde Tâib, Koca Ragıp Paşa, Vâkıf, Vâsık, Mahdumî, Birrî, Es'ad, Hatayî ve Sabit.

Seyyid Vehbî Divanı'nda elif bâ sırasında yazılmış 266 gazel bulunmaktadır. Onun "ha (ح)", "dal (د)", "sin (س)", "dat (ض)", "zı (ظ)", ve "gayın (غ)" kafiyeli gazeli yoktur. Seyyid Vehbî, Nabî'yi örnek alarak gazelleri arasında kafiye değişikçe birer dördlük kullanmıştır ki, bunlardan 18'i rubâî, 2'si de nazımdır.

Seyyid Vehbî Divanı'nda bulunan ve değişik konularda yazılmış olan 51 kıt'adan 9'u kıt'a-i kebîredir ki, bunlardaki beyit sayısı üç beyitten on üç beyte kadar değişmektedir.

XVIII. yy'da revaçta olan türlerden lûgaza da ilgi duyan şair, divanında 19 lûgaza yer vermiştir ki, bu lûgazların 13'ünü mesnevî biçiminde, 6'sını da kaside biçiminde yazmıştır.

Seyyid Vehbî Divanı'nda bulunan 5 tevhid ve 43 na't rubaîsinin dışında değişik konularda yazılmış elif bâ sırasında olan 57 adet rubaî daha vardır ki, bunların 18'i gazeller arasında, 39'u da “*Rubâ'ıyyât*” başlığı altında yazılmıştır. Divanda ayrıca 25 müfred ve 62 adet de matla' beyit bulunmaktadır.

## 2. Sûr-nâme

Sultan III. Ahmed'in şeh-zâdeleri Süleyman, Mustafa, Mehmed ve Bayezid'in sünnet düğünleri ve Sultan Mustafa'nın kızı Ayşe ile Ağrıboz muhafızı İbrahim Paşa'nın ve Emetullah Sultan ile Osman Paşa'nın H. 1132/M. 1720 tarihinde yapılan evlenme merasimini, günü gününe izleyerek, fasıl fasıl bütün detaylarıyla belirten bu mensur eser, o günlerdeki İstanbul'un mahallî özellikleri, örf ve âdetleri bakımından da tarihî bir belge niteliğindedir. Bilhassa ön plânda şehzâdelerin (Süleyman, Mehmed, Mustafa ve Bayezid) ve 5000 fakir çocuğun sünnet düğünlerini tasvir eden bu eserin Üniversite Kütüphanesinde 7 nüshası<sup>19</sup> ve Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesinde ise 6 nüshası<sup>20</sup> bulunmaktadır. Sûr-nâme'nin başka kütüphanelerde de yazma nüshalarına rastlanır. Mevcut nüshalar arasında III. Ahmed Kütüphanesindeki nüsha<sup>21</sup> 137 minyatür içermekte olup, bunlardan bazılarının altında Levnî'nin imzası bulunmaktadır. Eser mensur olmakla birlikte, yer yer manzum parçalar da içermektedir.

<sup>19</sup> İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, nr. Ty. 11, 1607, 3035, 3974, 6098, 6099, 6124.

<sup>20</sup> Fehmi Edhem Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu*, İstanbul 1961, I, 280, sıra nr. 871-876.

<sup>21</sup> III. Ahmed Kütüphanesi, nr. Ty. 3593.

Sûr-nâme,

Hamd aña ki nüh-sipih-r-i manzûr

Sun'ıyle yapıldı sûr-der-sûr

Ol dâver-i mülk-i lâ-yezâlî

Rezzâk-ı esâfil ü e'âlî

(Divan, yk. 92a)

beyitlerini içeren ve Sultan III. Ahmed'le Damat İbrahim Paşa hakkında methiyeyi ve bu vesile ile düğünün bazı kısımlarının tasvirini içine alan kaside muhtevalı uzun bir mesnevi ile başlamakta, onu:

Bu sûrî görmedüñ ise yazuk saña gâfil

İşit beyân ideyüm bâri vasfını anuñ

(Divan, yk. 95a)

beyti ile sona eren bir kıt'a takip etmektedir. Seyyid Vehbî, Damat İbrahim Paşa'nın da isteği üzerine eserin geri kalan kısmını mensur olarak yazmıştır. Bu kitapta düğün davet-nâmelerden Ok Meydanı'na kurulan otağlara, çadırların renk ve şekillerine, şehzâdelere takdim edilen hediyelere, başta vezir ve âlimler sınıfı olmak üzere, çeşitli meslek erbabından seçilen kişilere verilen ziyafetlere, esnaf alaylarına, alayın geçtiği yollara, oyunlara, sünnet töreninin yapılaş şekline, hatta düğünün 11. günü yağın yağmura, para serpmelere kadar çeşit çeşit olaylar geniş olarak anlatılmıştır.<sup>22</sup> Sûr-nâme, Reşat Ekrem Koçu tarafından özet halinde yayınlanmıştır.<sup>23</sup> Ahsen Tuba Kaynarca, Sûr-nâme üzerine yüksek lisans tezi hazırlamıştır.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Ali Canip Yöntem, *a.g.m.*, s. 307.

<sup>23</sup> *Sûr-nâme*, nşr. Reşat Ekrem Koçu, İstanbul 1939.

<sup>24</sup> Ahsen Tuba Kaynarca, *Seyyid Vehbî'nin Sûr-nâmesi: inceleme-metin* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya 2000, XIII+222 s.

### 3. Hadis-i Erba'in Tercümesi

Kaynaklarda belirtilmemiş olmakla birlikte, Seyyid Vehbî'nin görebildiğimiz biricik yazması Üniversite Kütüphanesinde bulunan manzum bir kırk hadis tercümesi vardır.<sup>25</sup> Türk-İslâm edebiyatında geniş bir yer tutan dinî edebiyat<sup>26</sup> örnekleri arasında başarılı sayılabilecek olan bu risalede, her hadis metni, dört mısralık bir kıt'a içinde iktibas edilmiş olup, burada genellikle Hz. Peygamber'in veciz ve geniş anlamlı sözleri seçilmiştir. Şair kendi adını iki kez (18. hadis tercümesi ile sonundaki 5 beyitlik hâtimede) zikretmektedir.<sup>27</sup>

### 4. Leylâ vü Mecnun

Seyyid Vehbî'nin Kaf-zâde Faizî (öl. H. 1031/M. 1622) tarafından yazılmaya başlanıp, eksik kalan Leylâ vü Mecnun'u tamamladığına dair Sâlim'de bir kayıt vardır ki,<sup>28</sup> bunu Bursalı Mehmed Tahir de tekrarlamıştır.<sup>29</sup> Ancak, bugüne kadar bu mesnevinin bir nüshasına rastlanılmamıştır. Sâlim'in naklettiği 9 beyitlik parça bu konuda bir mütalâa beyanı için yeterli değildir.<sup>30</sup>

### 5. Sulhiyye

H. 1130/M. 1718 tarihinde akdedilen Pasarofça Antlaşması hakkında, Sadrazam İbrahim Paşa'nın emri ile kaleme alındığı anlaşılan bu küçük manzum risalede Varadin yenilgisi, sonra Belgrad'ın kaybedilişi anlatılmakta, ancak İbrahim Paşa'nın bu işi sulh ile sonuçlandırıldığı dile getirilmektedir. Şair risalesini:

İlâhî 'ömrin efzûn eyle İbrâhîm Paşa'nuñ  
Odur âsâyışine bâ'is ü bâdî bu dünyânuñ  
Derûnîdür sözüüm 'ömrümi zammet 'ömrine anuñ  
Budur senden niyâzı dâ'imâ Vehbî-i şeydânuñ

<sup>25</sup> İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, nr. Ty. 1376, v. 3b-6a.

<sup>26</sup> Bk. Abdülkadir Karahan, *İslâm Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, İstanbul 1954.

<sup>27</sup> Abdülkadir Karahan, "Seyyid Vehbî", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1966, X, 545.

<sup>28</sup> Mirza-zâde Mehmed Sâlim, *a.g.e.*, s. 714.

<sup>29</sup> Mehmed Tahir (Bursalı), *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1933, II, 234.

<sup>30</sup> Mirza-zâde Mehmed Sâlim, *a.g.e.*, s. 714; Abdülkadir Karahan, *a.g.m.*, s.545.

kıt'asıyla bitirmiştir.<sup>31</sup> Yazma bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesinde-  
dir.<sup>32</sup>

## **6. Takriz**

Seyyid Vehbî, Safayî Tezkiresi'ne uzun bir takriz yazmıştır. Mustafa Safayî, H. 1050/M. 1641 tarihinden sonra tezkireci yetişmediğini görerek bu yolda bir eser yazmıştır. Devrin tanınmış edipleri bu kitaba takrizler yazdılar. Bunlardan biri de Seyyid Vehbî'dir. Onun takrizi "El-hak bu kitâb-ı bedâyi'-zurûfuñ sevâd-ı hurûfî bir bender-i lâhurpesend-i ma'nâdur..." diye başlar ve:

Billâh Safâyî-i sūhan-güstere tahsin  
Bir tuhfe getürdi yine yârân-ı safâya  
Cem' eyledi bir encümene tezkiresiyle  
İtdi hele tertîb-i ziyâfet şu'arâya

Geçmişlerini itdi benî nev'inüñ ihyâ  
Hakkâ babalık eyledi ashâb-ı vefâya  
Nakdîne-i tahsin bizüm câ'izemüzdür  
Vâ-bestedür ihsân-ı mükâfî küremâya

kıt'asıyla sona erer.<sup>33</sup>

## **C. Sanatçı Kişiliği**

Seyyid Vehbî, edebiyatımızın üstat şairlerinden biridir. Nitekim, H. 1132/M. 1720 yılında padişah fermanıyla reîs-i şâiran (şairlerin başkanı) seçilen Osman-zâde Tâib Efendi, zamanının şairlerini tanıtmak üzere yazdığı ünlü kasidesinde:

Velîkin hüsrev-i mülk-i ma'ânî Râşid ü Vehbî  
Birisi nûr-ı çeşmümdür birisi cânumuñ cânı

<sup>31</sup> Ali Canip Yöntem, *a.g.m.*, s. 307.

<sup>32</sup> İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, nr. Ty. 2711, yk. 220b-229b.

<sup>33</sup> Mustafa Safayî, *Tezkiretü'ş-su'arâ-yı Safâyî*, DTCF Kütüphanesi, Mustafa Con, B boyu, nr. 601, yk. II-III.

diyerek, Râşid'le Seyyid Vehbî'yi “*mana mülkünün padişahı*” olarak değerlendirir ve:

Vekîlümdür benüm Vehbî-i mu‘ciz-dem beyân itsün  
Sunûf-ı tâze-güyânı gürûh-ı yâve-destânı

sözleriyle de “*reîs-i şâiranlık*”a Seyyid Vehbî'yi lâayık görerek onu vekil bırakır.<sup>34</sup>

Tezkirelerini onun henüz ikbal imkânlarına sahip bulunduğu zamanlarda yazan Safayî ve Sâlim, Vehbî'nin şiir ve sanat yeteneğinden övgüyle bahsederler. Arkadaşı Safayî, onun üç dilde şiir ve nesre muktedir olduğundan bahisle, “*güzel söz söylemekte benzeri az bulunur güçlü bir şair ve taze edalı bir nasir*”<sup>35</sup> olduğunu dile getirir. Kazasker Sâlim Efendi de, onun “*yüce yaratılışlı bir kişi olup, bir saatte bin hayale girişebilen ve bir günde bin beyit şiire muktedir seçkin bir şair*”<sup>36</sup> olduğunu vurgular.

Mehmed Süreyya, onun “usta bir şair”<sup>37</sup> olduğunu kaydeder. Bursalı Mehmed Tahir, Vehbî'yi şiirde “*Sümbül-zâde'ye fâik*”<sup>38</sup> bulur. Ali Canip Yöntem, “*Kendisinden sonra gelen hem-nâmı Sümbül-zâde'ye şairlik itibariyle fâik olduğuna bizce de şüphe yoktur*”<sup>39</sup> der.

Nitekim şair kendisi de şiir yazma konusundaki yeteneğini şöyle dile getirir:

Haber-i makdem-i pâküñ alıcak bir demde  
Kalemüm eyledi bir sâde kasîde inşâ

(Divan, yk. 48b)

<sup>34</sup> Ali Canip Yöntem, “Nedim’in Hayatı ve Muasırlarının Telakkileriyle Yaşadığı Devirde Edebî Mevkii”, *Türkiyat Mecmuası*, İstanbul 1925, I, 183.

<sup>35</sup> Mustafa Safayî, *Tezkire-i Safayî*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, nr. Ty. 9583, yk. 264a-b.

<sup>36</sup> Mirza-zâde Mehmed Sâlim, *a.g.e.*, s. 711.

<sup>37</sup> Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî yahut Tezkire-i Meşahîr-i Osmanîyye*, İstanbul, tarihsiz, IV, 617- 618.

<sup>38</sup> Mehmed Tahir (Bursalı), *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, II, 234.

<sup>39</sup> Ali Canip Yöntem, “Seyyid Vehbî”, *Hayat Mecmuası*, Ankara 1927, I/16, 305.

Bu nazmum olıcak manzûr ümîd oldur ola ma'zûr  
Ki bir sâ'atde inşâd eyledüm anı bedâhetle

(Divan, yk. 31b)

İki sâ'atde böyle bir kasîde eylemek takrîr  
İki şâhidle gûyâ hüccet-i isbât-ı da'vâdur

(Divan, yk. 62a)

Yukarıdaki beyitlerden de anlaşılacağı üzere, Seyyid Vehbî çok kolay şiir yazabilen, dile hakimiyeti olan bir şairdir.

Vehbiyüz Vehbi bu da'vâkede-i ma'nâda  
Kimse inkâr idemez şâ'ir-i mu'ciz-gûyuz

(Divan, yk. 123a)

beytinde, kendisi hakkında “şâ'ir-i mu'ciz-gû” ifadesini kullanan şair,

Tarîk-i nazmda sahrâ-revân-ı 'irfâna  
Zemîn-i tâzede Vehbî özge bir vâdîdür

(Divan, yk. 120a)

Vehbî bu şî'r-i tâzeye olmak nazîre-cûy  
Yârân-ı nazma kayd virür pîç ü tâba kor

(Divan, yk. 117a)

gibi beyitlerinde eserlerinin tazeliğinden ve hatta yeni bir vadi açtığından bahseder. Öte yandan:

Gazelde Nâbi-i mu'ciz-beyânı aındururam  
Kasîdede revîş-i Nef'i-i fûsun-sâzı

(Divan, yk. 43b)

diyerek gazelde Nabî'yi andırıldığını, kasidede ise Nef'î tarzında yazdığını iftiharla anan Seyyid Vehbî, bazı gazellerinin şuh, neşeli ve rind yönüyle Nedim'e; histen sıyrılmış, hikemî yönüyle de Nabî'ye yaklaşır. Nabî'yi üstad kabul eden Seyyid



Vehbî, onu birçok şiirinde dile getirmekten kendini alamaz. XVIII. yüzyıla tamamen hükmeden Nabî'nin anlatış tarzını taklit ederek, meselâ:

İtdük hayâl-i vasl hatâmuz budur bizüm  
Düşdük ‘azâb-ı hicre cezâmuz budur bizüm

Feryâd dest-i hâr-ı sitemden ki gül gibi  
Sad-pâre-sâz-ı ceyb-i kabâmuz budur bizüm

Olsa ‘aceb mi meş‘ale-efrûz-ı nâle dil  
Kûy-ı habîbe râh-nümâmuz budur bizüm

İtdükce âh gülmez açılmaz derûnumuz  
Bâğ-ı gamuz nesîm-i sabâmuz budur bizüm

Vehbî-veş istikâmetedür istinâdumuz  
Ancak bu lağz-gehde ‘asâmuz budur bizüm

Sırr-ı kemâli bizde nola eylese zuhûr  
Nâbî Efendi'nün ki babamız budur bizüm

Ol gitse pîrsüz kalur erbâb-ı ma‘rifet  
Hakkâ ki pîr-i tâze-edâmuz budur bizüm

(Divan, yk. 132a-133b)

gibi gazellerle onu yüceltir.

Nazm-ı Nâbî ile şi‘rûñ olamaz yek-lehçe  
Vehbiyâ fark var elbette sühandan sühana

(Divan, yk. 140a)

sözleriyle Nabî'nin ölümünden önce onun nazmıyla şiirinin aynı üslûpta olamayacağını söylediği halde, onun ölümünden sonra:

Vehbî nazımda Nâbi'ye hayrû'l-halef benem  
İrs ile girdi zabtuma mülk-i sühanverî

(Divan, yk. 149b)

diyerek de kendisini şiirde “*Nabî'nin hayırlı halefî*” sayar. Böylece, Nabî'den sonra onun yerini en iyi dolduran şairin kendisi olduğunu söylemek ister. Hatta o:

Münşe'ât-ı dehre Nâbî tâze bir mazmûn ise  
Nazm-gûnuñ biz de Vehbî mısra'-ı mevzûniyuz

(Divan, yk. 122b)

matla'lı gazelinde ise kendisini Nabî ile denk sayar ve:

Vehbiyâ şimdi benüm kadrümi bilsün yâran  
'Âleme bir dahı Nâbî ile zînet gelmez

(Divan, yk. 124b)

sözleriyle de kadrinin bilinmesini ister.

Seyyid Vehbî'nin Nâbî'nin etkisinde kalarak yazdığı şiirlerde hakimane bir eda vardır, mesel-gûluk yapar:

Misâl-i bahr derûnuñda saklayup güherüñ  
Hüner-nümâlîğa meyl itme var ise hünerüñ

(Divan, yk. 130b)

Felek benüm gibi 'âcizdür itmem istimdâd  
Kim i'timâd ider müflisüñ tekeffüline

(Divan, yk. 139b)

Sen de 'akluñ var ise bir neş'e tahsîl it yüri  
'Âlemüñ ta'n itme tiryâkisine 'ayyâşına

(Divan, yk. 142a)

Seyyid Vehbî'nin etkilendiği diğer bir şahsiyet Nedim'dir. Damat İbrahim Paşa (öl. H. 1142/M. 1730) devrinde dost olan bu iki şairin birbirlerine nazireleri

vardır. Seyyid Vehbî, kendisine vekâlet veren<sup>40</sup> Osman-zâde Tâib Efendi (öl. H. 1136/M. 1724)'nin aksine, Nedim'i "*Nedîm-i nükte-perdâz*"<sup>41</sup> diyerek över. Seyyid Vehbî, büyük şair Nedim'in üç gazelini tahmis etmekle kalmamış:

Kâkülünde fitne pâ-beste dil-i şeydâ gibi  
‘İşve çeşminden nümâyan neşve-i sahbâ gibi

Zahm-ı şemşîr-i tegâfülden sakın ey dil yine  
Gamze hançer der-kef olmuş mest-i istiğnâ gibi

Zabt-ı mülk-i hüsne hüccetdür hat-ı rûyuñ senüñ  
Ebruvân üstinde satr-ı evvel-i imzâ gibi

Zîr-i müjganda nigâh-ı lutfi olmuş der-kemin  
Perde-i elfâzda pinhân olan ma‘nâ gibi

Pençe-i ferman gibi itmiş perişan perçemin  
Düşe salmış gîsuvânın zülfine tuğrâ gibi

Vehbiyâ ben gayre itmem ilticâ şimden gerü  
Bir efendüm var cihanda ol perî-sîmâ gibi

(Divan, yk. 171b)

tarzında manzumelerle mensup olduğu Nabî mektebinden bazen de Nedim üslûbu-  
na geçmek istediğini göstermiştir.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, *Nedim Divanı*, İstanbul 1951, Önsöz, s. XIV; Ali Canip Yöntem, "Nedim'in Hayatı ve Muasırlarının Telâkkileriyle Yaşadığı Devirde Edebî Mevkii", *Türkiyat Mecmuası*, İstanbul 1925, I, 183; Bu konuda geniş bilgi için bk. Hamit Dikmen, *a.g.t.*, s. XXVIII-XXX.

<sup>41</sup> Müvellâ eyledüm ben de Nedîm-i nükte-perdâzı  
Eger boğmazsa mevc-i istilâha sakk-i ‘irfânı  
(Divan, yk. 14a)

<sup>42</sup> Bülent Olcay, *XVIII. Asır Şairlerinden Seyyid Hüseyin Vehbî Efendi* (Basılmamış Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Tez No: 1754, s. 31; Ali Canip Yöntem, "Nedim'in Hayatı

Müvellâ eyledüm ben de Nedîm-i nükte-perdâzı  
Eger boğmazsa mevc-i istilâha sakk-i 'irfânı  
(Divan, yk. 14a)

beytinde görüldüğü gibi, bilhassa Nedim'in şiirlerine karşı geniş bir takdir hissi ile dolu olduğunu defalarca ifade etmekten geri kalmamıştır.

Allah Allah ne kerâmet ne belâgatdur bu  
Bu ne sırdur ne temâşâ ne 'aceb seyrandur  
(Divan, yk. 25b)

Biz neyledük a zâlim-i bî-merhamet saña  
K'ittüñ veliyy-i ni' metümüzden cüdâ bizi  
(Divan, yk. 70a)

Diyâr-ı gurbete 'azm eyledüñ benüm cânım  
Beni koduñ vatanumda garîb sultânım  
(Divan, yk. 134a)

gibi beyitlerinde de, Nedim etkisi olmalı ki, konuşuyor gibi bir üslûp kullanarak oldukça sade yazmıştır.

Te'âla'llâh zihî çetr-i hümâyun tarh-ı nev-îcâd  
Ki bir nakşın degül tasvîre kâdir Mâni vü Bihzâd  
(Divan, yk. 38a)

Penâh-ı saltanat-sadrâ hıfîv-i âsuman-kadrâ  
Vücûduñ halka mahz-ı feyz-i Hallâk-ı berâyâdur  
(Divan, yk. 41b)

gibi beyitlerinde görüldüğü üzere, Nef'î etkisi o kadar açıktır ki, esasen her münasebetle padişah ve sadrazama yaklaşmak için kaside yazan Seyyid Vehbî'nin hemen her kasidesinde bu etkiyi açıkça görmemiz mümkündür. Biz burada pek belirgin olan birkaçını karşılaştırmakla yetineceğiz. Nef'î'nin:

---

*ve Çağdaşları Üzerindeki Tesiri*, III. Türk Tarih Kongresi, 1943, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1948, s. 116-117.

‘Ukde-i ser-rişte-i râz-ı nihânîdür sözüm  
Silk-i tesbîh-i dür-i Seb‘a’l-mesânîdür sözüm

matla‘lı “sözüm” redifli na‘tına karşılık, Seyyid Vehbî, “sühanüm” redifli aşağıdaki şiirinde sözünü öğerken Nef‘î’ye benzer:

‘Âşıkam ‘âşıkânedür sühanüm  
Şu‘ledür dil zebânedür sühanüm

Turfe Mûsâ-yı Tûr-ı ‘aşkam kim  
Lenterânî terânedür sühanüm

Baňa emsâlüm itmeyüp tercîh  
Diseñe imtihânedür sühanüm

Saňa i‘lâm-ı kâmdur garazum  
‘Arz-ı hâle bahânedür sühanüm

Hep du‘â-yı devâm-ı devlet için  
Vird-i subh u şebânedür sühanüm

Devletüñ dâ’im ide Hak mâdâm  
Vehbiyem sâdıkânedür sühanüm

(Divan, yk. 35b-36a)

Nitekim o da Nef‘î gibi sözüne ilâhî vasıflar veriyor ve mübalağalar yapıyor. Aşağıdaki beyitlerde sözlerini Kahraman ve Rüstem’in savaş alanındaki kahramanlıklarından yararlanarak büyütme istemiştir:

Gâh îkâz-ı ehl-i gaflet ider  
Na‘re-i Kahramânedür sühanüm

Merd-i meydân vasfı olmağ ile  
Dâ’imâ Rüstemânedür sühanüm

Şâh-ı rûy-ı zemin ki mehdinde  
İftihâr-ı zemânedür sühanüm  
(Divan, yk. 35b-36a)

Nef'î etkisine belirgin bir örnek olan ve Nef'î'nin:

Her ma'ni-i latîf ki candan nişan virür  
Ta'bîr idince tab'um anı nazma can virür

matla'lı, "virür" redifli enfes kasidesine Seyyid Vehbî'nin naziresi olan:

Hâmem ki feyz-i Rûh-ı kudûsden nişan virür  
Te'sîr-i nutkı mürde-i tasvîre can virür  
(Divan, yk. 43b)

matla'lı beytinde kafiyeler bile aynıdır. Nef'î'nin girizgâh beytinin ikinci mısraı olan:

'Adliyle dehre müjde-i emn ü eman virür

Seyyid Vehbî'nin:

Dehre Nizâm-ı Mülk olup emn ü eman virür  
(Divan, yk. 44a)

mısraı ile hemen hemen aynı anlamda olduğu gibi kafiyeye için seçilen kelimeler ve onların eş anlamlısı bulunan "emn" kelimesi de aynıdır.

Yine Nef'î'nin Kuyucu Murad Paşa hakkında meşhur ve olağanüstü nefis:

Gamzeñ ne dem ki tîğ çeküp hun-feşân olur  
'Uşşâk-ı dil-figâra ecel mihrîbân olur

matla'lı kasidesine Vehbî,

Nev-rûzdur cihan yine reşk-i cinân olur  
Pîr-i zemâne tâzelenür nev-civân olur

(Divan, yk. 49a)

naziresini yazmıştır. Nef'î'nin kasidesinin sonundaki:

Nef'î du'âya başla ko da'vâyı kim du'â  
Nazm âhirinde 'âdet-i nazm-âverân olur

beytine karşı Vehbî de:

Vehbî sözüñ du'â ile hatmeyle kim du'â  
Zeyl-i sühanda vâcibe-i şâ'irân olur

(Divan, yk. 50a)

demiş ve geri kalan iki beytinde de Nef'î'yi taklit ederek aynı fikirleri Nef'î gibi iki beyitle söylemiştir.

Nailî'den de etkilenen Vehbî'nin:

Ey nizâm-âver-i ahvâl-i cihan hoş geldüñ  
Ey safâ-bahş-ı dil-i gussa-keşan hoş geldüñ

(Divan, yk. 72b)

matla'lı "hoş geldüñ" redifli kasidesi, Nailî'nin Fazıl Ahmet Paşa'nın Batı seferinden başarıyla döndüğü zaman yazdığı:

Ey nesîm-i seher-i müjde-resan hoş geldüñ  
Ey peyâm-âver-i destûr-ı cihan hoş geldüñ

matla'lı kasidesine naziredir. Seyyid Vehbî birinci mısraında, Nailî'nin ikinci mısraındaki anlamı söylemiş, ikinci mısraında da Nailî'nin birinci mısraını hemen hemen aynen kopya etmiştir.

Vehbî'nin şiirlerinde takdirle andığı bir başka şahsiyet de vak'a-nüvis ve şair Râşid'dir. Onun şiirlerini tanzire cür'et edemediğini söyler:

Tanzîr-i şi'r-i Râşid'e cür'et ne ihtimâl  
Vehbî müsellemler olsa da tarz-ı sühan baña

(Divan, yk.110b)

Bir gazelinde şöyle der:

Cihâna fasl-ı hitâb-ı belâgatuñ göster  
Ki şi'r-i Râşid'e bir mu'cizin cevâb gerek  
(Divan, yk. 129b)

Nedim tarzında gazeller yazmış olan İzzet Ali Paşa'yı da beğenir:

Vehbî nazîre eyler iseñ şi'r-i 'İzzet'e  
Hatm it kelâmı kâfiye-i i'tizâr ile  
(Divan, yk. 143b)

XVIII. yüzyıl şairlerinden Ârif Abdülbakî'ye de nazire yazmıştır:

Ya'nî fahrû'l-'ulemâ 'Ârif Efendi ki anuñ  
Lâl olur vasf-ı kemâlinde lisânı kalemüñ  
(Divan, yk. 130a)

XVIII. yüzyıl şairlerinden Birri de nazire yazdıkları arasındadır:

Zemîn-i Birri-i Pâkize-gûya ey Vehbî  
'Aceb bu şi'r-i selîsüm cevâb olmaz mı  
(Divan, yk. 147b-148a)

Riyazî'den bir gazelinin makta' beytinde bahseder:

Şâhid-i nâdire mazmûn-ı sühanla Vehbî  
Korkaram tab'-ı Riyâzî ile da'vâya çıkar  
(Divan, yk. 114a)

Bir gazelinin makta' beytinde Sabit'in adını anar:<sup>43</sup>

Bilmem ne şaka eyledi Vehbî bu gazelde  
Yâran okıyup Sâbit'i yâd itdi gülüşdi  
(Divan, yk. 149a)

---

<sup>43</sup> Çağlayan Demiray, *Seyyid Vehbî Divanı-Gazeller* (Basılmamış Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi DTCF Kütüphanesi, Tez No: BT 79, s. VIII-XVI.



Seyyid Vehbî, yukarıda bahsedildiği üzere, birçok şairin gazellerini tanzir ve tahmis eylemiştir. Bunlar arasında, başta Fuzulî olmak üzere, Bakî, Nef'î, Neylî, Râşid vb. gibi ya kendinden önce gelen ya da çağdaşı olan şairler zikredilebilir.

Özetle, Seyyid Vehbî'nin bütün büyük şairleri okuduğunu, onun Fuzulî'den bu yana her türlü söyleyişi denediğini, fakat kasidede daha çok Nef'î, gazelde de Nabî ve Nedim tarzında şiirler yazmış olduğunu görüyoruz.

### **Sonuç**

Lâle Devri'nin büyük şairlerinden sayılan Seyyid Vehbî, ilmiye sınıfından olup, müderrislik ve kadılık yapmıştır. Onun intisap ettiği ilmiye mesleğinde mevleviyyete kadar yükselmesinde zekâsı ve kültürü ile birlikte yüksek çevrelere karşı yumuşak ve sevimli davranışları ile menfaatini korumasını bilen kişiliği rol oynamıştır.

Seyyid Vehbî üzerinde en çok etkisi görülen ve kendisinin de örnek şair saydığı şahsiyet şüphesiz şair Nabî (1642-1712)'dir. Nabî'den başka, o Nef'î'den (öl. 1635), Nailî (öl. 1666)'den ve kendi devrine yakın diğer şairlerden de etkilenmiştir. Bilhassa Nedim (öl. 1730)'in şiirlerine karşı geniş bir takdir hissi ile dolu olduğunu defalarca ifade etmekten geri kalmamıştır.

Şüphesiz her divan şairi gibi kendi devrinin edebî kültürüne sahip ve divan şiirine tamamen hakim bir şair olan Seyyid Vehbî, Nabî'den çok etkilenmiş, Nedim tarzını da beğenmiş olup her iki tarzda da şiirler ve nazireler yazmıştır. Ancak, onun Nabî tarzında daha başarılı olduğu görülmektedir. Nedim'in gününü zevk ve eğlence içinde geçirmek arzusu ve yaşama sevincinden gelen neşesi, suhluğu Seyyid Vehbî'de Nedim'deki gibi güçlü değildir.

Şiirlerinde hayat felsefesini aktiren şair, divanında İran etkisini son derece azaltarak kendi çevresinin şairi olmak, çevre özelliklerini; yaşanılan devrin ve yaşanılan hayatın şiirlerini söylemek yolunda belirli adımlar atmıştır.

Divan şairlerinin divanlarında gördüğümüz klâsik divan düzenine uyan şair, divanında yaklaşık bütün divan nazım tür ve şekillerine yer vermiş olmakla

birlikte, kasidelerinde nesip ve teşbirlere pek rastlanmaz. O, şiirlerinde aruzun değişik bahirlerini başarılı bir şekilde kullanmıştır.

Seyyid Vehbî'nin dili Arapça ve Farsça kelime ve tamlamalardan büsbütün sıyrılmış sayılamaz. O, Arapça ve Farsça terkipleri bol bol kullanan bir divan şairi olmakla birlikte devrinin diğer şairleri gibi dilinde nisbî bir sadelik de vardır. Kalemine tamamıyla hakim bir sanatkâr olan Seyyid Vehbî, Türkçe deyimleri, atasözlerini ve konuşma kalıplarını gayet güzel kullanmıştır. Şiirlerinde yerli unsurlar, İstanbul'a ait tasvirler, tablolar bulunmaktadır.

Fuzulî'den bu yana her türlü söyleyişi deneyen, ancak kasidede Nefî'yi beğenen, gazelde daha çok Nabî ve Nedim tarzlarında yazan Seyyid Vehbî, eserlerinde Lâle Devri'nin birçok olaylarını aksettirmiş, dilde nisbî bir sadelik göstermiş olmakla birlikte, duyuş ve düşünüşte bir üstünlük ve orijinalite göstermemiştir. Divanında yer yer eserlerinin tazeliğinden bahsetmesi, onda her sanatkârın eserinde göstermek istediği yenilik arzusunun bir tezahüründen ibarettir. Dilin inceliklerini iyi bildiği anlaşılan Seyyid Vehbî'nin şiirleri duyuş, düşünüş ve söyleyiş bakımından gelenekten farklı değildir. İlham kaynağı divanlardır, gösterdiği yenilik de mazmunculuğa münhasır kalmıştır.<sup>44</sup>

Şairliği itibariyle, rahmetli Abdülkadir Karahan'ın da ifade ettiği gibi, esasen Seyyid Vehbî, ne Nabî ve Nedim gibi bir edebî mektep kurabilmiş, ne de Türk edebiyatına dil, üslûp, ifade ve buluş bakımından çağdaşlarını aşan bir üstünlük gösterebilmiştir. Bu yüzden orijinal ve belirli bir edebî kişiliği vardır demek de güçtür. Bununla birlikte ustaca kasideler ve gazeller yazabilmiş, özellikle nesir alanında sağlam bir beyan üslûbu içinde, fikirlerini güzelce ifadeye muvaffak olmuş, kalemine tamamıyla hakim bir sanatkârdır. Şüphesiz eski Türk edebiyatında, ikinci derecede gelen şairler ve nasirler kfilesinin ön sıralarında edebiyat tarihinin kendisine uygun gördüğü yeri ve değeri hakkı ile almıştır.<sup>45</sup>

<sup>44</sup> Bu konuda bk. Hasibe Mazıoğlu, *Nedim'in Divan Şiirine Getirdiği Yenilik*, Ankara 1957, s. 5-6.

<sup>45</sup> Abdülkadir Karahan, *a.g.m.*, s.547.

Özetle, XVIII. yüzyılın özellikle Lâle Devri'nin ünlü şairlerinden olan Seyyid Vehbî, edebî kültür ve teknik maharet bakımından yetkin ve güçlü olmakla birlikte, eski üstatların yolunda başarılı şiirler yazmaktan öte üstün bir şairlik gücü gösterememiştir. Onda edebî kişiliğinin oluşmasında eski büyük şairlerin etkisi olmuştur. Fakat o, kasidede daha çok Nef'î'nin, gazelde Nabî ve Nedim tarzının etkisinde kalmış, ancak onlar seviyesine ulaşamamıştır. Bütün bu özellikleriyle Seyyid Vehbî başarılı, usta bir divan şairidir.

### KAYNAKÇA

- Banarlı, Nihat Sami, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, C. 2, İstanbul 1971.
- Demiray, Çağlayan, *Seyyid Vehbî Divanı-Gazeller* (Basılmamış Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi DTCF Kütüphanesi, Tez No: BT 79.
- Dikmen, Hamit, *Seyyid Vehbî ve Divanının Karşılaştırmalı Metni* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1991, I-CXIV+789 s.
- Faik Reşad, *Eslâf*, İstanbul 1312.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Nedim Divanı*, İstanbul 1951..
- Hacı Tevfik, *Mecmû'atü't-Terâcim*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, nr. Ty. 192.
- Hafız Hüseyin (Ayvansarayî), *Hadîkatü'l-Cevâmî'*, Matbaa-i Âmire, C. I, İstanbul 1281.
- Karahan, Abdülkadir, *İslâm Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, İstanbul 1954.
- \_\_\_\_\_, "*Seyyid Vehbî*", *İslâm Ansiklopedisi*, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1966, X, 543-547.
- Karatay, Fehmi Edhem, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu*, İstanbul 1961, I, 280, sıra nr. 871-876.
- Kaynarca, Ahsen Tuba, *Seyyid Vehbî'nin Sûr-nâmesi: inceleme-metin* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya 2000, XIII+222 s.
- Kemiksiz-zâde Safvet Mustafa, *Nuhbetü'l-Âsâr min Ferâidi'l-Eş'âr*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, nr. Ty. 6189.
- Mazıoğlu, Hasibe, *Nedim'in Divan Şiirine Getirdiği Yenilik*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1957.
- \_\_\_\_\_, "*(Eski) Türk Edebiyatı*", *Türk Ansiklopedisi*, XXXII/257, 130-132.
- Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî yahut Tezkire-i Meşahîr-i Osmaniyye*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, tarihsiz, IV, 617-618.

- Mehmed Tahir (Bursalı), *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, II, 234.
- Mirza-zâde Mehmed Sâlim, *Tezkire-i Sâlim*, İkdâm Matbaası, İstanbul 1315.
- Müstakim-zâde Süleyman Sadeddin Efendi, *Tuhfetü'l-Hattâtîn*. İstanbul Devlet Matbaası, İstanbul 1928.
- Nail Tuman, *Tuhfe-i Nailî*, Millî Kütüphane, nr. 4642.
- Olca, Bülent, *XVIII. Asır Şairlerinden Seyyid Hüseyin Vehbî Efendi* (Basılmamış Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Tez No: 1754.
- Safayî Mustafa, *Tezkire-i Safayî*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, nr. Ty. 3215, 9583.
- \_\_\_\_\_, *Tezkiretü'ş-şu'arâ-yı Safâyî*, DTCF Kütüphanesi, Mustafa Con, B boyu, nr. 601.
- Yöntem, Ali Canip, “Nedim’in Hayatı ve Çağdaşları Üzerindeki Tesiri”, *III. Türk Tarih Kongresi*, 1943, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1948, s. 116-117.
- \_\_\_\_\_, “Nedim’in Hayatı ve Muasırınının Telakkîleriyle Yaşadığı Devirde Edebî Mevkii”, *Türkiyat Mecmuası*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1925, I, 173-184.
- \_\_\_\_\_, “Seyyid Vehbî”, *Hayat Mecmuası*, Ankara 1927, I/16, 305-307.



## İNGİLİZCEDE ZAMANLAR VE ARAPÇA KARŞILIKLARI

Yrd. Doç. Dr. Tahsin DELİÇAY\*

Dr. Mehmet ERDEM\*\*

### Abstact

Structures of times of any language represent its mentality. Therefore, first of all, it is important to learn the time system of a language for understanding its mentality. English is very important language in this time for everyone and Arabic is very important for Muslims. In this study, we have designated the essential times of English, then found out equivalentents of Arabic

*Key words:* time, English, Arabic, comparison.

### Giriş:

İnsan zamana bağlı bir varlıktır. Canlılar âleminde belki de zaman kavramına sahip tek varlık insandır. İnsanın en ayırt edici özelliklerinden biri olan dil de onun zamana bağımlılığına paralel olarak teşekkül etmiştir. Bu nedenle bir dilin mantalitesini anlamanın en önemli yollarından birisi, onun zamanlarla ilgili kurallarını tespit etmektir.

Günümüzde yaşayan diller arasında yer alan ve dünya dili olma noktasında hayli mesafe almış bulunan İngilizce'nin, gramatik yapısının merkezinde "zaman" kavramı önemli bir yer tutar. Yine dünya dillerinden olan ve İslam'ın kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'in dili olması itibarıyla Müslümanlar arasında önemli bir yere sahip bulunan Arapça'da da İngilizce'deki komplike zaman kalıplarına karşılık

---

\* Ç. Ü. İlahiyat Fak. Arap Dili ve Belagatı Öğretim Üyesi. [tahsindelicay@cu.edu.tr](mailto:tahsindelicay@cu.edu.tr)

\*\* F. Ü. İlahiyat Fak. Öğretim Üyesi.

gelen ifade kalıplarının tespiti, bu iki dilin mantığını kavramak için önemli görünmektedir. İngilizce'deki zamanlarla Arapça'daki zamanları karşılaştırmalı dilbilim açısından tahlil eden müstakil çalışmalar -en azından Türkçe'de bulunmamaktadır. Bu konuya dair yaptığımız bir literatür araştırması sonucu, bizzat bu iki dilin zamanlarını karşılaştırmalı olarak ele alan Dr. Kemal Bedri tarafından yazılan "*Nizâmu'z-zemen fi'l-lugateyni'l-'Arabiyyeti ve'l-İncilîziyye fi davi't-tekâbuli'l-lugavi'*" adlı Arapça bir çalışma bulabildik. Bizim de bazı noktalardan faydalandığımız bu çalışma esasında Arapça'yı esas alıp buna tekabül eden İngilizce zamanları tespit etmeyi ve İngilizce konuşanların Arapça öğrenmelerine yardımcı olmayı amaçlamaktadır. Bu nedenle de Arapça'daki zaman kalıplarını 10'la sınırlandırmış ve bunlara karşılık gelen İngilizce ifade kalıplarını tespit etmeye çalışmıştır. Ancak sözü edilen çalışmada Arapça esas alındığından, müellifin bahsettiği 10 zaman içinde İngilizce'deki 12 zamandan sadece 7 tanesinin karşılıklarını bulmak mümkün olmaktadır.

Biz bu çalışmamızda İngilizce'deki 12 temel zamanı ve kullanım yerlerini kısaca belirleyip bunlara tekabül eden Arapça kalıpları tespit etmeye çalışacağız.

Bu çalışmanın amacı, insanın ayrılmaz bir parçası olan zaman kavramının iki ayrı dil ailesinden olan Arapça ve İngilizce'de teşekkülünü tespit etme ve bu dillerin mantalitesinin daha kolay kavranmasına yardımcı olmaktır. Bu çalışmada malum-meçhul, olumlu-olumsuz ve emir-nehiy gibi ayrıntılı konulara girmeyip, özellikle fiillerin zaman ifade eden formlarının karşılıklarını bulmaya çalışacağız.

## **1. İngilizce'de Zamanlar**

İngilizce'de zamanlar komplike bir görüntü vermesine rağmen genel olarak diğer dillerde olduğu gibi temelde past, present ve future olmak üzere üç ana başlıkta ele alınır. Bunlardan her biri kendi içinde dörder kısma ayrılmış böylece İngilizce gramerde zaman kalıpları 12 kısma çıkmıştır. Bu zamanlar kısaca aşağıdaki gibidir:



Past	Present	Future
1. Simple	1. Simple	1. Simple
2. Continuous	2. Continuous	2. Continuous
3. Perfect	3. Perfect	3. Perfect
4. Perfect cont.	4. Perfect cont.	4. Perfect cont.

## 2. Arapça'da Zamanlar

Arapça'da da İngilizce'de olduğu gibi temel zamanlar mazi, hal ve istikbal olmak üzere üçe ayrılır. Gramatik açıdan mazi özel bir kalıba sahipken hal ve istikbal, *müzari* adı altında ortak bir forma sahiptir. Arapça'da bu üç zaman İngilizce'deki gibi detaylı bir gramatik taksime tabi tutulmamakla beraber İngilizce'deki 12 zaman formunu eksiksiz karşılayacak Arapça yapılar mevcuttur. Şimdi sırasıyla İngilizce'deki bu zaman kalıplarını kullanım yerleriyle beraber tespit edip, onları karşılayan Arapça yapıları görelim:

### I. PAST (GEÇMİŞ ZAMAN)

#### 1. Past Simple / الماضي البسيط

I did<sup>1</sup> / أنا فعلت

Modern Arap dil bilginleri bu zamanı الماضي البسيط diye ifade ederler<sup>2</sup>.

İngilizce'de bu zaman kalıbıyla ifade edilen *I studied my lesson* cümlesinin Arapça'daki karşılığı اجتهدت درسي 'dir. Türkçe'ye her iki cümle *Dersime çalıştım* şeklinde tercüme edilir. Genel olarak past simple'm basit bir zaman olması

<sup>1</sup> Örneklemlerde 1. tekil şahıs zamiri kullanılmıştır.

<sup>2</sup> Kemâl Bedrî, *Nizâmu'z-zemen fi'l-lugateyni'l-'Arabîyyeti ve'l-İncilîziyye fi davi't-tekâbuli'l-lugavî*, tsz., s.162; Ahmed Hassânî, *el-Muhît fi kavâ'id-i'l-lugati'l-İngilizîyye*, Beyrut, Haleb, tsz., s.272; İzzeddîn Muhammed Necîb, *Merci'uke'd-dâim fi kavâ'id-i'l-lugati'l-İncilîziyye*, tsz., s.148.

nedeniyle her iki dilde mevcut olan bu kalıptaki ifadelerin harfi tercümesi mümkündür.

Kullanıldığı Yerler:

a. Geçmişte belirli bir zamanda meydana gelmiş ve konuşma zamanı itibariyle tamamen bitmiş bir eylemi ifade etmek için.

*He studied his lesson yesterday* → اجتهد درسه البارحة

b. Simple present ile ifade edilen bir cümleyi indirekt (makûlu'l kavî) yapmak için .

*He said "I studied my lesson"* أنا اجتهدت درسي قال: cümlesinin indirekt formu şöyledir:

*He said that he studied his lesson* → قال إنه اجتهد درسه

c. Tekrara delalet eden zarflarla beraber geçmişte devamlı yapılan ve sonradan bırakılmış alışkanlıkları göstermek için.

*Halit often studied his lesson before coming this city at the end of the week*

→ غالباً ما اجتهد خالد درسه قبل مجيئه إلى هذه المدينة في نهاية الأسبوع

Bu durumda doğrudan alışkanlık ifade eden "used to" da kullanılır.

Yukarıdaki örneği aynı manayı ifade etmek üzere şöyle de söyleyebiliriz.

*Halit used to study his lesson before coming this city at the end of the week*

→ اعتاد خالد اجتهاد درسه قبل مجيئه إلى هذه المدينة في نهاية الأسبوع

## 2. Past Continuous / الماضي المستمر

was doing / كنت أفعله

Klasik Arap gramerinde bu zamanı ifade eden kalıp için belli bir isim bulunmamaktadır. Ancak bu kalıbın ifade ettiği zamanı karşılayabilecek bir ifade formu mevcut olup modern Arapçacılar bu kalıba الماضي المستمر adını verirler<sup>3</sup>.

İngilizce’de bu zaman kalıbıyla kurulan *When Halit came I was studying my lesson* cümlesini Arapça’ya *عندما جاء خالد كنت أجتهد درسي* şeklinde çevirebiliriz. Bu cümlenin Türkçe karşılığı “*Halit geldiğinde dersime çalışıyordum*” dur.

Kullanıldığı Yerler:

a. Geçmişte bir zaman süresinde devam etmiş olan bir eylemi anlatmak için.

*I was studying my lesson all this afternoon* → كنت أجتهد درسي طيلة بعد الظهر

b. Geçmişte aynı zamanda devam eden iki ayrı durumu ifade etmek için kullanılır.

*I was studying my lesson while you were having dinner*

→ بينما كنت تتعشى كنت أجتهد درسي

c. Geçmişte bir iş bittiğinde devamlılık göstermiş ve konuşma anı itibariyle sona ermiş bir hareketi göstermek için diğer bir geçmiş zaman ile birlikte kullanılır.

*I was studying my lesson when the telephone rang*

→ عندما رن الهاتف كنت أجتهد درسي

<sup>3</sup> Bedrî, *Nizâmu'z-zemen*, s.171.

### 3. Past Perfect / الماضي التامّ

I had done / كنت قد فعلت

Modern Arap dil bilginleri bu zamana الماضي التامّ adını verirler<sup>4</sup>. eş-Şartûnî bu kalıba الماضي الأكمل demektedir<sup>5</sup>.

*"I had studied my lesson a week ago, but I studied again last night"* cümlesini Arapça'da كنت قد اجتهدت درسي قبل أسبوع ولكنني اجتهدت مرة ثانية فى الليلة الاخيرة şeklinde ifade edebiliriz. Her ikisi Türkçe'ye; *"Bir hafta önce dersime çalışmışım, ancak geçen gece tekrar çalıştım"* şeklinde çevrilir.

Kullanıldığı Yerler:

a. Geçmişte meydana gelen iki eylemden ilkini ifade etmek için. Bu durumda söz konusu eylemlerden ikincisini ifade etmek için simple past formu kullanılır<sup>6</sup>.

*After I studied my lesson I went the school*

→ ذهبت إلى المدرسة بعد أن اجتهدت درسي

b. Present perfect tense ve simple past ile ifade edilen cümleleri indirekt (makûlu'l kav) yapmak için past perfect formu kullanılır.

قال: "قد اجتهدت" (present perfect) → *He said "I have studied my lesson"* درسي

قال إنه قد كنت اجتهدت → *He said that he had studied his lesson* درسي

قال: "اجتهدت درسي" (simple past) → *He said "I studied my lesson"*

<sup>4</sup> Necîb, *Merci'uke'd-dâim*, s.146; Hassânî, *el-Muhît*, s.287.

<sup>5</sup> eş-Şartûnî, *Mebâdiu'l-'Arabiyye*, İstanbul, tsz., IV,10.

<sup>6</sup> Şayet söz konusu iki eylemden hangisinin önce gerçekleştiği açık değilse, her iki fiil simple past kalıbıyla ifade edilebilir.

قال إنه قد كنت اجتهدت → *He said that he had studied his lessen.*  
درسي

c. Şart cümlelerinde

*If I had studied my lesson I would have been successful*

→ إن كنت قد اجتهدت درسي لكنت ناجحا

4. Past Perfect Continuous / الماضي التامّ المستمرّ

I had been doing / كنت فاعلا لما فعل

Modern Arap dil bilginleri bu zamanı الماضي التامّ المستمرّ diye çevirirler<sup>7</sup>. eş-Şartûnî bu kalıba الماضي الناقص adını verir<sup>8</sup>. Bu isimlendirme farkı, bakış açısı farkından kaynaklanmaktadır. Birincisi İngilizce'deki kelimeleri olduğu gibi çevirme düşüncesinden, diğeri ise bu kalıpta ifade edilen bir fiilin geçmiş zamanda başlamış olmasına karşın, hal ile ilişkisinin devam ediyor olması sebebiyle tamamlanmamış mazi anlamında *nâkıs* adını vermiştir.

Bir perfect continuous tense kalıbıyla ifade edilen *I had been studying my lesson for two hour when my friend came* cümlesini Arapça'ya كنت مجتهدا درسي şeklinde çevirebiliriz. Her ikisinin manası Arkadaşım geldiğinde iki saattir dersime çalışmaktaydım şeklindedir.

Bu kalıbın bir öncekinden en önemli farkı, bu kalıpta geçmiş zamanda yapılmış bir eylemin özellikle sürekliliğine vurgu yapılmasıdır.

Kullanıldığı Yerler:

a. Geçmişte meydana gelmiş bir hareket veya durumdan önce meydana gelen fakat devamlılık gösteren bir hareketi göstermek için.

*I had been studying my lesson for 15 minutes when the electric current was cut off.*

<sup>7</sup> Necîb, *Merci'uke'd-dâim*, s.148.

<sup>8</sup> eş-Şartûnî, *Mebâdiu'l-'Arabiyye*, IV,11.

→ كنت أجتهد درسي طوال 15 دقيقة لما انقطعت الكهرباء

b. Geçmiş zamanda gerçekleşmiş bir eylemin tekrarlandığını ifade etmek için.

*I had been studying my lesson to succeed the examination last year.*

→ كنت مجتهدا درسي عدة مرات لأنجح في الامتحان في السنة القديمة

## II. PRESENT

### 1. Present Simple / المضارع البسيط

I do / أفعل

Bu zaman klasik Arapça gramerde muzari kavramıyla karşılanmaktadır. Ancak bu kavram geniş zamanın yanında şimdiki ve gelecek zamanı da ifade ettiği için modern Arapçacılar bu kalıba <sup>9</sup>المضارع البسيط, <sup>10</sup>الحال البسيط, <sup>11</sup>الحاضر gibi adlar verirler.

Bir present simple tense kalıbıyla ifade edilen *I study my lesson* cümlesi Arapça'da *أجتهد درسي* şeklinde ifade edilebilir. Ancak Arapça'da aksini gösteren bir karine olmadıkça müzariler hale delalet ettiği için bu cümleyi, İngilizce'deki present simple'in kullanım yerlerinden *süreklilik* dikkate alınarak *أنا مجتهد درسي* demek daha uygun olacaktır. Bu cümlenin Türkçe karşılığı *Dersime çalışırım* şeklindedir.

Kullanıldığı Yerler<sup>12</sup>:

a. Genel geçer bir gerçeği açıklamak için.

*The earth attracts the moon*

→ تجذب الأرض القمر

<sup>9</sup> Necîb, *Merci'uke'd-dâim*, s.131.

<sup>10</sup> Bedrî, *Nizâmu'z-zemen*, s.173.

<sup>11</sup> Hassânî, *el-Muhît*, s.234.

<sup>12</sup> Hasdemir, Yılmaz, *Translation Methods-Çeviri Metotları*, İzmir, 1984, s.3.

b. Alışkanlık ifadelerinde kullanılır. Genellikle "usually" ve "sometime" gibi zarflar alır.

*I study my lesson an hour a day* → أجتهد درسي يوميا ساعة

c. Cümle sonuna bir time expression konularak gelecek zaman olarak kullanılır.

*I study my lesson tomorrow* → أجتهد درسي غدا

d. Şimdiki zaman formuyla kullanılmayan fiiller<sup>13</sup> konuşma anında gerçekleştiğinde bu zaman kullanılır.

*I want to study my lesson* → أريد أن أجتهد درسي

## 2. Present Continuous / المضارع المستمرّ

I am doing / أفعل

Bu zaman da klasik Arapça'da müzari kavramıyla karşılanır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi müzari kavramı şimdiki zamanın yanı sıra geniş ve geleceği de içine aldığı için modern Arapçacılar bu kalıba المضارع المستمرّ<sup>14</sup> ve الحال<sup>15</sup> adını verirler.

Bir present continuous tense kalıbıyla ifade edilen *I am studying my lesson* cümlesi Arapça'da (الآن) أجتهد درسي şeklinde ifade edilir. Her ikisi Türkçe'ye *ders çalışıyorum* şeklinde çevrilir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Arapça'da aksini gösteren bir karine olmadıkça müzariler hale delalet ettiğinden parantez içerisindeki الآن kaydı zorunlu değildir. Ayrıca fiili müzariyi şimdiki zamana özel kılan olumlu cümlede lâm-ı ibtidâ, olumsuzda ليس ve ما gibi kelimelerle de onun hale delâleti bilinir.

<sup>13</sup> İngilizcede duyu, aklî, söz ifade eden fiiller genelde şimdiki zaman formu olan *-ing* ekini almazlar. Bu tür fiillerin konuşma anında gerçekleşmekte olduğunu ifade için geniş zaman formu olan simple present kullanılır.

<sup>14</sup> Necib, *Merci 'uke'd-dâim*, s.131.

<sup>15</sup> Bedrî, *Nizâmu'z-zemen*, s.173.

Örneklerden de anlaşıldığı gibi İngilizce’de present simple ile present continuous’un fiil kalıpları arasında açık farklılık vardır. Birincisinde müfred fiil (I do) kullanılırken ikincisinde mürekkep fiil (I am doing) kullanılmaktadır. Hâlbuki Arapça’da bu iki zaman yapısı da müfred olarak يفعل ile karşılanmakta, hangi zamanın kastedildiği ise karinelerden anlaşılmaktadır.

Kullanıldığı Yerler:

a. Konuşma anında gelişmekte olan bir hareketi açıklamak için.

*I am studying my lesson now* → أجتهد درسي الآن

b. Geçmişte başlamış, şimdi devam eden ve gelecekte devam edebilecek olan konuşmalarda.

*I am studying English for succeed the examinations*

→ أجتهد اللغة الإنجليزية للنجاح في الامتحانات

c. Cümle sonuna konan bir gelecek zaman ifadesiyle gelecek zamanı ifade için.

*I am studying my lesson tomorrow* → سأجتهد درسي غدا

### 3. Present Perfect / المضارع التامّ

I have done (just) / (حديثاً) لقد فعلت

Bu zaman, etkisi şimdiye kadar devam etmesi itibariyle present, eylemin geçmiş zamanda başlamış itibariyle de perfect adı verilmiştir. Modern Arapçacılar bu kalıba المضارع التامّ<sup>16</sup> adını verirler. Klasik Arapça gramerde bu kalıbın kullanıldığı pozisyonlar müzâri fiille değil, mâzi fille karşılanmaktadır.

<sup>16</sup> Necîb, *Merci 'uke'd-dâim*, s.137.



Bir present perfect tense kalıbıyla ifade edilen *I have studied my lesson* cümlesi Arapça'da *لقد اجتهدت درسي* (ل) şeklinde ifade edilir. Her ikisi Türkçe'ye *dersimi çalıştım* (*Şu anda dersim hazır*) şeklinde çevrilebilir.

Görüldüğü gibi İngilizce'de present perfect ile ifade edilen zaman kalıpları Arapça'da mazi sıgalarıyla karşılanmaktadır. Nitekim Türkçe'de de bu zamanı *yakın geçmiş zaman* olarak isimlendirebiliriz.

Kullanıldığı Yerler:

a. Geçmişte başlamış konuşma ânında bitmiş ancak etkisi hâlâ devam eden eylemler için<sup>17</sup>.

*I have studied my lesson* → لقد اجتهدت درسي

b. Geçmişte belirli bir zamanda başlayıp konuşma ânına kadar devam etmiş bir hareketi ifade etmek için.

*I have studied English for a year* → لقد اجتهدت الإنجليزية لمدة سنة

Bu cümle daha değişik bir form olan *وما زال يفعل* kalıbıyla da ifade edilebilir.

*I have studied English for a year* → لا أزال أجتهد الإنجليزية لمدة سنة

#### 4. Present Perfect continuous / المضارع التام المستمر

I have been doing / لقد فعلت مذ/لمدة ... حتى الآن

<sup>17</sup> Bu durum Arapça'da *قد فعلت* kalıbıyla ifade edilebilir. Bilindiği gibi Arapça'daki *قد* edatı mazi fiile dahil olduğunda o fiilin yakın zamanda gerçekleştiğini (takrib) ifade eder. el-Câmî, Nuruddîn 'Abdurrahman, *el-Fevâid ez-Ziyâiyye (Şerhu Kâfiyeti İbn Hâcib)*, (thk. Usâme Tâhâ er-Rifâî), İstanbul, tsz., II,375.

Modern Arap dil bilginleri bu kalıba <sup>18</sup>المضارع التام المستمر adını verirler. Bir present perfect continuous tense kalıbındaki *I have been studying my lesson since noon* cümlesi Arapça'da لقد اجتهدت درسي منذ الظهر حتى الآن şeklinde ifade edilir. Her ikisi Türkçe'ye Öğleden beri ders çalışmaktayım (halen de çalışıyorum) şeklinde çevrilebilir.

**Bu zamanın present perfect tense'den farkı;** bu zaman genellikle bir eylemin sürecini sormayı konu edinen "how long ...?" sorusuna cevap olarak gelir. Bu nedenle de bu tür zaman kalıbında genellikle süreç ifadeleri olan "for" ve "since" kullanılır<sup>19</sup>. Her ikisinin kullanılabildiği yerler de vardır<sup>20</sup>.

Kullanıldığı Yerler:

a. Geçmişte bir zaman diliminde başlayıp şimdiye kadar süren ve halen devam eden eylemler için.

*I have been studying my lesson since noon*

→ لقد اجتهدت درسي منذ الظهر حتى الآن

b. Geçmişten beri gelen ve yeni bitmiş olan zaman dilimlerindeki eylemleri ifade etmek için.

*I have been waiting for you since five hours* → لقد انتظرتك من الساعة الخامسة

Bu cümle Arapça'da isim cümlesi formuyla şöyle de yazılabilir:

→ إنني أنتظرك من الساعة الخامسة

### III. FUTURE (GELECEK ZAMAN)

#### 1. Future Simple / المستقبل البسيط

<sup>18</sup> Necib, *Merci'uke'd-dâim*, s.139.

<sup>19</sup> Necib, *Merci'uke'd-dâim*, s.140.

<sup>20</sup> Hassânî, *el-Muhît*, s.267.

I will<sup>21</sup> do / سأفعل

Modern Arap dil bilginleri bu kalıba **المستقبل البسيط**<sup>22</sup> adını verirler. Bir future simple tense kalıbıyla ifade edilen *I will study my lesson* cümlesi Arapça'da **سأجتهد درسي** şeklinde ifade edilir. Bu cümlenin Türkçe'si *Dersime çalışacağım*'dir.

Kullanıldığı Yerler:

a. Gelecekte yapılacak bir iş için ani karar vermelerde.

*My examination is not good, I will study my lesson*

→ نتائج امتحاناتي ليست بجيدة، سأجتهد درسي

b. Nazik bir istek veya teklif için.

*Will you study your lesson?*

→ هل ستجتهد درسك؟

## 2. Future Continuous / المستقبل المستمر

I will be doing / سأكون فاعلا

Modern Arap dil bilginleri bu kalıba **المستقبل المستمر**<sup>23</sup> adını verirler. Bir future continuous tense kalıbındaki *I shall be studying my lesson tomorrow at five hours* cümlesi, Arapça'da **سأكون مجتهدا درسي في الساعة الخامسة** şeklinde ifade edilir. Her ikisi Türkçe'ye *Şaat beşte ders çalışıyor olacağım* şeklinde çevrilebilir.

Kullanıldığı Yerler:

a. Gelecekteki bir zaman diliminde devamlılık gösterecek bir hareketi ifade etmek için.

<sup>21</sup> Will yardımcı fiili, yaygın olarak gelecek zaman kalıbının tamamında kullanılır. Ancak formal İngilizcede birinci şahıslar için shall ikinci ve üçüncü şahıslar için will kullanılır. Shall 2. ve 3. şahıslarda will'in de 1. şahıslar için kullanılması vurgu, kararlılık ve söz verme anlamları katmaktadır.

<sup>22</sup> Necib, *Merci 'uke'd-dâim*, s.149.

<sup>23</sup> Necib, *Merci 'uke'd-dâim*, s.153.

*I shall be studying my lesson tomorrow at five hours*

→ سأكون مجتهدا درسي في الساعة الخامسة

b. Daha önce planlanmış ileriye yönelik programları ifade etmek için.

*The New Shakespeare Company will be staying only two days in Aleppo*

→ شركة شكسبير الجديدة ستكون باقية في حلب يومين فقط

### 3. Future Perfect/المستقبل التام

I will (shall) have done / سأكون قد فعلت

Modern Arap dil bilginleri bu kalıba <sup>24</sup>المستقبل التام adını verirler. Bir future perfect tense kalıbıyla ifade edilen *I shall have been studied my lesson for two hours tomorrow at five hours* cümlesi Arapça'da سأكون قد اجتهدت درسي طوال الساعة الخامسة şeklinde ifade edilir. Her ikisi Türkçe'ye *Yarın saat beşte iki saattir ders çalışmış olacağım* şeklinde çevrilebilir.

Kullanıldığı Yerler:

Gelecekteki belirli bir zamandan önce tamamlanmış olacak bir hareketi ifade etmek için.

*I shall have been studied my lesson for two hours tomorrow at five hours*

→ سأكون قد اجتهدت درسي طوال ساعتين غدا في الساعة الخامسة

### 4. Future Perfect continuous/المستقبل التام المستمر

I will (shall) have been doing / سأكون أفعل

İngilizce'de çok az kullanılan bu kalıba Modern Arap dil bilginleri <sup>25</sup>المستقبل التام المستمر adını verirler. Bir future perfect continuous tense kalıbıyla ifade

<sup>24</sup> Necib, *Merci'uke'd-dâim*, s.155.

<sup>25</sup> Necib, *Merci'uke'd-dâim*, s.155.

edilen *I shall have been studying my lesson for two hours tomorrow at five hours* cümlesi Arapça'da *سأكون أجتهد درسي طوال ساعتين غدا في الساعة الخامسة* şeklinde ifade edilir. Her ikisi Türkçe'ye *Yarın saat beşte iki saattir ders çalışıyor olacağım* şeklinde çevrilebilir.

Kullanıldığı Yerler:

Gelecekte belirli bir zamandan önce başlayıp diğer bir zaman veya harekete kadar devam edecek bir eylemi ifade etmek için. Yani yapılacak işin gelecekteki belli bir zamanda mazide kalacağını ifade etmek için.

*I shall have been studying my lesson for two hours tomorrow at five hours*

→ *سأكون أجتهد درسي طوال ساعتين غدا في الساعة الخامسة*

### Genel Karşılaştırma

Filozoflar zamanın gerçekliği konusunda değişik görüşlere sahiptirler. Bu nedenle de zaman kavramını değişik şekillerde tarif etmişlerdir. Zamanın gerçekliği ve zaman kavramı bağlamındaki felsefi tartışmalar konumuzun amacı itibariyle bizi ilgilendirmemektedir. Ancak biz bir fikir sahibi olmak için bir tarife dikkat çekmek istiyoruz. Bedia Akarsu şöyle tarif eder: "*Oluş, gelip geçiş, değişme ve süreklilik biçimi; dönüşü olmayan bir doğrultuda birbiri ardından gitme*"<sup>26</sup>. Zaman, hareketin belirlediği bir süreç<sup>27</sup> ya da varsayımsal bir uzantıdan ibarettir de denebilir. Nitekim felsefi açıdan zamanın gerçekliği tartışmalı olduğundan felsefeciler de onun, geriye doğru sonsuza kadar uzanan, ileriye doğru da akıp giden bir çizgi olarak tasavvur edilebileceğini ifade ederler<sup>28</sup>. Bu felsefi yaklaşımdan mülhem olarak dilbilimde de zaman; geçmiş-şimdiki-gelecek zaman olmak üzere üç kısımda

<sup>26</sup> Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1998, s.203.

<sup>27</sup> Bkz: Kindî, *Felsefi Risaleler*, (Çev: Mahmut Kaya), İstanbul, 1994, s. 84.

<sup>28</sup> Bkz. Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s.203.

ele alınmıştır. Bu nedenle de hemen bütün dillerde zamanın bu üçlü taksimi söz konusudur.

İngilizce ve Arapça gerek köken açısından gerekse biçim açısından iki ayrı dil ailesine mensuptur. Çünkü İngilizce köken açısından Hind-Avrupa dil ailesine (the Indo-European Family) Arapça ise Hami-Sami dil ailesine (Semitik languages) mensuptur<sup>29</sup>. Biçim açısından ise, her ne kadar bu dillerin her ikisi de tasrifli dillerden (inflected languages) iseler de İngilizce gövde bükümlü dillerin, Arapça ise kök bükümlü dillerin tipik örneklerindedir<sup>30</sup>. Bu iki dil arasındaki bu köklü farklılık sebebiyle söz konusu dillerin zaman ifade eden kalıplarda da kendisini göstermiştir. Bu açıdan en dikkat çekici ve karşılaştırmalı dilbilim çalışmalarında göz önünde bulundurulması gereken farklardan birisi şudur: İngilizce’de gerek isim cümlesi gerekse fiil cümlesi olsun bütün cümlelerde zamana delalet eden bir unsur bulunmaktadır. Buna karşılık Arapça’da genellikle isim cümlelerinin sübut veya istimrar ifade ettiği varsayılarak, bir anlamda onların zamandan bağımsızlığı ifade edilmek istenmiştir. Nitekim bu bakış açısı klasik Arapça gramere ait kitapların isim ve fiil tariflerine yansımıştır. Fiilin tarifinde üç zamandan biriyle irtibatlılığı öne çıkartılırken ismin tarifinde özellikle üç zamandan herhangi birine bağlı olmadığı nazara verilmiştir<sup>31</sup>. Bu fark sözgelimi İngilizce’deki simple present’in kullanım yerlerinden bazısının Arapça’da isim cümlesiyle karşılanması sebebiyle bir takım karışıklıklara sebep olabilmektedir.

Diğer bir fark da şudur: Arapça’da cümlenin zamanını fiilin şıgası belirler. Komplike cümlelerde ise temel cümlenin fiilinin zamanı esas alınır. Bu nedenle mesela İngilizce’de future başlığında ele alınan bazı kalıplar gramatik statüsü itibariyle Arapça’da tamamıyla mazi sayılır.

Arapça’da haber kipli fiillerin mazi ve muzari olmak üzere iki kalıbı vardır. Klasik gramer literatüründe bunlardan birincisi **فعل**, ikincisi **يفعل** kalıbıyla temsil

---

<sup>29</sup> Bkz. Erdem, Mehmet, *İçtihat Felsefesinin Filolojik Temelleri*, Elazığ, 2002, s.126-127.

<sup>30</sup> Erdem, *İçtihat Felsefesinin Filolojik Temelleri*, s.125.

<sup>31</sup> Bkz İbn Hâcib, *Kâfiye*, tsz., 1-2.

edilir. Nitekim biz de bu çalışmamızda değişik bablara ait farklı mazi ve muzari formlarının tümünü temsil etmek üzere bu iki kalıbı seçtik. İngilizce’de ise bu açıdan fiillerin üç hali vardır. Bunlar present, past ve past participle’dir. Ancak düzenli fiillerde fiilin past formuyla past participle formu tek bir kalıpla (sonuna – ed ekleyerek) ifade edilirken düzensiz fiillerde (irregular) farklı şekillerde gelebilmektedir. Düzenli fiiller açısından bakılınca İngilizce’deki fiil kalıplarının Arapça’daki fiil kalıplarına benzediği söylenebilir. Onun için İngilizce fiil formlarını anlatabilmek için present için *do*, past için *did*, past participle içinse *done* kalıbı esas alınmıştır. Temel zamanlar sadece fiil ve fâille ifade edilirken ayrıntılı hususlar fiillerin Arapça’da başında gelen edat/edatlarla, İngilizce’de ise bağımsız bir kelimeyle bu komplikasyon karşılanmaktadır. Zamanı edatsız olarak ifade eden fiillere müfred sığalar, edatlarla yeni bir zaman anlamı kazanan fiillere ise mürekkep fiiller adı verilmektedir.

### **Sonuç**

İngilizce gramere dair yazılan kitaplarda fiillerin zamanları ve kullanım yerleri üzerinde etraflıca durulmaktadır. Bu durum ilk etapta oldukça karmaşık bir görüntü vermesine rağmen, işin mantığı kavrandığında, diğer dillerde olduğu gibi İngilizce’de de temelde geçmiş, şimdiki ve gelecek olmak üzere üç zamanın esas alındığı görülmektedir. Bu üç zaman, eylemin gerçekleşme zamanı ve şekli itibariyle bazı detaylar dikkate alınarak dörder kısma ayrılmış ve kullanılan zamanlar 12’ye çıkmıştır. Arap gramerinde ise daha çok 3 ana zaman üzerinde durulmuş ve Arapça -en azından- gramatik isimlendirme açısından İngilizce olduğu gibi detaylar dikkate alınarak sistematize edilmemiştir. Ancak çalışmamız sonucu ortaya konduğu gibi Arapça’da İngilizce’deki bütün zaman kalıplarına tekabül eden belli gramatik unsurlar -özel adları olmasa da- mevcuttur.

Ne var ki klasik Arapça gramer kitaplarında bu ayrıntılara müstakil isimlerin verilmeyişi 12 zamanı ifade eden İngilizce terimlerin Arapça karşılıkları konusunda Arap dilcilerinin ihtilaf ettikleri görülmüştür. Sözelimi **يفعل + كان** kalıbına

Kemal Bedrî Past perfect continuous tense'i karşıladığını söylerken, İzzeddin Muhammed Necîb aynı kalıbın İngilizce'deki Past continuous tense'i karşıladığını söylemektedir<sup>32</sup>. Hâlbuki biz bu çalışmamızda İngilizce'yi esas aldığımız için ve İngilizce'de zamana daha çok ağırlık verildiği için temel zaman kalıpları 12'ye kadar çıkmaktadır.

Bu iki önemli dilin zaman kalıplarının felsefi arka planlarıyla birlikte incelenmesinin ilginç bir bilimsel çalışma olabileceği kanaatini taşıyoruz.

---

<sup>32</sup> Bedrî, *Nizâmu'z-zemen*, 185; Necîb, *Merci 'uke'd-dâim*, s.144.



### Kaynaklar

- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1998.
- el-Câmî, Nuruddîn ‘Abdurrahman, *el-Fevâid ez-Ziyâiyye (Şerhu Kâfiyeti İbn Hâcib)*, (Thk. Usâme Tâhâ er-Rifâî ‘), İstanbul, tsz.
- Erdem, Mehmet, *İçtihat Felsefesinin Filolojik Temelleri*, Elazığ, 2002.
- Hasdemir, Yılmaz, *Translation Methods-Çeviri Metotları*, İzmir, 1984.
- Hassânî, Ahmed, *el-Muhît fi kavâ‘idi ‘l-lugati ‘l-İngilizîyye*, Beyrut, Haleb, tsz.
- İbn Hâcib, Kâfiye, tsz.
- Kemâl Bedrî, *Nizâmu'z-zemen fi'l-lugateyni'l-'Arabiyyeti ve'l-İncilizîyye fi davi't-tekâbuli'l-lugavî*, tsz.
- Kindî, *Felsefi Risaleler*, (Çev: Mahmut Kaya), İstanbul, 1994.
- Necîb, İzzeddîn Muhammed, *Merciuke'd-dâim fi kavâ‘idi ‘l-lugati ‘l-İncilizîyye*, tsz.
- eş-Şartûnî, Reşîd, *Mebâdiu ‘l-'Arabiyye*, İstanbul, tsz.



**Ek:**

**Past / الماضي (Geçmiş zaman)**

Past			الماضي
Past simple	I studied my lesson	اجتهدت درسي	الماضي البسيط
Past continuous	I was studying my lesson	كنت أجتهد درسي	الماضي المستمر
Past perfect	I had studied my lesson	كنت قد اجتهدت درسي	الماضي التام
Past perfect continuous	I had been studying my lesson	كنت مجتهدا درسي	الماضي التام المستمر

**Present / الحال (Şimdiki Zaman)**

Present			الحال
Present simple	I study my lesson	أجتهد درسي	المضارع البسيط
Present continuous	I am studying my lesson	أجتهد درسي (الآن)	المضارع المستمر
Present perfect	I have studied my lesson (just)	(ل) قد اجتهدت درسي (حديثا)	المضارع التام
Present perfect continuous	I have been studying my lesson	لقد اجتهدت درسي	المضارع التام المستمر

**Future/ الاستقبال (Gelecek Zaman)**

Future			الاستقبال
Future simple	I will study my lesson	سأجتهد درسي	المستقبل البسيط
Future continuous	I will be studying my lesson	سأكون مجتهدا درسي	المستقبل المستمر
Future perfect	I will have studied my lesson	سأكون قد اجتهدت درسي	المستقبل التام

*İngilizcede Zamanlar ve Arapça Karşılıkları*

Future perfect continuous	I will have been studying my lesson	سأكون أجتهد درسی	المستقبل التام المستمرّ
---------------------------	-------------------------------------	------------------	-------------------------

## TÜRK HALK DINDARLIĞINDA DEĞİŞİM VE SÜREKLİLİK: ZİYARET FENOMENİ ÖRNEĞİ \*

Yrd. Doç. Dr. Celaleddin ÇELİK\*\*

### Özet

Bu yazıda tarihsel ve güncel görüntüleri altında Türk halk dindarlığı inceleme konusu yapılmıştır. Halk dindarlığında süreklilik gösteren ve değişime uğrayan unsurlara işaret edilmiş; bunların farklı kavramlarla ifade edilmesi bir yöntem sorunu olarak vurgulanmıştır. Bu bağlamda özellikle halk dindarlığı ile popüler din arasındaki ayrışma üzerinde durulmuş ve kültürel arkaplanda ise halk kültürü, popüler kültür gibi kavramlar irdelenmiştir. Tarihsel gelişimi içinde Türk halk dindarlığında tezahür eden farklılaşmalar, ziyaret fenomeni örneğinde incelenmiş ve konu ile ilgili değişik yaklaşımlar üzerinde durulmuştur.

**Anahtar Sözcükler:** *Halk kültürü, popüler kültür, halk dindarlığı, popüler dindarlık, ziyaret fenomeni, türbe.*

---

\* Bu makale, Türk Sosyal Bilimler Derneği'nin 3-5 Aralık 2003 tarihinde ODTÜ'de düzenlemiş olduğu 8. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi'ne sunulan bir bildirden hareketle geliştirilmiştir.

\*\* Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı.

**The change and continuity in Turkish folk religiosity:  
The sample of visiting phenomenon**

**Abstract**

In this paper Turkish folk religiosity in the sight of historical and actual manifestations was studied. The elements of folk religiosity in which manifest its continuity and incur the change were indicated; the expression of these elements in different concepts as a method problem was stressed. In this context, we exposed especially the isolation between folk religiosity and popular religion, and also discussed the concepts as popular culture in the cultural background. The differentiations that manifest in the Turkish folk religiosity in its historical progress are studied in the sample of visiting phenomenon and discussed the different approaches that deal with the subject.

**Key words:** *public culture, popular culture, folk religiosity, popular religiosity, visiting phenomenon, tomb*

**Giriş**

Türk toplumu 1950’li yıllardan bu yana, hızlı kentleşme, sanayileşme, nüfus artışı ve göç bağlamında nitelik ve nicelik olarak önceki dönemlerden farklılaşan özgün bir değişim tecrübesi yaşamaktadır. Bu süreçte ortaya çıkan sosyo-ekonomik ve kültürel değişimlerin fiziksel ve sosyal mekana yansımaları ise çeşitli kuramlar ve kavramlar altında<sup>1</sup> sosyolojik araştırmalara konu olmuştur. Söz konusu değişimin analizinde görülen bu kavramsal çeşitlilik, hem yaşanan sürecin son derece hareketli ve karmaşık yapısını, hem de onun incelenmesinde yöntemle

---

<sup>1</sup> Bu çerçevede Türk toplumunda sosyo-kültürel değişimin özellikle ‘arabesk’, ‘popüler kültür’, ‘taşra kültürü’, ‘görelî yoksunluk’, ‘tampon mekanizma’, ‘nöbetleşe yoksulluk’ gibi kavramlar altında açıklanmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır.

ilgili teorik ve pratik güçlükleri göstermektedir. Zira bilindiği gibi sosyal gerçekliğin ve sosyo-kültürel değişimin özgün yapısı, olguların gözlem ve incelenmesinde kullanılan araç ve kavramların da eleştirel ve işlemsel bir süreçten geçmesini gerekli kılmaktadır. Bu durum, özellikle çeşitli toplumsal kategorilerle ilişkisi içinde ve farklı boyutlarda dini yaşayışı incelemeyi amaç edinmiş bilimsel çalışmalar için daha da önemli hale gelmektedir. Bu yazı, söz konusu değişim sürecini, hızlı kentleşme ve sanayileşmenin doğrudan etkisi altında bulunan ve zaman içinde bu süreci de etkileyen kitlelerin dinî yaşayışı ile ilişkisi içinde ele almayı amaçlamıştır. Makalenin problemini ise, çok boyutlu sosyo-kültürel değişimin halk dindarlığı bağlamındaki yansımaları ile onu analizde öne çıkan kavramsal ve kuramsal yaklaşımlar oluşturmuştur. Bu çerçevede temel vurgumuz, değişim olgusunun halk dindarlığını oluşturan tarihsel, geleneksel ve özsel unsurlarla olan etkileşimi ve onda ortaya çıkan farklılaşmalar üzerine yönelik olacaktır. Halk dindarlığındaki değişimlerin somut bir yansıması olarak da, özellikle ziyaret fenomeni içinde ortaya çıkan yeni anlayış ve uygulamalar üzerinde durulacaktır.

Türk toplumunda din ve değişim ilişkileri üzerine süren tartışmalar, tarihsel ve kültürel süreci anlamaya yönelik sosyolojik bir boyut taşımaktadır. Konunun tarihsel arkaplanı ile birlikte, özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası hızlanan ve toplumun bütün kesimlerini içine çeken büyük çaplı değişim süreci, dinî yaşayış alanını da içeren kültürel yapıda önemli farklılaşmalar ortaya çıkarmıştır. Bu süreçte büyük kentlerin maruz kaldıkları kırsal göç dalgası ve hızlı nüfus artışı, fiziksel ve kültürel yapıda kolaylıkla kestirilemeyen çok çeşitli sonuçları beraberinde getirmiştir. Sosyo-ekonomik ve kültürel donanım yetersizlikleri yüzünden kentsel mekan ve kültüre katılamayan göçmenler, kendi gettoları içinde oluşan yeni yaşama stratejilerine yönelirler. Bu bağlamda göçmenler, ne geleneksel kalıplara, ne de öngörölmüş modernleşme süreç ve yapılarına uymayan bir kentleşme tecrübesi sergilemişlerdir. Yaşanan bu çok yönlü kültürel etkileşim ortamı, halk kültürü içinde dini bağlılık, anlayış ve yaşama biçimleri bakımından geleneksel halk dindarlığından farklılaşan bir tür popüler dindarlığı üretmektedir. Bir başka deyişle bu süreçte dinî yaşayışın, tarihsel-geleneksel birikimden gelen

çok çeşitli eğilim ve kültürel örüntülerin yanı sıra, gelenekte rastlanmayan yeni, bireysel, karma, melez biçimleri de içerdiği anlaşılmaktadır. Bu durum, örüntü ve motiflerini geleneksel dünya görüşünden alan halk kültürü ve dindarlığının, modernleşme tecrübesinde yaşadığı değişimleri sosyolojik ilginin konusu yapmaktadır.

### **Halk Dindarlığının Kültürel Arkapları: Gündelik Hayat Kültürü**

Daha çok kırsal kökenli toplumsal kategorilerle ilişkilendirilen ve bir köylü dinî olarak görülen halk dindarlığı, kırsal ve kentsel yaşam tarzları arasındaki farkın azaldığı modernleşme sürecinde artık çok daha geniş kesimleri ilgilendirmektedir. Nitekim bu değişimi dikkate alan Günay'ın tipolojisinde geleneksel halk dindarlığının, kırsal kesimle birlikte kentlerin orta ve alt kesimlerinde yaygın olan şekilci, taklitçi ve derin teolojik konulara yer vermeyen ritüalistik bir tipi temsil ettiğini<sup>2</sup> görürüz. Türk toplumunun nüfus profilinde kırsal boyutun ağırlığı, yakın dönemlere kadar süren bir gerçekliği ifade ettiği için<sup>3</sup>, onun dinî hayatında önemli bir kategoriye tekabül eden halk dindarlığında da, geleneksel-kırsal motiflerin belirleyici bir konumda olduğu söylenebilir. Ancak kitlesel iletişim, ulaşım ve toplumsal devrimin artışıyla birlikte sosyo-kültürel yapının da farklılaşması kaçınılmaz olmaktadır. Buna bağlı olarak halk dindarlığının sosyolojik tabanında ve niteliklerinde de bir değişme ortaya çıkmıştır. Kırsal-geleneksel kültürün geçirmiş olduğu kentleşme tecrübesi, halk dindarlığını oluşturan unsurlara yeni bir boyut olarak katılmış ve bu yüzden o bir farklılaşmaya işaret etme anlamında “popüler kültür ve popüler din” kavramlarıyla birlikte tartışılmaya başlanmıştır.

Bilindiği üzere kültürün tanımında öne çıkan, “paylaşılan davranış kalıpları, zihniyet ve alışkanlıklar,” gibi ifadeler, hem belli bir toplumun hem de o toplum içindeki çeşitli grupların hayat tarzlarına göndermede bulunur. Dolayısıyla ortak

---

<sup>2</sup> Bkz. Ünver Günay, *Erzurum ve Çevresinde Dini Hayat*, Erzurum Kitaplığı, İstanbul 1999, 263.

<sup>3</sup> Ancak 1990'lı yıllarda kentsel nüfus (%59) kırsal nüfusun önüne geçer (%41). Bkz. Devlet İstatistik Enstitüsü, *Türkiye İstatistik Yıllığı 1997*, DİE Yay., Ankara 1998, 66.



sembol, fikir ve duygular etrafında inşa edilen sosyal hayat dünyaları, diğerlerinden farklı kılan yaşama tarzlarını kişilere sağlamış olmaktadır. Kültürel bağlamlar bu anlamda kolektif bilincin ve kimliğin dayanaklarını temin etmekte; bireysel ve toplumsal düzeyde hayatın, sosyal ilişkilerin akışına yön vermektedir.<sup>4</sup> Toplumsal yaşamın ortak geçmişinde kolektif bir ruhu oluşturan birikim ve tecrübelerin yanı sıra, değişik sosyal birim ve zamanlarda çok farklı düzey ve yapılanmalar da kendi kültürel örüntülerini üretir. Buna göre kültür, toplumun iktisadi, siyasi ve yerleşim çevrelerine göre farklılaşan tezahürler gösterebilir. Nitekim tarihsel gelişimi içinde farklı kültürel oluşumların ortaya çıkması ve hatta bunların belli bir zamanda bir arada bulunması, yerine göre içinde çatışma ihtimalini de barındıran bir kültürel çeşitlilik ve zenginlik anlamına gelebilmektedir. Bunun somut örnekleri hızlı değişme sürecindeki toplumumuzda “geleneksel-kırsal, taşra, kitle, popüler veya arabesk kültürün” modern kent kültür ve yapısı karşısında yapılan kimi değerlendirmelerinde görülebilir.

Türkiye’de hızlı sanayileşme ve kentleşmeye bağlı olarak yaşanan sosyo-kültürel değişme süreci, dinamiklerini kendi özgün konumundan alan yeni kültürel oluşum ve yapılanmaları üretmektedir. Bu anlamda özgül bir değişim tecrübesi yaşayan Türk toplumu, farklı sosyal dünyalarda üretilen teorilerin açıklama imkanlarını aşan bir kültürel performans sergilemektedir. Her ne kadar küreselleşme olgusu kültürel çeşitlilikleri yok edici bir benzeştirmeye tabi tutsa da, kitle iletişim araçlarının artan yaygınlığına paralel olarak *kültürün popüler bir tüketim unsuru*, ya da *tüketimin bir kültür haline gelmesi*, her toplumun kendi sosyal dünyasında farklı biçimlerde şekillenmekte ve yansımaktadır.<sup>5</sup> Modern teknoloji ve kitle iletişim araçları, kültürü yalnızca tarihsel ve sosyal bağlamı içinde taşınan bir

---

<sup>4</sup> Kültür tanımları için bkz. Anthony Giddens, *Sosyoloji*, Yay. Haz., H.Özel-C.Güzel, Ayraç Yay., Ankara 2000, 43; Feyzullah Eroğlu, *Davranış Bilimleri*, Beta Yay., İstanbul 1996, 104-105; Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Sosyoloji Sözlüğü, Çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1999, 591; Ali Yaşar Sarıbay, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, İletişim Yay., İstanbul 1994, 65, 94-95.

<sup>5</sup> Asım Yapıcı-M. Yıldırım, “Küreselleşme Sürecinin Dini Kimliklere Etkisi: Sosyal Psikolojik Bir Araştırma”, *Dini Araştırmalar* 6 / 17, Ankara 2003, 119-121.

sosyal miras olarak bırakmamakta, bunun ötesinde onun tüketim mekanizmasına uygun niteliksel dönüşümünde de önemli rol almaktadır. Bu anlamda geniş toplum kesimleri tarafından paylaşılan popüler kültür, toplumsal etkileşimin canlı olduğu gündelik hayatın ritimlerinin ve değişimin izlenebileceği bir alanı oluşturmaktadır. Bu çerçevede halk dindarlığı da halkın gündelik hayat kültürü içinde, geçmişe ait unsurları ile popüler kültür ortamında yeniden şekillenmektedir.

Genel anlamda popüler kültür, geniş bir nüfus tarafından paylaşılan inançlar, pratikler ve bunların içerdikleri normları ifade eder. Kaynağını yerel geleneklerden alan bu “inançlar, pratikler ve nesnelere”, bir yandan “popüler” olanı, diğer yandan da çeşitli güç merkezlerinde doğan inançları, pratikleri ve nesnelere paylaşılan kitleyi kapsamaktadır.<sup>6</sup> Bu çerçevede kavram ya geçmişin geleneksel toplumlarındaki *halk kültürü*, ya da modern toplumlardaki yaygın *kitle kültürü* olarak değerlendirilmiş, böylece her kuramın kendi perspektifinde o, bir yönüyle eleştiri konusu yapılmıştır. Oysa biz popüler kültürün, yaşanmayan uzak bir geçmişten ziyade gündelik hayatın doğal bir ürünü olarak özellikle burada olan üzerine odaklandığını<sup>7</sup> görmekteyiz. Dolayısıyla popüler kültür modernleşme olgusuyla birlikte, yani kitlesel üretim ve iletişimin yaygınlaşmasıyla bağlantılı olarak öne çıkan bir kültürel yansımadır. Ancak popüler kültürün gündelik hayat içinde gelişen ve yaşayan bir kültür olması gerçeği, onun geleneksel olana bağlı yönünün de gözönünde tutulmasını gerektirir. Yani günün, ‘an’ın kültürü olarak popüler kültür, hem kitleselleşme araçları, hem de yeni tüketim unsurlarını yaygınlaştırma anlamında modern bir tarzı ifade ederken, bunun meşrulaştırılması ise daha çok geleneksel materyal üzerinden sağlanmaktadır.

Popüler kültür, sanayileşme ve kentleşme gibi teknolojinin kitle iletişim araçlarıyla gündelik hayatı kuşatmasına imkan veren değişim süreçlerinde yaygınlık kazanmıştır. Medyatik boyutunda popüler kültür, özellikle tektipleştirici bir

---

<sup>6</sup> M.Schudson, “Popüler Kültürün Yeni Gerçekliği: Akademik Bilinç ve Duyarlık”, *Popüler Kültür ve İktidar*, Der. N.Güngör, Vadi Yay., Ankara 2000, 169.

<sup>7</sup> Henri Lefebvre, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, Çev. Işın Gürbüz, İstanbul 1998, 28.

*kitle kültürü* fenomeni bağlamında karşımıza çıkar. Doğal olarak onun bu özellikleri daha çok geleneksel halk kültürünü etkilemekte ve dönüştürmektedir. Bu nedenle o çeşitli yaklaşımların olumlu ya da olumsuz değerlendirmelerine konu olmuştur. Halkı değişimin öznisi olarak gören ideolojik yaklaşımlar, onu çoğulculuk ve çeşitliliğin kültürel zemini olarak tanımlarken,<sup>8</sup> bazı yaklaşımlar ise onu kültür endüstrisinin etkisiyle yaygınlık kazanan ve toplumda güç sahibi kesimlerin, kitleyi manipüle etmek üzere kullandıkları kitle kültürü ile aynı anlamda kullanmışlardır.<sup>9</sup> Onun üretim ve tüketim süreçlerini kolaylaştıran homojenleşmiş bir kültürel ortamı yansıttığı savunulmuştur. Öte yandan nüfusun çoğunluğu tarafından paylaşılması nedeniyle, yaygınlığı ölçüsünde *kalite* ve *nitelik* bakımından belli bir yoksunluğu ya da bayağılığı ifade ettiğine dair genel bir anlayış da bulunmaktadır.<sup>10</sup>

Burada popüler kültür ile kitle kültürü arasında ortaya çıkan ayrımlar, homojen bir halk kültüründen sözetmeyi güçleştirmektedir. Zira popüler kültürü temsil eden kitle olgusu, bilindiği gibi sanayileşme ve kentleşme süreçlerinde gelişen modern bir fenomendir. Bu çerçevede ortaya çıkan yeni teknolojik imkanlarla tüm toplumun etkileşime girmesini sağlayan büyük bir iletişim patlaması yaşanmıştır. Popüler kültürün ortaya çıkmasında etkili olan faktörler, hemen hemen bütün toplumlarda benzer nitelikteki kaynak ve mekanizmalardır. Ancak her toplumun kendine özgü sosyo-kültürel ve ekonomik dinamikleri, popüler kültürün de toplumlara göre farklı özellikler taşımasına yol açmıştır. Bununla birlikte genelde onun, orta ve alt toplumsal kategorilerin eğlence, hayat ve tüketim alışkanlıklarına ilişkin olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bilindiği gibi aynı

---

<sup>8</sup> Popüler kültüre yaklaşımlar konusunda oldukça farklı eğilimler bulunmaktadır. Seçkin kültürel yaklaşım onu zevksizliğin veya sıradanlığın bir yansıması olarak görürken, halkı ideolojik yaklaşımlarının öznisi olarak gören eğilimler ise onda toplumsal dinamizmin unsurlarını görürler. Bu konuda bkz. Nazife Güngör, *Popüler Kültür ve İktidar*, Vadi Yay., Ankara 1999, 11.

<sup>9</sup> Meral Özbek, *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski*, İletişim Yay., İstanbul 1991, 84-86. Bu anlamda kitle, farklılaşmayan bir kolektivitelyi, bireylerden ya da grup üyelerinden çok bir kalabalığı, “kitle kültürü” kavramı ise, kalabalıkların “kültürsüzlüğünü” ifade etmektedir.

<sup>10</sup> N. Güngör, *Popüler Kültür ve İktidar*, 10.

toplum içinde yaşayan değişik halk tabakalarının norm ve değerlerindeki farklılıklar, kültürel bir farklılaşmanın da yolunu açmaktadır. Bu anlamda özel tüketim alışkanlıkları, sanatsal ve estetik yönelimleriyle ayrışan üst sınıfların yaşam biçimi ve kültürü genellikle *yüksek kültür* kavramıyla, buna karşılık geniş halk yığınlarının benimsemiş oldukları yaşam biçimi de *popüler kültür* kavramıyla ele alınmaktadır.<sup>11</sup> Ancak popüler kültürün giderek zenginleşen muhtevası, onun salt yüksek ve alt sınıflar arasında yapılan bir ayrımın konusu olarak ele alınmasını zorlaştırmaktadır. Bu noktada farklı toplumsal tabakalar ve alt-üst sosyal kesimler arasında bir iletişim ve etkileşimin bulunması,<sup>12</sup> olgunun bütünüyle belli toplumsal kategorilerle özdeşleşmesini önlemektedir. Yani popüler kültür ürünleri, her düzey ve kesimden insanların tüketimine sunulmak üzere üretilmekte; kitleleşmiş üretim ise, toplumsal farkları örten bir tüketim eğilimini teşvik etmektedir. Popüler kültürün bu özellikleri, onu gelenekselle olan bağlantısı daha çok öne çıkan halk kültüründen ayrı tutmayı gerektirmektedir.

Nitekim Türkiye’de popüler kültür olgusu da özellikle hızlı ve çarpık kentleşme sürecinde *arabesk* kavramı ile birlikte tartışılır olmuştur. Bu süreçte yaşanan değişim, gelenekten bir farklılaşmayı ifade etmekle birlikte, modernleşmenin öngörülen formel yapılanmasına da uymayan bir performans sergilemiştir. Modernleşmeci yaklaşımların “geçiş kuramlarıyla” açıklamaya çalıştığı bu olgu, kültürün kişilik ve kimlik düzeyinde yaşadığı belirsizlik, tutarsızlık ve kararsızlık durumlarını tanımlamada arabesk kavramıyla temsil edilmiştir.<sup>13</sup> O daha çok, yaşadığı ortamla uyum sağlayamamış, kentsel hayata katılamamış kırsal kökenli

---

<sup>11</sup> Enver Özkalp, *Sosyolojiye Giriş*, Anadolu Üniv. Yay., Eskişehir 1993, 79. Burada yüksek kültür genellikle klasik müzik, ciddi romanlar, şiir, dans, yüksek sanat ve görece az sayıda eğitilmiş insanın değerini anladığı diğer kültürel ürünleri kapsarken, bazen *kitle kültürü* olarak da adlandırılan *popüler kültür* ise, çok daha yaygın ve herkes için erişilebilir bir içeriğe sahiptir. Bkz. Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 591.

<sup>12</sup> Mustafa Arslan, *Türk Popüler Dindarlığı Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma –Çorum Örneği-*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kayseri 2002, 21.

<sup>13</sup> Bir popüler kültür fenomeni olarak arabesk, kırsal ile kent, Doğu ile Batı, geleneksel ile modern arasında ne o ne de öteki olabilmiş, ama her ikisinden de özellikler taşıyan parçalı, melez bir kültürü işaret etmektedir. Hilmi Yavuz, *Kültür Üzerine*, Bağlam Yay., İstanbul 1987, 101.

nüfusun yaşama çevresine özgü bir kültür olarak yorumlanmıştır. Buna göre arabesk kültür, göçmenlerin içinde bulunduğu varsayılan kimlik bunalımı ve uyumsuzluğun yansımaları şeklinde düşünülmektedir.<sup>14</sup> Oysa halk kültüründe yüzyılların tecrübesinin kuşaktan kuşağa aktararak gelmesi sözkonusudur. Onda Türk toplumunun gündelik hayatı içerisinde sağduyusu, dünya görüşü, dini gelenekler ve ahlakının yansımaları vardır; popüler kültür ise bu birikime dayanabileceği gibi değişime özgü durumların pratik bir sonucu olarak onu aşma ve hatta çarpıtma boyutlarına sahiptir.

### **Popüler Kültür ile İlişkisi İçinde Halk Dindarlığı**

Türkiye’de popüler kültürün sanayileşme ve kentleşme gibi modernleşme süreçleri bağlamında şekillenen anlamı ile, “popüler dindarlığın” tanımı arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Ancak popüler dindarlığın ayırt edici bir karakteristiği de modernleşme sürecinde yaşayan toplumların dini yaşayış biçimleri ile ilişkili olmasıdır. Yani popüler dindarlık her ne kadar geleneksel kültürden gelen bir takım inanç ve uygulamalara dayansa da, onun özellikle değişim sürecine özgü bir boyutu bulunmaktadır. Öte yandan dini araştırmalarda *popüler din* kavramı ile *halk dini* kavramının sıklıkla birbirinin yerine kullanıldığı görülmektedir. Burada popülerlerin öznesi olan tabakanın, bağımsız ve ayrı bir alan oluşturup oluşturmadığı ihtilafli olduğu için halk veya popüler din kategorileri de kendini bu tartışmadan kurtaramamaktadır. Ayrıca yukarıda işaret etmeye çalıştığımız gibi, halk kültürü ile popüler kültür arasında kendini gösteren farklılıklar, dindarlıkla ilgili değerlendirmelerde de dikkate alınmak durumundadır.

---

<sup>14</sup> Burada modernleşmeyi, evrimsel bir süreç olarak tanımlayan yaklaşımlar, arabeski “gelenekselin bozulmuş hali ve aynı zamanda geçiş toplumuna özgü bir fenomen, yani modern olamamış bir marjinalite” biçiminde kabul etme eğilimindedirler. Bu yaklaşım geleneksellik ile modernlik arasında kalan geçiş haline özgü toplumsal ve kültürel bunalımın arabesk kültür üzerinden yansıtıldığını ima etmektedir. Bu anlayış, gelenekselden moderne geçiş tamamlandığında, bunalımla birlikte arabesk kültürün de ortadan kaybolacağına yönelik bir beklenti veya öngörü içermektedir. Bu açıklama tarzına eleştirel bir yaklaşım için bkz. Meral Özbek, *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski*, İletişim Yay., İstanbul 1991, 17.

Tanımlarda popüler din kavramı, büyük ölçüde dini kurumların otoritesi dışında kalan ya da merkezi öğretiyeye uzak dini inanışlar, ibadetler ve uygulamalar bütünü ifade etmektedir.<sup>15</sup> Kavram genel anlamda “yüksek tipli, organizeli, kitabi dinlerle bir arada yaşayan, kurumsal ve ortodoks olmayan inanç, ritüel ve pratikler”i tanımlamak üzere kullanılmaktadır.<sup>16</sup> Ancak halk dindarlığı tanımlarında da kendini gösteren aynı unsurlar, bizim burada vurgulamaya çalıştığımız gibi popüler dindarlığın farklılıklarını içermemektedir. Wuthnow ise, bu noktada popüler dinin “gündelik hayatın kırılma noktalarına denk düşen ve hemen hemen herkesin çeşitli vesilelerle başına gelmiş olan hastalık, ölüm, trajedi gibi tecrübelerle ilişkin olduğu”nu belirtir. Bu tür durumların öngörülmezlikleri dolayısıyla modern toplumda da kişisel uyum sorunları çıkarabileceğini açıklayan Wuthnow, “meslek”, “okul”, “iş seçimi” gibi temel kurumlar arasındaki geçişlere özgü kaygının da en az diğer endişe konuları kadar önemli olduğunu savunur. Sonuçta popüler dinin modern toplumda da oldukça sürekli ve önemli bir yer işgal ettiği anlaşılmaktadır.<sup>17</sup>

Wuthnow’un modern toplumun kritik aşamaları olarak daha çok psikolojik süreçlere attığı bu geçiş bunalımları ile popüler dindarlık arasında kurduğu ilişkinin<sup>18</sup> bir benzeri, gelişmekte olan toplumların kentleşme ve modernleşme

---

<sup>15</sup> A.Murat Yel, “İslam’da Büyük ve Küçük Gelenekler”, Çev. Ali Coşkun, *Bilgi ve Hikmet*, Bahar/95, sayı: 10, 50-51.

<sup>16</sup> *Dictionary of Belief&Religions*, “Popular Religion”, 409, (R.Goring (Ed.), Wordsworth Reference, W&R Chambers Ltd, Edinburgh 1995)’den nak. M.Arslan, *Türk Popüler Dindarlığı*, 28. Ünver Günay, bütün büyük dinlerde resmi-kitabi dindarlık ile halk dindarlığı arasında ortaya çıkan ayrışmaya dikkat çekerek, halk dindarlığı veya popüler dindarlık teriminin, resmi, kitabi veya popüler dindarlık terimlerinden ayrılan yönlerini belirtir. Buna göre halk dindarlığı içerisinde büyüsel, mistik unsurlar ve vurgular bulunmakta, resmi-kitabi dindarlık ise kutsal metinlere, nasrlara ve kurumlaşmış dinsel yorumlara bağlılığı öne çıkarmaktadır. Bkz. Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay., İstanbul 1998, 302.

<sup>17</sup> R. J. Wuthnow, “Din Sosyolojisi”, *Din ve Modernlik*, Çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003, 79.

<sup>18</sup> Bu anlamda ayrıca ABD ve Avrupa toplumlarında görülen astrolojiye, algı dışı iletişime inanç, ölümlerle bağlantı ve beden dışı tecrübeler ve translar, ayrıca tatil, spor olayı ve doğa amblemlerinin yarı-gizemli karakteri gibi olgular modern seküler kültür içindeki popüler dindarlık görüntüleri olarak tanımlanmaktadır. Wuthnow, “Din Sosyolojisi”, 77.

pratiklerinde ortaya çıkan sosyo-psikolojik sorunlarda da kendisini açıkça hissettirmektedir. Popüler dinin inanç ve pratikleri olarak sıraladığı “beslenme, sağlık ve hastalık, hayat sürecindeki büyük geçiş dönemleri, ölüm, gelecek tahminleri, kötülük ve kötü talih problemleri” gibi konu başlıkları, popüler dinin sosyal çevresi hakkında bazı ipuçları taşımaktadır.<sup>19</sup> Nitekim Wuthnow’da bu bağlamda, “popüler dinin en fazla modernleşmemiş toplumlarda ortaya çıktığını” belirtmektedir.<sup>20</sup> Bu yaklaşım, modern öncesi toplumlarda yaşamdaki geçiş ve değişimleri dengeleyecek, sorunları çözecek kurumsal yapıların bulunmayışına göndermede bulunmaktadır. Nitekim Türkiye’de de kentleşme sürecinde ortaya çıkan temel problemlerden biri, kurumsal ve kültürel gelişmenin demografik göç hareketinin gerisinde kalmasıdır. Kentsel hayatın güçlükleri, çeşitli dayanışma ağları ve mekanizmalarla aşılmaya çalışılırken, dini hayatta buna göre şekillenmektedir. Popüler dindarlığın çeşitli görünümüleri ya da işlevleri sosyo-kültürel ve ekonomik donanımsızlıklardan dolayı, kentsel rekabet alanında güçsüz ve yoksun kalanlara yönelik olarak devreye girebilmektedir. Ancak bu işlevlerin yalnızca kentleşmenin mağdur ve yoksun bıraktığı kesimlerde ortaya çıkmadığı açıktır. Zira nasıl popüler kültür, toplumsal tabakalaşmanın klasik sınırlarını tanımayan bir yaygınlık düzeyine sahipse, popüler dindarlık da farklı düzey ve kesimlerde çeşitli ritüel ve uygulamalarıyla paylaşılmaktadır.

Sözlü geleneğe dayalı ve sözlü anlatımlar yoluyla yaygınlaşan bir semboller sistemi olarak popüler din, daha çok dayanışmacı grupların varlığında doğmakta ve muhtemelen sınırlı dil kodlarının niteliklerini paylaşmaktadır. Folklorik öğelerle bezenen popüler dinin dili, belli bir grubun kıssaları ve tecrübelerini içerir. Başka bir deyişle popüler dinin ahlaki düsturları, “formel akıl yürütmelerden ziyade

---

<sup>19</sup> Bunların yalnızca ‘popüler din’de değil ‘kitabi din’de de yeri olduğu bilinmektedir. Zira atf teorisi çerçevesinde yapılan çalışmalar da göstermektedir ki, dinin fonksiyonel tarafı bu tür inanç ve uygulamaları beraberinde getirmektedir. Esasen insanlar günlük hayata ve genel anlamda varoluşa anlam katabilmek için dış dünyayı din ile anlaşılır bir hale getirmeye çalışmaktadırlar. Burada konunun popüler kültürü ilgilendiren yönü ise, problemin sosyo-kültürel atmosfer içerisinde nasıl çözümlenmeye çalışılması ile ilişkilidir.

<sup>20</sup> R. J. Wuthnow, 76, 77.

menkıbe ve kıssalar aracılığıyla yürütülür”. Gündelik yaşam alanına tanrısal yahut aşkın müdahaleye ilişkin inançları içermesi açısından sıradan ise, folklordan ayrıdır.<sup>21</sup> Popüler dindarlığın yaşandığı yerlerde birçok insan için din, *düşünülen*den ziyade *yaşanan* bir şeydir.<sup>22</sup> Kaynağını ise sürekli olarak hastalık, ölüm korkusu ve doğal felaketler gibi bir takım belirsizlikler ve öngörülme durumlarla ilgili kaygılardan almaktadır.<sup>23</sup>

Popüler dindarlığın sosyolojik bağlamı, sosyo-dinî oluşumları belli sosyo-ekonomik ve kültürel sebeplerle ilişkilendirme eğilimlerine göre geniş bir çeşitlilik içinde ele alınmaktadır. Nitekim popüler dindarlığı ortaya çıkaran sosyolojik faktörler arasında, popüler inançlar ve uygulamaların halk katında görmüş olduğu sosyal fonksiyonlar, alt sosyal konumda yer alma, sosyal kötülük ve olumsuzluklar ile halk kitlelerinin örf, adet ve geleneklere bağlılığı<sup>24</sup> gibi özelliklerin bulunması da bunu göstermektedir.

### **Türk Halk Dindarlığında Değişim ve Süreklilik Görüntüleri**

Müslüman toplumların dinî sosyal tarihinde, “normatif-resmi geleneğin yanında belirgin tarzlarda değişiklik gösteren sosyal değer, düşünüş ve adetlerin oluşturduğu bir halk geleneğinin bulunduğu” bilinmektedir. Başka bir deyişle *popüler din* ile *ortodoks, kitabi ve normatif din/dindarlık* arasındaki ayırım köklü tarihsel temellere dayanmaktadır.<sup>25</sup> Genel anlamda halk dindarlığının yaygın kalıpları ise; tabiattaki mevsim, hafta, ay ve yılların devri daimlerini kutlama şeklindeki geçiş ayinleri, şeyh, seyyid, şerif gibi dinî önderleri gerek hayatlarında gerekse mezarlarına yapılan ziyaretler, tarikatlarda ve tasavvufta olduğu gibi velilere

---

<sup>21</sup> R. J. Wuthnow, 80, 76, 77.

<sup>22</sup> A. M. Yel, “İslam’da Büyük ve Küçük Gelenekler”, 51.

<sup>23</sup> Kabul etmek gerekir ki din genel anlamda bütün toplum katlarında dış dünyayı anlama ve anlamlandırma ihtiyacından, varoluşsal kaygılarla başedebilmeye kadar uzanan anlam çerçeveleri oluşturmaktadır. Burada popüler dindarlık açısından ön plana çıkan şey ise, ihtiyaçların yine aynı kültürel bağlama uygun olarak karşılanma tarzı ve şeklidir.

<sup>24</sup> M. Arslan, *Türk Popüler Dindarlığı*, 89-94.

<sup>25</sup> Sami Zubaida, *İslam, Halk ve Devlet*, Çev. Sami Oğuz, İletişim Yay., İstanbul 1994, 163.



hürmet, resmi din anlayışında kabul görmeyen dinî heyecanın ifade edildiği ibadet ve zikir kalıpları, kötülük ve şerden korunma amaçlı muska, nazarlık gibi koruyucu nesnelere takınma veya üzerinde taşıma gibi özelliklerde toplanmaktadır.<sup>26</sup> Burada tarihsel boyutu içinde öne çıkan halk dindarlığının, İslam öncesi bazı kültürel unsurları bünyesine alması, resmi inanç, öğreti ve uygulamalar ile kendisi arasındaki farklılıkların çeşitli faktörlere bağlı olarak birbiriyle karışması gibi olgular, İslam halk dininin açıklanmasını zorlaştırmaktadır.<sup>27</sup> Başka bir deyişle halk dindarlığı, çok farklı kaynak ve unsurları içeren senkretist bir yapı özelliği taşımaktadır. Buna göre, ritüellerin teolojik konuların önüne geçtiği halk dindarlığında, tasavvufi ve mistik etkilerin yanı sıra, büyüsel (kurşun dökme, muska yazma, fal bakma vs.), efsanevi ve mitsel öğeler de yer almaktadır. Adak niyetiyle ağaç ve türbelere çaput bağlama ve ağaç kültü gibi unsurlar bir anlamda yeni popüler dindarlıktaki eski Türk dininin veya şamanizmin kalıntıları mahiyetindedir.<sup>28</sup> Kültürel kaynaklarını ise, büyük ölçüde ilmihaller, hadis kitapları, alperenlerin hayatları ve dinsel motifli şiirlerle aşk hikayeleri gibi dini halk edebiyatından almaktadır.<sup>29</sup>

Değişim sürecindeki popüler dindarlık, teorik olarak resmi İslam'dan gelen

---

<sup>26</sup> Jacques D.J. Waardenburg, "Official and Popular Religion as a Problem in Islamic Studies", in *Official and Popular Religion: Analysis of a Theme for Religious Studies*, Peter Handrick Vrijhof and Jacques Waardenburg (ed.), Mouton Publishers, The Hague, 1979, ss.343-344'den akt., A.M.Yel, "İslam'da Büyük ve Küçük Gelenekler", 59.

<sup>27</sup> "Halk İslamı" Çev.M.Arslan, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, www.dinbilimleri.com, Yıl: 2 Sayı: 3 Nisan-Mayıs-Haziran 2002.

<sup>28</sup> Bkz. Harun Güngör, *Türk Bodunbilimi Araştırmaları*, Kıvılcım Kitabevi Yay., Kayseri 1998, 13-16.

<sup>29</sup> Bu kaynaklar Mardin'in dökümüne göre; köyler düzeyinde Yazıcızade kardeşlerin *Kara Davut*, *Necat'ül Miminin*, *Envar'ül Aşikin* ve *Muhammed Destanı*, sufi eğilimli çevrelerde ise Eşrefoğlu Rumi'nin *Müzekkin Nüfus* ile Muslihiddin'in *Mebahis-i İman* ve *Mebahis-i Salat*'ı bulunmaktadır. Bütün bunlar ilmihallerdir. Ancak etkileri Peygamberin hayat hikayesi olan Süleyman Çelebi'nin *Mevlid*'i ile pek kıyaslanmaz. Buna benzeyen diğer eseri de *Siyer'un Nebi*'dir. Yaygın bir dolaşıma sahip dini epik şiirler, destanlar arasında ise *Muhammed Destanı*, *gazavat-ı Ali der-Memleket-i Sind* ve *Bahr-i Umman* ve *Sanduk* sayılabilir. *Yusuf ve Züleyha* ise sayısız çeşidi olan aşk hikayeleri için ana modeli oluşturmaktaydı. Bkz. Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişme*, İletişim Yay., İstanbul 1992, 15-16.

etkilere açık olmakla birlikte, onu ayırt eden bazı unsurlarına işaret edilebilir. Gellner, Popüler İslam'ın öğretilerden çok dinî coşkuyu vurgulayan ve araçlara dayanan bir form olarak kurumsallaştığını ifade eder.<sup>30</sup> Özellikle türbeler, Türk toplumunda yüzyıllardan beridir halk Müslümanlığının değişik özelliklerini sergilediği, İslam öncesi inanç ve kültlerin etkiler ve izlerinin gözlemlendiği dinî hayatın bir merkezi olarak kabul edilebilir.<sup>31</sup> Bu bağlamda evliya, ermiş, baba, dede, pir, abdal, gazi gibi çeşitli isim ve sıfatlar verilerek manevi güç ve meziyetlerine inanılan kişilerin yattıkları yerlere, belli hacet, dilek, istek ve muratlarla yapılan ziyaretler çerçevesinde bir takım inanç ve uygulamaların ortaya çıktığı,<sup>32</sup> bunların bireylerin sosyo-psikolojik durumu etkileyen çok çeşitli faktörlere göre artıp-azaldığı söylenebilir. Buna göre türbe ve yatırlar, kriz ve bunalım dönemlerinde çaresizlerin, sıkıntıya düşenlerin bir umut ve güven kaynağı olarak hem bireysel hem de toplumsal fonksiyonları ile birer kült merkezi haline gelmektedirler. Türbe ve ziyaret fenomeninin dışında hayatın doğum, sünnet, evlilik ve ölüm gibi kritik aşamalarına özgü ve gündelik hayat rutinleri içinde inanılan ve uygulanagelen pek çok özellikler, geniş bir kültürel örüntü oluşturur.<sup>33</sup>

Tarihsel gelişimi içinde popüler dindarlığın sosyal çevresinin daha çok kırsal kesime ve göçmen topluluklara dayandığı bilinmektedir.<sup>34</sup> Türk toplumunun dinî kültür ve hayatı içinde, daha çok kentlerde eğitimli üst tabakalar arasında yaygın

---

<sup>30</sup> Ernest Gellner, *Postmodernizm, İslam ve Us*, Çev. Bülent Peker, Ümit Yay., Ankara 1994, 26.

<sup>31</sup> Eski Türklerdeki büyük ve kahraman atalarının ruhlarının yaşadığı ve gömüldüğü yerler ve ruhlarının takdisi, Müslüman Türklerde evliyanın ve büyük şehitlerin mezar ve türbelerini ziyaret ve oralara dua, adak ve dilekte bulunma şeklinde varlığını sürdürmüştür. Bkz. Ünver Günay-Harun Güngör, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, Ocak Yay., Ankara 1997, 55.

<sup>32</sup> Ünver Günay-Harun Güngör-A.Vahap Taştan-Huzeyfe Sayım, *Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilim Araştırması*, Erciyes Üniversitesi Yayınları No: 132, Kayseri 2001, 10.

<sup>33</sup> Mesela bunlar arasında, “ölünün ruhuna hatim veya mevlit okutma, ölünün iskatını yapma, ölünün canı için yemek verme, cenaze ve mevlitlerde, arife ve bayram günlerinde evlerde buhur yakma, kandil gecelerini dini ağırlıklı olarak geçirme, nazara inanma, nazar degen kişiye kurşun dökmenin nazarı yok edeceğine inanma, Kur'an okunmuş suyun şifalı olacağına inanma, Hızır uğrayan eve bereket yağacağına inanma, evliya türbelerine dua ve dilek için gitme” gibi özellikler bulunmaktadır. Bkz. M.Arslan, *Türk Popüler Dindarlığı*, 143.

<sup>34</sup> A.Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yay., İstanbul 1996, 16.

olan kitabi ve entelektüel dindarlığın etkisi, orta ve alt tabakalar ile kırsal kesime doğru gidildikçe azalmakta, bunun yerini sözkonusu yerleşim çevrelerinin yaşam tarzı ve kültürü ile işlevsel biçimde bütünleşmiş olan halk dindarlığı almaktadır. Özellikle ziyaret, adak, sufilik ve tarikat dindarlığının etkileri çeşitli halk inançları ve uygulamaları bağlamında yaygınlaşma zemini bulmaktadır.<sup>35</sup> Bu çerçevede halk dindarlığında teorik bilgi ve öğretilerden çok pratiğe ve esrarlı olana, veli kültü temelinde araçlara, kurallardan çok coşku ve heyecana önem verilir. Ziyaret ve adakların ya da muska ve benzeri takıların kullanılması, gündelik hayat içinde karşılaşılan problemlerle bağlantılı olarak devreye girebilmektedir.

Halk dindarlığının kırsal kesim ile kentlerin çevresinde yaygın olduğu düşüncesi, merkez-çevre yaklaşımları altında analiz konusu yapılmıştır.<sup>36</sup> Öte yandan mistik, türbe, ziyaret ve adak göstergeleri altında temsil edilen halk dindarlığının büyük ölçüde toplumun modernleşmesine paralel olarak zayıflayacağı ya da tamamen ortadan kalkacağına ilişkin tezler, öngörülme sonuçlar nedeniyle doğrulanmış değildir. Nitekim Türk toplumunda nazar, fal, büyü, muska, cin, peri, vb. inanç ve uygulamaların belli bir gelir ve öğrenim düzeyinden yoksun olanlardan ziyade hemen bütün toplumsal kesimler arasında yaygın olması dikkat çekmektedir. Değişen sosyo-kültürel şartlara bağlı olarak bu inanç ve uygulamalar da, yeni formlar ve görüntüler altında farklı işlevler kazanarak tezahür etmektedirler.<sup>37</sup>

Türkiye'de değişim sürecinin tarzı, kentleri özgün bir kent geleneğinin

---

<sup>35</sup> Ü. Günay, *Din Sosyolojisi*, 538-539. Bu çerçevede sufilik veya tarikat dindarlığının yalnızca kırsal çevre ile alakalı bir fenomen olmadığını belirtmeliyiz. Öte yandan popüler dindarlık ile mistik dindarlık arasında da, yarı-sihri inanç ve uygulamalarla mistik inanç ve pratikler bakımından önemli sayılabilecek ayrımlar olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

<sup>36</sup> Bu konu için bkz. Celaleddin Çelik, "Değişim Sürecinde Merkez-Çevre İlişkileri ve Çevresel Dini Yönelimler", *İslamiyat*, cilt: 5, sayı: 4, 2002, 85-86.

<sup>37</sup> Ü. Günay, *Din Sosyolojisi*, 540. Öte yandan kırsal kesimde ziyaret yerleri etrafında oluşan kültürel geleneklerin en önemli özelliği bunların hala aynı form ve anlamda sürdürülüyor olmasıdır. Buralar bayram, düğün, hıdırellez ve adak adama gibi belli dönemlerde yüzyıllardan beri sürdürülen uygulamalara sahne olmaya devam etmektedir. Bir örnek için bkz. Abdullah Kılıç, "Seyyid Veli Baba Sultan ve İsmi Etrafında Oluşan Adet, Gelenek ve İnanışlar", *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Önderleri Kongresi*, Tüksev Yay., Ankara 2002, 611.

mekanı olmaktan ziyade farklı gelenek ve kültürlerin mücadele alanı haline dönüştürdüğü için, kentsel hayat aynı zamanda popüler kültür ve dinin, yüksek kültür ve dinle karşılaştığı bir zemini oluşturmaktadır. Ancak bu karşılaşmada kentin yüksek kültür ve dini, kırsal çevreden ve taşradan gelmekle birlikte, geleneksel kodlarını kaybetmiş bir kültürün istilasına maruz kalmış konumundadır. Kabul edilmelidir ki hızlı kentleşme süreci, kentlerin fiziki ve kültürel kurumsallığının kaldıramayacağı bir göçü yaşamasına neden olmuştur. Formel ve kurumsal yapıların yerini alan *enformel oluşumlar* ve *tampon mekanizmalar* ile *yerel ağ ilişkileri*, kente özgü kültür ve hayat tarzının yerine geleneksel ile modern arasında yeni özgün kültürel yansımaları ortaya koymuştur.

Bu çerçevede bazı yaklaşımlar, kırsal ortamdan kente taşınan geleneksel-kırsal kökenli popüler dindarlığın, kent kültürünü istila ettiğini savunurken; bunun karşısı sayılabilecek bir başka yaklaşım ise, modernleşme süreçlerinde popüler İslam'ın aslında, yüksek İslam'ın etki alanına girdiğini ve onu belirlediğini öne sürmektedir.<sup>38</sup> Kentli orta sınıfların düzen, kurallara uyma, sabır ve öğrenimi gerekli kılan değerlerinin, popüler dindeki coşkusal aşırılıklara ve diğer uygulamalara karşı bir tepki getirdiği söylenebilir. Ancak bu süreçte halk İslam'ının kırsal toplumsal tabanı aşınmış olsa da, kentsel toplumsal çevresi genişlemiş görünmektedir. Üstelik bu genişleyen çevrenin dindarlığı da artık geleneksel bir dindarlık değil, tamamıyla geleneksel ile modernin arasında kendine özgün nitelikleriyle popüler bir dindarlıktır. Kentlerin çevresinde oluşmuş gecekondu bölgeleri, popüler kültür ve dindarlığın ortaya çıktığı ve yeni formları altında kendini sürdürdüğü yerlerdir. Hayatın, öngörülen kentsel değer ve ilişkilerin dışında tamamen özgün bir kültürel ortam içinde sürdürüldüğü bu alanlarda, gündelik hayatın dinî rutinleri kaynağını geleneksel birikimden alsa da, artık algılama ve

---

<sup>38</sup> Birinci yaklaşımda “elitlerin seküler kültürünü temsil eden merkeze karşı, geleneksel İslam kültürünü taşıyan çevre arasındaki ilişki ele alınmakta ve İslam dünyasında yükselen dinî canlanma ise, bu değişim sürecindeki periferinin merkezi kuşatması” olarak yorumlanmakta (Şerif Mardin); ikinci yaklaşım ise Gellner'in “halk İslam'ı-yüksek İslam ayrımını kentleşme ve modernleşme sürecindeki ilişkisini sarkaç nazariyesine göre açıklamasını ifade etmektedir. Bkz. Gellner, *age.*, 25-26, 31.

yorumlama tarzında gelenekselden bir farklılaşma söz konusudur. Kent dindarlığının tarihsel arkaplamı içinde örüntüleşmiş zihniyet, davranış ve kurumlarını da etkisiz kılan bir süreçtir bu. Popüler dindarlık, en geniş düzeyde yeni kentlilerin bu yeni ortamda hayatlarını sürdürme için gösterdikleri varolma mücadelelerinin bir parçası olmakta ve geçmiş ile gelecek arasında yaşanan gündelik hayatın boşluklarını onun dinamizmine uygun bir şekilde doldurmaktadır. Ancak popüler dindarlık, içinde çok farklı yönelim ve anlayışları da barındırmaktadır; örneğin toplumsal hafızadaki güçlü konumu bütünleşme yönündeki eğilimleri desteklemekte, uyumsuzluk durumunda ise muhalif ve radikal çıkışları ise kimliklendirmektedir.<sup>39</sup>

Burada Gellner'in, İslam dünyasında modernleşme sürecinde gerileyen "Halk İslam'ı"nın aksine "Yüksek İslam" lehine bir dönüşüm yaşandığı şeklindeki dikatomik açıklamasına rağmen,<sup>40</sup> Türkiye'de kentleşme olgusunun dini hayata yansımaları bu türden bir ikili sınıflandırmaya sığmayacak bir çeşitlilik göstermiştir. Ancak hepsinden önemlisi Türkiye'de kentleşme, "Yüksek İslam" ya da "büyük gelenek" olarak bilinen din anlayışı kadar, popüler dindarlığın da geniş bir yaygınlık imkanı bulduğu bir süreci ifade eder. Bu süreçte iç göçün aktörü olan göçmenler, kente her şeyden önce Anadolu'nun kırsal-geleneksel İslami dokusunu da taşımışlardır. Onlar varoşlarda kurumsal ve kamusal imkanların/hizmetlerin uzağında, merkeze karşı çevreselleşen bir popüler kültür atmosferiyle kuşatılırlar. Ancak bu kültürel yansımanın, tamamen bir *kopma* ya da *çözülme* anlamına

---

<sup>39</sup> Kuşkusuz bu etki diğer dindarlık kategori ve tiplerinde de kendini gösterebilir. Ancak popüler dindarlıkta bunun ortaya çıkması, popüler kültürün hem küreselleşmenin kimliklere yaptığı melezleştirici etkiye daha fazla açık olmasıyla, hem de bu süreçte gelenek ile modernizm arasında sıkışmış bulunan bir kültürel pozisyonu temsil etmesiyle ilgili görülebilir.

<sup>40</sup> Gellner'in bu tezini, Türkiye'de dinî grup ve hareketlerin faaliyetlerinde ortaya çıkan geleneksel olmayan görünümeler desteklemektedir. Süfî tarikatlarının örgütlenme tarzları ve faaliyet alanlarındaki çeşitlenme, büyük salonlarda verilen konferanslar, televizyon programları, kitle iletişim araçlarının kullanılması gibi özellikler geleneksel yüz yüze eğitim anlayışının yerini almakta, artan sosyo-ekonomik imkanlara bağlı olarak dinî yayınlar ve kurumsallaşma eğilim, dindar kitle içinde eğitilmiş kişilerin sayısını artırmaktadır. Elizabeth Özdalga, *Modern Türkiye'de Örtünme Sorunu, Resmi Laiklik ve Popüler İslam*, Çev. Y. Alogan, Sarmal Yay., İstanbul 1998, 113.

geldiğini söylemek güçtür. Esasen o, her türlü yoksunluk ve mahrumiyete rağmen, kentte bir şekilde hayatı sürdürebilmenin umudunu içeren bir yönelimi ifade etmektedir. Nitekim Türk kentleşmesinde gecekonduların hayatının bir umutsuzluk ve çözülme boyutunda sorunsallaşmaması, Robert Kaplan tarafından da büyük ölçüde “Türk müslümanlığının dayanışmacı, bütünleşmeci tarihsel ve kültürel motiflerinin etkisine bağlanmaktadır.”<sup>41</sup>

### **Halk Dindarlığı Unsuru Olarak Ziyaret Fenomeninde Farklılaşmalar**

Modernleşme olgusu, popüler dindarlığa özgü bazı inanç ve uygulamaların halk katmanlarında yaygın olması gerçeğinde fazla bir değişikliğe yol açmamıştır. Sekülerleşme tezinin, modernleşen toplumlarda artan bireyselleşme ve rasyonalizasyonun dünyevileşmeye yol açacağı öngörüsüne rağmen,<sup>42</sup> geleneksel-popüler dinsel anlayış ve uygulamaların varlığını sürdürmesi, yeni teorik açılımları zorlayıcı bir gelişme olarak tartışılmaktadır. Bu anlamda Türk toplum ve kültür hayatında da belli bir süreklilik çizgisindeki halk dindarlığının, tarihten bugüne en yaygın ve somut göstergelerinden biri ziyaret fenomeni olmuştur.<sup>43</sup> Burada genel anlamda Türk halk dindarlığının önemli bir unsuru olan ziyaret fenomenine, özelden ise türbe ve kutsal addedilen mezarları ziyaret olayına değinmek istiyoruz. Böylece onun geleneksel halk dindarlığındaki yerine işaret etmekle birlikte, değişim ve modernleşme sürecindeki içerik ve formlarında ortaya çıkan farklılaşmalar üzerinde durulacaktır.

Günay’ın da belirttiği gibi: “Ziyaret fenomeni, yatır, türbe, kümbet, tekke, ziyaret, dede mezarı gibi çeşitli adlarla anılan ve çoğunlukla kendilerine veli,

---

<sup>41</sup> Robert Kaplan, “The Coming Anarchy”, *The Atlantic Monthly*, February 1994, Volume 273, No. 2., pages 44-76.’dan akt. Reşat Kasaba, “Eski İle Yeni Arasında Kemalizm ve Modernite”, *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1999, 27.

<sup>42</sup> Bkz. G. Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 646.

<sup>43</sup> Bu durum sadece Anadolu’da değil Balkanlardan Türkistana kadar bütün Türk dünyasında İslamiyetin tasavvuf eksenli gelişmesiyle bağlantılı olarak yaygınlaşmış bir fenomendir. Özkan Açıköz, “Türk Müslümanlığının En Belirgin Vasıfları”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, Şubat-2004, S.148, 176.

evliya, eren, ermiş, zahit, alim, sofı seyyid, şeyh, gazi, mübarek, pir, dede, baba, abdal, yahut şehid gibi çeşitli isim ve sıfatlar verilerek manevi güç ve meziyetlerine inanılan kişilerin yattıkları kabul edilen yerlere, belli ihtiyaç, dilek, istek ve muratlarla yapılan ziyaretler ve bu çerçevede oluşmuş bulunan inanç ve uygulamalardır.<sup>44</sup> Ziyaret yerlerinin<sup>45</sup> ise cezbedici ve ürkütücü esrarengiz yönleriyle kutsalı temsil eden sembolik objeler olduğu söylenebilir. Bir başka deyişle kutsalın kendisinde tezahür ettiğine veya onunla bir şekilde ilişkisi olduğuna inanılan şeyler ziyaret fenomeni kapsamına girerler. Ziyarete konu olan objelerin çok önemli bir kısmı, efsanevi ve menkıbevi kimliklerin ardında yer alan şahsiyetlerin mezarlarıdır. Kendileriyle ritüele uygun bir irtibatın kurulması sayesinde faydasının dokunması beklenir. Ziyaret fenomeninin sürekliliği, onun karakteristiğinde yer alan ve insanları cezbeden gizemli metafizik boyuttan kaynaklanmaktadır. Ziyaret yerlerinin kutsalın ve olağanüstünün tezahür mekanları olması, onları cazibe merkezleri haline getirmektedir. Ancak halkın türbe ve mezarlara yönelik ilgisini formüle eden şey, sözlü rivayetler ağında güç bulan halk dindarlığı bağlamıdır. Bu anlamda geleneksel halk dindarlığı, bir takım menkıbe ve kerametlerle kendilerine üstün manevi güç, feyz ve bereket olduğuna inanılan kişilerin mezar ve türbelerini ziyaret mekanı olarak kutsallaştırıp meşrulaştırılmasını sağlamaktadır.<sup>46</sup>

Ziyaret fenomenini sürekli kılan nedenlerden biri de dede, eren, evliya vs. adlarla anılan şahsiyetlerin Anadolu'nun Türkleşmesi ve Müslümanlaşmasında önemli rol oynayan tarihsel kahramanlar ve dinsel figürler olmasında yat-

---

<sup>44</sup> Ü. Günay vd., *Ziyaret Fenomeni*, 10.

<sup>45</sup> Ziyaret yerlerini kendi içinde çeşitli özelliklerine göre ayırmak mümkündür. Buna göre yapılan bir tasnifte şu ayrımları görüyoruz; 1) Dini hiyerarşiye göre (sahabe, şeyh, seyyid), 2) Kutsal sayılara göre (üçler, yediler, kırklar), 3) Fonksiyonlarına göre (hastalık, iş, eş, dilek vb), 4) Şifa yöntemlerine göre (susyundan, toprağından, özel translarda şifa verenler), 5) Yapılan işlemlere göre (kurban, adak, saç), 6) Tabiat örtüsü ile ilgili (ağaç, mağara), 7) Mucize ve efsanesi ile bilinen (ışık saçan vd.), h) Diğer yatırlar (Horasan erleri, İslam öncesi, tarihi yadigarlar). Bkz. Durmuş Tatlıoğlu, *Türkmenistan'da Dini ve Tarihi Ziyaret Yerleri*, Sivas 2002, 12-13.

<sup>46</sup> Ü. Günay vd., *Ziyaret Fenomeni*, 82, 103.

maktadır.<sup>47</sup> Onların varlığı, üzerinde yaşanılan toprağı da kutsal bir anlam halesinin içine çekmektedir. Böylece onlar toplumsal varlık ve kimliğin bu topraklara aidiyetini belgeleyen manevi güç kaynakları olarak, halk dindarlığı formlarında yaşamaya devam ederler. Onlar geçmişte olduğu gibi modern zamanlarda da çeşitli bireysel ve toplumsal sorunlarla ilgili olarak, hatta sosyal kriz ve savaşlar esnasında sahneye bazı fonksiyonları icra etmek üzere çıkarlar.<sup>48</sup> Burada formel ya da yapısal unsur sabit kalmakla birlikte, ona atfedilen anlam ve işlev zamanın getirdiği yeni sorunlarla birlikte değişmektedir.

Ziyareti sürekli kılan diğer bir faktör de, onun halk kültürü içindeki esas unsurlardan biri olması gerçeğinde yatar. Ziyaret, gündelik hayatın kültürü içinde bir halk dindarlığı fenomeni olarak kurumsallaşmıştır. Esasen o, tarihsel gelişimi içinde resmi, kitabi dinin kendisine olumsuz yaklaşmasına ve sürekli olarak eleştirilerine maruz kalmasına rağmen, halk kültür ve dindarlığı içinde örf, adet ve geleneklerle karışmış olarak hep varolmuştur.<sup>49</sup> Üstelik onu çoğu zaman ‘hurafe’, ‘şirk’ ve ‘sapkınlık’ olarak görme eğilimi yalnızca kitabi dindarlıkla sınırlı kalmamış, zamanla İslam dünyasında özellikle arınmacı selefi akımların kendi düşüncelerinin odak noktasına yerleştirdikleri temel bir eleştiri unsuru olmuştur. Yani halk dindarlığının pek çok unsuru, panislamist modernleşmeci aydınlar tarafından da, Batı karşısında geri kalmaktan kültürel yozlaşmaya kadar bütün olumsuzlukların kaynağındaki geçmiş kültürlerle ait bir bakiye olarak vurgulanmıştır.

Ziyaret fenomeninde kendini gösteren süreklilik özelliği, onun tarihsel gelişim içinde ilişki kurulan din ve inançların katıldığı bir sentezi ifade etmesiyle

---

<sup>47</sup> Ziyaret geleneğinin İslam öncesi atalar kültürüne kadar uzanan köklü bir anlayışın uzantısı olarak ta yorumlanmaktadır. Bkz. Erman Artun, “Anadolu İnanç Önderlerini Besleyen Eski İnanç Sistemleri, Dinler, İnanışlar”, *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Önderleri Kongresi*, Tüksev Yay., Ankara 2002, 30, 37.

<sup>48</sup> Sosyo-ekonomik ve kültürel bunalım ortamları, kişilerin iç dünyalarının derinliklerinde teskin edici ilahi bir dokunuşun veya esintinin işaretlerini aramanın yoluna düşebilir. Nitekim 1974 Kıbrıs barış hareketi ile ilgili olarak cephede savaşan Türk askerlerinin anlatımlarına izafeten aktarılan, ilahi gücün manevi destekleriyle ilgili çeşitli rivayetler, bu dönemi yaşayan kuşakların duymaya alışık olduğu çok bilinen bir örnektir.

<sup>49</sup> Günay vd., *Ziyaret Fenomeni*, 106-107.



de ilgilidir. Ziyaret dindarlığı, eski Türk dini ve kültürüne ait inanç ve uygulamaların,<sup>50</sup> başka kültürlerle girmiş olduğu etkileşim neticesinde ve özellikle Anadolu'da dini-tasavvufi bir potada senteze uğrayarak günümüze kadar uzanan özgün bir sosyo-tarihi gerçekliği yansıtır. Nitekim Tanyu, bu bileşim içinde animizm, atalara tapınma, ağaç kültü, ölü, dağ, ateş, kurban, taş-kaya kültü, büyü, fal ve hayvanlarla ilgili inançların da bulunduğu çok farklı unsurlara işaret eder.<sup>51</sup>

Ziyaretler bir takım maddi imkansızlık ve hastalıklar karşısında kendini çaresiz gören insanlar için bir tür sığınak ve çözüm mercii gibi işlev görmeye devam etmektedirler. Ancak bu tür mahrumiyet veya mağduriyet pozisyonlarının dışında da insanları ziyarete çeken bir takım gerekçeler bulunmaktadır. Evlenme, sünnet, çocuk sahibi olma, iş ve başarı ihtiyacı, malk-mülk edinme ve geçiş bunalımları gibi hayatın kritik safhalarında bir güven ve ümit kaynağı olarak fonksiyon görmektedirler. Bu anlamda ziyaret yerlerini belli konularda ihtisaslaşmış bir halde görmek de mümkündür.<sup>52</sup> Buna göre örneğin fiziki ve psikolojik rahatsızlıklar ve hastalıklarla ilgili; kısmet-kader açılması; ev-araba, mal-mülk edinme, rızkın genişlemesi, bereket ve verimin artması; başarı-prestij ihtiyacı; doğal ve sosyal afetlerden korunma ve kötü alışkanlıklardan kurtulmak gibi değişik başlıklarda toplanan amaçlara göre ziyaret mekanları tercih edilebilmektedir. Anlaşılan ziyaret fenomeni salt kriz ve bunalım anlarında değil, gündelik hayatın rutin geçiş ve karar eşiklerinde de önemli fonksiyonlarıyla ihtisaslaşmış durumdadır. Öte yandan ziyaretlerde uyulması gereken bazı yasaklar ile usul ve uygulamalar da sözkonusudur.<sup>53</sup> Ziyaretin ritüeli belli zaman ve dönemlerin gözletilmesini, orada uygulanagelen adetlerin yerine getirilmesini öngörür. Geniş bir

---

<sup>50</sup> İslamiyet öncesi şamanizmde kamların olağanüstü özelliklere sahip olduğuna inancın, islamiyetten sonra veliler için sürdüğü anlaşılmaktadır. Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnameler*, TTK Yay., Ankara 1997, 11; Ünver Günay, "Türk Dünyasının Din Önderleri Tipolojisi", *Avrasya Etütleri Dergisi*, No: 21, Kış-2001, 129.

<sup>51</sup> Hikmet Tanyu, *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, AÜİF Yay., Ankara 1967, 301.

<sup>52</sup> Pertev Naili Boratav, *100 Soruda Türk Folkloru*, 5. Baskı, Gerçek Yay., İstanbul 1999, 123-127.

<sup>53</sup> Günay vd., *Ziyaret Fenomeni*, 86-87, 88.

çerçevede yer alan ziyaret uygulamaları; dua etmek, Kur'an okumak ve namaz kılmak gibi ibadet amacıyla yapılanlar; kurban kesmek, adak adamak, helva dağıtmak vb. yiyecekleri dağıtmak ve paylaşmak şeklinde yapılanlar; türbeye çaput, bez bağlamak, mum yakmak, kutsal sudan içmek, toprak almak, para bırakmak, delikli taştan geçmek gibi nesnelere ilgili yapılanlar; türbeye kadını-çocuğu satmak, mezarın etrafında dönmek, sünnet olacak çocuğu getirmek vb. kişilerle ilgili fiiller olarak belli başlıklar altında toplanabilir<sup>54</sup> Bununla birlikte ondaki kitabi olmayan informel halk dindarlığı boyutu, çok belirleyici ve sınırlayıcı bir kurallar çerçevesi dayatmaz.

Ziyaret fenomeni bireysel yönelimlerin konusu olmakla birlikte, fonksiyonel boyutları bakımından toplumsal düzeyde yansımaları sahiptir. Zira o belli bir sosyo-kültürel ortamda varolmakta ve sürmektedir. Dolayısıyla ziyaret olgusu belli ölçüde öteki toplumsal olaylarla bir karşılıklı etkileşim içine girmekte, sosyo-kültürel ve ekonomik faktörlerin durumuna göre artıp-azalmakta, çeşitlenip yeni anlam ve formlar altında görünmektedir.<sup>55</sup> Ziyaretin kişisel davranış düzeyinde yasaklara uymak ve ahlaki kuralları çiğnememek gibi etkileriyle sosyal boyuta uzanan bazı fonksiyonlarından sözedilebilmektedir.<sup>56</sup>

Ziyaret olgusu, sosyo-ekonomik düzey ve gelir yükselmesi, eğitim ve kültür imkanlarının artışı ve kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması gibi faktörlere bağlı olarak insanların zihniyet ve dünya görüşlerinde meydana gelen değişimlerden etkilenmiştir. Hızlı kentleşme ve sanayileşme gibi değişme dönemlerinde gündelik hayatın modern seküler bir kültüre dönüşünü gösteren önemli gelişmelerle birlikte, türbelere olan ilgi aynı ölçüde zayıflanmamıştır. Bu durumu, her türlü teknolojik ve bilimsel gelişmeye rağmen, varoluşsal ve toplumsal sorunların devam etmesi, hatta tüketim toplumu temelinde yeni sorunlar ve hızlı değişimlerin yarattığı bunalımların ortaya çıkması bir ölçüde açıklayıcı olabilir. Ancak Türk toplumu

---

<sup>54</sup> Ziyarete yapılması gerekenlerle ilgili olarak bkz. Günay, 88-90; İskender Oymak, *Malatya ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri*, Kubbealtı Yay., Malatya 2002, 141-144.

<sup>55</sup> Günay vd., *Ziyaret Fenomeni*, 91, 105.

<sup>56</sup> Günay vd., 106.

gerçeğinde yaşanan gelişme bundan biraz daha farklıdır. Türkiye’de kentleşme ve sanayileşmede kurumsal ve fiziki gelişmenin eşzamanlı yürümemesi, değişimin kişilik katlarında ve kültürel boyutta uyumsuzluk, farklılaşma ve çatışmalara yol açacak şekilde gerçekleşmesi; özellikle sosyal bir hareketlilik içinde olan kişileri kendi bireysel güçlerine ve kurumsal mekanizmalara güven duymaktan çok, informel dayanışma ve ağ ilişkilerine yöneltmiştir. Bireysel güven ve güç kaynaklarını kazanamayan, kurumsal işleyişe katılmayan ya da onu kullan(a)mayan kesimler, yeni ağ ilişkilerine yönelmekle birlikte, uğrak noktası olarak türbeleri de gözardı etmemişlerdir. Bu durumu tasavvuf ve tarikat gibi dinsel temelli cemaatleşme ve ağ ilişkilerine olan yoğun ilgi artışıyla bağlantılı bir gelişme olarak da düşünmek mümkündür.

Öte yandan kitle iletişim araçları, ziyarete ilişkin uygulamaları kamuoyunun önüne taşıdıka, ziyaretçilerde ziyaret fenomenine resmi-kitabi din anlayışının yönelttiği olumsuz ve eleştirel tavrından kaynaklanan sakınma ve çekinme tutumlarının ortadan kalktığını görmek şartıcı olmamaktadır.<sup>57</sup> Bütün bunlarla birlikte kadınların ziyaret fenomenindeki önemli ağırlığı adeta hiç değişmemektedir. Günay vd.nin çalışmasında da işaret edilen, kadınların ziyaret fenomeninde ki katılım yoğunluğu (%90), kadınların erkeklere göre daha fazla bu tür inanışlara sahip olma ve başvurma eğiliminde olduğu konusunda ki genel varsayımlarla<sup>58</sup> uygun bir tespit olmuştur. Ziyarete yönelen insan tipolojisinde öne çıkan figürde, daha çok “yaşlı”, “belli bir eğitim ve kültür düzeyinden yoksun”, “toplumun alt tabakaları ve düşük gelir düzeylerine mensup”, “kadınlar” temsil olunmaktadır. Bu tipolojinin gerçekliği bütünüyle kuşatıcı olduğunu düşünmek yanıltıcı olabilir, zira tipolojinin dışında kalan çok farklı kesim ve düzeylerden insanların da türbe ziyaretine katıldıkları anlaşılmaktadır.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> İstanbul’da her yıl Ramazan ayının başlamasıyla birlikte Oruç baba türbesinde toplanan çok geniş bir kitlenin medyatik bir şova dönüşen türbe ziyareti hatırlanmalıdır.

<sup>58</sup> Mensching, kadınların erkeklere göre daha fazla halk inançlarına eğilimli olduklarını belirtmektedir. Bkz. Gustav Mensching, *Dini Sosyoloji*, Çev. Mehmet Aydın, Tekin Kitabevi Yayınları, Konya 1994, 140-142.

<sup>59</sup> Günay vd., *Ziyaret Fenomeni*, 92-93.

Kırsal kesimden kentlere göç eden ve değişimin etkilerini hem fiziki hem de kültürel anlamda yaşayan göçmenler arasında yaptığımız bir araştırmada, halk dindarlığının çeşitli göstergeleri olan, “büyüye, muska yazdırmaya, kurşun döktürmeye, cin çarpmasına, yatır, türbe ziyaretine ve nazar, göz değmesine inanma ve uygulamalara katılma” gibi eğilim ve uygulamaların yaygın olduğu gözlenmiştir. Bunlar arasında en büyük katılımın ise özellikle türbe ve yatır ziyaretinde ortaya çıkması (%52,5), onun Türk halk dindarlığının en belirgin boyutlarından biri olduğu konusundaki açıklamaları destekleyicidir.<sup>60</sup> Burada daha çok kırsal kesimde sözlü rivayetlere dayalı bir halk dindarlığı bağlamında etkili olan “ziyaret fenomeni”nin, şehirlerde de kutsalla irtibatı sağlamada aracıya ihtiyaç duyanlar için belli anlamlar taşımaya devam ettiği anlaşılmaktadır.<sup>61</sup> Özellikle kentsel eşitsizliklerin yarattığı sosyo-psikolojik gerilim ve bunalımların kişilerde yarattığı umutsuzluk ve güven krizleri, psikolojik ve moral motive edici örtük işlevlere sahip olması nedeniyle bu anlamda türbeleri de uğrak yerleri arasında tutmaya imkan vermektedir. Elbette burada onun kutsalla irtibatı sağlama fonksiyonunun, aynı zamanda sosyo-ekonomik ve kültürel konum değişiminden kaynaklanan psikolojik ve kültürel sarsıntıların yol açtığı ızdırabı hafifletmeyi de içerdiği gözardı edilmemelidir. Bu bağlamda türbe ziyaretleri, çaresizlik içinde bırakan sorunlara çözüm arayışının yanında, yabancılaştırıcı kent ortamında kendini zayıf ya da mağdur durumda görenlerin korunma ve sığınma gereksinimlerine cevap verme potansiyeli de taşımaktadır.<sup>62</sup>

---

<sup>60</sup> Araştırmada kırsal kökenli göçmenlerin %17,7’si büyüye, %26,1’i muska yazdırmaya, %8,9’u kurşun döktürmeye, %4,7’si cin çarpmasına, %52,5’i yatır, türbe ziyaretine ve %46,6’sı nazar, göz değmesine inandığını ve uygulamalara katıldığını ifade etmişlerdir. Bkz. Celaleddin Çelik, *Şehirleşme ve Din*, Çizgi Kitabevi Yay., Konya 2002, 213.

<sup>61</sup> Ziyaret fenomeni ile ilgili olarak bkz. Ü.Günay vd., *Ziyaret Fenomeni*, 104-107.

<sup>62</sup> Diyanetin türbelerle ilgili hazırladığı bir rapora göre Türkiye’de ziyaret dindarlığının ne ölçüde yaygın bir fenomen olduğu anlaşılmaktadır. Rapora göre Türkiye’de 1263 türbe olup, bunlar kendi aralarında halkın ziyaret nedenlerine göre ihtisaslaşmışlardır. Raporda ayrıca, Diyanetin uyarı amaçlı olarak türbelere asılmak üzere hazırlatıp valiliklere gönderdiği, ama bir etki gücü olmadığı anlaşılan şu işlemlere dikkat çekilmektedir: “Türbe ve yatırlardan medet-şifa umulmaz, adak adanmaz, kurban kesilmez, mum yakılmaz, bez-çaput bağlanmaz, taş-para yapıştırılmaz, eğilerek ve emekleyerek girilmez, para atılmaz, yenilecek şeyler bırakılmaz, el-

Kentlerin tarihsel-kültürel geçmişi, ziyaret yerleri ve sayısının yoğunluğu, popüler dindarlığın toplumsal tabanında da genişlemeye yol açan bir durumdur. Yapısal bakımdan ziyaret yerleri, çeşitli dilek, istek ve amaçlarla insanları kendilerine çekmektedirler. Ziyaret yerlerinin hastalık, doğal afetler gibi bireysel ve toplumsal sıkıntılarla, hayatın evlenme, iş edinme ve çocuk sahibi olma gibi kritik anlarında bir güven ve ümit kaynağı olarak işlev taşımalarını<sup>63</sup> göz önünde tuttuğumuz zaman, onun hızlı değişme dönemlerinde genişleyen popüler ilginin konusu olacağı açıktır. Dolayısıyla ziyaret fenomenindeki sosyo-psikolojik ve kültürel etkenlerin ağırlığı, onun sadece sosyo-ekonomik güvencesizlik ve yoksunluk içinde bulunan kesimlerle sınırlı kalmayan bir cazibeye sahip olduğunu göstermektedir.

Popüler dindarlığın belirsizlik ve imkansızlıklardan kaynaklanan endişe ve kaygılara yönelik fonksiyonları, onu sadece toplumun belli kesimlerine özgü bir yönelim unsuru olmaktan çıkarmaktadır. Bilindiği üzere dindarlığın bu tarzında özellikle kötülük problemine odaklanmış bir temel bulunmaktadır. Kentsel eşitsizliklerden kaynaklanan sosyo-kültürel ve ekonomik yoksunluk duyguları, göçmenler açısından aşılması gereken belli kaygı ve sıkıntıları beraberinde getirmektedir. Popüler dindarlık, göçmenlerin ve kentleşmenin çarpık gelişiminden etkilenen bütün kesimlerin katıldığı popüler kültürde olduğu gibi, gündelik hayat içinde karşılaşılan sorunlara çözüm arayışlarının bir yansımasıdır. Türk toplumsal hayatında dini yaşayışın genellikle sınıflar arasındaki farkı kaldırmaya yönelik eşitlikçi boyutu, popüler dini kültürde de hakim bir desendir. Müslüman Türk toplumunda gündelik yaşamın büyük ölçüde dini yaşam stratejileri tarafından belirlendiği göz önünde tutulursa, belli dini kültürel örüntülerin geniş bir halk kesimi tarafından paylaşılması eşitlikçi bir boyutun da hakim olmasını getirmektedir.<sup>64</sup> Popüler dindarlığın bu bağlamda eşitlikçi eğilimleri ile de, halkın belli özlem ve umutlarını

---

yüz sürülmez, türbe ve yatırların etrafında dönlmez, türbelerin içinde yatılmaz.” Mehmet Çetingüleç, *Sabah Gazetesi*, 21.11.2001.

<sup>63</sup> Bkz. Ü.Günay vd., *Ziyaret Fenomeni*, 105-106.

<sup>64</sup> Ş. Mardin, *Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişme*, 17.

karşılama yönelik bir potansiyel taşıdığı söylenebilir.

Öte yandan popüler dindarlık, içerik olarak her zaman ideolojik bir kırılmayı ya da tepkiyi ifade eden fundamentalizme de karşıt bir konumdur. Fundamentalizm, popüler dindarlığın aksine astroloji, büyü ve yaygın halk inançlarının tavizsiz muhalifi olarak, daha çok doktrinal ortodoksiye sıkı sıkıya bir bağlılığı öngörür. Ancak ikisinin de modern kültürün bir hastalığı ya da patolojik görüntüsü olarak ele alınması, aralarında bazı benzerliklerin de bulunduğunu göstermektedir. Fundamentalizmin, modernizasyon sürecine düşmanca tepkiler doğuran toplumsal krizlerle bağlantısı, bir bakıma aynı koşullar içindeki popüler dinin de bu tepkiseliliğe ortak olacağı düşüncesini uyandırmaktadır.<sup>65</sup> Sonuç olarak belirtilmelidir ki Türk toplumunda öne geçen dinin bütünleştirici fonksiyonları, popüler dindarlıkta da bu türden tepkisel eğilimler yerine hızlı değişimden kaynaklanan zorlukları aşmada ve kültürel uyumda işlevsel boyutları önemli kılmıştır.

### **Sonuç**

Hayatı ve varoluşu anlamlandırmada temel referans ve meşrulaştırma yollarından biri olan dinsel sistem, toplumun farklı kesim ve kategorilerinde farklı tarzlarda algılanmakta ve yaşanmaktadır. Halk dindarlığı, tarihsel ve yapısal olarak kitabi olmayan, bilgi boyutu ve teolojik tartışmadan ziyade ritüalistik yönü öne çıkaran, mistik, gizemli, karizmatik kişiliklerin etrafında şekillenen bir sürekliliğe sahiptir. Halk dindarlığının yapısal özelliklerinde öne çıkan bazı eğilimler değişmezlik gösterirken, onunla ilgili anlayış, uygulama ve bağlılık biçimleri toplumsal koşullara bağlı olarak değişebilmektedir.

Ziyaret dindarlığı, kökeni İslam öncesi inançlara kadar uzanan, geleneksel halk dindarlığı içinde çeşitli ritüel ve uygulamalarla süreklilik kazanmış bir fenomendir. Bunun dışında ziyaret fenomeni, toplumsal değişimin hızına ve şekline bağlı olarak gerek yapısal, gerekse onunla ilgili ritüel özelliklerinde bazı farklılaşmalara sahne olmaktadır. Bunda değişimin kişilerde yarattığı sosyo-

---

<sup>65</sup> R. J. Wuthnow, "Din Sosyolojisi", 82.

psikolojik sorunlar ile yeni krizler ve yeni ihtiyaçlar belirleyici olurken, bu durum ziyarete yönelmiş insanların sosyal profilinde de farklılaşmalara yol açmaktadır. Esasen halk dindarlığı içinde ziyarete yönelen insan tipi daha çok yaşlı, eğitim-gelir düzeyi düşük kesimler ve kadınlarda temsil olunurken, değişim sürecinde bu tipolojinin daha esnek bir hale gelerek, diğer toplumsal kategorileri kuşatma eğilimi gösterdiği anlaşılmaktadır. Nitekim değişim sürecinde şekillenen popüler dindarlığın temelinde de, Türk toplumunun gündelik hayatı içerisindeki halk kültür ve dindarlığına özgü sağduyu, dünya görüşü ve gelenekler bulunmakla birlikte, onun bileşimine küreselleşen modern dünyanın yeni değer ve yönelimlerinin de katıldığı anlaşılmaktadır.

*Türk Halk Dindarlığında Değişim ve Süreklilik*



## ARAP EDEBİYATINDA TENKİDİN SEYRİ

Dr. Ferhat YILMAZ\*

Tenkrit kelimesi dilimize, Arapça “nağd” dan türetilerek girmiştir. Esasen bu kökün Arapça’da tef’ il babında kullanımı yoktur ve kelime Arap dilinde “tenkid” olarak kullanılmamaktadır. Arapça’da tenkit kelimesinin karşılığı “nağd” veya “intiğâd”dır<sup>1</sup>.

Kelimenin kök anlamına bakıldığında, Araplar “nağd” kelimesini, hem vermek hem de almak anlamında kullanmışlardır. Mesela: “nağadtuhu’ş-şey’e fantağadehu” yani “a’ğaytuhu iyyâhu fe ahazehu”. Veya “nağadtuhu’d-derâhime” ve “nağadtu lehu’d-derâhime” yani: a’ğaytuhu iyyâhu, “fe’ntekadehâ” yani “ğabadağâ”<sup>2</sup>.

### A. Tenkidin Ortaya Çıkışı

Önceleri kötülemek ve yemek anlamında kullanılan bu kelime, aynı zamanda paraların iyisini kötüsünden ayırmak şekliyle de sarraflıkta kullanılmıştır<sup>3</sup>. Kelime esas itibariyle tenkit anlamında kullanılmaya başlayınca, edebî türlerin hepsine şamil olmuştur. Edebî bir metni tahlil etmek ve ona sanat değerini vermek olan tenkidin ise terim olarak kullanılması ve böyle bir anlam kazanması Abbasilerden sonra olmuştur. Bu ıstılahla kastedilen de, edebî eserlerin iyisini

---

\* Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi

<sup>1</sup> bkz. İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî el-Mısırî, *Lisânu’l-‘Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, basım tarihi yok, c.III, s.425-426, “na-ğ-a-da” mad.

<sup>2</sup> Bedevî Şabâne, *en-Nağdu’l-Edebî*, 2. Basım, basım yeri yok, h.1403, s. 9.

<sup>3</sup> Şevkî Dayf, *en-Nağd*, Dâru’l-Ma’ârif, 2. Basım, Mısır, 1964, s.8.

kötüsünden ayırmak, yorumlamak ve incelemektir. Bu işi yapanlar da, “naḳadatu’l-  
edeb” veya “nuḳḳâd” diye isimlendirilmişlerdir.

Genel anlamıyla edebî tenkit, ister şiir ister nesir olsun edebî eserleri  
inceleyen, bunları çeşitli yönlerden tahlil eden ve bu eserlerin güzel olup olmadığı  
hususunda hüküm vererek iyi ve kötü yönlerini ortaya koyan *edebî bir sanattır*.  
Tenkidin konusu edebiyat olduğuna göre tenkit de edebiyattan ayrı düşünülemez.

## **B. Eski Arap Edebiyatında Edebî Tenkit**

Bugünkü şekliyle olmamakla birlikte eski Yunandaki gibi Araplarda da  
tenkit vardı. Fakat o zamanlarda tenkit daha çok şairler arasında olmuş ve uzun  
zaman bu şekilde devam etmiştir.

### **1. Cahiliye Döneminde Tenkit**

Bilindiği üzere *Cahiliye* döneminde Araplar, şiire önem veriyorlardı.  
Hayatlarının her safhasında şiir önemli bir yer tutmaktaydı. Şair şiirini okuyor, onu  
raviler ezberliyor, hatta sonraki dönemlerde (Emevî ve Abbâsilerde) bu sanatlı  
(belagatlı) ifadeleri, özlü sözlerinde, vasiyetlerinde ve darb-ı mesellerinde ve  
nutuklarında kullanıyorlardı<sup>4</sup>.

Bu dönemde şiir, manzum Arap edebiyatını temsil ederken hitabet de  
mensur edebiyatı temsil ediyordu. Okuma yazma oranının çok düşük olduğu  
cahiliye Arap toplumunda yazılı nesrin olmaması veya çok az olması şiirin yanında  
her konuda duygu ve düşüncelerini ifade etmek isteyenler için hitabeti de  
geliştirmiştir.

Ancak cahiliye döneminde var olan tenkit sadece şiire yöneliktir. Bu tenkit,  
şairler arasında yapılan şiir münazaralarında ortaya çıkmıştır: Kabileler arasında  
yapılan şiir yarışmalarında halk, şiir dinlemeye gelir ve hangi şiirin daha güzel  
olduğuna karar verirdi. Bu da şairler için çok önemli idi. Şiir söyleme ve şiiri  
seçme büyük bir törenle yapılırdı. Şiiri beğenilen şairin kabilesi o yıl çok meşhur  
olur ve diğer kabilelerden daha üstün sayılırdı. Şairi olmayan kabileler ise bir

---

<sup>4</sup> Ṭabâne, *en-Naḳdu’l-Edebî*, s. 98.

eziklik içinde olurlardı. Bu nedenle meşhur şairlerle işbirliği yaparlardı; ayrıca şiir yarışmalarında panayırların da önemli bir yeri vardı.

Bazı şairler, sokaklarda gezerek, müzik aleti eşliğinde şiirlerini söylüyorlardı. Böyle şairlere, halk daha çok itibar etmiş, söyledikleri şiirleri defalarca dinlemiş, kendileri de tekrar etmiş ve onlara hediyeler verip ikramda bulunmuşlardır. Şair oradan ayrılınca da, hem şair hem de şiirleri hakkındaki görüşlerini beyan etmişlerdir. Bazıları lehine bazıları da aleyhine konuşmak suretiyle bir çeşit tenkitte bulunmuşlardır. Bu tür tenkidin temeli ise, yüksek bir edebî zevke dayanmış olmasıdır. Böylelikle şairler de çoğunluğun beğenisini kazanmak için şiirlerini en iyi şekilde söylemeye çalışmışlardır<sup>5</sup>. Bu şekilde şair, kendi şiirini tenkitçi bir yaklaşımla nazmetmeye sevk edilmektedir. Her şair, yetiştirdiği öğrencilere şiir sanatının nasıl iyi yapılabileceği, iyi ve kötü şiirin nasıl ayırt edilebileceği gibi konularda bilgiler sunmuştur. Böylece tenkitle ilgili bazı görüş ve hükümler ortaya koymuştur.

Cahiliye döneminde halk, edebiyatı ancak bu seviyede tenkit edebilmiştir. Şairler kendi aralarında da birbirlerinin şiirlerini değerlendirmiş ve şiirler hakkında kıymet biçmişlerdir. Adeta müsabaka havasında yapılan bu değerlendirme de, bir nevi tenkit sayılmaktadır. Hatta birbiriyle yarışan iki şair, üstünlükleri konusunda bir hakem tayin etmiş, bu hakemin lehte ya da aleyhte verdiği kararlara saygı göstermiştir. Böylelikle hakem de bir çeşit tenkitçi rolü üstlenmiştir. Bütün bu yapılanlar cahiliye döneminde tenkidin az da olsa bir mesafe aldığını göstermektedir.

Cahiliyedeki şairlerin, tenkitle ilgili görüşlerinin bir kısmı kaybolmuş ve zamanımıza kadar ulaşamamıştır. Yine de daha sonraki dönemlerde yaşayan tenkitçilerin gayretiyle, o dönemdeki tenkit örneklerinden pek çoğu günümüze taşınabilmiştir.

Sonuç olarak, cahiliyede, basit bir şekilde de olsa edebî tenkit vardır. Halkın

---

<sup>5</sup> Dayf, *en-Nakd*, s. 17, 18.

ve ileri gelen insanların şiire verdiği kıymet, şairin toplumdaki yerini ve şiirin önemini belirlemiştir.

Bu fitrî ve basit tenkitte, iki tür göze çarpmaktadır:

- 1) Şiirde geçen lafızların ve manaların tenkidi,
- 2) Şairleri birbirleriyle karşılaştırıp, meziyet ve kusurlarını ortaya koyan tenkit. Tabii ki bu, ilkel bir tenkitten öteye geçmemektedir<sup>6</sup>. Özellikle bu dönemde şiir, akıldan ziyade duyguya dayalı olduğu için tenkit de aynı niteliktedir.

## **2. İslâm'ın İlk Döneminde Tenkit**

Şadru'l-İslâm'da da tenkit, çok fazla gelişme göstermemiştir. Bu dönemdeki edebî faaliyetin bir öncekinden farkı ise, şairler arasında mücadelenin artışıdır. Onlar İslâm'ın gelişiyle ikiye ayrılmış ve birbirlerini yerici mahiyette şiirler söylemişlerdir. O zamanda Medineli ve Mekkeli –Mekke fethedilmeden önce- şairlerin şiirlerinde bunu görmekteyiz. Bunların en meşhurlarından biri, Peygamberimizin şairi olan Hassân b. Sâbit'tir. Müşrik şairlerin Hz. Muhammed'e karşı yaptıkları şiir saldırılarında Hassân b. Sâbit de kendi şiiriyle karşılık vermiştir. İslâm'ın başlangıcında, yeni dinin öğretilmesi, inanç ve fikir çatışmaları içinde geçen bu dönemde, edebî tenkit çok fazla göze çarpmaz<sup>7</sup>.

İslâm'ın yayılmasıyla Kur'an, toplum hayatını çeşitli yönleriyle düzenlemiştir. Böylece insanların düşünce ufku genişlemiş ve çeşitli alanlarda ilimler tahsil edilmeye başlanmıştır. İnsanlar yazmayı öğrenmiş, bu edindikleri bilgi ve kültürlerini yazıya dökme ihtiyacı hissetmişlerdir.

Özellikle İslâm geldikten sonra Araplarda hutbenin önemi artmıştır. Çünkü İslâm'a davet hitabetle yapılıyordu. Hutbe o kadar önemli idi ki, hatibin kullandığı kelimeler ve mimikler insanları bu hak dine yönelmeye sevk edebiliyordu.

---

<sup>6</sup> Ahmed Emîn, *en-Nağdu'l-Edebî*, Mektebetu'n-Nahda el-Mısriyye, 3. Basım, Kahire, 1963, c. II, s. 417.

<sup>7</sup> Emîn, *en-Nağdu'l-Edebî*, s.418; Dayf, *en-Nağd*, s.23-24; Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-Edebî'l-'Arabî*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyi'n, 7. Basım, Beyrut, 1997, c. I, 257.

### 3. Emevîler Döneminde Tenkit

Emevîler Döneminde edebî tenkit Hicaz, Irak ve Şam bölgelerinde gelişerek ortaya çıkmıştır. Bu üç bölgenin kendi toplum ve tabii çevresinden etkilenip şekillenen özellikleri vardır<sup>8</sup>.

Araplar bu dönemden itibaren çeşitli kültürlerle kaynaşmış ve Arap olmayan milletlerin medeniyetlerinden de etkilenmişlerdir. Şiir geliştikçe buna paralel olarak edebî zevk ve tenkit de gelişmiştir. Yeni hayatın getirdikleri ile şiir daha değişik bir hal almış, şiirde yeni zevkler ve yeni özellikler görülmüştür. Bu sebeple eski şiire yeni şiir kıyas edilmeye başlanmıştır. Bu kıyas bir nevi tenkit görevi görmüştür.

Fakat bu gelişme geniş sahalara yayılmayıp dar bir çerçevede kalmıştır. Mesela, Hicaz dinî ilimlerde olduğu gibi, edebî ilimlerde de o dönemin büyük bir kültür merkeziydi. Buralardaki tenkit çalışmaları, cahiliye döneminden farklı gözükmemektedir. Şairler birbiriyle rekabet etmiş, üstünlük kurmaya çalışmışlar, ileri gelenlerin yanında itibar kazanmak için şairliklerini kullanmışlardır. Bu yolla şiiri beğenilen şairler de diğerlerince tenkide tabi tutulmuştur.

Şam, Emevîlerin hilafet merkezi olduğu için buraya çok miktarda şair gelmiştir. Böylece Saray, hem siyaset hem de edebiyat sarayı olmuştur. Şairler şiirlerini, o devirdeki halifeleri ve diğer yöneticileri överek ödül almak için söylemişlerdir. Bu yüzden şiir de, siyasî fikirlerin izini taşımıştır. Bu tür şiirler, hem taraftarları hem aleyhtarları tarafından karşılıklı tenkide tabi tutulmuştur. Elbette bu tenkit ilkeleri olmayan, subjektif bir tenkit şeklidir.

Saray çevresinde olan edebiyat, medih edebiyatıydı. Bu yüzden bu dönem edebiyatı medihle şekillenmiş, tenkit de edebiyatla şekillenmiştir<sup>9</sup>.

Irak'ta ise daha çok haricilerin kendi dünya görüşlerini yansıtan şiirleri dikkat çekmektedir. Bu bakımdan haricilerin edebi ortamının Cahiliyeyle aynı

---

<sup>8</sup> Emîn, *en-Nağdu'l-Edebî*, II, 419.

<sup>9</sup> Reşid el-'Ubeydî, *Dirâsât fi'n-Nakdi'l-Edebî*, Maarif Matbaası, 1. Basım, Bağdat, 1968-1969, II, 260.

karakteri taşıdığı söylenebilir<sup>10</sup>.

Emevîlerin son dönemlerinde nahiv ilminin temelleri atılmış ve geliştirilmiştir. Nahivciler de şairleri bu alanda tenkide tabi tutmuşlardır. Bu gelişme, nahivcilerin şiir tenkidine başlamasına sebep olmuştur. Böylece tenkidin, nahiv değerlendirmesi açısından yeni bir türü ortaya çıkmıştır<sup>11</sup>.

Emevîler zamanında gelişen bir diğer tür de risale (mektuplaşma) dir. Zamanla risale, çeşitli yazışmalarda halk tarafından da kullanılmaya başlanmıştır<sup>12</sup>. Emevîler döneminin sonlarında ise başka bir üsluba bürünmüş olan risale, sanatlı söyleyiş ve övgü metinleri şeklinde kullanılarak önem kazanmıştır. Buna dair örnekler pek çoktur<sup>13</sup>.

Bu dönemde hikâye türünün de dairesi genişlemiş, önceleri halkın rağbet ettiği bu türe halifeler de önem vermeye başlamışlardır. Bu gelişme Abbasiler döneminde daha da artmış ve insanlar hem Arapça hem Farsça hikâye yazmaya başlamışlardır<sup>14</sup>.

Esas itibarıyla Şadru'l-İslâm'da ve Emevîler döneminde tenkit, cahiliye dönemindekinden çok fazla farketmemiştir. Özellikle Emevîlerdeki ırkçı taassup, edebiyatın, edebiyat içerisinde de şiirin gelişmesini engellemiştir. "Hangi kabilenin şairi daha iyidir" şeklindeki sorularla şiir, dar bir çerçevede kalmış ve kabileler arası bir yarışa dönüşmüştür. Çeşitli panayırlarda yapılan şiir münazaraları da bunu göstermektedir. Özellikle Mirbed panayırı –o devirde en meşhur panayır olarak bilinir- bu tür münazaraların yapıldığı yer olmuştur. Bu da tenkidin sistematik olmayıp basit düzeyde kalmasına sebep olmuştur<sup>15</sup>.

---

<sup>10</sup> Emîn, *en-Nağdu'l-Edebî*, II, 419; 'Ubeydî, *Dirâsât fi'n-Nakdi'l-Edebî*, II, 265-266.

<sup>11</sup> Emîn, *en-Nağdu'l-Edebî*, II, 434; 'Ubeydî, *Dirâsât fi'n-Nakdi'l-Edebî*, II, 262.

<sup>12</sup> Tabâne, *en-Nağdu'l-Edebî*, s. 101.

<sup>13</sup> Geniş bilgi için bkz., 'Ubeydî, *Dirâsât fi'n-Nakdi'l-Edebî*, II, 35.

<sup>14</sup> Tabâne, *en-Nağdu'l-Edebî*, s.138.

<sup>15</sup> Geniş bilgi için bkz. Dayf, *en-Nağd*, s. 24-32.

#### 4. Abbasîler Döneminde Tenkit

Abbasîler Devrinde tenkit, önceki dönemlerle kıyaslandığında daha tabii bir seyir içerisinde gelişme göstermiştir. Çünkü bu devirde diğer milletlerle daha fazla kaynaşma olmuş ve bu sebeple kültürlerin getirdiği yeniliklerle edebiyat daha da zenginleşmiştir. Buna paralel olarak tenkit, sistematik bir hal almaya başlamıştır.

Cahiliye ve Emevîler döneminde tenkit sadece zevke dayanırken Abbasî asrında, tenkidin kaide ve usulleri konmaya çalışılmıştır<sup>16</sup>. Fakat tenkitle ilgili yeni yöntemlerden ziyade, şairler veya ekolleri arasındaki karşılaştırmalar, aynı şekilde ele alınmaya devam edilmiştir. Abbasîler dönemi hem malzeme hem kültür açısından önceki dönemlere göre çok daha zengindir. Buna rağmen dönemin sonuna doğru tenkit donuk hale gelse de, sonrasındaki bazı yeni çalışmalarla tekrar canlanmıştır.

Çeşitli toplumlarla kaynaşan Arap edebiyatı hicri II. ve III. asırda tenkidin gelişmesini sağlamış ve o döneme göre tenkitte, kendince yeni kaide ve kurallar konmuştur.

Görüldüğü üzere Abbasîler dönemine kadar sürekli gelişen şiir türü aynı şekilde bu dönemde de gelişmeye devam etmekle birlikte, Abbasîlerde esas itibariyle nesirdeki gelişme dikkat çekmektedir. Söz konusu gelişmenin başlangıcı, Arap olmayan milletlerden Arapça'ya birtakım hikâyelerin tercümesiyle olmuştur<sup>17</sup>. Aynı zamanda milletler arasında uzun siyasî ve edebî mektuplaşmalar (mürâselât) da artmıştır. Bunların dışında yazarların birbirleriyle olan yazışmaları

---

<sup>16</sup> Emîn, *en-Nakdu'l-Edebî*, II, 441.

<sup>17</sup> Bu dönemde hikâyenin yeni bir türü ortaya çıkmıştır ki bu tür, hikâyecilerin hayal dünyasında önemli rol oynamıştır. Çünkü asi ve şeytan hikâyeleri yayılmış, Fars ve Hint kisvesinde tuhaf cin hikâyeleri ortaya çıkmıştır. Tarihin derinliklerinde kalmış ve çoktan unutulmuş rivayetler bu hikâyelerin kaynağını oluşturmuştur. İşte o zamanda Abdullah b. el-Muğaffa' "Kelile ve Dimne"yi yazmış ve bu hikâye insanlar arasında çabucak yayılmıştır. Hicri II. asrın sonuna doğru, Farsça adı "Hezâr Efsâne" olan "Binbir Gece Masalları", Arapça'ya tercüme edilmiştir. Bunlara farklı bölgelerden değişik müellifler de eklenerek Arapça'ya, pek çok doğru çeviriler yapılmıştır. Abbasî döneminin çeşitli asırlarında değişik bölgelerde bu gibi çevirilere devam edilmiş ve bu hikâyeler Arap ülkelerindeki halk dilinin etkisini göstermiştir. Bkz. Bedevî Tabâne, *en-Nakdu'l-Edebî*, s. 138.

mektuplaşmanın ötesine geçerek, toplum ve toplumun ahlak yapısı ile ilgili konuların irdelendiği, metinler haline gelmiş, böylelikle şahsi sayılan mektuplaşma edebi bir tür olarak gelişmeye başlamıştır<sup>18</sup>.

Şiirde ve nesirde görülen bu gelişme, yazarların, şairlerin ve okuyucuların edebî zevklerinin gelişmesine de sebep olmuştur. Çünkü İran, Yunan ve Hint edebiyatlarından etkilenip bunu eserlerine yansıtan Arap yazarlar ve şairler, toplumun edebî zevk anlayışında değişikliğe yol açmışlardır. Gelişen bu edebî zevkin ışığında eleştiriler de daha düzeyli hale gelmiştir. Fakat bunların eserlerini okuyan kişiler sadece okumakla yetinmeyip eleştirilerini de dile getirmişlerdir. Dil öğrenimine meraklı olan kişiler başta olmak üzere şair ve yazarlar Yunan edebiyatından teorik bakımdan yararlanmışlardır. Arap edebiyatı tarihinin önemli yazarlarından Şevkî Dayf'a göre, bu şair ve yazarlar, Yunan tenkidini okuyup araştırarak kurallarını öğrenmişlerdir. Elbette bu çalışmaları yaparken devrin Yunan felsefesinin kaynaklarından da yararlanmışlardır. Arap tenkidi ile Yunan tenkidini karşılaştırmışlar ve Yunan sofistlerinin görüşlerinden yola çıkarak yeni bir şeyler ortaya koymaya çalışmışlardır. Özellikle genç nesil beyan ve hitabetteki güçlerini artırmak için belagat öğrenme ihtiyacı duymuşlardır<sup>19</sup>.

Böylelikle bu dönem şairleri hem sanatlarını icra etmiş hem de bu sanatın tenkidini yapabilmüşlerdir. Divan kâtipleri başta olmak üzere yazarlar da bu konuda onlardan geri kalmamıştır. Çünkü divan kâtipleri her konuda bilgili ve kültürlü olmak mecburiyetindeydi. Bu yüzden şairlere ve yazarlara eserlerini yazarken çeşitli öğütlerde bulunmak suretiyle bir çeşit tenkit ve usul uygulaması gerçekleştiriyorlardı. Fakat tenkidin gelişmesine katkıda bulunan bu uygulamalar, teorik bilgi vermek şeklinde değil, daha çok pratiğe yönelikti. Bu dönemin başarılı kâtipleri, kendilerine özgü yöntemlerle yazarlıklarını ve yazdıklarını tenkit ederek, edebî gelişmeye zemin hazırlamışlardır. Ayrıca tenkitlerini nesir tenkitiyle sınırlamayıp, saray çevresindeki şairlerin halifelere sundukları şiirleri dahi eleştirebil-

---

<sup>18</sup> Dayf, *en-Nağd*, s. 33; Ubeydi, *Dirâsât fi'n-Nağd i'l-Edebî*, II, 267.

<sup>19</sup> Dayf, *en-Nağd*, s. 34.



mişlerdir. Bu da onların sadece nesirde değil şiirde de tenkit edebilme yeterliğine sahip olduklarını göstermektedir. Çünkü çoğu hem nesirci hem de şairdi<sup>20</sup>.

Dönemin dilcilerine gelince onların tenkitleri, şairlerin ve şiirin tenkit tarzından farklı olmuş, daha çok nahiv ve lugat açısından gelişmiştir.

Kelamcılar ise meslekleri gereği, bu tenkitlere akılcı atılımlarıyla katkıda bulunmuşlardır. Çünkü onların görevi eski şiirleri muhafaza etmek değil, onlar üzerinde yorumlar yapmak, Kur'an'ın belagatı ile ilgili bilgileri pekiştirmektir. Ayrıca hasımlarına karşı münazara ilmini geliştirerek, kendilerince tenkit usul ve kaideleri belirlemişlerdir<sup>21</sup>.

Tenkitteki olumlu gelişmeler semeresini vermiş belagat ve edebî sanatların ortaya çıkışı da Abbasîler döneminde olmuştur. Çünkü bu devirde üslubun güzelliği, üstünlüğü ve kötülüğü ifade edilerek beyan ve belagat meseleleri tartışılmaya başlamış, hatta çeşitli çevrelerin aralarındaki edebî münakaşalar tenkitin gelişmesine yardım etmiştir<sup>22</sup>.

Abbasîlerin ilk devirlerinde başlayan tenkit çalışmaları, II. Abbasî asrında daha da ivme kazanmıştır. Filozoflar da Aristo'nun düşünceleri doğrultusunda, şiir ve nesir üzerinde tenkite ait görüşlerini yaymaya çalışmışlardır<sup>23</sup>. Âlimlerin aralarında yaptıkları ilmî münakaşalar ve yazdıkları eserlerle hangi şairin daha üstün olduğu konusundaki görüşleri tenkidin gelişmesine yardım eden bir başka etken olmuştur.

Sözünü ettiğimiz bu tenkitçilerin çalışmaları, tabii ki modern tenkit seviyesinde olamazdı. Ancak modern tenkit anlayışının doğmasına büyük ölçüde katkı sağladığı anlaşılmaktadır. Çünkü edebî ibare, mana ve kelimelerin özelliklerine ait yapılan değerlendirmeler, günümüzdeki tenkit malzemesinin temelini teşkil etmiştir.

---

<sup>20</sup> a.e., s. 34.

<sup>21</sup> a.e., s. 45.

<sup>22</sup> Savran, Ahmet, *Abbasi Edebiyatında Sülûler ve Ebû Bekr es-Şûlî*, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2. Baskı, Erzurum 1995, s. 153.

<sup>23</sup> a.e., s. 156.

### **C. Modern Arap Edebiyatında Edebî Tenkit**

Arap edebiyatında tenkidin seyrine kısaca temas ettikten sonra acaba modern Arap edebiyatında edebî tenkit, kendi ayakları üzerinde durabilmiş midir? Onu belirginleştiren belli özellikler var mıdır? Başka bir ifadeyle, gönül ferahlığı içinde denilebilir mi ki, modern tenkitçiler, edebî araştırmalarının metodunu gerektiği şekilde değiştirebilen veya bu yeni görüşler ışığında kendi görüşlerini ifade edebildikleri edebiyat anlayışıyla ilgili yeni görüşler ortaya koyabilmişlerdir?<sup>24</sup>

Bu sorulara cevap olarak verilecek olan mevcut tenkit anlayışı da, pek çok görüşleri içine almaktadır. Söz konusu anlayışta bazı görüşler, eski Arapça'nın usul ve kaidelerine, bazıları ise eski Yunan görüşlerine dayanmaktadır. Ayrıca doğuda ve batıda ortaya çıkmış yeni görüşlerle de ilişkisi bulunmaktadır.

Çağdaş tenkit anlayışının Arap edebiyatı üzerine yönelttiği pek çok görüşler, ya belli bir merkezde toplanmış ya da eskilerin bu edebiyatı araştırmada ortaya koydukları görüşler etrafında odaklanmıştır. Edebî eser ve muhtevasındaki söz; lafzı ve manasındaki farklılık, sanat ve hayatla veya tek bir kişi ve toplumla alakalı olup olmadığı şeklindeki düşünceden yola çıkarak yapılan tenkit metodu, çoğunlukla eski tenkitçilerin bakış açısı olarak kabul edilmiş ve bu durum modern tenkitçiler arasında ihtilaf konusu olmuştur.

Bazı çağdaş yazarların tenkide konu olan makalelerinde yabancılara özgü lafızları kullanmaları, modern tenkide konu olan hususlardan biri olmuştur. Yani çağdaş Arap yazarlarının eserlerinde yabancı kelimeleri kullanmaları, münekkiterce eleştirilmiştir.

Bu kullanımın eleştirilecek miktarda olduğu kanaatinde olanlar bulunduğu gibi, edebiyat ve tenkit için hayatî tehlikesinin olmadığı düşüncesinde olan Arap araştırmacılar da vardır. Bazıları ise bu terimleri kullanmanın fayda ya da zararını belirtmekten ziyade dile bir noksanlık kattığını söylemektedirler.

---

<sup>24</sup> Bedevî ʿAbâne, *et-Teyyârâtu'l-Mu'âsıra fi'n-Nağdi'l-Edebî*, Dâru'ş-Şekâfe, Beyrut, 1985, s. 453

Modern hayatın getirdikleri ile birlikte yeni eser ve temayüller ortaya çıkmıştır. Bu eserler, edebiyatın sadece bir tek türü üzerine yazılmamış, çeşitli edebî türlerde yazılmıştır. Bunlar hutbeler, makaleler, hikâyeler, şiir ve tenkit yazılarıdır. Kısaca bu eserler, bu asırdaki dolu dolu edebî hayatı yansıtmaktadır.

20. yüzyılda pek çok tenkitçi ortaya çıkmıştır. Tenkitle ilgili çok sayıda eser yazılmış, birçok edibi içine alan tek bir tenkit kitabı yazıldığı gibi, tek bir ediple ilgili müstakil tenkit kitapları da yazılmıştır.

Günümüz Arap edebiyatında her edip, kendi şahsına munhasır ayrı birer okul sayılabilecek karakterlere sahip ise de, bunların edebî öğreti ve felsefelerini takip eden öğrencileri yoktur. Varolan takipçiler ise, sadece taklit derecesinde kalmışlardır. Bu ediplerin bir diğer özelliği de, öncekilerden de ayrı ve farklı metotlara başvurmuş olmalarıdır. Bu husus, köklü ve kendi içerisinde edebî felsefeyi taşıyan okulların yok olmakla yüz yüze gelmesine yol açmıştır. Edebî yazılardaki farklılık ve çeşitlilik, edebî tenkide de yansımıştır. Bu yüzden de halen sistemli ve yerine oturmuş, metotlarını belirlemiş, genel kabul gören bir tenkit metodu bulunmamaktadır<sup>25</sup>.

Çağdaş tenkitte çok miktarda öznellik görülmektedir. Oysa nesnellik olarak nitelenen tenkidin ölçüleri, yapıcı ölçülerdir. Çünkü nesnellik, parçacı yaklaşımla eserin sadece sanatlı ifadelerini incelemeyip, tarzına, eserde anlatılmak istenen şeylere ve anlatılan konuların özelliklerini açıklamaya dayanmaktadır. Nesnel tenkit, edebiyat ve ediplere metotlu yaklaşımı gösterip benimsetmekle yeni edebî kıymeti haiz eserler için ufuk açıcı olmaktadır.

Kısaca nesnel tenkidin burada yapmak istediği şey, tarafsız kalabilmektir. Böylelikle tenkit de amacına ulaşmış olur. Modern Arap edebiyatında tenkidin gelişmesine öncülük eden de nesnel tenkit olmuştur.

Diğer yandan tenkitçilerin kültür düzeylerinin farklılığı, sahip oldukları kültürlerin esasları, ölçüleri onların edebiyat ve edebiyatçılar üzerindeki yargı-

---

<sup>25</sup> a.e.,s. 24-25.

larının çok farklı olmasına yol açmıştır. Genel olarak bunları şu iki gruba dâhil ederek tanıtmak mümkündür<sup>26</sup>.

1) Bazı tenkitçiler sırf Arap kültürüyle yetişmiştir. Bu yüzden Abbasî dönemi büyük ediplerinden miras aldıkları kültür ışığında günümüz edebiyatını değerlendirmektedirler. Bu manada geçmişi günümüze taşımaktadırlar.

2) Bir grup tenkitçi ise, yabancı edebiyatın hayranlığı ve onun kültür hâkimiyeti altında kalmıştır. Dolayısıyla her edebî çalışmayı, yabancıların edebî çalışmaları ve metotları ışığında değerlendirmektedirler.

Tabî ki son asır Arap tenkitçilerinden birçoğunun tenkit sahasında pek çok görüşü ve eseri, günümüzde hala geçerlidir. Mesela tenkit çalışmalarında başarılı olmak için iki hassas nokta bulunmaktadır:

1) Tenkitçinin tenkidinde sürekli tutunabilme gayreti tabiidir. Bunun için de kaçınılmaz olarak çok geniş bilgi ve derin bir idrak sahibi olmalıdır.

2) Sürekli yenilikleri takip edebilme başarısı şarttır. Yenileşmeyi sağlayacak olan kültür alt yapısı ve keşfedilmemiş ufuklara açılabilmesi gerekir.

Bu iki hususu gerçekleştirmek ise son derece zor olsa da günümüz tenkidi, bu yolda büyük mesafe kat etmiştir denilebilir. Çünkü hizipleşme, siyaset ve bir çok tarihî olayın olumsuz etkilerine rağmen, ortada bir “edebî atılım” olduğu da gerçektir. Bu atılım sadece teorik alanda değil aynı zamanda pratiğe de yansımıştır.

Özellikle 1952 yılında Mısır’da başlayan “büyük atılım”, hürriyet akımlarının bir neticesi olarak, milliyetçiliğin edebiyat kanalıyla halk arasında kökleşmesine hizmet etmiş, yeni toplumu yeni bir hayata hazırlamayı hedeflemiştir. Bu akım diğer Arap dünyasına da yansımış ve meyvelerini vermiştir. Edebî tenkit de bu yönde gelişmiştir. Gazete ve dergilerin yanı sıra müstakil eserler halindeki çalışmalarıyla, tenkitçiler de birbirlerini tenkit etmesiyle büyük bir faaliyet gerçekleştirmişlerdir<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> a.e., s.32-34.

<sup>27</sup> a.e., s.188-189.

Günümüz Arap dünyası edebiyatçı ve tenkitçilerinin edebiyat eserleri, okurların ve dinleyicilerin duygularına ve akıllarına etki edecek şekilde kullanıp geliştirme hedefleri, halen devam etmekte olup, bu konudaki şu iki asıl üzerine bina edilmektedir: Seçkin anlamlar ve seçkin tabirler.

Bu sebeple günümüz Arap dünyası tenkitçileri, iki farklı akıma sahiptirler. Bazıları, aslolan kriterin “derin düşüncenin, keskin bakışların, doğru tecrübelerin, ince hislerin, yeni ilhamların ürünü olan anlamlar” olduğunu, bazıları ise “dile ve dilin edebî mirasına geniş çapta aşına olma, anlama uygun olan lafızları etkileyici tarzda seçip terkip etme ve anlamları, fikirleri, maksatları fevkalade tarzda vurgulayabilme” olduğunu savunmaktadırlar<sup>28</sup>.

Modern edebî tenkit sahasında göze çarpan bir diğer özellik ise, yabancı tesirler altında kalan tenkitçilerin, kendi vatanlarındaki edipleri mutlaka Avrupa’daki bir edebî ekole bağlı gösterme çabasında bulunmalarındır. Tabî ki tenkitlerinde ele aldıkları esaslar ve metotları da, o yabancı ekolün özelliklerini taşımaktadır. Bu durum, Avrupa’da son üç asırda kendisini gösteren şu akımların Arap edebî tenkitçiliğinde de söz konusu edilmesine yol açmıştır. Romansizm, yeni klasisizm, realizm, idealizm ve naturalizm “sanat sanat içindir” vb.

Buna karşın, müsteşriklerin yaptıkları çalışmalar dolaylı olarak Arap edebî kültür mirasının hazinelerini açığa çıkarma faaliyetine hız kazandırmış ve böylece Arap edip ve tenkitçileri, Arap edebiyatının evrensel akımlar içerisinde hak ettiği yeri kazanabilmesi için büyük çaba göstermişlerdir. Bu amaç uğrunda birçok Arap edibinin eseri, yabancı dillere çevrilmiştir<sup>29</sup>.

## **SONUÇ**

Kısaca Arap edebiyatında tenkit, Cahiliye, Sadru’l-İslam, Emevî, Abbasî dönemlerinde olduğu gibi modern dönemde de tenkit anlayışında pek çok yeni usuller ve kaideler konmaya çalışılmış, fakat her tenkitçi kendi yorum ve

---

<sup>28</sup> *a.e.*, s. 195-197.

<sup>29</sup> *a.e.*, s. 445-447.

### *Arap Edebiyatında Tenkidin Seyri*

düşüncesiyle bunu gerçekleştirmek istemiştir. İşte bu yüzden belli ölçüler ve kaideler belirlenememiştir. Bir kısım tenkitçiler batı kaidelerini kullanırken, bir kısmı da kendi içinde yetiştiği kültürden yola çıkarak ve tarihi arka planını ele alarak kendince usuller ortaya koymuşlardır. Tenkitçiler arasında bu konuda bir uzlaşma sağlanamamıştır.

## **ARİSTOTELES POETİKA'SININ ARAP EDEBİYATINDAKİ YANSIMALARI**

Dr. Halim ÖZNURHAN\*

### **Abstract**

Syrian translator Matta b. Yunus translated Aristotle's Poetics in early part of 4th century. Afterwards, Muslim Philosophers considered the Poetics an essay on method like all other logical books of Aristotle. Hence, Arab critics not influenced by Aristotelian poetic theory. Hazim al-Qartajanni represents the nexus at which the two traditions: Arab and Aristotelian.

**Key words:** Poetic, Aristotle, Arabic literature

### **GİRİŞ**

Klasik Yunan düşüncesinin, Arap edebiyatını etkileyip etkilemediği konusu özellikle Arap dünyasında tartışılmaktadır. Bu etki çağdaş yazarların çoğu tarafından kabul edilmekteyken, bazıları bu etkiyi kabul etmemektedir. Başlangıçta parçacı ve zevke dayalı bir karakter arz eden Arap eleştirisi gerek dolaylı, gerekse direkt olarak Yunan düşüncesinden etkilenmiş ve bunun sonucu olarak kurallara ve ilkelere dayalı bir metot gelişmiştir. Bu makalede Aristoteles'in şiir sanatı hakkında yazmış olduğu Poetika adlı eserinin İslam dünyasında geçmişte ne kadar anlaşıldığı ve ne ölçüde etkisinin olduğunu incelemeye çalışacak ve İslam filozoflarının Poetika'ya yazdıkları telhisler hakkında bilgi vereceğiz.

---

\* Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı.

## A. ESKİ YUNAN'DA SANAT VE ŞİİR ANLAYIŞI

Eski Yunan'da “Sanat nedir?” sorusuna verilen cevap, sanatın bir yansıtma, benzetme, ya da taklit olduğu şeklindeydi. Bu anlayışa göre, sanat eserlerinde doğayı, insanı, hayatı görürüz ve sanatçı eserinde bize bunları yansıtır; sanki dünyaya bir ayna tutar.<sup>1</sup> Platon'un (M.Ö. 427-347) Devlet adlı eserinde, Sokrates (M.Ö. 470-399 ) ressamın yaptığı işi şöyle anlatır:

*“İstersen bir ayna al eline, dört bir yana tut. Bir anda yaptın gitti güneşi, yıldızları, dünyayı, kendini, evin bütün eşyasını, bitkileri, bütün canlı varlıkları.”* diyerek ressamın yaptığı işin dünyaya bir ayna tutmak olduğunu söyler ve şairin de ressamdan farkı olmadığını belirtir: *“Tragedya şairinin de yaptığı bu değil mi? Benzetme değil mi onun yaptığı da?”*<sup>2</sup>

Sanatı bir yansıtma olarak görmek yüzyıllar boyu devam etmiş ve zamanımıza kadar da gelmiş bir kuramdır. Bu görüşü savunanların sık sık başvurduğu ayna benzetmesi de düşüncelerine ışık tutan açıklayıcı bir benzetmedir.<sup>3</sup> Bu kuram, sanatçının gördüğümüz dünyayı, bu dünyadaki nesnelere, insanları elinden geldiğince onlara sadık kalarak yansıtması gerektiğine inanır. Doğalcı olan bu anlayışa göre, sanatçı bize hayatı, ya da hayatın bir parçasını, bir yönünü, bir kesitini olduğu gibi sunar. Bu basit yansıtma (benzetme, taklit, mimesis) anlayışı Eski Yunan'da yaygındı.<sup>4</sup> Yansıtma anlayışının eski dünyada yaygın oluşunun altında, sanatçının dünya hakkında bugünün insanları kadar bilgi sahibi olmayan muhataplarına bilgi vermeyi, güzeli ve iyiyi yansıtarak bunlara teşvik etmek, kötü ve çirkini yansıtarak bunlardan uzaklaştırmayı hedeflemesi yatmaktaydı.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Berna Moran, *Edebiyat Kuramları ve Eleştirisi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999, 17.

<sup>2</sup> Eflatun, *Devlet*, çev: Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995, 282.

<sup>3</sup> Moran, 17, 18.

<sup>4</sup> Moran, 19.

<sup>5</sup> Nevâl İbrahim, *Tabî'atu's-Şi'r 'inde Hâzım el-Kartâcennî, el-Fusûl*, Kahire, 1985, c. VI, sayı: I, 83.



1. Platon'un Sanat Anlayışı:

Platon, göreceliğe inanmış sofistlerin aksine kesin bilgiye susamış biriydi. Değişmeyen, insandan bağımsız, mükemmel bir gerçekliğin varlığını ispatlamaya çalıştı. Durmadan değişen duyu dünyasına karşılık, ancak düşünce ile kavranan değişmez bir idealar dünyasına inandı. Platon'un felsefesinde asıl gerçeklik, duyuyla değil de zihinle kavranabilen idealar dünyasıdır.<sup>6</sup> Bizim gördüğümüz, beş duyumuzla algıladığımız maddî dünya, ağaçları, evleri, denizleri, insanları ve hayvanlarıyla ancak bir kopyadan (mimesis) ibârettir. Bunlardan her birinin bir ideası vardır ki asıl gerçek olan odur. Durmadan değişen, dâima oluş halinde bulunan duyu dünyası hakkında sağlam ve kesin bir bilgiden söz edemeyiz. Gerçek bilgi, değişmeyen ideaların bilgisidir ve bundan dolayı da filozof ancak aklın objesi olabilen idealar dünyasını kendisine bilgi konusu olarak seçer.<sup>7</sup>

Kendisi taklit (yansıtma, mimesis) olan bu duyular dünyasının bir kısmı Tanrı tarafından, bir kısmı ise insanlar tarafından meydana getirilmişlerdir. Ama gerçeklik derecesi bir kopyanınkinden daha aşağı olan şeyler vardır. Tanrının eserleri arasında yalnız doğal nesnelere yoktur. Bu nesnelere, su gibi parlak yüzeylerde yansımalarında olduğu gibi, doğal nesnelere yansımaları da bulunur. Platon bunlara görüntü (eidola) demektedir. Bunların gerçeklik derecesi büsbütün azdır. Duyular dünyasının kendisi, zaten ideaların bir kopyası olduğu için gerçeklikten bir derece uzaklaşmıştır. Görüntüler ise, kopyanın kopyası olduğu için gerçeklikten daha da uzaktır.<sup>8</sup>

Resim de, şiir de tıpkı görüntüler gibi duyular dünyasının yansımalarıdır. Bu nedenle Platon, sanatın bir yansıtma (mimesis) olduğunu söyler.<sup>9</sup> Dolayısıyla Platon'a göre sanat eserleri bize kopyanın kopyasını sunmakta, bizi gerçeğe

---

<sup>6</sup> Salâh 'İyd, *et-Tahyil - nazariyyetu's-şi'ri'l-'Arabî* -, Mektebetu'l-Âdâb, Kahire, ts. s. 17.

<sup>7</sup> Moran, 21.

<sup>8</sup> Moran, 21.

<sup>9</sup> Moran, 21.

götürmemekte, asıl gerçeklikten uzaklaştırmaktadır. İnsanın amacı idealara yönelmek olmalıyken, sanatçı bizi ters yola götürmektedir.<sup>10</sup>

Platon, sanat meselesini incelerken edebiyatı daima felsefeye rakip görmekte ve felsefeden daha aşağı olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Eski Yunan'da, Homeros'u (M.Ö. IX. yy.) bilgi kaynağı sayan, nasıl davranılacağını onun öğütlerinden, verdiği örneklerden öğrenmek gerektiğini savunanlar bulunmaktaydı. Platon bu inancı yıkmak ve edebiyatın bize gerçek bilgi sağlamayacağı gibi ahlak bakımından da zararlı olduğunu belirtmek ister.<sup>11</sup>

## *2. Aristoteles'in Sanat Anlayışı:*

Platon'un öğrencisi Aristoteles (M.Ö. 384-322) yazıldığı günden bugüne kadar önemini sürdüren ve edebî eleştiride hâlâ başvuru kaynağı kabul edilen "Poetika" adlı eseriyle, edebiyat kuramı konusunda büyük bir adım atmıştır. Aristoteles şiirin ve şairin işlevi hakkında şunları söyler:

"Şâirin ödevi, gerçekten olan şeyi değil, tersine olabilir olan şeyi, yani olasılık veya zorunluluk kanunlarına göre mümkün olan şeyi ifade etmektir.

*Tarih yazarı ve şair, biri düz yazı, öteki nazım yazdığı için birbirlerinden ayrılmazlar, çünkü Herodotos'un (M.Ö. 484-420) eserinin mısralar haline getirilmiş olduğu düşünülebilir, bununla birlikte, ister nazım, ister düzyazı halinde olsun, Herodotos'un eseri bir tarih eseridir. Ayrılık daha çok şu noktada bulunur: Tarihçi daha çok gerçekten olan şeyi ifade eder, şair ise olabilir olan şeyi ifade eder.*

Bunun için şiir, tarih eserine göre daha felsefi olduğu gibi, daha üstün olarak da değerlendirilebilir, çünkü şiir, daha çok genel olanı, tarih ise tek olanı tasvir eder. Genel olan deyince de olasılık veya zorunluluk kanunlarına göre belli özellikteki bir kimsenin böyle veya şöyle konuşmasını, böyle veya şöyle hareket etmesini anlıyoruz."<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Moran, 23.

<sup>11</sup> Moran, 23.

<sup>12</sup> Aristoteles, *Poetika*, Çev: İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999, 30,31.

Sanatçının insanı, hayatı anlatması tarihten farklıdır. Örneğin tek bir kişinin hayatını anlatmaya kalkışmaz, bir kişinin hayatında genel anlamıyla hayatı, insanoğlunun hayatını, hayatta evrensel olan unsurları anlatır. Olanı değil, olabilir olanı anlatır. Bunun içinde anlatmak istediğinin özüne ait olmayan unsurları, ayrıntıları, rastlantısal olanları atar, gerekli olanı ayıklar, seçer ve bunlar arasında bir bağ gözeterek olaylar örgüsünü tek bir çizgi üzerinde kurar.<sup>13</sup>

Aristoteles lirik şiiri, dram şiirinin başlangıç noktası ve hazırlayıcısı olarak görür. Aristoteles'e göre şiir insanların kendilerini yansıtmaz; bilakis davranışları, hayatı, davranışın sonucunda oluşan mutluluğu, mutsuzluğu yansıtır. İnsanlar karakterleriyle değil davranışları nedeniyle mutlu veya mutsuz olurlar. Bu nedenle tragedya davranışların terkididir.<sup>14</sup>

*“Bu öğeler arasında en önemlisi, olayların uygun bir şekilde birbirleriyle bağlanmasıdır. Çünkü tragedya, kişilerin değil, tersine onların eylemlerinin, mutluluk ve felaket içinde geçen bir hayatın taklididir. Mutluluk ve felaket, eyleme dayanır; hayatımızın son ereği ise eylemdir, yoksa eylemin dışında olan bir şey değil. Karakter bakımından biz şu ya da bu özellikteyiz; eylem bakımından ise ya mutlu yuzdur, ya da mutlu değilizdir. O halde tragedya ozanları eylemde bulunan kişileri ortaya koyarken karakterleri taklit amacını gütmaz. Tersine onlar eylemlerden ötürü karakterleri de ortaya koyarlar. Böylece eylemlerin ve öykünün, tragedyanın son ereğini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Son erek ise bütün erekler arasında en önemlisidir.”*<sup>15</sup>

Şiir kavramı Aristoteles'te yansıtma ile sınırlıdır. Yalnız ona göre, yansıtmanın epos, tragedya ve komedyaya ile sıkı bir ilişkisi vardır. Gerçek şiir bu türlerde ortaya çıkar. Bu türlerdeki şiirde, şair kişisel düşünceleri ve duygularından direkt olarak bahsetmez; ancak düşünceleri kişiler ve olaylar aracılığıyla yansır. Buna göre Aristoteles'te yansıtmanın anlamı, insanların fiillerini iyi veya kötü olarak

<sup>13</sup> Moran, 29; Süheyla Bayrav, *Dilbilimsel Edebiyat Eleştirisi*, Multilingual Yayınları, İstanbul, 1999, 38.

<sup>14</sup> Salâh 'İyd, 17, 18.

<sup>15</sup> Aristoteles, *Poetika*, 23, 24.

yansıtmaktır.<sup>16</sup> Bu durumda şiirdeki yansıtma, gerçekte olan ve olabilir insan davranışlarının yansıtılmasıdır. Çünkü gerçek, şiirin temelidir ve şair sadece davranışları yansıtır.<sup>17</sup> Yalnız buradaki gerçek ifadesi, olan biteni olduğu gibi yansıtmayı amaçlayan gerçekçilikten farklıdır. Aristoteles, gerçeği olduğu gibi değil, ahlâkî amaçtan dolayı olması gerektiği gibi yansıtılması gerektiğini düşünür.<sup>18</sup>

“Ozan gücünü ölçüden daha çok öyküde göstermelidir. Çünkü ozan, taklit etmesinden ötürü ozandır. Taklidin konusununsa eylemler oluşturur. Bunun sonucu olarak ozan, gerçekten olanı taklit ederse, bundan ötürü de onun daha az değerli ozan olması gerekmez. Çünkü gerçekten olan şeyler arasında bazılarının olasılık yasasına göre oluşmasına hiçbir şey engel olamaz. İşte bu anlamda ozan onları taklit eder.”<sup>19</sup>

Bu davranışları iki neden sınırlar: Karakter ve düşünce. Aristoteles şöyle der:

“O halde, bir eylemin taklidi öyküdür (mythos). Öykü deyince, olayların örgüsünü, karakter deyince, eylemde bulunan kişilere kendisi bakımından bir özellik yordduğumuz şeyi; düşünce deyince de kendisiyle konuşanların bir şey kanıtladığı ya da genel bir hakikate ifade verdikleri şeyi anlıyorum.”<sup>20</sup>

Lirik şiir, şairin kendi duygu ve düşüncelerini direkt ifade ettiği şiirlerdir. Bu tür şiirler yukarıda da bahsedildiği gibi Aristoteles'e göre, tragedya ve komedyaya hazırlayan ilk biçimdir. Bu merhalede şairleri iki kısma ayırır ve asil kimselerin, asil davranışları ve erdemli işleri; aşağılık kimselerin ise aşağılık davranışları yansıttıklarını, diğerleri methiyeler ve ilahiler yazarken bunların hicivler yazdıklarını belirtir.<sup>21</sup>

<sup>16</sup> Aristoteles, 30.

<sup>17</sup> Aristoteles, 32; Sa'd Maslûh, *Hâzim el-Kartâcennî ve nazariyyetu'l-muhâkât ve't-tahyîl fi 'ş-şî'r*, 'Âlemu'l-Kutub, Kahire, 1980, 75.

<sup>18</sup> 'Abdu'l-Fettâh 'Usmân, *Nazariyyetu 'ş-şî'r 'inde Hâzim el-Kartâcennî ve mesâdiruha'l-'akliyyeti ve'n-nakliyye*, Havliyyâtu Dâri'l-'Ulûm, Kahire, Nisan 1990, XII, 79.

<sup>19</sup> Aristoteles, 32.

<sup>20</sup> Aristoteles, 23.

<sup>21</sup> Aristoteles, 17; Maslûh, 76.

Aristoteles'e göre yansıtma, sadece şiirin özü değil, bütün sanatların özüdür. Şair yansıtma işinde tıpkı ressam gibi, suretleri şekillendirir.<sup>22</sup>

*“İster sanatçı yetisi, isterse alışkanlığa dayalı bir ustalıklı olsun, bazı sanatlar renkler ve figürler aracılığıyla bazıları ise ses aracılığıyla taklit edilir. Buna göre de bütün adı geçen sanatlarda genel olarak taklit, ya ritim, ya söz, ya da harmoni aracılığıyla gerçekleştirilir. Öyle ki, bu üçü ya ayrı ayrı, ya da birlikte kullanılır. Örneğin flüt ve kitara, aynı şekilde kaval çeşidinden olan sanatlar sadece harmoni ve ritmi kullanırlar; dans sanatı ise harmoni olmadan yalnızca ritmi kullanır; çünkü dans edenler, ritmik beden hareketleri aracılığıyla karakter özelliklerini, tutkuları ve hareketleri taklit ederler.”*<sup>23</sup>

Aristoteles yansıtma tarzlarını üçle sınırlamıştır. Bir şeyi olduğu gibi yansıtma ya da insanların ondan bahsettiği gibi veya ona görüldüğü gibi, yahut da olması gerektiği gibi. Bu şiir için daha özeldir, ölçü (vezin) şiirin özü değildir. Yansıtma göre talidir.<sup>24</sup>

Sanatın işlevi, etkileri, yarar veya zararları konusunda Aristoteles, hocası Platon'dan farklı düşünür. Tragedyanın tanımını yaparken, “acıma ve korku duygularını uyandırmak suretiyle bu duyguların arınmasını (katharsis) sağlar” der.<sup>25</sup> Aristoteles katharsis kavramını açıklamadığı için, bu kavramla ne demek istediği hususunda tartışmalar doğmuştur. Genellikle kabul edilen yorum, tragedyanın seyircide bu duyguları uyandırmak ve harcatmak suretiyle onu daha sakin ve psikolojik bakımdan daha sağlıklı duruma getirdiğidir.<sup>26</sup>

Böylece Aristoteles edebiyatın hem bilgi kazandırdığını söyleyerek, hem de yararlı psikolojik etkisine işaret etmekle Platon'dan ayrılmakta ve sanatı savunmaktadır. Aristoteles'in bu eserini, Platon'un şiire yönelttiği eleştiriler karşısında şiirin değerini ortaya koymak için yazdığı söylenir. Eser muhtemelen

---

<sup>22</sup> Aristoteles, 71.

<sup>23</sup> Aristoteles, 11, 12.

<sup>24</sup> Maslûh, 77.

<sup>25</sup> Aristoteles, 22.

<sup>26</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1985, 89, 90; Moran, 30, 31.

Aristoteles'in öğrencilerine tuttuğu notlardan ibarettir. Aristocular, Poetikayı, Aristoteles'in daha geniş olan diğer eserleri yardımıyla anlaşılması gereken (aromatic) eserleri arasında sayarlar. Kitap dağınık, kimi yerleri muğlak ve istitratlarla doludur.<sup>27</sup>

Bu arada Aristoteles'in eserinin Yunanlılarda bulunan epik, lirik, dram şiirleri gibi tüm şiir türlerinden bahsetmediğini belirtelim. Poetika, yalnızca Tragedyadan bahseder ve bu arada epik şiire değinir. Aşağıda Poetika telhislerine değineceğimiz İslâm Filozofları da eserdeki eksikliği hissetmişlerdir. el-Fârâbî (ö. 339/950), Aristoteles'in eksik bıraktığı şeyi tamamlamamız yakışık almaz,<sup>28</sup> derken; İbn Sînâ (ö. 428/1037) eserin sağlam kalan kısmının telhisini yaptığını söyler.<sup>29</sup> İbn Rüşd (ö. 595/1198) ise Poetika'nın tamamının çevrilmediğini düşünür.<sup>30</sup>

## **B. İSLAM DÜNYASINDA POETİKA**

### **1. Poetika'nın Arapça Çevirisi:**

Hicri II. Yüzyıldan itibaren Yunan, Hint ve İran kültürlerinden çeviriler vasıtasıyla bir çok ilim Arapça'ya naklediliyor; bu arada, çevirmenler de bu bilimlere ait terimlere Arapça karşılıklar bulmaya çalışıyorlardı. Bu çevirileri yapanlar genellikle Süryânîlerdi. Süryânîler, Hıristiyan olmadan önce de Yunan kültüründen etkilenmişler ve Yunanca'dan kendi dillerine çeviriler yapmışlardı. Hıristiyanlığı kabul ettikten sonra ilkönce İncil'leri tercüme etmişler, Kitabı Mukaddes çevirisini VII. yüzyılda tamamlamışlar, Yunan din adamlarının kutsal kitap tefsirleri ve vaazlarının çoğunu kendi dillerine aktarmışlardı. Bu arada, Hıristiyan mezhepleri kendi aralarındaki çekişmelerinde Yunan felsefesini, özellik-

---

<sup>27</sup> 'Abbâs Erhîle, *el-Eseru'l-Aristî fi'n-nakdi ve'l-balâğati'l-'Arabiyyîn*, ed-Dâru'l-Beydâ, Rabat, 1999, 170,171.

<sup>28</sup> el-Fârâbî, *Makâle fi kavânîni's-su'arâ*, ('Abdu'r-Rahmân el-Bede'vî, *Fennu's-şi'r ma'a't-tercemeti'l-'Arabiyyeti'l-kadîme ve şurûhi'l-Fârâbî ve İbn Sînâ ve İbn Rüşd*, Dâru's-Sekâfe, Beyrut, 1973, içinde), 149, 150.

<sup>29</sup> İbn Sînâ, *Fennu's-şi'r*, 198.

<sup>30</sup> İbn Rüşd, *Telhisu kitâbi Aristûtâlîs fi's-şi'r*, 250.

le de Aristoteles mantığını kullanmaktaydılar. Süryânîler mantık ilmine bilhassa Nesturî ve Yakubîlerle tartışmalarında gereksinim duymaktaydılar. Bu nedenle, Yunan kültürüne ait kitapları kendi dillerine çevirip, bu eserlere şerhler yazıyorlardı. Dolayısıyla Yunan kültür ve edebiyatının, Süryânî kültür ve edebiyatı üzerinde büyük bir etkisi bulunmaktaydı.<sup>31</sup>

Süryânîler, İslam döneminde de manastırlarda süregelen, Süryânîce ve Yunanca öğretilen, o dönemde sayısı elliye bulan medreselerinde<sup>32</sup> kendi eğitim sistemlerini sürdürmüşler ve pek azı İslam kültürüyle tanışmıştır; bunların çoğunluğu Arapça'yı ve Arapça'nın kurallarını pek iyi bilmiyorlardı. İbnu'n-Nedîm'in verdiği bilgiye göre kurdukları cümleleri Arap kâtiplere düzelttiriyorlardı.<sup>33</sup> Dolayısıyla bu durum, çevirmenlerin Arapçalarının zevk vermemesine, el-Câhiz (ö. 255/869) gibi edebiyatçıların bunların çeviri yeteneğinden şüphe etmesine<sup>34</sup> ve es-Sîrâfî (ö. 368/978) gibi nahivcilerin alay etmelerine<sup>35</sup> neden olmuştur.

Süryânî çevirmenler çoğu kez harfî/literal çeviri yapıyorlardı. Düzgün sayılabilecek çevirileri neredeyse yoktu. Çevirileri muğlak, üslupları hatalıydı. Kelimeler içerdikleri anlamların dışında kullanılıyordu. Anlamadıkları, zorlandıkları bölümleri, Yunanca'ya karşılık Süryânîce bir kelime bularak, ibareyi anlamadan çeviriyorlardı. Hatalı ibarelerin yanında hiçbir anlam ifade etmeyen ibareler de bulunmaktaydı.<sup>36</sup> İbn Ebî 'Usaybi'a, Huneyn b. İshak'ın (ö. 298/873) ve bazı öğrencilerinin çevirilerinden övgüyle bahsederken, diğer Süryânî çevirmenlerin çevirilerinin kötü olduğunu belirtir.<sup>37</sup> Huneyn b. İshak, Süryânîce çevirilerin çoğunun

<sup>31</sup> Şukrî Muhammed 'Ayyâd, *Kitâbu Aristûtâlîs fi'ş-şî'r*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Kahire, 1967, 166.

<sup>32</sup> Corci Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-luğati'l-'Arabîyye*, nşr: Şevkî Dayf, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1996, II, 27.

<sup>33</sup> İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Mısır, 1348, 341.

<sup>34</sup> el-Câhiz, *Kitâbu Hayâti'l-hayevân*, nşr: 'Abdu's-Selâm Muhammed Hârûn, Dâru lhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1969, I, 76-79.

<sup>35</sup> Yâkut el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, Matba'atu'l-Hendiyye, Mısır, 1923, III, 117,118, 122.

<sup>36</sup> 'Ayyâd, 168.

<sup>37</sup> İbn Ebî 'Usaybi'a, *'Uyunu'l-enbâ' fi tabakati'l-etibbâ*, Matba'atu'l-Vehbiyye, İstanbul, 1299, I, 203-205.

kötü olduğunu belirtip, pek çok çeviriyi düzeltmiş ve birçoğunu yeniden çevirmişti.<sup>38</sup>

Süryânî edebiyatı, kendi içinde bir gelişim tamamlamış olmaktan daha çok Hıristiyan dini şiirinden ve Yunan şiirinden etkilenmişti. Sadece kilise müziği bulunmaktaydı. Dini eğitim için yazılmış didaktik manzumeler yanında manzume şeklinde dualar da bulunmaktaydı. Epik şiir, azizlerin faaliyetlerinden bahsetmekteyken, lirik şiir ise tamamen dini lirizmden ibaretti.<sup>39</sup>

O dönemde Bizans dini şiiri Süryânîce'ye çevriliyor ve Süryânî şiirini etkiliyordu. Ama Bizans şiirinde, Yunan şiirinde bulunan epik ve dram şiirlerinin kayda değer örnekleri bulunmamaktaydı.<sup>40</sup> Buna karşın, o dönemde Bizans'ta verilen eğitim içerisinde dil eğitimi önemli bir yer tutuyor ve Homeros'un eserleri ezberletiliyordu.<sup>41</sup>

Sonuç olarak Süryânîlerin Yunan edebiyatıyla güçlü bir irtibatları bulunmuyordu. Dînî tartışmalarda kullanmak amacıyla Yunan felsefesiyle ve ayrıca tıp ile ilgileniyorlardı.<sup>42</sup> İbn Ebî 'Usaybia, Huneyn'in Homeros'u ezberden okuduğundan bahseder.<sup>43</sup> Ama bunun hakkında ayrıntılı bilgi vermez. Ayrıca, şiirle delil getirmek (istishâd) Bizans döneminde yaygındı.<sup>44</sup> Huneyn'in durumu istisna kabul edilirse Homeros'un hem Süryânîlerce hem de Araplarca methiye, hiciv ve mersiye söyleyen bir Arap şairi gibi görüldüğünü gösteren ifadeler, onun Süryânîleri pek etkilemediğini göstermektedir.<sup>45</sup> Ayrıca Süryânî çevirmenler Arap edebiyatını da pek iyi bilmiyorlardı.

Arap kaynakları Poetika çevirmeni Mattâ b. Yûnus hakkında fazla bilgi vermezler. İbnü'n-Nedim ve İbn Ebî 'Usaybia'nın verdikleri tüm bilgi, adının Ebû

---

<sup>38</sup> 'Ayyâd, 170.

<sup>39</sup> 'Ayyâd, 171, 172.

<sup>40</sup> 'Ayyâd, 172.

<sup>41</sup> 'Ayyâd, 173.

<sup>42</sup> 'Ayyâd, 174.

<sup>43</sup> İbn Ebî 'Usaybi'a, I, 185.

<sup>44</sup> 'Ayyâd, 174.

<sup>45</sup> 'Ayyâd, 174.



Bişr Mattâ b. Yûnus el-Kunnâî olduğu ve Deyr Kunnâ'lı olduğu ve hicrî 328 yılında Bağdat'ta vefat ettiği'dir.<sup>46</sup>

Kaynakların verdiği bilgiler onun rahip olduğunu göstermektedir. Künye-sindeki ifade "Ebû Beşer" şeklinde de okunabilir. Fakat Bağdat'ta oturması ve orada vefatı rahip olduğu tezini çürütmektedir. Memleketinin Deyr Kunnâ (Kunnâ Manastırı) oluşu, oradaki manastır rahiplerinden değil de, manastırın bulunduğu yerde doğmuş olduğunu gösteriyor olmalıdır. İbnu'n-Nedîm, onun hakkında "asrındaki mantıkçıların reisi" ifadesini kullanır. Mattâ b. Yûnus'un es-Sîrâfî ile tartışmasından bahseden kaynaklar Mattâ'nın Yunanca bilmediğini, aynı şekilde nahiv ve irap konusunda da bilgisi olmadığını söylemektedir. es-Sîrâfî, Mattâ ile şiir ilmini bilmediği için alay etmektedir.<sup>47</sup>

Mattâ'nın temel aldığı çevirinin, Huneyn'in Yunanca'dan Süryanice'ye çevirisi mi, yoksa Süryanice'ye yapılmış olan eski çeviri mi olduğunu anlamak güçtür.<sup>48</sup> Mattâ'nın üslûbuna baktığımızda, yalnızca Arap dilinin kendi kurallarına dayanarak anlayabileceğimiz düzgün bir Arapça ile kaleme alınmadığını görürüz. Bu çeviride muğlak anlamlar, yerine oturmayan lafızlar, karmaşık ibareler ve çelişkili düşüncelerle karşılaşılır.<sup>49</sup> Bu çeviride 150 kadar hata tespit edilmiştir. Örneğin, Yunanca Hypocritai (oyuncular) kelimesine karşılık olarak Arapça münafıklar ve ikiyüzlüler ( المنافقون و المرائون ) karşılığı verilmiştir.<sup>50</sup>

XX. yüzyıla gelindiğinde, tespit edebildiğimiz kadarıyla, Aristoteles'in Poetika'sı Arapça'ya dört kez çevrilmiştir. 'Abdur-Rahmân Bedevî, Poetika'yı Yunanca'dan çevirmiş ve bu çeviriye Mattâ b. Yûnus'un çevirisiyle birlikte el-Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün telhislerini de ekleyerek yayınlamıştır. Şukrî Muhammed 'Ayyâd ise, yine Yunanca'dan bu eseri çevirmiş ve Mattâ b. Yûnus'un

<sup>46</sup> İbnu'n-Nedîm, 368, 369; İbn Ebî 'Usaybi'a, I, 235.

<sup>47</sup> 'Ayyâd, 175.

<sup>48</sup> 'Ayyâd, 179.

<sup>49</sup> Bu konuda örnekler için bkz: 'Ayyâd, 180 – 190.

<sup>50</sup> 'Abdu'l-Bedî' 'Abdullah, *et-Tercemâtu'l-kadîme ve'l-hadîse li kitâbi 'ş-şî'r ve eseruhâ 'ale'l-fikri'l-edebîyyi'l-'Arabî*, <http://www.adabiabha.com/biader/b33/3.htm> ( 03.08. 2003 )

çevirisiyle beraber yayınlamış ve Poetika'nın Arap Edebiyatına etkisi üzerinde durmuştur. İhsân 'Abbâs ve İbrahim Hammâde eseri İngilizce'den Arapça'ya çevirmişlerdir. Poetika'nın Türkçe çevirisi ise İsmail Tunalı tarafından Almanca'dan yapılmıştır.

## **2. İslam Filozoflarının Poetika Telhisleri:**

Mattâ b. Yûnus'un çevirisinin karmaşık ve çelişkili olduğunu gören filozoflar bu karmaşıklığı gidermek için çaba göstermişlerdir. el-Kindî (ö. 252/866), el-Fârâbi, İbn Sînâ ve İbn Rüşd Poetika'ya telhis yazmışlardır. el-Kindî'nin telhisinden geriye hiçbir iz kalmamışken, diğerlerinin telhisleri günümüze kadar ulaşmıştır.

İbn'un-Nedîm, el-Kindî'nin Poetika'ya bir telhis yazdığını zikreder.<sup>51</sup> Muhtemelen el-Kindî, eski Süryânîce çeviriden yararlanmıştı. İshak b. Huneyn'in Süryânîce'ye çevirisinden yararlanması güç gözüküyor.

İbn'un-Nedîm, musikiyyât üzerine kitaplardan bahsederken el-Kindî'nin "Kitâb risâletuh fî sinaati'ş-şî'r" adlı bir eserden bahseder.<sup>52</sup> İbn Ebî 'Usaybi'a, "Risâle fî hayri sinâ'ati'ş-su'arâ'yı musiki kitapları arasında sayar;<sup>53</sup> daha sonra da "Risâle fî sıfati'l-belâğa'yı zikreder.<sup>54</sup> Bu adlar aynı kitaba mı, yoksa farklı kitaplara mı delalet ediyor, belli değildir. Kesin olmasa da kaynaklarda el-Kindî'nin Süryânîce bildiğini gösteren ifadeler bulunmaktadır.<sup>55</sup> Fakat, dikkat çeken bir husus da, ne İbn'un-Nedîm, ne de İbn Ebî 'Usaybi'a'da el-Kindî'nin bahsedilen risalesi veya telhisi hakkında, adı dışında hiçbir bilginin bulunmamasıdır. Bunun nedeni el-Fârâbi ve İbn Sînâ'nın telhislerinin el-Kindî'nin çalışmasını gölgede bırakmış olması olabilir.<sup>56</sup> Yalnız, el-Kindî'nin yaşadığı dönemde, Arapların

---

<sup>51</sup> İbn'un-Nedîm, 350.

<sup>52</sup> İbn'un-Nedîm, 359.

<sup>53</sup> İbn Ebî 'Usaybi'a, I, 359.

<sup>54</sup> İbn Ebî 'Usaybi'a, I, 214.

<sup>55</sup> İbn Ebî 'Usaybi'a, I, 217.

<sup>56</sup> 'Ayyâd, 193.

Poetika hakkında bir şeyler bildiğini gösteren ifadelere rastlamaktayız. el-Yâkûbî, Poetika'yı (Kitâbu's-şî'r) Aristoteles'in mantık kitapları arasında zikretmektedir.<sup>57</sup>

**a. el-Fârâbî:**

Ebû Nasr el-Fârâbî'nin şiir ve hitabet sanatlarıyla ilgilenişi, tıpkı diğer filozoflarda olduğu gibi genel felsefî metodun bir parçasıdır.<sup>58</sup> el-Fârâbî'nin şiir ilminden bahseden başka eserleri de bulunmaktadır. Kitâbu's-şî'r, Cevâmi'u's-şî'r adlı şiire hasrettiği eserleri yanında İhsâu'l-'ulûm ve el-mûsika'l-kebîr adlı eserlerinde de şiir üzerinde durmaktadır.

el-Fârâbî'nin, "Makâle fî kavânîni sinâ'ati's-şu'arâ" adını taşıyan risâlesinin, Themestius'un Poetika Şerhinden bazı parçaların telhisi olduğu anlaşılmaktadır. Telhisinin başında Yunan şiirinin kısımlarını zikrettikten sonra "bunlar Yunan şiirinin, bu şiirleri bilenlerden "Bilge Aristo"ya nispet edilen sözlerden bize, Themestius'a ve kitaplarını şerh eden diğer kimselere kadar ulaşan sınıfları ve anlamlarıdır" der.<sup>59</sup> el-Fârâbî, Poetika'yı parçacı şekilde, kısmen ele alır ve öylesine değinir geçer.<sup>60</sup> Risâlesinin başında konuyu kapsamlı bir şekilde ele almadığı için özür diler ve bunun nedeni olarak da bizzat "bilge"nin şiir sanatı hakkında sözlerini tamamlamamasını gösterir ve "bilgeliğine, bu sanattaki ustalık ve üstünlüğüne rağmen Aristo'nun yapmadığı bir şeyi yapmaya kalkışmak yakışık almaz" der.<sup>61</sup>

el-Fârâbî, Aristoteles'e uyarak şiirin yansıtmaya (muhâkât) dayandığını belirtir. Bu, resme benzer. Resimle şiir arasında, kullanılan malzeme farkı vardır. Buna karşın her ikisinin biçimi, davranışları ve amaçları aynıdır. "Sanatın birinin

<sup>57</sup> Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb el-Yâkûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Dâru's-Sâdir, Beyrut, ts., I, 148.

<sup>58</sup> İhsân 'Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-'Arab*, Dâru's-Sekâfe, Beyrut, 1983, 214.

<sup>59</sup> el-Fârâbî, 155.

<sup>60</sup> 'Abdu'r-Rahmân el-Bedevî, *Fennu's-şî'r ma'a't-tercemeti'l-'Arabiyyeti'l-kadîme ve şurûhi'l-Fârâbî ve İbn Sînâ ve İbn Rüşd*, Beyrut, Dâru's-Sekâfe, 1973, 53.

<sup>61</sup> el-Fârâbî, 150.

alanı boyalar, diğzerinin ise teşbihtir. İkisinin de amacı yansıtılan şeylerin insanların zihninde ve duyu organlarında etki bırakmasıdır.”<sup>62</sup>

Şiirin, anlamlarına göre sınıfları olduğu gibi vezinlerine göre de sınıfları vardır. Yunanlılar hariç şu an var olan milletlerin ya da haberleri bize ulaşan eski milletlerin şairlerinin çoğu, belli konulardaki şiir vezinlerini birbirlerine karıştırmışlar ve şiir türleri için belli vezinler belirlememişlerdir. Yunanlılar ise, methiyeler için bir vezin, hicivler için bir vezin, güldürücü konular için bir vezin belirlemişlerdir. Diğer milletler ise, örneğin methiye söyledikleri vezinde hiciv de söylemişlerdir.<sup>63</sup> Bunları söyledikten sonra Yunan vezinleri ve bu vezinlere ait şiir temaları hakkında bilgi verir.<sup>64</sup>

el-Fârâbî, şairlerin yansıtma güçlerine göre farklı dereceleri olduğunu belirtir ve şairleri üç gruba ayırır: Birinci grubun yeteneği yansıtma ve temsile yardımcı olur. Bu şairin yeteneğine göre tek şiir temasında olabileceği gibi, birden fazla şiir temasında da olabilir. İkinci gruptaki şairler şiir sanatı hakkında yeterli bilgiye sahip olan, bu sanatın inceliklerini ayrıntılarıyla bilen kimselerdir. Bunlar, tüm şiir çeşitlerinde yansıtmayı iyi yaparlar. Üçüncü gruptakilerse, şiir sanatında yetenekleri veya bilgi ve deneyimleri olmadığı halde yukarıdaki iki grubu taklit ederler; çoğu kere de bu taklitlerinde hataya düşerler. Bu üç gruptan her bir şairin temayüz ettiği bir yönü vardır. Kiminin methiye yeteneği varken, hiciv şiiri söylemekte zorlanır. En övgüye değer şiir, yetenekten kaynaklanandır.<sup>65</sup>

Daha sonra şu bilgileri verir: Bazen şaire, şiir sözü söylerken engeller çıkar. Bunların bir kısmı psikolojik engellerdir. Bazen de kendisinde söz söyleme gücü bulurken, bazen bu gücü bulamadığı olur. Bu engel, bazen yansıtılan şeyden kaynaklanır; çünkü bazı durumlarda benzetme ilgisi gizli olur; bazı durumlarda da yeteneği daha aşağı olan kimse, yetenekli kimseden daha iyi yansıtma yapabilir.<sup>66</sup>

---

<sup>62</sup> el-Fârâbî, 157, 158.

<sup>63</sup> el-Fârâbî, 152.

<sup>64</sup> el-Fârâbî, 152 – 155.

<sup>65</sup> el-Fârâbî, 155, 156.

<sup>66</sup> el-Fârâbî, 156, 157.

Teşbihin iyi oluşu da farklıdır. Teşbih, bazen yakın iki şey arasında olurken, bazen de usta bir sanatkar iki uzak şey arasında benzerlik kurar ve dinleyici/alıcıya aralarında benzerlik olduğu hissini verir<sup>67</sup>.

el-Fârâbî, eserinde Yunan şiirinin türlerini saymaktadır. Bu, Poetika'da bulunmamaktadır. Muhtemelen bu bilgileri Themestius'un Poetika şerhinden aktarmıştır.<sup>68</sup> el-Fârâbî, Yunan şiiri dışındaki şiirlerden hiç bahsetmez. Teorik bilgilerle yetinir ve bu bilgiler hakkında hiçbir örnek sunmaz.

### **b. İbn Sînâ:**

İbn Sînâ, kendinden önceki mütercimler, şârihler ve filozofların eserlerini incelemiştir. Poetika'ya yazdığı telhis, Kitâbu'ş-Şifâ'da Mantık kısmının sonunda bulunur. ( فنّ التاسع من الجملة الأولى في المنطق ). İbn Sînâ, eserinin bölümlerinde/fasıllarında Mattâ çevirisinin tertibini izlemiştir. İbn Sînâ'nın telhisi ile Mattâ çevirisi birlikte incelendiği zaman, İbn Sînâ'nın harfi çeviriyi gidermeye çalıştığı; bazen telhis, bazen de şerh yaptığı görülür. Bazen de mütercimin ibaresinde çarpıklık gördüğünde bunu düzeltme yoluna gidip, metne açıklık kazandırmıştır. Çevirideki zor anlaşılan yerleri Aristoteles'in düşüncesine uydurmayı umarak lafızları tekrar düzeltilmiş; söyledikleri de çoğu kere Aristoteles'in düşünceleri veya Mattâ'nın çevirisi olmaktan çok kendi görüşleri olmuştur. İbn Sînâ, el-Fârâbî'nin değinip geçtiği bir çok konuyu geniş ele alışı yanında kendisinden sonra gelen İbn Rüşd'ün düştüğü hatalara da düşmemiştir. Bu da bazı kimselere Yahyâ b. 'Adiyy'in (ö. 364/974) yaptığı söylenen Poetika çevirisinden veya bilmediğimiz başka bir çeviriden yararlandığını düşündürmüştür.<sup>69</sup> Fakat, kullandığı terimler ve eserin tertibinde Mattâ'yı izlemesi bu ihtimali ortadan kaldırmaktadır. İbn Sînâ, eserinin başında Poetika'daki her şeyi anladığını iddia etmez ve anladığı kadarını ifade ettiğini belirtir<sup>70</sup>.

---

<sup>67</sup> el-Fârâbî, 157.

<sup>68</sup> Erhile, 367.

<sup>69</sup> 'Ayyâd, 196; Bedevî, 53; İhsân 'Abbâs, 412.

<sup>70</sup> İbn Sînâ, 167.

İbn Sînâ, Kitâbu'ş-şî'r'i sekiz fasla ayırmıştır:

1. fasıl: Genel anlamda şiir; şiirin taksimi ve Yunan şiirinin taksimi.
2. fasıl: Şâirlerin genel temaları ve genel yansıtmaları.
3. fasıl: Şiirin nasıl başladığı ve taksimi.
4. fasıl: Temalardaki beyitlerin vezinleri; özellikle de Tragedya'daki vezinler ve Tragedya'nın parçalarını açıklama.
5. fasıl: Şiirin tertibinin güzelliği, özellikle Tragedya'nın; Tragedya'daki öyküsel, muhayyil kelimeler hakkındadır.
6. fasıl: Anlam açısından değil de tertip ve söylenme açısından Tragedya'nın kısımları.
7. fasıl: Lafızların taksimi ve şiirin türlerine uyumu; Tragedya'daki sözler ve diğer şiirlere benzerliği.
8. fasıl: Şâirin kusurlu olabileceği hususlar ve Tragedya'nın diğer türlere üstünlüğü<sup>71</sup>.

Birinci fasıl giriş niteliğindedir. İbn Sînâ bu bölüme Poetika'nın aslında bulunmayan şiir tanımıyla başlar ve şiiri “vezinli, eş zamanlı sözlerden oluşan muhayyil (muhatabın zihninde imaj oluşturan) sözdür” diye tanımlar ve arkasından da “şiirin Araplarda kafiyeli olduğunu” belirtir. Daha sonra da musikî terimlerini kullanarak vezin ve eşit ölçü ifadelerinin anlamını açıklar: “Ölçülü oluşu, vurgusal (ikâ'î) sayısının olmasıdır. Eş zamanlı oluşu ise her bir sözün ikâ'î sözlerden oluşması ve birinin zamanının yekdiğerinin zamanına eşit olmasıdır.” Daha sonra da kafiyeyi açıklar ve ardından şöyle der: “Bir mantıkçının, muhayyil oluşu dışında bunlar hakkında söyleyeceği söz yoktur.” Muhayyil sözü ise şöyle tarif eder: “Gönlün boyun eğdiği, düşünmeden, seçim yapmadan bir durumdan dolayı sevindiği veya başka bir durumdan dolayı sıkıldığı sözdür. Özetle psikolojik olarak,

---

<sup>71</sup> Ayyâd, 197.

düşünmeden etkilendiği sözdür. Bu sözün tasdik olunmuş olup olmaması önemli değildir.”<sup>72</sup>

Burada bahsedilen tahyîl, şâirin beyan sanatlarından yardım alarak muhatabın zihninde hayaller ve imajlar oluşturması, dinleyiciye anlattığı şeyin gerçek olduğu duygusunu vererek psikolojik bir etki bırakmasıdır. Yansıtma ile tahyîl arasındaki fark, ikincisinin hem yansıtmayı, hem de psikolojik etkiyi içermesidir<sup>73</sup>.

Tahyîl düşüncesi Yunanlılarda görülmeyip, ilk kez İslâm filozoflarının eserlerinde görülen, yansıtma anlayışından kaynaklanmış bir düşüncedir.<sup>74</sup> Yalnız İbn Rüşd hatalı bir şekilde tahyîl düşüncesinin Aristoteles’e ait olduğunu söylemiştir.<sup>75</sup> Bunu kavram olarak ilk kez el-Fârâbî’nin diğer eserlerinde görmekteyiz. Bu kelime açıklama yapılmadan Mattâ b. Yûnus’un Poetika çevirisinde de geçmektedir.<sup>76</sup>

İbn Sînâ tahyîli açıklar ve tahyîlin tasdik ile bir araya gelebileceğini söyler. Bu ikisi farklı şeyler olsalar da tahyil ile doğru arasında bir çelişki görmez.<sup>77</sup> İbn Sînâ’ya göre, hitabet sanatı tasdîki kullanırken, şiir sanatı tahyîli kullanır. Aristoteles, hitabette kullanılan tasdikâtın çeşitlerini sınırlamıştır; ama şiirde bulunan tahyîlâtın sınırlandırılması mümkün değildir. Bunun yanında tahyilin etkisi ile tasdik’in etkisini karşılaştırır. Her ikisi de dinleyici/alıcıyı söylenilen sözün içeriğine uymaya yönelir. Yalnız tasdikte muhatap söylenilen sözün içerdiği anlamı kabulünden dolayı söze uyarken, tahyilde muhatap sözün söyleniş biçiminden dolayı söze uymaktadır.<sup>78</sup>

İbn Sînâ, daha sonra Yunan şiirinin kısımları üzerinde durur. Yunanlıların şiir söyledikleri temaların sınırlı olduğunu ve her temanın bir vezni olduğunu söyler. Daha sonra da bu temalar hakkında bilgi verir.

---

<sup>72</sup> İbn Sînâ, 161.

<sup>73</sup> Mustafâ el-Cevzû, *Nazariyyâtu ‘ş-şi’r ‘inde’l-‘Arab*, Dâru’t-Talîf’a, Beyrut, 1988, 117.

<sup>74</sup> el-Cevzû, 114, 119.

<sup>75</sup> İbn Rüşd, 202, 203.

<sup>76</sup> el-Cevzû, 117.

<sup>77</sup> ‘Ayyâd, 198.

<sup>78</sup> İbn Sînâ, 162.

“Şiirin bir türü tragedya diye adlandırılır. Hoş bir vezni vardır. İyiliği, iyi karakterleri ve insanî menkıbeleri içerir. Sonra bütün bunlar övgüsü amaçlanan bir reise izafe edilir. Kralların önünde bu ölçüyle şarkı söylenir; bazen de kralları öldüğü zaman bunlara ağıt ve mersiyeler eklenir.”

“Bunlardan bir kısmı Dythyrambos diye adlandırılır. Bu da tragedya gibidir. Yalnız belli bir insanı veya belli bir topluluğu övgüye mahsus değildir. Genel olarak tüm iyilere övgü içerir.”

“Bir kısmı da komedyaya diye adlandırılır. Bunda kötülükler, kötü karakterler ve hicivler bulunur. Bazen de buna insanların ve diğer canlıların yaptığı çirkin işlerin zikredildiği ezgiler eklenir.”<sup>79</sup>

İkinci fasılda ise Aristoteles'in Poetika'sındaki şiir anlayışını ele alır. Yunanlıların, tıpkı Araplar gibi kendilerine has şiirleri olduğunu belirtir. Mattâ çevirisine uyararak, ama Mattâ'dan daha açık ve fasih bir ifadeyle muhayyil olmayan sözleri ölçülü olsalar da şiir olarak görmediğini ifade eder. Ayrıca şiirin tek vezinle sürmesini, onun şiir oluşunun ayrılmaz bir parçası olarak görür ve birden çok vezin içeren manzumeleri şiir saymaz. Aristoteles “insanların davranışları yansıtmanın konusudur” derken<sup>80</sup> İbn Sînâ bunu şöyle aktarmaktadır: “Yunan şiiri sadece davranışların ve durumların yansıtılmasını konu alır. Arap şiiri ise, davranışları değil kişileri ele alır.”<sup>81</sup> Buna göre, Arapların şiir söylemekte amaçları muhatabı etkilemek ve beğenilerini kazanmak iken, Yunanlıların amacının ahlâkî olduğu sonucu çıkmaktadır.<sup>82</sup> İnsanların yansıtmadan hoşlanmalarına şöyle bir örnek verir: “İnsanlar, iğrenç hayvanların yapılmış resimlerini görünce bu hoşlarına gider; halbuki bunların kendilerini görseler, onlardan kaçarlardı.”<sup>83</sup>

---

<sup>79</sup> İbn Sînâ, 166.

<sup>80</sup> Aristoteles, 27.

<sup>81</sup> İbn Sînâ, 169, 170.

<sup>82</sup> el-Cevzû, 95.

<sup>83</sup> İbn Sînâ, 171.



İbn Sînâ yansıtmayı (muhâkât) üç kısma ayırır:

1. *Muhâkât-ı Tahsîn*: Bir şeyi olduğundan daha iyi bir şekilde yansıtma.
2. *Muhâkât-ı Takbîh*: Bir şeyi olduğundan daha kötü yansıtma.
3. *Muhâkât-ı Mutâbika*: Bir şeyi olduğu gibi yansıtma.

Üçüncü fasılda İbn Sînâ şiirin doğuşunu iki sebebe bağlar: Gönüllerin yansıtmadan hoşlanması ve melodi ve ezgilerden hoşlanması. İnsanların bütün canlılar içinde yansıtma yeteneği en güçlü olan canlı olduğunu; diğer canlılarda ya yansıtma yeteneğinin bulunmadığını, ya da papağanın bazı sesleri, maymunun bazı hareketleri yansıtmasında olduğu gibi sınırlı olarak bulunduğunu ifade eder. İbn Sînâ'ya göre tahyîlin öğeleri dört tanedir:

1. Vezin.
2. Lafız.
3. Anlam.
4. Anlamın sıra dışı oluşu ve lafızların fesâhati.

Şiirin üç yolla yansıtma ve tahyîli gerçekleştirdiğini belirtir: Ezgi, söz ve vezin. Yansıtmayı ayrıca dille alakalandırarak üç yolla yansıtma yapıldığını söylemektedir: Teşbih, istiâre ve terkip (teşbih ve istiârenin terkibi).<sup>84</sup>

Dördüncü fasılda öykünün iyi olanının uzun olup, kısa olmadığını belirterek başlar. Sonra da tragedyanın tanımını ve çeşitleri hakkında bilgi verir. Beşinci bölümdeyse şiirin tertibinin güzelliği ve cüzlerinin tafsilatlandırılması ve öyküdeki muhayyil kelam hakkında söz eder. Ahlakta orta yol tutulması konusu işlenir. Konu birliği işlenir. İbn Sînâ öyküleri basit ve mürekkep kısımlarına ayırır.

İbn Sînâ, Aristoteles'in eserinin tam olmadığını düşünür ve içinde bulunduğu zamanın geleneğine uygun genel şiir ilmine ait bir eser yazmayı vaat eder.<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup> İbn Sînâ, aynı yer.

<sup>85</sup> İbn Sînâ, 198.

Fakat bu vaadini gerçekleştirememiştir. Yalnız, İbn Sînâ'nın, Aristoteles'i Matta b. Yûnus'tan iyi anladığı kesindir.<sup>86</sup>

### **c. İbn Rüşd**

İbn Rüşd, Poetika'nın el-Fârâbî ve İbn Sînâ telhislerindeki şekliyle yararlı olamayacağını düşündü. Bir eser pratiğe dökülmeden, örnekler verilmeden yararlı olamazdı.<sup>87</sup> Poetika ile hem şârih, hem de telhis edici olarak ilgilendi. İbn Rüşd'ün “Telhîsu kitâbi Aristûtâlîs fi'ş-şî'r” adını verdiği poetika telhisi, mantık telhisinin bir parçasıdır. Bu eser Latince'ye iki kere çevrilmiştir. Birincisi, Mantinus'un İbranca'dan çevirisi, diğeri ise Arapça'dan Hermannus Alemannus'un çevirisidir.

Müsteşriklerden Renan, De Boer ve Bywater, İbn Rüşd'ü Aristoteles'i anlamamak ve Poetika'daki anlamları karıştırmakla suçlamışlardır. Ama İbn Rüşd'ün çevirisi Mattâ çevirisi ve İbn Sînâ telhisi ile karşılaştırılınca, bu kusurların tamamının İbn Rüşd'e ait olmadığı görülür.<sup>88</sup>

İbn Rüşd, eserinin hedefini “milletlerin hepsinin ya da çoğunluğunun müş-terek olduğu genel kurallardan Aristoteles'in Poetika'sında olanları telhis” olarak belirler. “Çünkü, her milletin şiiirde kendilerine has kuralları ve adetleri vardır.”

İbn Rüşd'ün eserinde el-Fârâbî'nin telhisini incelendiğine ve onun bir çok düşüncesine katıldığını beyan eden ifadeler var olduğu halde İbn Sînâ telhisine hiçbir atıfta bulunulmamıştır.<sup>89</sup> İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın yaptığı gibi eserinin başına bir mukaddime koymamış, bazen özetleyerek, bazen de açıklayıcı bilgiler sunarak baştan sona Matta b. Yûnus'un çevirisini izlemiştir.<sup>90</sup> Tahyîl kelimesini kullanmış ve eserinin birçok yerinde tahyîlin çeşitli yönlerine değinmiştir. Fakat bu kelimenin ayrıntılı açıklamasını da yapmamıştır.

<sup>86</sup> Muhammed Ahmed Halefullah, *Nakd li ba'di't-terâcim ve'ş-şurûhi'l-'Arabiyye li kitâbi Aristû fi san'ati'ş-şî'r*, Mecelletu Câmî'ati İskenderiyye Kulliyetu Âdâb, İskenderiye, 1946, III, 17.

<sup>87</sup> İhsân 'Abbâs, 521.

<sup>88</sup> 'Ayyâd, s. 215.

<sup>89</sup> 'Ayyâd, s. 215.

<sup>90</sup> Halefullah, 23.

Son bölümlerde şiir konusuna İbn Sînâ'dan daha fazla eğilmiş ve genel olarak işaret etmekle yetinerek Yunan şiirine ait bölümleri çıkarmıştır. İbn Sînâ telhisi ile karşılaştırıldığında belirgin iki özelliği görülmektedir:

1. Aristoteles'in görüşlerini Arapça ifadeye daha fazla özen göstermesi;
2. Aristoteles'in düşüncelerini Araplaştırmaya çalışması; ki bu bazı düşüncelerini tahrife yol açmıştır.<sup>91</sup>

Arapçalaştırma düşüncesi ıstılahların seçiminde ortaya çıkmaktadır. İbn Rüşd, Yunanca tragedya ve komedyâ kelimelerine karşılık olarak Mattâ çevirisindeki "medîh" ve "hicâ" kelimelerini kullanır. Kendisinden önce Mattâ b. Yûnus ve İbn Sînâ'nın da kullandığı bu kelimeler, Batı dünyasında doğuluların Aristoteles'i yanlış anladığı iddiasında örnek verilmiştir.<sup>92</sup> İbn Sînâ'nın kullandığı birçok taksimi kullanmaz. Ayrıca konularla ilgili Kur'an ayetlerinden ve Arap şiirinden örnekler verir. İbn Rüşd, Mattâ b. Yûnus'un çevirisi ve İbn Sînâ'nın telhisinden hiç bahsetmemekte, yalnızca el-Fârâbî'nin adını anmaktadır.<sup>93</sup>

İbn Rüşd, Poetika'daki kuralların çoğunun Yunan şiirine has olduğunu ve Arap şiirinde Yunan şiirinde olduğu gibi erdemlere övgünün bulunmadığının farkındaydı. Arap şiirinde övgüye değer davranışlar, davranışın kendisinden dolayı değil de övünmek veya bir kimseyi övmek için kullanılmaktaydı. el-Fârâbî'nin, Arap şiirinin çoğunluğunun oburluk ve çirkin işler hakkında olduğu şeklindeki görüşünü aktarır ve bu görüşü kendisi de onaylar.<sup>94</sup> Örneğin, Araplardaki nesîb teması, günah işlemeye teşvik anlamını taşır. Araplar, şiirlerinde yalnızca şecaat ve cömertlikten övgüyle bahsederler ve bunu da övünmek (fâh) için zikrederler.<sup>95</sup> Bir başka yerde de Arap şiirinde erdemlere övgü bulunmaz; erdemlere övgü sadece zamanımızdaki dînî yazılarda bulunur, demektedir.<sup>96</sup>

---

<sup>91</sup> 'Ayyâd, s. 216.

<sup>92</sup> Halefullah, 17.

<sup>93</sup> İhsân 'Abbâs, 522.

<sup>94</sup> İbn Rüşd, 205.

<sup>95</sup> Aynı yer.

<sup>96</sup> İbn Rüşd, 220.

İbn Rüşd, Aristoteles'in yalnızca övgü/medihten bahsettiğini, hiciv sanatından bahsetmeyi vaat ettiğini söyler. Yalnız, medih hakkında verdiği bilgilerden hiciv hakkında bilgiler çıkarmanın mümkün olduğunu, çünkü bir şeyi bilmenin onun zıddını da bilmek olduğunu ifade eder.<sup>97</sup>

İbn Rüşd, Aristoteles'in yansıtma anlayışını anlamamış, bunu belagattaki teşbihin iki tarafı olarak algılamış ve buna göre izahta bulunmuştur.<sup>98</sup> Halbuki el-Fârâbî ve İbn Sînâ bunu Aristoteles'teki şekliyle anlamışlardı.

İbn Rüşd'ün telhisi sanat teorisi diyebileceğimiz yeni bir usul sunmaz. İbn Sînâ'da açıklanmış olarak gördüğümüz yöntem, burada mücmel ve parça parça bir haldedir. Bu telhiste görülen tek yenilik, Aristoteles'ten anladıklarına Arap edebiyatından örnekler getirmiş olmasıdır.<sup>99</sup>

### **3. Belagatçılarda Poetika:**

İslam Dünyasında, Aristoteles'in Poetika'sından aşağıda hakkında bilgi verilecek olan Hâzim el-Kartâcennî dışında direkt olarak etkilenen bir belagatçı yoktur. Çünkü, Poetika'nın felsefi eserler içinde düşünülüp asıl yerine konmaması, eski Arap eleştirisinde herhangi bir etkide bulunmasına engel olmuştur.<sup>100</sup> Arap dünyasında bazı yazarlar, eserlerinde Aristoteles mantığı ve retorikinin etkisi açıkça görülen Kudâme b. Ca'fer (ö. 337/948) ve tahyîl kavramını filozofların kullandığından başka şekilde; doğruluğu ya da yanlışlığına delil getirilse bile, sanatsal bir özellik taşıdığı için hakkında doğru veya yanlış denilemeyecek olan anlam için kullanan 'Abdu'l-Kâhir el-Curcânî (ö. 471/1078) gibi kimi belagatçı ve tenkitçilerin Poetika'dan etkilendiklerini, ama bunu açıkça dile getirmediklerini söyleseler de,<sup>101</sup> bu gerçeği yansıtmamaktadır. Bu kişilerde Aristoteles mantığı ve retorikinin büyük etkisi olmakla birlikte Poetika etkisi görülmemektedir. Bu eserle, el-Kartâcennî'ye (ö. 684/1285) gelinceye kadar sadece felsefe ile ilgilenen kimseler

---

<sup>97</sup> İbn Rüşd, 250.

<sup>98</sup> İbn Rüşd, 201 – 203.

<sup>99</sup> 'Ayyâd, s. 220.

<sup>100</sup> İhsân 'Abbâs, 411.

<sup>101</sup> 'Ayyâd, 241.

ilgilenmiş; dolayısıyla Aristoteles'in sanat hakkındaki diğer eseri Retorik gibi İslam Dünyasında fazla etkili olmamıştır.

**a. Hâzim el-Kartâcennî:**

Arap edebiyatının birçok açıdan önemli şahsiyetlerinden biri olan Hâzim el-Kartâcennî, Endülüs'ün güney doğusundaki Kartâcenne şehrinde dünyaya gelmiş, çağındaki önemli bilginlerden Kur'an, hadis, Arap dili ve edebiyatı, fıkıh konularında dersler almıştır. Daha sonraları hocalarından olan Ebû 'Alî eş-Şelevbîn'in (ö. 645/1247), onun aklî ilimlerdeki yeteneğini fark edip teşvik etmesiyle felsefe ve mantık ilimlerine yönelmiş, el-Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'un Aristoteles'in mantık, poetika, retorik konularındaki eserleri üzerine yazdıkları şerh ve telhisleri incelemiş ve bu konularda derinleşmiştir. İbn Sînâ telhisi aracılığıyla Poetika ile ilgilenen ilk belagatçı oluşu, geleneksel Arap şiir teorisyenlerinin görüşleriyle Aristoteles'i uzlaştırma çabası yanında, eseri "Minhâcu'l-buleğâ ve sirâcu'l-udebâ" hem tertibi, hem de içeriğiyle Klasik Arap edebî eleştirisinin en önemli eserlerindedir.<sup>102</sup>

el-Kartâcennî'ye göre belâgat ilmi şiir ve hitabet sanatını içerir. Hitabetin hedefi muhataplarını peyderpey ikna etmek iken, şiirin hedefi bir şeyin muhatapların zihninde canlandırılmasıdır (tahyîl).<sup>103</sup>

Şair anlamları ya başkalarından aktarır, ya da kendisi ortaya koyar. el-Kartâcennî, şâirin anlamları ortaya koyabilmesi için gerekli hâricî şartları, havası ılıman, yiyecekleri lezzetli, manzarası güzel yerlerde; vezinleri uygulayan, fasih dille şiir söyleyen insanlar arasında yetişmek olarak belirler. Anlamları ortaya koymada dâhilî şartların ise, şairin kendisinde bulunan birtakım yetenekler olduğunu söyler. Bunlar hafıza, temyiz ve oluşturma yetenekleridir. Hafıza yeteneği zihindeki suretlerin açıklığını, birbirinden ayırt edilip karışmamalarını, intizam içerisinde bulunmalarını sağlar, bu yetenek lafızla alakalı değil sadece

<sup>102</sup> İsmail Durmuş, "Kartâcennî", DİA, İstanbul, 2001, XXIV, 518, 519.

<sup>103</sup> Hâzim el-Kartâcennî, Minhâcu'l-buleğâ ve sirâcu'l-udebâ, nşr: Muhammed b Habîb İbnü'l-Hûca, Dâru'l-Ğarbi'l-'Arabî, Beyrut, 1996, 19, 20.

hayal gücüyle alakalı bir yetenektir. Temyiz yeteneği ise şairin konuya, nazma, maksada ve üslûba aykırı olup olmayan şeyleri ayırt etmesini sağlar. Oluşturma yeteneği ise anlam ve lafız parçalarının birbirine bağlanmalarını sağlayan yetenektir.<sup>104</sup>

el-Kartâcennî şiiri şöyle tanımlar: “Şiir, ölçülü ve kafiyeli sözdür. Amacı, hoşlandırmayı hedeflediği şeyi muhatabın gönlüne sevdirmek, hoşlanmamasını hedeflediği şeyden nefret ettirmektir. Bunu kendisinde bulunan güzel tahyîl, bağımsız yansıtma (muhâkât), sözün telifinin güzelliği, doğruluğunun ve şöhretinin kuvveti ile ya da bunların hepsiyle gerçekleştirir. Sıra dışı fikirler ortaya koymak ise bütün bunları pekiştirir.”<sup>105</sup> Yaptığı bu şiir tanımı bazı araştırmacılar tarafından, klasik dönem Arap Edebiyatında yapılmış en mükemmel şiir tanımı olarak görülmektedir.

Tahyîl, şâirin muhayyil lafzından, anlamlarından ya da üslup ve nazmından dolayı işiten kimsenin hayalinde bir imajın oluşması veya zihninde etki bırakan imajların oluşması yahut da ister istemez kendisinde hoşlanma veya hoşlanmama duygularını uyandıran başka bir şeyin tasavvurunun oluşmasıdır.<sup>106</sup> Tahyîl gönülde şu yollardan birisi aracılığıyla var olur: Zihinde bir şeyin düşünülerek ve akla getirilerek tasavvur edilmesi yoluyla; bir şeyi görüp başka şeyi hatırlama yoluyla; yazı, oyma ve benzeri bir tasvirle bir şeyin yansıtılması yoluyla; bir şeyin sesinin, eyleminin veya yapısının, onun sesine, yapısına, eylemine benzetilerek yansıtılması yoluyla; bir şeyin, onu zihinde canlandıran bir söz ile yansıtılması yoluyla; muhayyil söze delâlet eden yazılı işaretin konulması yoluyla; işaretle bunun anlaşılması yoluyla.<sup>107</sup>

el-Kartâcennî, yansıtmayı Aristoteles'te olduğu gibi anlamış ve kendisinden önce yaşayan filozoflara uyararak yansıtmanın teşbih ile alakasını kurmuştur.

---

<sup>104</sup> el-Kartâcennî, 38-42.

<sup>105</sup> el-Kartâcennî, 71.

<sup>106</sup> el-Kartâcennî, 89.

<sup>107</sup> el-Kartâcennî, aynı yer.

Yansıtmayı, İbn Sînâ'ya uyararak üçe ayırmış ve onun üçlü taksimini benimsemiştir.<sup>108</sup>

el-Kartâcennî, şiirin şiir oluşunu doğru ya da yalan anlamların bulunmasında değil, muhayyil (zihinde imaj oluşturan) sözler içermesinde görür. Yalnız gerçekleşmesi mümkün olmayan ve gerçekleşmesi düşünülemeyen anlamların şiirde kullanılmasına, muhatapları etkilemeyeceği gerekçesiyle karşı çıkar. Dolayısıyla, Yunan şiirinde görülen mitolojinin şiirde işlenmesine de karşı çıkmış olur. Bu arada şiir sözlerinin sadece yalan öncüllerden oluştuğunu söyleyen el-Fârâbî'yi de adını zikretmeden eleştirir.<sup>109</sup>

el-Kartâcennî, şiirde kullanılan anlamların gerçekleşmesi mümkün olmayan anlamlar olmaması gerektiğini söylediği gibi, birbirleriyle çelişen, kapalı, anlaşılması bir bilimi veya zanaatı bilmeye bağlı anlamların kullanılmasına da karşı çıkmakta; çelişki ve kapalılıktan kurtulma yollarını göstermekte; medih ve hicivlerde, insanın kendi elinde olmayan güzellik, hastalık, bedensel kusur gibi özelliklerinin kullanılmasına karşı çıkıp, kişinin doğuştan getirdiği, kalıcı erdemlerinin ya da kötü huylarının övgü ve yergi unsuru olarak kullanılmasının gerektiğini belirterek ahlakçı bir tavır sergilemektedir.

el-Kartâcennî şairliği, parçaların tasavvurundan önce bütünün hayal edilmesi yeteneğine bağlar. Kasidenin genel düzenini tasavvur, onu oluşturan ayrıntıları tasavvurdan önce gelmelidir. Şiirde genel prensipler belirlendikten sonra kafiye ve benzeri ayrıntılar bu genel prensiplere yardımcı olur.<sup>110</sup> Filozofların zikrettiği, her şiir teması için uygun vezin olması konusunda bazı vezinlerin bazı temalara uygun düşeceğini söyler ve bunlara örnekler verir.<sup>111</sup>

el-Kartâcennî, eski Yunan'daki tragedya ve komedyâ şiirinin yanlış olarak Arapça'ya medîh ve hiciv şiiri olarak çevrilmesi nedeniyle, bunu tüm Arap şiirine uygulamak isteyen İslâm Filozoflarının yoluna uyararak şiiri, "ciddî şiir" ve "hezlf

---

<sup>108</sup> el-Kartâcennî, 92.

<sup>109</sup> el-Kartâcennî, 79, 83.

<sup>110</sup> el-Kartâcennî, 287.

<sup>111</sup> el-Kartâcennî, 205, 266.

şiiir” kategorilerine ayırmıştır. Ciddî şiiirler akıl ve erdemden kaynaklanan sözlerin yolu iken, hezlî şiiir sözleri akılsızlık ve erdemsizlikten kaynaklanmaktadır.<sup>112</sup> Yalnız bu ifadeler onun Aristoteles’in anlayışına filozoflardan daha yakın olduğunu göstermektedir. el-Kartâcennî ayrıca, insani temaların sayısının şiiir temasının bulunacağını, şiiirlerin üslûplarının da onların meslekleri oranında çeşitli olduğunu belirterek, insanları etkileyen üslûplar hakkında bilgi verir.

Hâzîm el-Kartâcennî’den önce yaşamış bulunan Ahmed b. Sehl el-Belhî’nin (ö. 322/934) “Sin’atu’ş-şiiir”, el-Mufacca‘ el-Basrî’nin (ö. 327/939) “et-Tercumânu’ş-şiiir”, Sinân b. Sâbit b. Kurra’nın (ö. 331/943) “el-Fark beyne’l-muterassil ve’ş-şâ’ir”, İbn Mukassem’in (ö. 355/966) “el-Medhal ilâ ‘ilmi’ş-şiiir”, Muhammed b. el-Hasen b. Ya‘kûb’un (ö. 355/966) bir önceki eserle aynı adı taşıyan “el-Medhal ilâ ‘ilmi’ş-şiiir” adlı eserleri muhtemelen Arap geleneği ile Yunan şiiir anlayışını birleştirme çabalarının ürünüydü. Filozof İbnu’l-Heysen’in (ö. 450/1058) eseri ise kesinlikle Yunanlıların sanat anlayışı ile Arap anlayışını birleştiriyordu. “Risâle fi sin’ati’ş-şiiir mumtezicen mine’l-Yûnânî ve’l-‘Arabî” adlı bu eser ne yazık ki tıpkı bahsi geçen diğer eserler gibi günümüze kadar gelmemiştir.<sup>113</sup>

## SONUÇ

Mattâ b. Yûnus’un Poetika tercümesi kapalı, bir çok yeri hatalı olmasına karşın, açık olan bölümleri şiiir sanatı hakkında genel bir bilgi verecek niteliktedir. Çeviride, özellikle yansıma ve konu bütünlüğü düşüncesi açıktır. Yunan şiiirinden bahseden kısımlarıysa çok muğlaktır. Bunun nedeni, çevirmenin Yunan şiiiri hakkında yeterli bilgiye sahip olmaması ve Arap diline hakim olmamasıdır.

Filozoflar, Poetika telhislerinde çevirideki bu genel fikirden yararlandılar ve bu bilgiyi Aristoteles psikolojisi ışığında ve Poetika’daki mantıkî çerçeve içerisinde yorumladılar. Bunların en önemlisi tahyîl düşüncesidir. Tahyîl, filozofların,

<sup>112</sup> el-Kartâcennî, 327.

<sup>113</sup> İhsân ‘Abbâs, 412; Câbir ‘Uşfûr, *Mefhûm’ş-şiiir - Dirâse fi’t-turâsi’n-nakdî* -, Lefkoşe: Muessesetu Ferâh, 1990, 101, 102.



yansıtma (muhâkât) düşüncesinden çıkardıkları bir kavramdır. Çünkü bu kavram, yansıtma düşüncesine ilave olarak, mantık kitapları arasında zikredilen Poetikaya, o kitaplara uygun bir medlûl katmaktaydı. Şiirdeki tahyîl, cedeldeki tasdîkin benzeridir. İkisi de dinleyiciye/alıcıya anlamı kabul ettirmektir. Fakat, tasdik düşünme yeteneğine hitap ederken, tahyîl hayal etme yeteneğine hitap eder. Filozofların yansıtma anlayışında, mantık etkisiyle uyuşan Aristoteles psikolojisinin etkisini görmekteyiz. Arap şiirinin tümü lirik olup, konuları arasında medih ve hiciv bulununca, Aristoteles de hiciv ve medihi ele alan şiirde yansıtmadan bahsedip, Araplar da tragedya ve komedyanın sanatsal incelikleri bilmeyince, yansıtma tüm Arap şiirine uygulandı. Bütün Arap şiirini kapsaması için medih ve hicvin anlamı genişletildi. Zira şâir, şiirinde ya bir şeyi iyi göstermek, ya da kötü göstermek isterdi. Her iyi gösterme medih, her kötü gösterme ise hiciv idi.

Poetika, Aristoteles'in mantıkla ilgili eserleri arasında sayılmış bulunduğundan Arap belagatçıları bu eserden haberdar olamamışlardır. Hazim el-Kartâcennî, filozoflar dışında Aristoteles Poetika'sıyla ilgilenen ilk belagatçidir. Yansıtma ve tahyîl kavramlarını filozofların kullandıkları anlamda kullanır. Yunan şiiri ile Arap şiirini birlikte ele almış ve bu iki kaynağı uzlaştırmaya çalışarak yeni bir şiir teorisi ortaya koymaya çalışmıştır. el-Kartâcennî, Aristoteles'in erdemli kişileri yansıtan şiir ve erdemsiz kişileri yansıtan şiir ayrımını lirik Arap şiirine uydurmaya çalışmış ve şiiri erdem ve erdemsizlik ilkesi üzerine ciddî şiir ve hezlî şiir olarak ikiye ayırmıştır.



## EŞ'ARİ'NİN MUTEZİLE'DEN AYRILMASININ NEDENLERİ ÜZERİNE BİR DENEME

Arş. Gör. İsmail ŞİK\*

### Özet

Ebu Hasan el-Eş'ari, Ehl-i Sünnet öğretisinin büyük temsilcilerinden biridir. Onun Mutezileden ayrılıp, Ehl-i Sünnet'e geçmesi sadece o gün değil günümüzde de hala tartışılan bir meseledir. Konuyla ilgili kaynaklara baktığımızda bu olayın birden fazla sebebe dayandırıldığını görmekteyiz. Araştırmamızda bunlardan hangisinin asıl sebep olduğunu irdelemeye çalıştık. Kanaatimizce bu olayı tek bir sebebe bağlayarak yapılan açıklamalar gerçeği bütünü ile yansıtmaktan uzaktır. Bütün sebepleri bir arada değerlendirerek yapılan yorumlar bizi daha doğru sonuçlara götürebilir. Bu bağlamda konuya bakarak ayrılma hadisesini bütüncül bir yaklaşımla, sosyal, siyasi ve ekonomik tüm faktörleri göz önüne alarak değerlendirdik.

**Anahtar Kelimeler:** Doktrin, Ashabu'l-Hadis, Mutezile.

### Abstract:

Ebu Hasan al-Ashari is one representin of doctrine of Ashabu'l-Hadith (Traditonist) for their faith. His separation from Mutezila to Ashabu'l-Hadith is not only subject was discussed but also this subject is discussed being this days. We saw sevaral cause for this separation. We studied causes and wanted to find original cause for this event. Causes which told us in books were studied. As a result we talked about this matter, we decised the beter way evalation with whole causes together

**Keywords:** Doctrine, Ashabu'l-Hadith, Mutezila

---

\* Ç. Ü.İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı

## **Giriş**

Bu çalışmada amacımız, Kelam ve Mezhepler Tarihi açısından büyük bir öneme sahip olan, Eş'ari'nin Mutezile'den ayrılması olayının sebeplerini irdelemektir. O günün şartlarıyla ilgili olarak kaynaklardan elde ettiğimiz bilgiler ışığında Eş'ari'nin fikri gelişiminden başlayıp, geçirmiş olduğu devreleri de göz önünde bulundurarak Mutezile'den ayrılmasını inceleyeceğiz. Çeşitli yerlerde bu olayla ilgili sayılan sebepler üzerinde durarak, hangilerinin Eş'ari'nin Mutezile'den ayrılmasında etkin olduğunu veya olmadığını açıklamaya çalışacağız. Genel olarak bakıldığında konu ile ilgili bilgi veren kaynaklarda hocası ile yaşadığı soru hadisesi ve rüya olayı başta olmak üzere bir çok sebep üzerinde durulmuştur. Çalışmamızda elimizdeki bu verileri tahlil ve tenkit ederek bu sebeplerin geçerliliğiyle ilgili yorum yapacağız. Bu olayın basit bir taraf değiştirme hadisesi gibi değerlendirilmesinden ziyade, zaman içerisinde bir takım faktörlerden, psikolojik ve sosyolojik sebeplerden etkilenecek bilinçli bir tavır alış olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

### **1. Ebû Hasan el-Eş'ari**

Eş'ari'nin tam ismi, Ebû Hasan Ali b. İsmail b. İshak b. Salim b. İsmail b. Abdillâh b. Musa b. Bilal b. Ebi Bürde b. Ebi Musa el-Eşari<sup>1</sup> olup, bazı kaynaklarda dedesinden dolayı kendisinden Ebû Bişr diye bahsedilir.<sup>2</sup> Soy itibarıyla Yemenli sahabe Ebû Musa el-Eşari'ye dayanır.<sup>3</sup>

Eş'ari, Basra'da doğmuş ve Bağdât'a yerleşmezden evvel uzun seneler orada yaşamıştır.<sup>4</sup> Doğum ve ölüm tarihiyle ilgili bir takım tartışmalar söz konusudur.

---

<sup>1</sup> İbn Asâkir, *Tebyinü Kezibü'l-Müfteri fi ma Nüsibe ila İmam Ebî Hasan el-Eş'ari*, Şam 1990, s. 34; <http://www.muslimphilosophy.com/ei/ashari.htm>.

<sup>2</sup> İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, Beyrut 2000, s. 225.

<sup>3</sup> Ebu Musa el-Eş'ari, devrin siyasi ve sosyal olaylarına damgasını vurmuş, Hz. Ömer zamanında Kûfe ve Basra'da valilik yapmış bir şahıstır. Hakem olayı diye bilinen, Hz. Ali ve Muaviye arasındaki anlaşmazlıkta çizdiği tavırla, siyasi ve fikri açıdan İslam tarihinde önemli bir yeri olan olayın kahramanıdır. Hz. Ali'den devlet başkanlığını almış, halifelüğün Muaviye'ye geçmesinde dolaylı olarak rol oynamıştır. (Bkz. Ethem Ruhi Fırlalı, *Çağımızda İtikâdi İslam Mezhepleri*, Ankara 1998, s.47.)

<sup>4</sup> <http://www.muhammadanism.org/macdonald/development/p186.htm>.

Genel olarak doğumu için h. 260 / m.873-874, vefatı için h. 324 / m. 935-936 yılları kabul edilir.<sup>5</sup> İbn Asâkir'in kaydettiği bir rivayete göre, o h. 260 yılında doğmuş, h. 332 yılında vefat etmiş ve “*meş'aratü'r-reva*” denilen yere defnedilmiştir.<sup>6</sup> Diğer bir rivayetteyse ölümünün aniden olduğu, Bâbu'l-Basra ve Kerh denilen yere defnedildiği şeklindedir.<sup>7</sup>

Eş'ari geçimini dedelerinden Bilal'in, kendi soyuna tahsis ettiği bir köyün gelirinden karşılamıştır. Ailesinden gelen mali imkanlar dahilinde kendini ilmi araştırmalara adayacak, geçim kaygısına düşmeyecek durumdadır.<sup>8</sup> Şayet Eş'ari'nin atası Ebu Musa el-Eş'ari'nin valilik yapmazdan önce Mezopotamya ve İran seferlerine katıldığı düşünülürse bu imkanların genişliğini anlamak daha da kolaylaşacaktır.<sup>9</sup>

Babasını küçük yaşlarda kaybetmiş olan Eş'ari, annesinin Mu'tezili alim Ebu Ali el-Cübbâî ile evlenmesinden sonra üvey babasının himayesine girmiştir.<sup>10</sup> Eğitimine ne zaman başladığı konusunda kesin bir bilgi olmamakla beraber Kelâm ilmini üvey babası Ali el-Cübbâî'den öğrenmiş olma ihtimali kuvvetlidir. Aynı zamanda Yahya b. Zekeriyya es-Sâci, Abdurrahman b. Halef, Ebû Halife el-Cumahi, Sehl b. Nuh, Muhammed b. Yahya, el-Mervezi gibi devrin alimlerinden dini ilimleri okumuştur.<sup>11</sup>

Eş'ari'yi daha iyi anlayabilmek için yaşadığı dönemdeki siyasi, sosyal ve ilmi durumu değerlendirmekte fayda görüyoruz. Eş'ari, Bağdat ve Basra çevre-

---

<sup>5</sup> Eş'ari, *el-Luma fi'r-Redd ala Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida*, (tah. Muhammed Emin Zannavi), Beyrut 2000, s. 8; Hatib el-Bağdadi, *Târihü'l-Bağdâd*, Beyrut 1931, C. XI, s.347; Zehebi, *Siyerü Â'lâmi'n-Nübelâ*, Beyrut 1996, C. XI, s.540.; İbn Asakir, *age*, s.14.;

<http://www.islamicaths.org/Home/English/HistoryPersonalities/Content/Ashari.htm>

<sup>6</sup> İbn Asâkir, *age*, s. 56.

<sup>7</sup> İbn Hallikan, *Vefayâtü'l-Â'yan*, Beyrut 1978, C. III, s. 274.

<sup>8</sup> İbn Asâkir, *age*, s.142.

<sup>9</sup> Kenan Ayar, “Ebu Musa Eş'ari'nin İdari ve Siyasi Faaliyetleri”, *Dinbilimleri.com/ Dergis/cilt 1/sayı3/k\_Ayar,s.6*.

<sup>10</sup> Abdurrahman Bedevi, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1997, s.490.

<sup>11</sup> Hammad b. Muhammed el-Ensâri, *Ebu Hasan Eş'ari*, Riyad h. 1302, s. 6.

sinde Abbasiler döneminde h. III. asrın ikinci yarısı ile IV. asrın başlarında yaşamıştır.<sup>12</sup> Eş'ari'nin yaşadığı dönem, Abbasilerin zayıf olduğu yıllara denk gelmiş, altı farklı Abbasi halifesi görmüştür. Halifelerin başarısızlığı yüzünden ülkede huzur ve güven ortamı kalmamış, istikrar sağlanamamıştır. Bu dönem, Türklerin Abbasi saraylarında halifelerin korunmasından azledilmesine kadar bir çok siyasi olayda ve devlet yönetiminde söz sahibi oldukları yıllardır. Devrin yöneticilerinin idari uygulamalarında başarısız olmaları, şahsi kanaat ve zayıflıklarını göstermeleri halk arasında huzursuzluk doğurmuş, saray her türlü entrikanın çevrildiği yer haline gelmiştir. Yine o yıllarda günlük hayattaki refah düzeyi ve dini yaşayıştaki samimiyet açısından sarayla halk arasında büyük bir uçurumun yaşandığı söylenmektedir.<sup>13</sup> Savaşların ve huzursuzluğun sürekliliği halkta bıkkınlık yaratmış, gayri müslim gruplar, sosyal ve ekonomik olarak güçlenmişlerdir. Halk kendi arasında yöneticiler (halifeler, vezirler), orta tabaka (tüccar ve emirler), fakir halk (küçük çiftçiler, işçiler, halife ve emirlerden uzak olan alimler sınıfı) olmak üzere çeşitli sınıflara ayrılmıştır.<sup>14</sup> Fakirlik yaygınlaşmış, halkın büyük çoğunluğu alt tabakada hayatını sürdürmüştür. Eş'ari'nin hayatının büyük bir kısmını geçirdiği Basra ve Bağdât'da benzeri sosyal ve siyasi sıkıntıların yaşandığı yerler olarak karşımıza çıkar. Basra, o devirde gelişiminin zirvesinde olup, Bağdât'a göre daha emniyetlidir. Daha çok barış ve huzur vadeden bir yer olarak dikkati çekmektedir. Bağdât için aynı şeyleri söylemek mümkün değildir, tehdit altındadır ve krizlerin yaşandığı bir yerdir.<sup>15</sup>

O yıllarda yaşanan sosyal ve siyasal bütün olumsuzluklara rağmen ilmi hayat, olumlu bir tablo çizmektedir. Halife el-Mütevekkil'in hükümdarlığından Şii Büveyhiyye devletinin kuruluşuna kadarki dönemde başta edebiyat ve felsefe

---

<sup>12</sup> Emrullah Yüksel, "Eş'ariler ile Maturidiler Arasındaki Görüş Ayrılıkları", *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, IV, 1980, s. 91.

<sup>13</sup> Hüseyin İbrahim, *Tarihü'l-İslam es-Siyasi ve's-Sekâfi ve'l-İctima-i*, Kahire 1965, C. III, s.245.

<sup>14</sup> Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslam*, Kahire 1964, s. 82.

<sup>15</sup> M. Sait Yazıcıoğlu, "Eş'ari'nin Hayatı", *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXV, 1981, s. 460.

olmak üzere tüm ilmi sahalar için bu bölgenin önemi ortadadır.<sup>16</sup> Bu yıllar, Bağdat ve Basra için ilmi açıdan parlak bir dönemi içerir. Halife ve vezirler tarafından verilen destek, tercüme faaliyetlerinin artması ve ilmi hareketliğin yaygınlaşmasında göz ardı edilmeyecek kadar önemli bir faktördür.<sup>17</sup> Devrin sayılı bir çok âlimi saray ve çevresinde yer almıştır. Bağdat ve Basra gibi büyük şehirlerde çok sayıda kütüphane ve kitap bulmak mümkündür. Adam Metz'in aktardığına göre h. IV asırda kitaplara rağbet o kadar yaygınlaşmıştır ki h. 312 yılında İsfehanlı bir âlim vefat ettiğinde ona ait kitaplar satılmış, bu kitapların değeri 300.000 dirhem gibi büyük bir meblağ tutmuştur. Aynı zamanda merkezi camilerde bu çeşit büyük kütüphanelerden olduğu ve çeşitli alimler tarafından ilim halkalarının oluşturulduğu bilinmektedir.<sup>18</sup>

## 2. Fikri Hayatının Gelişim Devreleri

Eş'ari'nin fikri hayatında yaşadığı değişim ve dönüşümleri farklı şekillerde tasnif etmemiz mümkündür. Bunlardan bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz: İ'tizal dönemi, İlk dönem sünni kelâmcılardan Abdullah b. Küllâb'ın<sup>19</sup> tesirinde kaldığı dönem, Ehl-i Sünnete geçtiği dönem.<sup>20</sup> Diğer bir sınıflamada: Mutezili dönem, Mutezile'den ayrılıp Hanbeli olduğu, nakil ağırlıklı düşünceyi savunduğu, nakli asıl ve tek kaynak kabul ettiği dönem ve son olarak akıl ile naklin arasında orta yolu bulduğu dönem<sup>21</sup> şeklinde olabileceği gibi doğumundan on yaşına kadarki dönem, on yaşından Mutezile anlayışını benimseyip, kırk yaşları civarında Mutezile'den ayrıldığı zamana kadarki dönem, Selef inancını benimseyip vefat

---

<sup>16</sup> Ahmed Emin, *age*, s. 221.

<sup>17</sup> Hüseyin İbrahim, *age*, C. III, s. 332.

<sup>18</sup> Adam Metz, *Hadâratül'l-İslamiyye fi'l-Karni'r-Râbi-i'l-Hicri* (Arapçaya çev: Muhammed Ebu Raydâ), Kahire 1957, C. I, s.308.

<sup>19</sup> Ebu Muhammed Abdullah b .Said Muhammed b. Küllâb el-Kattân-i'l-Basrî (h.240). Selefi anlayışa mensup ilk Kelâm alimlerindendir. Mutezileye reddiye olarak yazdığı eserleri mevcuttur, "*Kitâbu's-Sıfat*", "*Halku'l-Efâl*", "*er-Red alâ Mutezile*" bunlardan bazılarıdır.

<sup>20</sup> Ömer Kahâle, *Mücemu'l-Muellifin*, Dimeşk 1959, C. VI, s. 59.

<sup>21</sup> İrfan Abdulhamid, *Dirâsat fi'l-Furuki ve'l-Akâid'il-İslâmiyye*, Beyrut 1977, s.148.

ettiği ana kadarki dönem<sup>22</sup> şeklinde ayrı bir bakış açısı da getirilebilir. İbn Nedim ise Eş'ari'nin hayatını, Mutezile'nin içerisinde bulunduğu dönem ve Mutezile'den sonraki dönem olarak ikiye ayırır.<sup>23</sup> Biz çalışmamızda İbn Nedim'in görüşünü esas alarak, Eş'ari'nin fikri gelişimini Mutezile içerisinde olduğu dönem ve Mutezile'den ayrılıp Ashabü'l-Hadis'e geçtiği dönem olmak üzere iki kısımda inceleyeceğiz. Mutezilenin içerisinde bulunduğu ve mutezili fikirleri savunduğu dönem, annesinin Mutezile'nin önde gelenlerinden Ali el-Cubbâî ile evlenmesiyle başlayıp, Eş'ari'nin Mutezile'den ayrıldığını kesin olarak ilan ettiği zamana kadar gider.

Eş'ari'nin Ali el-Cubbâî ile karşılaştıktan sonraki dönemde Kelâm ilmini öğrendiğini, bu ilimde derinleşip Mutezile içerisinde söz sahibi olduğunu biliyoruz. el-Cubbâî'nin bazı ilmi münazaralara vekil olarak Eş'ari'yi gönderdiği, ders halkasının el-Cubbâî olmadığı zamanlarda yine onun direktifiyle Eş'ari tarafından yürütüldüğüne dair bir takım rivayetler mevcuttur.<sup>24</sup> Bunlardan hareketle el-Cubbâî ile Eş'ari arasındaki diyalogun, olağan hoca-öğrenci ilişkisinin ötesinde bir yere ulaştığı kanaatindeyiz. Çünkü Eş'ari uzun yıllar hocasının yanında kalmış, onun evinde yaşamış, ondan talim ve terbiye almış, hayatının otuz yıla varan kısmı Mutezile kelâm anlayışının eğitimi ve öğretimi ile onun yanında geçmiştir.

İbn Fûrek'in verdiği bilgiye göre, Eş'ari'nin Mu'tezile'den ayrıldığı yıl, tahmini olarak h. 300 civarlarıdır.<sup>25</sup> Eş'ari, Mutezili doktrinden ayrıldıktan sonra, Ahmed b Hanbel'in inanç anlayışını benimsediğini dile getirmiştir.<sup>26</sup> Hanbeliler gibi nassa katı bağlılık göstermemekle beraber, nass ön planlı bir tutumla meselelere yaklaşıp, gerektiğinde akli akidevi prensipleri açıklamak için kullanmıştır.

Eş'ari üzerinde araştırma yapan çağdaş yazarların bir kısmı, onun sadece Ahmed b. Hanbel'e uyan ve tamamen selefi çizgiyi takip eden, bir akâid alimi

---

<sup>22</sup> Eş'ari, *el-İbane an Usûli'd-Diyâne* (tah: Fevki Hüseyin), Beyrut 1984, s. 28-29.

<sup>23</sup> İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, Kahire 1977, s. 217.

<sup>24</sup> İbn Asâkir, *age*, s.91.

<sup>25</sup> el-Ensâri, *age*, s. 10.

<sup>26</sup> Eş'ari, *el-İbane*, s.43.



olduğunu ileri sürerken, diğer bir kısmı da onu, İbn Küllâb el-Basri, Haris b. Esed el-Muhâsibi ve Kalânisi'den etkilenen, onların görüşlerini açıklayan bir kelâmcı olarak görür.<sup>27</sup>

Eş'ari, Mutezile'den ayrıldıktan sonraki dönem içerisinde Basra'dan da ayrılıp, Bağdat'a yerleşmiştir. O, elimizde mevcut olan eserlerinin tamamına yakını bu dönemde yazmıştır. Basra'dan ayrılıp, Bağdat'a gittiğinde Hanbeliler'e kendini kabul ettirmek için "*el-İbane an Usuli'd-Diyane*" adlı İslam inancının Hanbeli yorumunu anlattığı eseri kaleme almıştır.<sup>28</sup> "*Risâle fi İштиhsani'l Havz fi İlmi'l-Kelâm*" adlı risalesinde, Kelâm ilmini kabul etmeyen ve şiddetle muhalefet eden Ehl-i Hadis'in Kelâm ilmiyle ilgili iddialarını akli delillerle çürütmeye çalışmıştır. Bu eserinde o, Kelâm ilminin konuları ve usûlüne ait olarak bilinen şeylerin aslında Kur'an ve Sünnet'den alındığı tezini ortaya koymuştur. Bu eser, Ashâbu'l-Hadis taraftarlarınca Kelâm ilmine duyulan tepkiyi kırmak açısından ve tamamen kelâmî bir bakışla yazılan, "*el-Luma' fi Redd alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida*" ya geçiş olması yönünden önemlidir. Bu eseri, İslam inançlarının Ehl-i Sünnet yorumunun, Allah'ın zatı ve sıfatları, kulların filleri gibi kelâmî meselelerdeki görüşlerini anlatmak için yazmıştır. Eş'ari, "*Risâle ilâ Ehli's-Seğr*" isimli risalesinde ise Ehl-i Sünnet yorumunu savunmuştur.<sup>29</sup> Eş'ari "*Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve'htilâfû'l-Musâllin*" eserinde mezhep ve fırkalardan bahsetmiş onlarla ilgili bilgi vermiştir. Bu eserin önemli bir özelliği ona Mutezili iken başlayıp Ashâbu'l-Hadis'e geçtikten sonra tamamlamış olmasıdır.<sup>30</sup>

Eş'ari, Mutezile'den ayrıldıktan sonra vefatına kadarki süreçte sünni çizgiyi takip etmiştir. Bir gruptan ayrılmak için sebepler arandığı gibi bir gruba dahil olmak için de sebepler aranmalıdır. Nasilki bir gruptan ayrılmayı sağlayan etkenler

---

<sup>27</sup> Watt, W. Monthgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* (çev. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 388.

<sup>28</sup> Yazıcıoğlu, *agm*, s. 474.

<sup>29</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Eş'ari", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. XI, s. 444.

<sup>30</sup> Çalışmamızda "Ashâbu'l-Hadis", "Ehl-i Sünnet" ve "Ehl-i Hadis" gibi isimler kanaatimizce genel olarak aynı kitleyi ifade ettiğinden dolayı biri birlerinin yerine kullanılmıştır.

varsa aynı zamanda bir gruba dahil olmayı sağlayan etkenlerde mevcuttur. Bu etkenleri bir takım sebeplere dayandırarak açıklamak mümkündür. Bundan dolayı Mutezile'den ayrılmasını ve Ashâbu'l-Hadis'e girmesini doğru anlayabilmek için sayılan tüm sebeplerin daha iyi incelenmesi gerektiğini düşünüyoruz.

### **3. Mutezile'den Ayrılması**

#### **3.1. Ayrılma Sebepleri**

İmam Eş'ari'nin hayatında dönüm noktası olan olay, onun Mu'tezile'den ayrılıp Selefi anlayışa, daha doğrusu Ashâbu'l-Hadis'e geçmesidir. Mutezileden ayrılmasını irdelerken sayılan sebepleri bir sıralamaya tabi tutarak değerlendireceğiz.

Bunlar, Eş'ari'nin eserlerinde veya başka bir yerde bizzat kendisi tarafından belirtilen görüşler ya da sebepler değildir. Eş'ari, “şu sebeplerden veya bu gerekçeden dolayı Mutezile'den ayrılıyorum veya ayrıldım” dememiştir. Konuyla ilgili elimizde olan bilgiler, ya rivayetlere ya da ayrılma vakasından sonra yapılan yorumlara ve açıklamalara dayanmaktadır. Bundan dolayı hangisinin asıl sebep olduğu ya da diğerlerinden daha baskın etken olduğu, hatta gerçek sebebin bunlardan biri olup olmadığı tartışma konusudur. Biz burada kaynaklarda bulunan bilgiler ışığında ihtimalleri sırasıyla değerlendirmeye çalışacağız.

##### **3.1.1. Hocası Ali el-Cubbâî ile Yaşadığı Fikri Tartışmalar**

Bilindiği gibi Eş'ari ile hocası Ali el-Cubbâî arasında Mutezile'de olduğu dönemlerde bir takım tartışmalar olmuştur. Eş'ari'nin hocası ile yollarının ayrılmasının nedeni de aralarındaki fikri farklılıklardır.<sup>31</sup> Bu farklılıklardan dolayı Eş'ari hocasına bir takım sorular yönelmiştir. Soru hadisesi bir defaya mahsus olan bir şey midir, yoksa farklı anlayışların etkisi ile sürekli muhalif bir tavır mı söz konusudur veya hangi sorular sorulmuştur gibi meseleler tartışmaya açıktır. Bununla beraber Eş'ari ile hocası arasındaki bir husumetten hiçbir kaynak bahsetmez. Kanaatimizce soru hadisesi süregelen bir çekişmeye değil, bazı konulardaki

---

<sup>31</sup> [http://www.cis-ca.org/voices/a/ashari\\_mn.htm](http://www.cis-ca.org/voices/a/ashari_mn.htm).

fikir ayrılığına dayanır. Bundan dolayı fikri ayrılık konusu genelde soru olayının içerisinde işlenmiştir. Eş'ari'nin, hocası Ali el-Cübbâî'ye "aslah-alallah", "Allah'ın isimlerinin tevkifiliği" ve "Allah'ın fillerinin açıklanması" konularıyla ilgili soru sorduğu aktarılır.<sup>32</sup> Bu soru olayının neticesinde hocasından aldığı cevap kendisini tatmin etmeyince, el-Cübbâî'nin meclisinden ayrıldığı rivayet edilir.<sup>33</sup> Kelâm'da derinleştikten sonra hocasına kelâmi konularda sorular sorması, tatmin edici cevaplar alamayınca kafasının karışması, vicdanını rahatsız eden fikri bir bunalım veya sıkıntı yaşaması söz konusudur.

Nakledildiğine göre tartışma şu şekilde gerçekleşir:

Eş'ari, hocası el-Cübbâî'ye "Kafir, mümin ve sabi olarak ölenler (kardeşler) hakkında görüşün nedir?" diyerek sorar. el-Cübbâî, "Mümin, ehl-i deracât (cennette üst makamda), Kafir, ehl-i helakât (cehennemlik), Sabi, ehl-i necattandır (cennetlik) der. Eş'ari, "Sabi'nin ehl-i deracâta yükselmesi mümkün müdür?" diye sorunca el-Cübbâî, "Hayır, çünkü Mümin bu dereceye itaatle ulaşmıştır. İkisi birbirinin dengi konumlarda değildir." diyerek cevap verir. Eş'ari, "Sabi hayatımın kısılgı benden değildir. Eğer daha fazla yaşasaydım müminin ameli gibi itaat içeren işler yapardım? derse (Allah'ın cevabı ne olur?)" şeklinde tekrar bir soru yöneltir. Cübbâî, "Allah ona şöyle diyerek cevap verir; Şayet yaşasaydın asi olup, azabı hak edeceğini biliyordum, senin çıkarlarını gözettim. Bu yüzden teklif yaşından önce ömrünü sonlandırdım" der. Eş'ari, "Kafir o zaman, yâ Rabbi onun halini bildiğin gibi benim halimi de biliyordun. Benim çıkarlarımı niçin gözetmedin derse Allah'ın buna cevabı ne olur?" şeklinde sorar fakat el-Cübbâî, Eş'ari'nin bu sorusuna cevap veremez susar kalır.<sup>34</sup>

Eş'ari ile hocasının her hangi bir konuda farklı düşünceleri gayet tabii olup, her konuda ittifak etmeleri de beklenemez. Fakat ihtilaf edilen konu "*aslah alallah*" diye de bilinen, Allah'ın kullar için en iyiyi yaratma mecburiyeti meselesi

---

<sup>32</sup> Subki, Ebu Nasr Abdurrahman, *Tabakâtü's-Şafiiyeti'l-Kübra*, Kahire 1992, C. II, s. 259.

<sup>33</sup> Taftazani, *Şerhu'l-Akâid*, (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 4.

<sup>34</sup> Subki, *age*, C. II, s.258; Zehebi, *age*, C. XI, s. 542.

olunca önem arz eder. Mutezile taraftarları arasında prensip olarak bu meselenin hangi yorumunun, ne derece yaygın ve kabul görmüş olduğu tartışmalı bir mevzudur. Bilindiği üzere beş aslın kabulü Mutezile'den olmak için yeterlidir. “Aslah” anlayışı bu beş asıldan biri olan adalet prensibinin içerisinde değerlendirilir. Fakat Mutezile bu konunun yorumu hakkında tam anlamıyla bir ittifakta değildir, adalet prensibi çerçevesinde sadece genel bir kabul söz konusudur.

Yukarıda anlatılan diyalog neticesinde Eş'ari'nin hocası ile farklı düşündüğü için, Mutezile'den ayrılmasını gerektiren bir sonucun doğmayacağı ortadadır. Soru hadisesindeki düşünce farklılığı, Allah'ın adaletinden kulların fiillerine, ilim sıfatından iradenin ta'allukuna kadar çok geniş bir yelpazeyi içerir. el-Cubbâi, Basra Mutezilesinden olup, Allah'ın kudreti ve onun fiillerinin idrak edilmezliği görüşlerini savunur. Ona göre Allah'ın fiilleri, adalet ve zulüm gibi insani kavramlara bağlı olmayıp, O'nun hikmetine bağlıdır. O fiillerini bir amaç için yaratır, hikmetten uzak fiiller onun için düşünülemez. Mutezileden bazı alimlere göre Allah'ın her konuda iyiyi yapması gerekirken, diğer bir kısmına göre sadece dini konularda iyiyi yapması gerekmektedir.<sup>35</sup> Eş'ari'nin de bir zamanlar dahil olduğu Basra Mutezile'sinden bir kısmına göre aslah'ın bir sınırı vardır, diğer bir kısmına göre bu konuda sınır yoktur ve tüm fiilleri kapsar.<sup>36</sup>

Allah, “*lutf*” sahibidir fakat inanmayacağını bildiği birine bunu vermez. Yani “*lutf*” verildikten sonra kişinin değişmeyeceği Allah tarafından biliniyorsa, bunu ona vermemesi gerekir. Zaten vermesi de muhaldir, çünkü bu ilmene muhalif davranması anlamına gelir. “*Lutf*” olmadan “*cehd*” göstererek inanacak birine “*lutf*” vermek onunla “*lutf*” olmaksızın inanmayacak birinin eşit hale gelmesidir ki bu da haksızlıktır. Hak edilmemiş ihsan ve kerem anlamına gelen “*tefaddül*” kavramı burada devreye girer ve el-Cubbâi bu kavramı Allah'ın insanlara gösterdiği bir şefkat olarak açıklar.<sup>37</sup> Eş'ari'nin sorusunda cennetlik olan sabi ve mümi-

<sup>35</sup> Gölcük - Toprak, *Kelâm*, s. 253.

<sup>36</sup> Osman Aydın, *İslam Düşüncesindeki Aklileşme Süreci, Mutezile'nin Oluşumu ve Ebu Hüzeyl Allaf*, Ankara 2001, s. 209.

<sup>37</sup> Watt, *age*, s. 371-372.

nin durumu bu şekilde ele alınabilirken, cehennemlik olan kardeşin durumu ise “*lutf*”un hak edene verilmesi etmeyene verilmemesi olarak değerlendirilebilir. Allah’ın ilim sıfatı ve fiillerindeki hikmet, O’nunla yaratılmış alem arasındaki ilişkide temeli oluşturur. Ayrıca tartışmaya sebep olarak zikredilen “*aslah*” prensibinin el-Cubbâi’ye ait bir görüş olmadığını, Bağdat Mutezilesine mensup bazı kişilerin görüşü olduğunu hatırlatmak durumundayız.<sup>38</sup>

Bu kavramların, Basra Mutezilesi ile Bağdat Mutezilesi arasındaki tartışmalarda kullanıldığı gibi Ehl-i Sünnet’e mensup alimler tarafından mutezili anlayışı eleştirmek için kullanıldığını da görmekteyiz.

Üç kardeş hikayesinin ilginç bir yönüyle, ilk dönemlere ait eserlerde olmayıp geç dönemlerde ortaya çıkmasıdır. Eş’ari’ye yakın bir dönemde yaşamış olan İbnü-Nedim (379/956) mezhep değiştirme olayından bahsetmekle birlikte üç kardeş hikayesini dile getirmez.<sup>39</sup> Eş’ari’nin vefatından 40-50 sene gibi kısa bir süre sonra kaleme alınması yönünden *el-Fihrist* önemli bir eserdir. Bu eserde ayrılma konusunun farklı bir tarzda işlenmesi ve üç kardeş hikayesinden bahsedilmemesi bize bu olayın daha sonraki dönemlerde ortaya çıkmış olabileceği izlenimi vermektedir. Aynı zamanda bu hikaye, Eş’ari ile ilgili bilgilerin çoğuna kaynaklık eden İbn Asâkir’de de (572/1176) yoktur. Fakat çok daha sonraları yaşamış olan Zehebi (748/1347) ve es-Subkî’de (771/1370) bulunur.<sup>40</sup> Aynı zamanda Gazali de bu hikayeyi “*el-İktisad fi’l-İtikad*” adlı eserinde Mutezile’nin “*aslah*” prensibini eleştirmek için Eş’ari isminden bahsetmeden kullanır.<sup>41</sup> İlk dönemlere ait kaynakların bu konuyla ilgili bilgi verirken üç kardeş hikayesi diye bilinen soru hadisesini atlamış olmaları için görünen herhangi bir gerekçe bulunmamaktadır. Eş’ari, hocasına bazı kelâmî sorular yöneltmiştir, bunların içeriği yukarıda saydığımız konu-

---

<sup>38</sup> *Age*, s. 380.

<sup>39</sup> İbnü’n-Nedim, *age*, s.225.

<sup>40</sup> Subki, *age* C. II, s. 258-259; Zehebi, *age*, C XI, s. 542.

<sup>41</sup> Gazâlî, *el-İktisad fi’l-İtikad*, Beyrut 2000, s. 206.

ların hepsini veya bir kısmını kapsayabilir. Fakat bu sorunun içeriğinin üç kardeş hikayesinde aktarıldığı şekilde olmadığı kanaatindeyiz.

Diğer bir açıdan insan fillerinde hürriyetçi bir çizgide olduğunu düşündüğümüz Mutezile'ye mensup bir alimin tam anlamıyla her şeyi Allah'ın takdirine bırakması, hürriyetçi yaklaşımla ne derece tutarlı olduğu meselesi tartışmaya açık bir konudur. Burada şu soru sorulabilir: “Mutezile tarafından insanlara verilen hürriyet alanı niçin Allah'a verilmemektedir?”. Bu mesele herhalde Eş'ari'nin zihnini epeyce meşgul etmiş olmalıdır. İnsan, fillerinde son derece hür bırakılırken, Allah sadece hayır dileme mecburiyetiyle karşı karşıyadır. İnsanın hürriyet alanının genişletilmesi uğruna tabiri caizse Allah'ın hareket alanının daraltılması ne derece kabul edilebilir? Allah'ın kulları için sadece hayrı yaratması, Mutezile'de oluşan çelişkili bir durumdur. Mutezile, bu sorulara adalet prensibi etrafında cevaplar vermiş olsa da bu çelişki, üç kardeş hikayesi gibi sembolik bir anlatımla sünni çevrelerde Mutezile'yi eleştirmek için sıkça kullanılmıştır. Eş'ari, Allah'ın irade ve ilim sıfatıyla her şeyi kuşatırken sadece hayır yaratmasını kabul etmemektedir. Ona göre Allah, dilediğini yaratır ve her şeyin yaratıcısı da O'dur.<sup>42</sup> Mutezile içerisinde olduğu dönemde de Eş'ari'nin Allah tasavvurunun diğer Mutezile alimlerinden farklı olduğunu düşünebiliriz.

Netice itibarıyla ayrılık hadisesi incelenirken sadece soru olayına bağlanılıp kalınmamalı, Mutezile'den ayrılma noktasındaki sorunun kaynağına bakılmalıdır. Hocasıyla arasında ciddi fikri tartışmalar yaşanmış ve bir çok defa tekrar etmiş olabilir. Soru hadisesi gerçekleşmiş olsa da olmasa da burada asıl olan Eş'ari'nin artık hocasından farklı düşünüyor olmasıdır. Bu durum doğal olarak Eş'ari'nin içinde bulunduğu bu gruptan ayrılması sonucu doğurmuştur diye düşünebiliriz.

---

<sup>42</sup> Eş'ari, *el-Luma*, s. 31.

### 3.1.2. Hz. Peygamberi Gördüğü Rüyanın Etkisi

Ebu Amr Osman b. Ebu Bekir Hammud b. Ahmed b. Sekâfi el-Mağribi kanalıyla gelen bir rivayete göre Ramazanın ilk on günü içerisinde bir gün rüyasında Hz. Peygamberi görür. Hz. Peygamber Eş'ari'ye "Benden gelmiş olan mezhebe yardımcı ol" der. Uyandığı zaman rüyanın etkisiyle büyük bir sorumluluk altına girdiğini düşünür. Rüyasını unutamayıp etkisinden kurtulamamıştır. Bu konunun zıddına olan delilleri izah etme gayreti içerisinde iken, Ramazan ayının ortalarına doğru Hz. Peygamberi bir kere daha rüyasında görmüştür. Hz. Peygamber bu rüyada Eş'ari'ye emrettiği şeyle ilgili ne yaptığını sorar, Eş'ari cevap veremez. Uyandığında büyük bir üzüntü ve hüznün içerisinde Kelâm ilmini terk etme, Hadis ilmi ve Kur'an tilâvetine tabi olma yolunu tutar. Ramazanın yirmi yedinci gecesi adet üzere Basralılardan ilim ehli ve Kur'an okuyanlardan oluşan bir topluluk biraraya gelir, hatim indirirler. Eş'ari bu kutsal gecede onlara katılır, toplu halde adet üzere yapılan ritüellere iştirak eder. İçinde gördüğü rüyalardan dolayı bir sıkıntı oluşur, evine gider ve bu üzüntüyle uykuya dalar. Hz. Peygamberi bir defa daha rüyasında görür. Hz. Peygamber Eş'ariye yine aynı soruyu sorar. Eş'ari, "Kelâm ilmini bıraktığını Kur'an ve Sünnet'e tabi olduğunu" söyler. Hz. Peygamber ona, "Ben sana Kelâm ilmini terk etmeni değil, hak olan benden gelen mezhebe yardımcı olmanı emrettim" der. Eş'ari ona, "Ey Allah'ın elçisi, otuz yıl boyunca görüşlerinde delillerini bildiğim, meseleleri tasavvur ettiğim halde nasıl olur da bu mezhebe davet edeceğim" diyerek cevap verir. Hz. Peygamber Allah'ın bu konuda Eş'ari'ye yardımcı olacağını söyler.<sup>43</sup>

Yine soru hadisesini aktaran, fakat üç kardeş olayından bahsetmeyen diğer bir rivayette, hocasına sorduğu sorusunun cevabını alamayınca bazı geceler inanç konularından kaynaklanan sıkıntılar yaşadığı, bir gece kalkıp önce iki rekat namaz kıldıktan sonra Allah'a kendisini doğru yola iletmesi için dua ettiği ve daha sonra rüyasında Hz. Peygamberi gördüğü aktarılır. Bahsedilen rivayetlerin geneline göre Hz. Peygamber Eş'ari'ye sünnetine sarılmasını emretmiş ve rüya olayı birkaç defa

---

<sup>43</sup> İbn Asâkir, *age*, s. 40-41.; Subki, *age*, C. II, s. 252.

daha tekrarlanmıştır.<sup>44</sup> Bu rivayetlere dayanarak Eş'ari'nin Hz Peygamberi iki defa rüyasında gördükten sonra Kur'ân ve Sünnet'e bağlanmak için Mutezile'den ayrıldığı söylenir.<sup>45</sup>

Rüya olayını aktaran Zehebi, İbn Hallikan ve Subkî gibi alimler rivayetlerini İbn Asakir'in rivayetine dayandırır. Bu rivayet Eş'ari'nin Hz Peygamberi rüyasında görmesi olayına bir kesinlik getirmez. Çünkü rivayetin konusu rüya olayıdır ve kişiseldir. Gören şahıs için etkili olabilir fakat genelleme yapılamaz. Çünkü bu rüyanın Eş'ari'den başka şahidi yoktur. İspat edilmesi gereken bir delil olarak zannî bilgi ifade eder.<sup>46</sup> Böyle bir rivayeti tamamen doğru olarak kabul etmek zordur.<sup>47</sup> Kanaatimizce cerh ve tadil yönünden rivayet yeniden değerlendirilmeli ve tenkit süzgecinden geçirilmelidir. Rüya olayını Mutezile'den ayrılıp kendi saflarına katılan Eş'ari'yi ve onun bu davranışını efsaneleştirme çabası içerisinde olan Hanbelilerin yakıştırmaları olarak değerlendirmek de mümkündür. Onlara göre Eş'ari, Hz Peygamberin emrine uyararak saf değiştirmiş, Hz. Peygamberin desteklediği bir topluluğa yani Hanbelilere katılmıştır. Rüya hadisesinin neticesi olarak Mutezile, geniş halk kitlelerinin zihninde terk edilmesi gereken bir anlayış içerisinde gösterilirken, Ashâbu'l-Hadis çizgisi Hz. Peygamberin tavsiye ettiği ve tercih edilen bir konuma getirilmiştir. Bunların yanında rivayetler doğru olarak kabul edilirse açıkça görünen, Eş'ari için Mutezile'den ayrılmanın zor olduğu kadar onlarla Ehl-i Sünnet için mücadele etmenin de zor olduğudur. Fakat bunları yapmaya Hz Peygamberin emri ile mecbur kalmıştır.

Bir başka açıdan rivayetleri değerlendirirsek, ortaya tezat olarak çıkan bazı durumlar olduğunu söyleyebiliriz. Şayet rüya bu şekliyle vuku bulduysa Eş'ari'nin Mutezile'den ayrıldıktan sonra Kelâm ilmi ile uğraşmaması gerekmektedir. Hz Peygamberin ona emri, kendinden nakledilen akaidi savunmasıdır. Metot açısından

---

<sup>44</sup> İbn Asâkir, *age*, s. 38.

<sup>45</sup> İbn Asâkir, *age*, s.40-41.; Zehebi, *age*, C. XI, s. 542.

<sup>46</sup> Ahmed Suphi, *age*, s. 49.

<sup>47</sup> Ali Osman Koçkuzu, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahitlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*, Ankara 1988, s. 164-165.



savunma, Kelâm ilminin metodunun bir kısmını oluşturur, bunun yanında akidenin aklıleştirilmesi de söz konusudur. Oysa ki Eş'ari'nin Mutezile'den ayrıldıktan sonraki dönemlerini incelediğimizde Kelâm ilminin savunmasını yaptığı eseri *İstihşani'l-havz fi İlmi Kelâm* ve Ashâbu'l-Hadis'in akâid anlayışını kelâmî bir tarzda aktardığı *el-Luma*'ı yazdığını görüyoruz. Aynı zamanda Mutezile'den ayrıldığı dönemden sonra akli metodu bırakmayıp takip ettiği için bazı Hanbeliler tarafından tenkit edildiğini de bilmekteyiz.<sup>48</sup>

Hz Peygamber gibi kudsi şahsiyetlerin rüyaya girip bir takım emirlerde bulduklarına dair gelen rivayetler, inançlı insanları etkileyebilecek önemli bir faktördür. Rüya hadisesini aktaran kaynaklar bunun yanında Eş'ari'ye ait başka ruhi tecrübelerden bahsetmezler.<sup>49</sup> Olayın Ramazan ayında olması meselenin ayrı bir boyutudur. Bu tip önemli değişikliklere sebep olan rüya hadiseleri, İslam Tarihi'nde önemli şahsiyetlerin hayatında sıkça rastlanan bir argüman olarak karşımıza çıkmaktadır.

Rüya hadisesi, bu konuda en kapalı sebeplerden biri olarak gözükmektedir. Bu konuyla ilgili “vardır etkilidir” demek bu gün için ne kadar mümkün değilse, “yoktur etkisizdir” demek de o kadar imkansızdır. Kişiseldir, doğru bilgiye ulaşmada Kelâm ilmi için bu şekil bir rüya bilgi kaynağı olmaz. Kişi açısından kendi ile sınırlıdır. Yaşandıysa Eş'ari için önemli bir etkisi olabileceğini düşünüyoruz. Bir ihtimal olarak kabul edilmekle beraber ayrılma hadisesinde etkin bir sebep olup olmadığı varlığı dahi tartışmalı olduğundan dolayı zayıf bir ihtimal olarak değerlendirilebilir, çünkü sınamamaz ve tekrarlanamaz.

### 3.1.3. Mutezile ile İlgili Kesin Bir Kanaatinin Olmaması

Eş'ari'nin asrı münazara, cedel asrıdır. Dışarıda muhalifleri ile yaşadığı şiddetli tartışmaların yanında içeride hocası Ali el-Cubbâî ile yaşadığı fikri tartışmalar söz konusudur. Her ne kadar Mutezile içerisinde yüksek bir mevkiye ulaşmış olsa

<sup>48</sup> İbn Teymiyye, *Muvâfıkatu Sahihi 'l-Mankul li Sarihi 'l-Mâkul*, Kahire 1978, C. II, s. 10.

<sup>49</sup> Ahmed Suphi, *age*, s. 50.

da, gelen rivayetlerden çıkardığımız Eş'ari'nin içinde cevabı verilmemiş sorularının olduğudur. Bu soruların sebebi, araştırma iç güdüsü ve gerçeği arayıp bulma isteği olabileceği gibi, muhaliflerinin Mutezile'ye yönelttikleri haklı eleştiriler de olabilir. Yani bu şekilde Mutezile'nin kelâmi konularda vermiş olduğu cevapların bir kısmının Eş'ari'yi tatmin etmediğini veya muhaliflerinin bir takım görüş ve iddialarının onu ciddi bir şekilde etkilediğini söylemek mümkündür. Her ne kadar uzun yıllar onların içerisinde kalmış ve hocalığa kadar yükselmiş olsa da, eğitiminin ilk döneminde sünni ekole mensup hocalardan ders almış olması, dini ilimlerdeki formasyonunun şekillenmesinde önemli bir etken olacağını gözden uzak tutmamak gerekir. Eş'ari için temel olan bu bilgiler, daha küçük yaşlarda babası hayatta iken onun isteği ile başladığı eğitiminden kaynaklanmıştır. Eş'ari eğitim faaliyetlerine sürekli devam eden biri olarak ilerleyen dönemlerde Bağdat'ta devrin sünni alimlerinden el-Mervezi'den Fıkıh okumuş, ona da Kelâm öğretmiştir.<sup>50</sup> Bu gibi karşılıklı etkileşimin farklı bakış açılarını yakından tanıma şansı verdiği malumdur. Elde ettiği yeni bilgiler Eş'ari'nin Mutezile ve hasımlarıyla ilgili kanaatini doğal olarak değiştirmiştir. Yeni öğrendiği bilgilerle eski bilgileri arasındaki bu farklılık, onlardan birini tercih etme noktasına geldiğinde, Eş'ari Mutezile ile bağlarının kuvvetli olduğu dönemde mutezili görüşleri tercih etmiş olsa da aralarındaki bu bağın zayıfladığı dönemlerde sünni çizgiye meyletmiştir. Bu bize Eş'ari'nin sürekli arayış içerisinde olan biri olduğunu, Mutezile içerisinde bulunduğu dönemlerde bu grupla ilgili kesin bir kanaatinin olmadığını veya bir dönem olsa bile bir takım sebeplerden dolayı daha sonra zedelendiğini gösterir. Objektif olarak doğru bilgiye ulaşma gayreti, mensubu olduğu bir topluluktan Eş'ari'yi uzaklaştırıp, muhalifi olduğu bir topluluğa yaklaştırmıştır diyebiliriz.

---

<sup>50</sup> Cemaleddin Abdurrahman, *Tabakâtü's-Şafiiyye*, Beyrut 1997, s. 28.

### 3.1.4. Ebû Haşim el-Cubbâî ile Yaşadığı Rekabet

Eş'ari'nin, Mu'tezile'den ayrılmasının, hocası el-Cubbâî'nin oğlu Ebû Haşim el-Cübbâî ile arasındaki çekişmeye veya kıskançlığa dayandığı da iddia edilmektedir.<sup>51</sup> Buna delil olarak da Eş'ari'nin eserlerinde Ali el-Cubbâî'den bahsetmesine rağmen, Ebû Haşim el-Cubbâî'den hiç bahsetmemesi gösterilir. Aralarındaki bu rekabetin gerekçesi ise Ali el-Cubbâî'den sonra yerine kimin geçeceği sorusudur. O günün şartları değerlendirildiğinde Eş'ari'nin, hocasının oğlu Ebu Haşim el-Cübbâî karşısında mensup oldukları gruba liderlik yapma noktasında şansının az olduğu düşünülebilir. Bilindiği üzere Eş'ari ayrılmasından sonraki dönemde Ebû Haşim el-Cübbâî, babasının vefatıyla beraber mutezili topluluğun başına geçmiştir. Eş'ari için Ebû Haşim, hem üvey kardeş hem de rakiptir. İlk bakışta liderlik şansı az gibi görülmektedir, çünkü aralarında tercihi yapacak şahıs olan hocası aynı zamanda Ebû Haşim'in öz babasıdır. Ebu Haşim ders öğrenme konusunda azimli ve gayretli biridir.<sup>52</sup> Fakat şu unutulmamalıdır ki Eş'ari'nin hocası Ali el-Cubbâî'nin ders halkası, o civardaki tek ders halkası değildir. İcazet (ruhsat) aldıktan sonra Eş'ari ders okutabilecek olgunluğa gelmiş biri olarak herhangi bir yerde bu işe devam etme hakkına sahiptir. Eğitim tarihi açısından meseleye bakıldığında icazet, hocalık için yeter şart olan bir izin belgesidir ve yazılı veya sözlü olarak verilir. İcazet, belirli bir dersi belirli bir hocadan aldığını belgelemek veya icazet aldığı dersi, hocanın izni ile okutabileceğini ispatlamak için kullanılır. İlk dönemlerde yaygın olarak sözlü şekilde verilen bu gelenek h. 3. asırda Bağdat'ta başlamış, sonraki dönemlerde yazılı hale dönüşmüştür.<sup>53</sup> O dönemde eğitim, her müslümana açık bir yer olan camilerde verilmektedir. İlim için istek ve azim yeterlidir. Hocalık ise kişinin kendi isteği, çalışması ve başarısına bağlıdır. İcazet alıncaya kadar hocası kontrolünde devam eden eğitim faaliyetleri, icazetle beraber kişinin kendisine bırakılır. Burada asıl olan istemek ve

---

<sup>51</sup> Watt, *age*, s. 381.

<sup>52</sup> Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, Konya 1998, s. 72.

<sup>53</sup> Mesut İraz, "İslam Eğitimi Tarihinde İcazet Geleneği", *Değerler Eğitimi Dergisi*, I / 3, 2003, s. 174-176.

çalışarak hak etmektir.<sup>54</sup> Bununla ilgili olarak İslam Eğitim Tarihinde çok sayıda örnek vardır. Mesela Ebu Hanife'nin hocası Hammad b. Süleyman'ın ders halkasına devam ettiği, belli bir süre sonra kendini yeterli görüp icazet alıp ayrıldığı, başka bir yerde ders okutmaya başladığı, ilerleyen dönemlerde talebelerinden birinin sorusuna cevap veremeyince tekrar hocasının yanına geri dönüp, ders almaya başladığı rivayet edilir.<sup>55</sup>

Bütün bunlarla beraber elimizde Eş'ari'nin hocasının oğlu ile yaşamış olduğu çekişme, kavga veya tartışmaya dair bir bilgi mevcut değildir. Zaten kendisi Mutezile içerisinde gelebileceği en iyi yere gelmiş bir konumdur. Sayılan, bilinen bir kişi olarak hocasının yerine ders halkasını devam ettirmiş, hocasının tercihiyle ve hocası adına çeşitli meclislerde fikri tartışmalara katılmış, onu temsil etmiştir. Bütün bunlar Eş'ari'nin hocası el-Cubbâî'nin yanında ne kadar önemli bir konumda olduğunu gösterir. Ayrılma nedeni olarak sayılan bu sebep, kendisini destekleyecek başka bir gerekçe veya yaşanmış bir vakıa olmadığı için, gerçekliği ispatlanmamış zayıf bir ihtimal olarak kalır.

### **3.1.5. Mutezile'den Olduğu İçin Zarar Görmesi**

Eş'ari'nin Mutezile'den ayrılması ile ilgili olarak Basra kadısı tarafından Ehl-i Sünnet'e mensup olmadığı gerekçesiyle dedesinden kalan mirasın verilmemesi veya şöhreti yakalama arzusu gibi bir takım farklı sebepler de ileriye sürülmüştür.<sup>56</sup> O dönem, Mutezile taraftarlarının devrin yöneticileri yanında itibar gördükleri ve destek aldıkları bir dönemdir. Bundan dolayı Mutezile'den olduğu için kişilerin kanuni haklarından mahrum bırakıldıklarını düşünmek pek doğru olmayacaktır. Aynı zamanda miras hukuki bir uygulamadır, bu açıdan Mutezile'den olmak mirasın düşmesi için hukuki bir gerekçe olmamalıdır.

Mu'tezili doktrininden hareketle halkın nazarında arzuladığı yüksek konuma ulaşamayacağını anladığı için ayrıldığı iddiası da bu konu çerçevesinde ele alın-

---

<sup>54</sup> Ahmed Çelebi, *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi* (çev: Ali Yardım), İstanbul 1976, s. 263-271.

<sup>55</sup> *Age*, s. 264.

<sup>56</sup> Yavuz, *age*, s. 444.

bilir. Şöhreti yakalama arzusu ayrı bir faktör olarak sayıldığında dönemin şartları aynı şekilde karşımıza çıkar. Mevcut iktidar tarafından desteklenen fikirden, halkın çoğunluğunun benimsediği, fakat yaptırım gücü bulunmayan bir kitlenin fikrine geçmek, halkın yanında itibar kazandırmaktan başka bir şey getirmez. O dönemin sosyal şartlarını incelerken, sarayın yanında olmayıp halkın içerisinde olan alimlerin, fakir ve yoksul halkla aynı ekonomik tabakada yer aldığını, sarayın desteğini alan alimlerinse daha üst bir ekonomik sınıfta bulunduğunu görmüştük. Bu açıdan Mutezile’de kalmak Eş’ari’ye o günün şartları dahilinde Ashâbu’l-Hadis’e geçmekten çok daha fazla şeyler kazandıracığı açıktır.

Bunun yanında Mutezile’ye mensup bazı alimlerin, iktidar kanalıyla muhalif düşüncedeki şahıslara ve ulema sınıfına baskılar yaptıklarını ya da bu baskıya alet olduklarını görüyoruz. Tarihi kaynaklar ışığında Kur’an’ın yaratılmış olması gibi bir takım kelâmî görüşlerin muhalif düşüncedeki alimlere zorla benimsetilmeye çalışıldığını da biliyoruz. Bu baskı ve zorlamalar, Mutezile’den olmayan tüm alimlerde olduğu gibi devrin sağduyulu insanlarında da olumsuz bir etki yaratmıştır. Bu olumsuz hava halk arasında o kadar yaygınlaşmıştır ki insanlar Mutezile’ye mensup kişilerden iş sahası da olmak üzere hayatın bir çok alanında uzak durma gayreti göstermişlerdir. Netice olarak yöneticiler arasında destek gören mutezili anlayış, yöneticilerin olumsuz uygulamalarından dolayı halk arasında aynı itibarı görmüştür. Eş’ari’nin halk içerisinde Mutezile’ye karşı oluşmuş olumsuz havadan etkilendiği, tepki gösterdiği, içindeki muhalefet duygusuyla fikri düşünsel ve fiziksel olarak Mutezile’den uzaklaştığı düşünülebilir.

Eş’ari Mutezile’den ayrılırken, “mutezili bir grup tarafından insanlara yapılan şu zulümden dolayı ayrılıyorum” dememiştir. Bununla beraber Mutezile içerisinde olduğu dönemde iktidarla sıkı bir ilişkisi olduğu ya da onlara muhalefet ettiğine dair bir bilgi de yoktur. Ayrıca Eş’ari, iktidarla sıkı ilişki içerisinde olan, siyasi olaylara karışmış Bağdât Mutezilesinden değildir. Basra’da siyasetten uzak, ilmi bir hava hakimdir.<sup>57</sup> Yönetimden uzak, kendilerini ilmi araştırmalara adanmış

---

<sup>57</sup> Aydınlı, *age*, s. 112.

Basra Mutezilesindedir.<sup>58</sup> Ama bu Mutezile adına yapılan yanlış davranışlardan hiç etkilenmemiş olduğu anlamına da gelmez.

Eş'ari için geçerli olan diğer bir durum da, dedelerinden Ebu Musa Eş'ari'nin Hz. Peygamberin sevdiği ve methettiği bir sahabesi olmasıdır. Hz. Peygamberden geldiği iddia edilen rivayetlerde genel olarak Yemen ahalisi, özelde Eş'ar kabilesi ve mensupları övülmüştür. Maide süresinin “*Ey iman edenler! biliniz ki aranızda kim dinden dönerse Allah'ın sevdiği ve Allah'ı seven, inananlara karşı alçak gönüllü, inkarcılara karşı güçlü ve Allah yolunda cihad eden, kınayanların kınamasından korkmayan bir topluluk getirir.*”<sup>59</sup> manasındaki ayeti Hz. Peygamberin bu yöndeki hadisi de delil gösterilerek bu kavmin Yemenliler hatta Eş'ar kabilesi olduğu yönünde açıklanmıştır.<sup>60</sup> Eş'ari, Mutezile içerisinde Eş'ar kabilesine mensup biri olduğundan dolayı bir itibar elde edemez. Fakat Ashabu'l-Hadis açısından durum tabii olarak farklıdır. Çünkü onlar, hadislere Mutezile'den çok daha fazla önem vermişlerdir.<sup>61</sup> Bu hadisle bir şekliyle karşılaşmış olan Eş'ari, hadis olup olmadığı o günler için tartışılmayan bu rivayetten duygusal boyutta etkilenmiş olabilir. Bir başka açıdan Eş'ari'nin h. IV. asrın din yenileyicisi olduğu söylentisini çıkaranlar bu hadisten oldukça faydalanmış olmalıdırlar. Eş'ari bu rivayetleri kendi yok saysa bile etrafındakilerin yok saymasını sağlayamaz. Tabii olarak elde ettiği bu değeri kabul etmemesi için de mantıklı bir gerekçe gözükmemektedir. Eğer bu rivayetler halk arasında yaygın bir şekilde dolaşıyorsa, Eş'ar kabilesine mensup birinin Mutezile içerisinde olmaktansa Ashabu'l-Hadis'te bulunması halk açısından daha olumlu karşılanır. İhtimal olarak sayılmakla beraber bu hadisenin de onun ayrılmasına sebep olacak kadar güçlü bir etken olduğunu düşünmüyoruz. Dolayısıyla bu sebep, ana sebep olmayıp, ayrılma sonucuna götüren yan sebeplerden biri olarak değerlendirilebilir.

---

<sup>58</sup> Abdurrahman el-Bedevi, *age*, s. 46.

<sup>59</sup> Maide, 5/54.

<sup>60</sup> Subki, *age*, s. 261-263.

<sup>61</sup> Koçkuzu, *age*, s. 177-193.

### 3.1.6. Mutezile'nin Akla Güvenme Konusundaki Tutumu

Bilindiği gibi Mutezile, akla son derece büyük bir önem vermiştir. Mutezile taraftarlarınca, dinin kaynağı olan vahiy, akli bir bakış açısıyla kabul edilmiş ve açıklanmıştır. Şayet bazı ayetlerdeki ifadelerde vahiy ve akıl arasında bir problem varmış gibi gözüküyorsa, Mutezile'ye mensup alimler tarafından bu ayetler kendi düşüncelerine uygun bir şekilde yorumlanmıştır. İlerleyen dönemlerde dinin ana gayesinden uzaklaşacak şekilde felsefi problemlere dalınması, bunlarla ilgili görüşlerin ya da ortak kanaatlerin inanç esasıymış gibi benimsenmesi veya savunulması tenkit edilen bir durum olmuştur. Mutezile'nin akla verdiği önem ortada iken İbn Asâkir'den gelen bir rivayette, Eş'ari'nin Mutezile adına katıldığı akli bir tartışmada hezimetle uğraması ve bu olayın ondaki olumsuz etkisinin akla karşı duyduğu güvenin sarsılmasına neden olduğu anlatılır.<sup>62</sup> Bu nevi olaylar zaman içerisinde Eş'ari'de oluşmuş olan akla tam anlamıyla güvenme duygusunu ortadan kaldırmış olmalıdır.

Eş'ari akılcı bir metot takip etmiş fakat nakle verdiği önemi her zaman için korumuştur. Bir başka açıdan her inanç sistemi için geçerli olan iki ana dönemden bahsetmemiz mümkündür. İlki inanç sisteminin verilerine imani, tasdik edici teslim olmak açısından yaklaşıldığı, ikincisi ise akaid konularının tartışıldığı, akli izahların yapıldığı dönemdir.<sup>63</sup> Akılcı bir metot takip eden mutezili görüşlerin, belli bir dönemden sonra Eş'ari için daha önce içerdiği anlamı taşımamış olduğu kesindir. Belki de kendi içinde çelişkiden uzak gönül huzuru arayan Eş'ari, önce gönlüne sonra aklına hitap eden bir anlayışı bundan dolayı seçmiş olabilir. Şunu da göz ardı etmemek gerekir ki Eş'ari, Ehl-i Sünnet içerisinde akli yaklaşımları terk etmemiştir. Mutezile içerisindeyken öğrenmiş olduğu metot ve teknikleri, Ehl-i Sünnet'in akaid konusundaki anlayışını aktarırken ve muhaliflere karşı onları savunurken kullanmıştır.

---

<sup>62</sup> İbn Asâkir, *age*, s. 91.

<sup>63</sup> Ahmed Suphi, *age*, C. II, s. 15.

### **3.1.7. Ahmed b. Hanbel Taraftarlarına Katılmak İçin Ayrılması**

Mutezile'den ayrıldıktan sonra radikal bir tutumla tamamen zıt fikirlere sahip başka bir gruba girmesi veya Hanbeli çizgiye girebilmek için Mutezile'den ayrılması ihtimalleri değerlendirilebilir. Mutezileden ayrıldıktan sonra belli bir arayış dönemi geçirmiş ve bu dönemin sonunda Ahmed b Hanbel'in anlayışında karar kılmış olması, onun ayrılma sebebinin sadece Hanbeliler'e katılmak olmadığını gösterir. Mutezile'den ayrılmış olması, onun Mutezile'ye yakın fikirler savunan Cehmiyye ve Kaderiye gibi fırkalardan uzak olması anlamına geldiği gibi tamamen zıttı olan gruplara yaklaşmasını da gerektirmez. Böyle bir şeyin vuku bulması ancak marjinal bir tutum olabilir.

Eş'ari'nin ayrılma şeklinde de görülebileceği gibi o kararını sadece Mutezile'den ayrılma noktasında vermemiştir. Onun kararı Mutezile'den ayrılmak olduğu kadar, yeni benimsediği Hanbeli çizginin ilan edilmesidir. Bu bize şunu gösterir; Eş'ari kararını daha önceden vermiş, yani Mutezile'den ayrılmış ve sonra Hanbeli çizgiyi benimsemiştir. Bu açıdan Hanbeli olmak için Mutezile'den ayrıldığını düşünmek pek sağlıklı bir gerekçe olamaz. Mutezile ile fikirsel olarak yollarını ayırdıktan sonra ve bunu ilan etmeden önceki bir dönemde, beklisi de Mutezile ile arasındaki fikri ayrılığa görüşleriyle en fazla etkisi olan ve bundan dolayı fikirlerini kendisine yakın bulduğu Ahmed b. Hanbel'in çizgisini benimsemiştir. Fakat buradan sırf Hanbeli olabilmek için Mutezile'den ayrılmıştır sonucunu çıkarmak ta mümkün değildir. Mutezile ile yollarını ayırmış olan bir kişi olarak kendi tercihi doğrultusunda Ahmed b Hanbel taraftarlarına dahil olmuştur. Burada şu soru da sorulabilir; Eş'ari mutlaka bir topluluğa ya da zıt görüşteki bir gruba dahil olmak mecburiyetinde midir? Toplum içerisinde yaşayan bir varlık olarak insanın, birileriyle aynı görüşü paylaşması veya aynı düşünceyi savunması kadar tabii bir şey olamaz. Bir görüş etrafındaki insanların bir araya gelip bir grup oluşturarak, birliklerini ilan ettikleri ya da muhalif kanatlarda mücadele ettikleri açıktır. Bunlar i'tizali gruplar veya mezhepler olarak isimlendirilirler.<sup>64</sup> Eş'ari de bu çerçevede

---

<sup>64</sup> Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İstanbul 1998, s. 282.



tercihini ortaya koymuş, kişisel kanaatini kullanmıştır. Netice itibarıyla bir gruba mensubiyetin getirdiği sorumluk duygusu yanında bir topluluğa ait olmanın sağladığı avantajlar da ortadadır.

### 3.1.8. Orta Yaşın Psikolojik Buhranları ve Doğurduğu Sonuçlar

Eş'ari'nin Mutezile'den ayrıldığı yıllar kırk yaş civarlarıdır. Bu yıllar, bazı insanlar için Gazâli örneğinde de görüldüğü üzere hayatın ilk dönemlerinin sorgulandığı, arayış, gerilim, çatışma, karar verme gibi duygularla beraber tercih etmeye çalıştıkları yeni dinsel yaşayış ve bu yaşayışın sayesinde iç huzuru bulmaya çalıştıkları bir dönemdir.<sup>65</sup> Orta yaş ve sonrası insanlar mistik yönelimlere daha fazla meylederler. Duygu içermekten uzak katı akılcı görüşler, bu dönemde bulunan kişi için dinin verilerini temsil etme noktasında yeterli değildir.

Eş'ari buhranlı dönemler yaşarken, akla ciddi boyutlarda değer veren Mutezile'nin öğretisini akıl ve gönül süzgecinden geçirmiş, sonuç olarak dinin sadece akli esas almadığı bilgisine ulaşmıştır. Etrafındaki din anlayışı ki bu Mutezile'dir, onun dine bakış açısını tam olarak karşılayamamaktadır. Artık o, içinde yaşadığı topluluktan dini anlama ve yorumlama noktasında uzaklaşmıştır. Yeni din anlayışıyla dini hayatı başta olmak üzere tüm hayatını sorgulamaktadır. Psikolog Allport, insan hayatındaki bu değişimi, farklılaşmamış (undifferentiated) dindarlık ve farklılaşmış (differentiated) dindarlık olarak açıklar.<sup>66</sup>

Eş'ari için küçük yaşlarda etrafındakileri taklit ederek başladığı din anlayışı yerini, kırklı yaşlarda sorgulayarak ulaştığı yeni din anlayışına bırakmıştır. Burada din anlayışından kastımız, onun dinin yorumlarından birini (mezhepleri) tercih etme noktasındaki tutumudur. Çağımız düşünürlerinden İkbâl de aynı yönde bir açımda bulunmakta insan hayatındaki bu dönemleri iman, fikir ve marifet olarak

---

<sup>65</sup> Hasan Kayıklık, "Gazâli'de Dinsel Yaşayışın Evrimi", *Dini Araştırmalar*, C. V, Sayı: 14, 2002, s. 124.

<sup>66</sup> Hasan Kayıklık, *age*, s. 125

üç ana başlıkta işlemektedir.<sup>67</sup> Allport, dini yaşayışın devrelerini incelerken, ilk dönem dine bakışı olgunlaşmamış, yüzeysel ve dışsal bir anlayış olarak açıklarken ikinci dönem dindarlığı olgunlaşmış, deruni ve içsel bir anlayış olarak açıklar.<sup>68</sup> Eş'ari'nin mezhep değiştirmesi gibi radikal kararların alındığı, atılımların yapıldığı insan hayatının bu devreleri değişik başlıklar altında özetlenebilir. Burada ki asıl vakıa Eş'ari'nin hayatına değişik yön ve anlam veren böyle bir dönemde buhranlar yaşamasıdır. Gazali'nin de buna benzer buhranları yaşadığından bahsetmiştik.<sup>69</sup> Gazali için hayatının otuz sekizli yaşlarına denk gelen bu dönem Eş'ari'de kırklı yaşların hemen başında yaşanmıştır. İkisi için farklı şartlar söz konusu olsa da Eş'ari, Gazali gibi bu buhranlı dönemin akabinde dine bakış açısını değiştirmiş, Mutezile'den ayrılıp Ashabu'l-Hadis çizgisine yaklaşmıştır.

### **3.2. Ayrılma Şekli**

Bir gruptan ayrılma sebepleriyle şekli arasında sıkı bir ilişki olsa da, ayrılma şekli ayrı bir konu olarak değerlendirilmelidir. Gelen rivayetlerde ayrılma sebep ve şekli bir arada aktarılmıştır. Ayrılma şekli, ayrılma olayının sebebini daha iyi anlayabilmek için irdelenmelidir. Bu bir yerde sonuçtan sebebe gitmek olarak da değerlendirilebilir.

Yukarıda zikredilen soru sorma olayının akabinde hocasının meclisini terk edip ayrıldığı rivayetleri<sup>70</sup> yanı sıra diğer bir rivayette, herhangi bir sebepten dolayı Mutezile'den kırk yaşlarında iken irtibatı kestiği nakledilmektedir. Bu olayın akabinde yaklaşık on-onbeş günlük bir inzivadan sonra camiye gelerek halkın önünde eski inançlarından ayrıldığını ve yeni inançlarını isimlerini açıkladığı iki kitap şeklinde sunduğu aktarılır. Bu iki kitap: “*el-Luma*” ve “*Keşfü'l-Esrar ve*

---

<sup>67</sup> Muhammed İkbâl, *İslam'da Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (çev: Ahmed Asrar), İstanbul 1984, s. 241-242.

<sup>68</sup> Hasan Kayıklık, “Allport'a Göre Dini Yaşayışın Gelişimsel Bir Açılımı”, *Dini Araştırmalar*, C. V, Sayı: 15, 2003, s. 137.

<sup>69</sup> Gazali, *Dalâletten Hidayete*, (çev. Ahmed Suphi Fırat), İstanbul 1978, s. 71-76.

<sup>70</sup> Taftazani, *age*, s. 4.

*Hatkü'l-Estâr*”dır.<sup>71</sup> Diğer bir rivayet sıhhat açısından daha kuvvetlidir, çünkü râvisi olayın şahididir. Eş’ari’nin Basra’da cuma günü minbere çıkıp, o güne kadar savunduğu Mutezile inançlarını reddedip, “müslüman değildim, şimdi müslüman olduğuma şahit olun” diyerek Mutezile’den ayrılışını halkın önünde ilan ettiği aktarılır.<sup>72</sup> Bu olayın Basra’nın neresinde ve hangi camiinde olduğu belli değildir. Mevcut olan bütün rivayetlerde Kelâm ilmini terk edip tüm çabasını Ehl-i Sünnet için kullanması Hz. Peygamberin bir emri olarak nakledilmiştir.<sup>73</sup> Bu rivayetlerin, hadiseyi efsaneleştirme, kutsallaştırma veya Eş’ari’nin Hanbeliler tarafından kabul edilmesinin kolaylaştırılması çabasının sonucu olarak ortaya çıkmış olabileceğini söylemiştik.

Yine İbn Asâkir’den gelen başka bir rivayette belli bir süre insanlardan ayrı kalarak zihnindeki meseleleri düşündüğü ve sonunda deliller getirmek yoluyla fikirlerini temellendirdiğini anlatılır.<sup>74</sup> Bu hadise ile ilgili İbn Nedim ve İbn Hallikân yer olarak cuma günü Basra camii’ni vermektedir. Eş’ari, Basra camii’nde bir Cuma günü minbere çıkıp Kur’an’ın yaratılması, ahirette Allah’ın görülmemesi, kötü fiilleri kulların yarattığı vb. kelâmi konulardaki görüşlerinden tövbe ettiğini, Mutezile’nin kötülük ve ayıplarını reddettiğini dile getirmiştir.<sup>75</sup>

Rivayetler arasında çok büyük farklılık veya bir diğerini inkar eden değişik bir bilgi yoktur ve birbirlerini tamamlamaktadırlar. Aktarılan tüm rivayetlerin ortak paydası, Eş’ari’nin önce belli bir süreyle inzivaya çekildiği, Mutezile’den ayrılma noktasında bir karar aldığı ve daha sonra bu kararını merkezi bir camide cuma günü halka açıklayıp onları bilgilendirdiği şeklindedir.

---

<sup>71</sup> İbn Asâkir, *age*, s. 39.; Zehebi, *age*, C. XI, s. 542.

<sup>72</sup> *Age*, s. 40.

<sup>73</sup> *Age*, s. 41.

<sup>74</sup> *Age*, s. 39.

<sup>75</sup> İbnü’n-Nedim, *age*, s. 271; İbn Hallikân, *age*, C. III, s. 275.

## **Sonuç**

Eş'ari'nin mezhep değiştirmesini, yani akılcı bir kutuptan nassçı diye bilinen muhalif gruba geçmesini, tarihi kaynaklarda aktarıldığı şekilde anlık bir olaya bağlayarak açıklamak kanaatimizce doğru olmayacaktır. Zıt kutuplar arasındaki geçişe sebep olan fikri değişiklik, bu kadar hızlı ortaya çıkıp kısa sürede etkili olmamalıdır. Ani bir şekilde ortaya çıktığını varsaysak da, ancak fikirlerin zihinde bir kuluçka dönemi yaşadıklarını, olgunlaştıktan sonra ortaya çıktıklarını söyleyebiliriz. Bunun zıttı bir durum, temelsiz ani kararlar alma gibi durumlar tutarlı bir şahsiyet tablosu çizmekten uzaktır.

Gelen rivayetlerde kelâmi konularda tartışma olması ve rüya hadisesinin vuku bulması ayrılmanın asıl sebepleri olarak zikredilmiştir. Tartışmaların fikrîsel ayrılığa dayandığından ve rüya hadisesinin sosyal tesirinden söz etmiştik. Konu ile ilgili rivayetlerin, insani özellikler dikkate alınarak Eş'ari'nin hayatı içerisinde geniş bir zamana yayılıp değerlendirilmesinin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Bunun yanında Eş'ari'nin gerçeği arama çabası, Mu'tezile'ye karşı yapılan tenkitlere bazı noktalarda haklılık vermesi ve Mutezile'de gördüğü bir takım yanlışları tespit etmesi göz ardı edilmemelidir. Fikrîsel gelişimi yanında, küçük yaşlarda kaybettiği babasının da Ashâbu'l-Hadis çizgisinde olması bu mezhebi seçmesinde kanaatimizce duygusal bir etkidir.

Eş'ari, kesin olarak Mutezile'den ayrılmazdan evvel insan olarak tabî bir süreç içerisinde yukarıda saydığımız nedenlerden dolayı onlardan önce fikrîsel olarak uzaklaşmıştır. Eş'ari'nin içinde bulunduğu çelişkiler, cevabını alamadığı sorular ve duyduğu ızdıraplar bunda etkili olmuştur. Eş'ari'nin hemen hemen aynı yaşlarda Gazâli'nin psikolojik sıkıntısına benzer fikrîsel bir sıkıntı yaşadığı, bazı insanların gerçekleştirebildiği ilk dönemlerde taklit ettiği inancı sonraki aşamada sorgulama devresine girdiğini ve bunun sonucunda da dini fikirlerinin ve dinsel yaşayışının evrim geçirdiğini söyleyebiliriz.<sup>76</sup>

---

<sup>76</sup> Çoğu insanın başından geçen dinsel yaşayış evrimi ile ilgili detaylı bilgi ve evrim tablosu için bk., Kayıklık, *agm*, s. 128.

Değerlendirilmesi gereken diğer bir husus da ayrılma olayıyla ilgili rivayetlerde Ashâbu'l-Hadis itikâdı üzerine yazdığı kitapları halka dağıtmasıdır. Bir mezhepten diğerine geçip, onda kitap yazacak kadar derinleşmek bu kadar kısa zamanda olacak bir şey değildir. Bu olay bize ayrılma hadisesinin çok önceleri vuku bulduğunu ancak ilanının geciktiğini göstermektedir. Eş'ari'nin Mutezile'den ayrılması ve bunu ilan etmesi arasında on-onbeş günlük bir zaman aralığından çok fazlası olduğunu, Mutezile'den ayrıldıktan çok sonra bu kararını halka açıkladığını düşünüyoruz. O günün şartları değerlendirildiğinde, bu kadar zıtlık içeren iki grup arasında yani entelektüel anlamda dini anlama ve yorumlama gayreti içerisinde olan Mutezile ve katı nassçı bir tutumla tanınan Hanbeliler arasında geçişin ne kadar zor olduğu, böyle bir hareketin ne kadar zaman alacağı ortadadır.

Fıkıhta Şafii olması, onun itikatta Mutezile'nin verileriyle tam bir uzlaşma sağlayamamasında önemli bir etken olmuş olabilir. Çünkü o, Şafii'nin fıkıhta yaptığını itikad sahasında uygulayan, akıl ve nakil arasındaki dengeyi kuran bir şahıstır. Bu çerçevede Eş'ari için iki farklı anlayışı, yani akıl-nakli birleştirmiştir, demekten ziyade nakli esas almak kaydıyla akli naklin hizmetinde kullanmıştır demek daha uygun olabilir. Mutezile'de ise bu durumun zıttı bir yaklaşım söz konusudur.

Fikirsiz ayrılık, i'tizal olayının asıl sebebi olarak karşımıza çıkmaktadır. Fikirsiz ayrılığı oluşturan bir çok etkenden bahsetmemiz mümkündür. Bu etkelerin bir kısmı Eş'ari'nin bizzat kendisine dayanırken diğer kısımları yaşadığı çevre ve olaylara dayanmaktadır. Gelen rivayetlerde Eş'ari'nin Mutezile'den neden ayrıldığı ve ayrıldıktan sonra hangi gruba dahil olup ne yapacağı Hz. Peygamber tarafından belirlenmiştir. Bilindiği gibi Eş'ari kişisel tercihini yapacak olgunluk çağından önce kendini mutezili bir çevrede bulmuş, doğal olarak onlara tâbi olmuştur. İlerleyen dönemde bekli de hayatında ilk defa bir başka ekole girme noktasında tercihte bulunup, Mutezile'den ayrılmış Ashâbu'l-Hadis'e geçmiştir. Ailesinin de Ashâbu'l-Hadis'e mensup kişiler olduğu düşünülürse onun bu davranışı daha iyi anlaşılabilir.

*Eş'ari'nin Mutezile'den Ayrılmasının Nedenleri Üzerine Bir Deneme*

Netice olarak Eş'ari kırk yaşlarında iken, yani yaklaşık h. 300 yıllarında<sup>77</sup> uzunca bir süre fikri bir bunalım geçirmiş ve Mu'tezile ekolünü terk etmiştir. Şunu da hatırlatmak gerekmektedir ki Eş'ari'nin ayrıldığı yıllar Mutezile'nin durakladığı çöküşe geçtiği dönemdedir. Ayrılma olayını sadece bir saf değiştirme olarak görmek meseleyi basite indirgemektir. Sebebi ve şekli ne olursa olsun kesin olan, onun Mu'tezile'den ayrılması ve bunu yaparken de eski inancını artık kabul etmediğini ilan etmesidir. İ'tizali ani bir karar olmamakla birlikte sert bir muhalefet beraberinde getirmiştir. Mutezile'den ayrıldıktan sonra yeni fikri durumunu açıklaması cedeli meselelerde hasımlarını reddetmesi iki önemli aşamadır.

---

<sup>77</sup> Bu tarihin tam olarak h. 300 yılına denk getirilmesi, h. IV asrın din yenileyicisinin Eş'ari olarak gösterilmesi çabasının bir sonucu olarak görülebilir.