



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482

Eski Harran'da Sihir ve Büyü
Ritüeli Olarak Kurban
Şinasi GÜNDÜZ

Islam and Islamic Mysticism
In Relation to Buddhism
Cafer Sadık YARAN

Uluslararası Dinler Tarihi
Cemiyeti (IAHR)'nin Dinler Tarihi
Metodolojisine Kurumsal Katkısı
Mustafa ALICI

Bilgi Değeri Açısından Cefr ve Ebced
- Harfler ve Rakamlar Metafiziği -
Ramazan YAZÇIÇEK

Protestan Ahlakiliği Sorunu
ve Philip Melanchthon
Hakan OLGUN

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler
Ricoeur ve Kutsalı Resmetmek
Cengiz Batuk

Geleneksel ve Modern
Bakış Açılılarıyla Pavlus
Süleyman Turan

Must Christianity Be Violent?
Hakan Olgun

Law, Life, and the Living God
Hakan Olgun

Terror in the Mind of God
Hakan Olgun

Islam, Fundamentalism,
and the Betrayal of Tradition
Hakan Olgun

Milel ve Nihal Geleneğinden
Ahmed Midhat Efendi ve Tarih-i Edyan'ı
Cengiz BATUK

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482

Cilt/Volume: 2 Sayı/Number: 1 Aralık/December 2004

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi
Cilt/Volume 2 Sayı/Number: 1 Aralık/December 2004
ISSN: 1304-5482

Editör / Editor

Şinasi Gündüz (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)

Editör Yardımcısı / Editor's Assistant

Cengiz BATUK (Karadeniz Teknik Üniversitesi)

Yayın Kurulu/ Editorial Board*

Yasin Aktay (Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi)

Şinasi Gündüz (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)

Ömer Faruk Harman (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)

Ekrem Sarıkçıoğlu (Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi)

Burhanettin Tatar (Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

Teknik Tasarım ve Yayın Hazırlık

Cengiz BATUK

Danışma Kurulu/Advisory Board*

Baki Adam (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

P. Gabriel Akyüz (Mardin Kırklar Kilisesi)

Adnan Aslan (Dr., İSAM)

Mahmut Aydın (Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

Mehmet Aydın (Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi)

Mehmet Akif Aydın (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)

Mehmet Çelik (Prof. Dr., Celal Bayar Üniversitesi)

İsmail Engin (Dr., Berlin)

Mustafa Erdem (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

Tahsin Görgün (Dr., İSAM)

Ahmet Güç (Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi)

Erica C.D. Hunter (Dr., Cambridge University)

Mehmet Katar (Doç. Dr., Ankara Üniversitesi)

Mahmut Kaya (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)

Şevket Kotan (Dr., Ankara)

İlhan Kutluer (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)

Abdurrahman Küçük (Prof. Dr., Ankara)

Ahmet Yaşar Ocağ (Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi)

Abdullah Özbek (Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi)

Ömer Özsoy (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

Roselie Helena de Souza Pereira (Mestre em Filofia-USP; UNICAMP Brasil)

Hüseyin Sarıoğlu (Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi)

Mustafa Sinanoğlu (Doç. Dr., İSAM)

Necdet Subaşı (Doç. Dr., Muğla Üniversitesi)

Cafer Sadık Yaran (Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi)

* Soyadına göre alfabetik sıra / In alphabetical order

İçindekiler

Makaleler

- Eski Harran'da
Sihir ve Büyü Ritüeli Olarak Kurban
Şinasi GÜNDÜZ
5-11
- Islam and Islamic Myticism in Relation to Buddhism
Cafer Sadık YARAN
13-34
- Uluslararası Dinler Tarihi Cemiyeti
(IAHR)'nin Dinler Tarihi Metodolojisine Kurumsal Katkısı
Mustafa ALICI
35-74
- Bilgi Değeri Açısından
Cefr ve Ebdced -Harfler ve Rakamlar Metafiziziği-
Ramazan YAZÇIÇEK
75-114
- Protestan Ahlakiliği Sorunu ve Philip Melanchthon
Hakan OLGUN
115-144

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

- Paul Ricoeur ve Kutsalı Resmetmek
Cengiz BATUK / 145-151
- Must Christianity Be Violent?
Hakan Olgun / 152-153
- Law, Life, and the Living God
Hakan Olgun / 154-156
- Geleneksel ve Modern Bakış Açılıyla Pavlus
Süleyman Turan / 157-159
- Terror in the Mind of God
Hakan Olgun / 158-162
- Islam, Fundamentalism, and the Betrayal of Tradition
Hakan Olgun / 163-165

Milel ve Nihal Geleneğinden

- Ahmed Midhat Efenedi ve Tarih-i Edyan
Cengiz BATUK / 167-180



İbrahim'in Kurbanı

Eski Harran'da Sihir ve Büyü Ritüeli Olarak Kurban

Şinasi GÜNDÜZ*

Atıf/©: Gündüz, Şinasi, (2004). Eski Harran'da Sihir ve Büyü Ritüeli Olarak Kurban, Milet ve Nihal, 2 (1), 5-11.

Özet: Kurban törenleri ve tanrısal varlıklara yapılan diğer sunumlar eski Harranlıların en önemli karakteristik özelliklerinden birisidir. Onlar, kesmek ya da yakmak suretiyle tanrılarına çeşitli takdimlerde bulundular. Kurban törenleri genelde sihir, büyü ve astroloji için de bir fırsat olarak algılandı ve dolayısıyla onlar, hayvanın hareketlerini ve organlarını tören esnasında dikkatlice incelediler.

Anahtar Kelimeler: Kurban, Sihir, Harran, Astroloji, Ritüel.

İnanan açısından sıra dışılığı, olağan üstülüğü ve bambaşkalığı ifade eden kutsal ile şu ya da bu şekilde irtibat kurma ayin ve ibadetlerin başlıca amacını oluşturmaktadır. Nitekim bu nedenle din bazı araştırmacılarca, kutsal ile ilişki kurma şeklinde tanımlanmaktadır. Dinlerin kutsal kavramıyla özdeşleştirdikleri değerlerin başında tanrı/tanrılar gelmektedir. Monoteizmden politeizme, tanrı kavramına yer veren tüm geleneklerde inanan bireylerin çeşitli amaçlar uğruna tanrısal alemle bir şekilde ilişki kurmaları oldukça önemlidir. Tanrısal alemle ilişki kurmanın en basit yolu duadır. Sesli ya da sessizce doğrudan yakarışı ifade eden duanın yanı sıra, teemmül, tefekkür ve meditasyon gibi kalp ve nefis tezkiyesini gaye edinen dua içerikli ibadetler ve zekat, oruç ve hacda da temel amaç tanrı ile iletişim kurmadır.

Bu doğrultuda kurban da asıl itibarıyla kutsala yaklaşmayı ve onunla -bir şekilde- iletişim kurmayı amaç edinen bir ibadettir. Bu

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı.

bağlamda kurban, kurban olarak sunulan şey ile bir yönden kişinin, tanrıya olan yakarışını, ona karşı şükürünü, minnet duygusunu, günahlardan pişmanlığını ve geleceğe yönelik istek ve temennilerini dile getirirken; bir başka yönden bu vesileyle kişinin kutsala özgü gizli bilgiye/bilgilere ulaşmasını, kutsal alanla iletişim kurarak normal insanlar için sıra dışı olan güç ve yetiler elde etmesini de hedeflemektedir.

Kutsal varlıklara kurban olarak sunulan şeyler kesmek, yakmak veya kısmen kanını akıtmak tarzında herhangi bir canlı olabileceği gibi yiyecek, içecek, bitki, tahıl, tütsü, süs ve mücevherat gibi şeyler şeklinde de olabilir. Ayrıca kurban, kutsala tapınan ya da onunla irtibat kurmaya çalışan kişinin kendi vücudundan bazı organları kesmek, işlevsiz bırakmak ya da kişisel arzu ve ihtiraslarını sınırlamak suretiyle de olabilir. Eski Urfa'daki kimi ayin ve adetler bu son hususa bir olarak verilebilir. Hıristiyanlık öncesi Urfa'da (Edessa'da) tanrıça Atargatis'e tapınan bazı erkekler tanrıça için kendilerini hadım ederlerdi. Hıristiyan olan kral Abgar halk arasında yaygın olan bu adeti yasakladı.¹

Ortadoğu dinsel geleneklerinde kutsal varlıklara sunulan kurbanların en önemli işlevlerinden birisi, bunların sihir, büyü ve astroloji malzemesi olarak kullanılmalarıydı. Özellikle kurban olarak sunulan canlı varlıkların, sunum öncesinde, sunum esnasında ve sonrasında yaptıkları tavırları veya çeşitli organları incelenip yorumlanarak, bunlardan gerek büyü ve sihre gerekse geleceğe yönelik çeşitli anlamlar çıkarılırdı. Bu durum, genelde birçok Ortadoğu topluluğunda görülmekle birlikte özellikle Ortaçağ yazarlarıncı Harraniler olarak adlandırılan eski Harranlıların bu konudaki

¹ "Suriye ve Urfa'da Tar'ata'ya tazim amacıyla kendini hadım etme adeti vardı. Ancak Kral Abgar ihtida ettikten (Hıristiyan olduktan) sonra, kendisini hadım eden her erkeğin elinin kesilmesini emretti. O günden bu güne Urfa bölgesinde kimse kendini hadım etmemektedir." Bardaisan, *The Book of the Laws of Countries*, tr. H.J.W. Drijvers, Assen 1964, s. 59.

adet ve törenleri dikkat çekicidir. Harranlılar tanrısal varlıklara yakın olmak amacıyla onlara kurbanlar sunarlardı. Ayrıca, kurban ile kişinin ya da kişilerin talihlerinin öğrenilmesi ve çeşitli problemlerine ve sorularına cevap aranması da amaçlanırdı. Kurbanın gerek sunum esnasındaki hareketleri gerekse sunum sonrası çeşitli organları incelenerek geleceğe ilişkin yorumlamalar yapılırdı.²

Harranlıların en önemli ritüelleri/ayinleri arasında olan kurban törenleri ve sunakları, tanrısal varlıklara ve onları temsil eden idollere ya da suretlere sunulurdu. Ancak Ortaçağ Harranlılarının tanrıları panteonunun en tepesinde yer verdikleri yüce varlığa bu sunumlar, doğrudan takdim edilmez, kurban sunumu esnasında onun adı anılmazdı. Zira bu üstün varlık adeta Eliade'nin *deus otiosus* olarak tanımladığı bir üstün güç olarak düşünülürdü. Kendisine doğrudan ulaşılamayan ve tapınılamayan bu üstün varlığın aracısı olduğuna inanılan diğer tanrısal varlıklara ancak kurbanlar sunulabilirdi. İbn Nedim'in görüşlerini rivayet ettiği Sarahsi'ye göre, Harranlıların bazıları yüce üstün gücün/yaratıcının adına kurban sunmanın kötü bir şey ve talihsizlik olacağını düşünürlerdi; zira onların düşüncesine göre yüce tanrı sadece önemli işleri yürütür, sıradan işleri ise yeryüzünün yöneticiliğini de kendilerine bıraktığı diğer aracı varlıklara bırakırdı.³

Harraniler ayrıca ataları için de çeşitli kurbanlar sunarlardı.⁴ Kurban törenleri rahipler tarafından yürütülür ve tören sonrası halktan para toplanırdı.⁵ Kurban törenini yürüten rahip gün boyu tapınağa girmezdi.

² Bkn. Mutahhar ibn Tahir el-Makdisi, *kitabu'l-bedu ve't tarih*, Paris 1899-1919, c.4, s.23; Ebu'r-Reyhan Muhammed el-Biruni, *The Chronology of Ancient Nations*, tr. C.E. Sachau, London 1879, s.188; Şemseddin Ebu Abdullah el-Dımaşki, *nukbetu'd-dehr fi acaibi'l-berri ve'l-bahr*, St. Petersburg 1866, s.34; Ebu'l-Hasan Ali el-Mesudi, *murucu'z-zeheb ve maadinu'l-cevher*, Paris 1861-1877, c.4, s.69.

³ İbnu'n-Nedim, *kitabu'l-fihrist*, ed. G. Flügel, Leipzig 1872, s. 318.

⁴ İbnu'n-Nedim, *kitabu'l-fihrist*, s. 323.

⁵ İbnu'n-Nedim, *kitabu'l-fihrist*, ss.323-325.

Sarahsi'ye göre Harranlılar, ayın dört zamanında kurban sunarlardı. Özellikle ayın 17. ve 28. günleri kurban için sıkça kullanılan zamanlardı. Diğer kaynaklardan, Harranlıların yalnızca bu günlerde değil, neredeyse hemen her zaman kurban sunumunda buldukları bilinmektedir.⁶

Harranlılar 7 gezegenle ilgili tanrısal varlıkları için kanlı kurban törenleri düzenlerlerdi. Örneğin, Harranlı Baba tarafından bahsedilen Azzuz tapınağı,⁷ keserek ya da yakarak yapılan kurban törenleri açısından önemliydi.

Harranlıların tanrısal varlıkları için kurban ettikleri hayvanlar arasında en çok kuzu ve koyuna rastlanırdı. Bunlar 7 gezegenle ilişkili tanrısal varlıklar yanı sıra Şamal, Saatlerin Rabbi, Kör Rab ve Haman gibi tanrılara da sunulurdu. Ayrıca Harranlıların şeytanlar için de koyun kurban ettikleri söylenmektedir.⁸ Harran halkı yüce ay tanrısı Sin, Satürn, Mars ve Hermes'e sığır kurbanı da sunarlardı. Mes'udi Harranlıların sığır kurbanı ile ilgili olarak ilginç bir adetlerini anlatır. Buna göre onlar, siyah bir öküz hazırlarlar, bunu bağlarlar ve bir kalıp tuz parçasıyla hayvanın yüzüne vurmaları suretiyle onu öldürürlerdi. Bu işlem sırasında hayvanın gözlerinin dışarı fırlaması sağlanırdı.⁹ Macriti'ye göre onlar Satürn için de sığır kurban ederlerdi.¹⁰ Kurbanın böyle öldürülerek sunulması açıkça hayvanın başta gözü olmak üzere çeşitli organlarının incelenerek büyü, sihir ve astroloji ile ilgili çeşitli yorumlamalarda bulunmaya yöneliktir.

⁶ Bkn. İbnu'n-Nedim, *kitabu'l-fihrist*, ss.319, 322vd.

⁷ "Onlar Azzuz'un ortasında kurbanlar kesecekler ve sunular sunacaklar". F. Rosenthal, "The Prophecies of Baba the Harranian", W.B. Henning (ed.), *A Locust's Leg: Studies in Honour of S.H. Taqizadeh*, London 1962, s.230.

⁸ İbnu'n-Nedim, *kitabu'l-fihrist*, ss.322-323.

⁹ Mes'udi, *murucu'z-zeheb ve maadinu'l-cevher*, c.4, ss.68-69.

¹⁰ Ebu'l-Kasım Mesleme el-Macriti, *gayetu'l-hakim ve ahakku'n-neticeteyni bi't-takdim*, Leipzig 1933, s.227.

Harranlıların bazı keçileri de kurban etmek üzere yetiştirdikleri ve bunları kutsal kabul ettikleri bilinmektedir. Bu kutsal hayvanlara hamile kadınların yaklaşmasına izin verilmezdi.¹¹ Ayrıca Harranlılar horoz ve tavuk gibi kümes hayvanlarını ve pençesi olmayan kuşları da kurban olarak sunarlardı. Özellikle Mars ve şans tanrısı olduğu düşünülen Gad, kendisine tavuk ve horoz kurban edilen tanrısal varlıklardı. *Kitabu'l-Fihrist*'te ilginç bir horoz kurbanı töreni anlatılır. Buna göre, Eylül ayının 26'sında Harranlılar "iyi talihin efendisi" olarak tanımladıkları tanrısal varlığa bir kümes hayvanı sunarlardı. Bu tanrıya tazimde bulunan ya da adak adayanlar, ya yetişkin bir horoz ya da genç bir tavuk alırlar ve kanadına ucu ateşle tutuşturulan bir bez bağlardı. Bu törende, şayet hayvanın tamamı yanarsa adağın kabul edildiğine inanılırdı; yok eğer tavuk yanmadan ateş sönerse tanrının bu adağı ve kurbanı kabul etmediği düşünülürdü.¹²

Harranlılar, kurban olarak sunulan kümes hayvanlarının sol kanadını saklarlar ve bunu tapınakta düzenledikleri sır törenleri esnasında kullanırlardı. Ayrıca bu kanadın etleri dikkatlice kemiklerinden ayıklanır ve kemikler, koruyucu muska olarak çocukların boyunlarına asılır, sıradan kadınlarca gerdanlık şeklinde kullanılır ve hamile kadınlarca bellerine asılarak taşınırdı.

Harranlılar eşek, domuz, karga ve benzeri hayvanların çeşitli organlarından amuletler de taşırlardı. Bundan başka köpek, kuzgun ve karınca gibi hayvanların kutsiyetinde de inanırlardı. Nitekim dine giriş (inisiyasyon) törenleri esnasında bu hayvanları "kardeşler" olarak anarlardı.¹³

Kurban kesimi esnasında ilgili tanrısal varlığın adı sürekli olarak anılır ve bu esnada hayvanın gözleri, ağzı ve diğer organlarının hareketleri dikkatlice incelenirdi. Hayvanın kesim öncesi, kesim

¹¹ İbnu'n-Nedim, *kitabu'l-fihrist*, ss.318, 325.

¹² İbnu'n-Nedim, *kitabu'l-fihrist*, s.323.

¹³ İbnu'n-Nedim, *kitabu'l-fihrist*, s.326.

sırasında ve sonrasında yaptığı hareketlerden hem geleceğe yönelik çeşitli kehanetler çıkarılır hem de tanrının kurbanı kabul edip etmediğine dair yorumlar üretilirdi. Örneğin onlar bir boğa kurban etmek istediklerinde, öncelikle onun üzerine şarap dökerlerdi. Şayet bu esnada hayvan titirse bu hayvanın tanrı/tanrılar tarafından kabul edileceğine inanırlar, titremezse kurbanın kabul edilmeyeceğini düşünürlerdi.¹⁴

Kesilen kurbanın etleri konusunda Harranlıların nasıl davrandıklarına dair çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bazı kaynaklara göre onlar kurban etlerini yemezler, yakarlardı. Bazılarına göre ise onlar etleri yerler, kemikleri ve yağları yakarlardı.¹⁵ Diğer taraftan Harranlılar, kanın, cinlerle şeytanların yiyeceği olduğuna inanırlar ve dolayısıyla kan yiyip içen kişilerin cinlerle/şeytanlarla iletişim kuracağını düşünürlerdi. Bu nedenle, kurban edilen hayvanın kanı bir kaptı dikkatle toplanır ve kurbanın eti yenirken kan da sofrada bulundurulurdu. Bu şekilde sofraya cinlerin ve şeytanların da iştirak edecekleri ve onlarla daha sonra rüyalarında iletişime geçerek onlardan gelecekle ilgili bazı bilgiler alabileceklerine inanırlardı.¹⁶

Eski Harranlılar bazı hayvanları yakarak kurban ederlerdi. Bu şekilde düzenlenen kurban töreni oldukça önemsenir ve bunun büyük bir sunum olduğu düşünülürdü. Bir hayvanı bu şekilde kurban etmek istediklerinde, onu, zincirlerle bağlarlar ve her tarafından diri diri ateşe verirlerdi. Kurban törenlerine ata ruhlarının da iştirak ettikleri düşünülürdü ve tören esnasında köpeklerin havlayarak bu

¹⁴ İbnu'n-Nedim, *kitabul-fihrist*, s. 325.

¹⁵ Bkn. İbnu'n-Nedim, *kitabul-fihrist*, ss.318, 322; Bar Habraeus, *The Chronography*, tr. E.A.W. Budge, London 1932, s. 266; Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, tr. S. Pines, Chicago 1963, s. 585; Makdisi, *kitabul-bedu ve't tarih*, c.4, s.23.

¹⁶ Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, s.343.

ruhları ürkütmemeleri için bir deve kemiği pişirilerek köpeklerin önüne atılırdı.¹⁷

Görüldüğü gibi Eski Harran'da kurban törenleri yalnızca tanrılara tazim ve tapınma bağlamında sunulan şeyler olarak değil, aynı zamanda büyü, sihir ve astroloji amacıyla düzenlenmekteydi. Zaten Harranlılar sihir ve büyü konusunda yörede oldukça ün yapmışlardı. Öyle ki yörede herhangi bir sihir ya da büyü yapılmak istenildiğinde, Harran'da bu işle uğraşanlar aranıp bulunurdu.¹⁸ Dolayısıyla onların kurban törenleri de bu özellikleri çerçevesinde düzenlenmekteydi.



Sacrifice in Ancient Harran as a Magical Ritual

Citation/©: Gündüz, Şinasi, (2004). Sacrifice in Ancient Harran as a Magical Ritual, *Milel ve Nihal*, 2 (1), 5-11.

Abstract: Sacrifices and offerings to the deities were one of the most characteristic features of ancient Harranians. They offered various animals to their deities as sacrifices either by cutting or by burning them. The sacrificial ceremonies were usually understood as also an opportunity for magic and astrology. So they carefully examined the movements and organs of the slaughtered animals.

Key Words: Sacrifice, Magic, Harran, Astroloji, ritüel.

¹⁷ Harranlılar her ne kadar deve kemiğini tören esnasında köpeklere yedirseler de kendileri kesinlikle deveyi kurban hayvanı olarak kullanmazlardı.

¹⁸ Örneğin Bar Habraeus, eserinde bunun bir örneğini anlatır. Bkn. Bar Habraeus, *The Chronography*, s.110.



Elindeki davulla dua eden bir Budist çocuk

İslam and Islamic Mysticism In Relation to Buddhism A Contribution to Muslim-Buddhist Dialogue

Cafer Sadık YARAN*

Budizmle İlişkili Olarak İslam ve İslam Mistisizmi:
Müslüman-Budist Diyaloguna Bir Katkı

Atıf/©: Yaran, Cafer Sadık, (2004). Budizmle İlişkili Olarak İslam ve İslam Mistisizmi, MİLEL ve NİHAL, 2 (1), 13-34.

Özet: Dinler arası diyalog denince genellikle Hıristiyanlarla diyalog akla gelmektedir. Bu bağlamda epey bir mesafe de katedilmiştir. Müslümanlar ve Budistler arasında diyalog ise Malezya, Endonezya, Fransa gibi bazı ülkelerde son yıllarda yapılan birkaç sempozyuma rağmen, henüz başlangıç aşamasındadır. Oysa Müslümanlar ve Budistler özellikle Asya kıtasında yüzyıllardır bir arada yaşamaktadırlar. Günümüzde bu yakınlık Asya'ya özgü olmaktan çıkmış, Müslüman-Budist komşuluğu dünyanın her yerinde karşılaşılabilecek bir olgu haline gelmiştir. Bu durum, birbirinidaha yakından tanımayı, diyalogu, güveni ve işbirliğini gerektirmektedir.

Orijinal hali Japon (Jodo Shinshu) Budistlerine İslamı anlatmak amacıyla Tokyo'da verilmiş bir konferansa dayanan bu yazıda, İslam, Budizm ile ilişkilendirilebilecek noktaları biraz daha belirginleştirilerek anlatılmaya çalışılmıştır. Yazıda özel olarak Jodo Shinshu mezhebi değil, genel anlamda Budizm dikkate alınmış ve iki din arasındaki farklılıklar değil benzerlikler üzerinde durulmaya çalışılmıştır.

Yazının giriş kısmında bu iki din arasındaki birkaç genel benzerliğe dikkat çekilir. Örneğin, ikisi de dünyanın büyük dinleri arasındadır. İkisi de evrensel, yani hangi ırktan olursa olsun isteyen herkesin ihtida edebileceği dinlerdendir. Ayrıca, her iki din de, dini ve dünyevi işlerde orta yolda olmaya, ifrat ve tefritten kaçınmaya büyük önem atfetmektedirler.

Budizmin temelinde, insanla ve çektiği acıların tedavisi ile ilgili "dört yüce hakikat" in bulunduğu dikkate alınarak, İslam da, çoğu yazarın yaptığı gibi mono-

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı.

teizm ile değil, benzer şekilde, insan ile başlayıp, İslamın kurtuluş öğretisinin özetinin sunulduğu Asr suresi merkeze alınarak anlatılmıştır.

Bu bağlamda İslamda insan anlayışı ile konuya girilmiş ve İslama göre insanın çift kutuplu, özgür ve sorumlu bir varlık olarak algılandığı açıklanmıştır. Daha sonra aynı sure takip edilerek İslamın iman esaslarına geçilmiş, İslamda Allah'ın varlığı ve birliğinin merkeziliği vurgulandıktan sonra, Budizmde Tanrı sorununa geçilip, üzerinde fazla durmamakla birlikte Buda'nın Tanrı'yı inkar etmediği, ve birçok Budist mezhebinin de Dharmakaya, Sunyata, Adi-Buda, Amida Buda, Öteki Güç gibi kavramlarla nihai bir Gerçekliğin varlığını kabul ettikleri olgusundan hareketle, genel olarak ele alındığında Budizmin aslında Tanrısız bir din olmadığı belirtilmiştir. Daha sonra kitaplara iman esasları anlatılmış ve bu bağlamda da Budistlerin ehl-i kitap sayılıp sayılmayacakları üzerinde durulmuştur. Bundan sonra peygamberlere iman anlatılmış ve Buda'nın Zülkifl peygamber olup olamayacağı ile ilgili görüşler aktarılmıştır. Öteki iman esasları da belirtildikten sonra, İslamın beş şartı özetlenmiş, İslam ahlakında temel erdemler belirtilmiş, İslamın aileye, dayanışmaya ve barışa verdiği önem vurgulanmıştır.

Son olarak İslam mistisizmi ile Budizm arasındaki gerek zikir ve meditasyon gibi pratik ve teknik konularda gerekse fena ve nirvana gibi tecrübi ve teorik konulardaki kimi benzerliklere dikkat çekildikten sonra, sonuç olarak, İslam ve Budizm arasında, farklılıklar görmezlikten gelinmemekle birlikte, bir hayli temel benzerliğin var olduğu irdelenerek, Müslümanlar ve Budistlerin, insanlığın topyekün ahlaki ve manevi gelişimine ve dünyanın daha adil, barışçıl ve yaşanılabilir bir yurt olmasına daha fazla katkıda bulunabilmek için daha yoğun ve içten bir diyalog ve işbirliği içinde bulunmalarının gereği ve yararı vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mistisizm, İslam, Budizm, Diyalog.

*Verily Man is in loss,
Except such as have Faith,
and do righteous deeds,
and (join together) in the mutual enjoining of Truth,
and of Patience and Constancy.
(The Qur'an, 103: 2-3)*

*The elements which make up man produce a capacity for pain.
The cause of pain is the craving for individual life.
Deliverance from craving does away with pain.
The way of deliverance is the Eightfold Path.
(The Four Noble Truths of Buddhism)*

Introduction

The dilemma of wishing to be able to remain faithful to one's own religion and yet come to accept the validity of other traditions is one of the results of the abnormal conditions that modern men and women face and is a consequence of the anomalous conditions in which they live.¹ Several things have recently happened to create these abnormal conditions, and, looked from the positive perspective, to shatter the attitude of religious exclusivism of the past centuries. There has been the growing awareness, produced by the news media and by travel, of the sheer size and religious variety of mankind outside our own religion. Again, it has been an evident fact even to ordinary people that in the great majority of cases the religion in which a person believes and to which he adheres depends upon where he was born. Another factor making for change is that the old unflattering caricatures of other religions are now being replaced by knowledge based on serious objective study. And, perhaps most importantly of all, immigrations from one country to another in recent decades have brought sizeable alien religious communities to many of the big cities of the world. These facts of recent times have theological implications, and have helped to turn the attention of the theologians of any religion to the problem of the relation of that religion to the other world religions.²

Muslims today continue to experience the presence of other religions in their midst as they have done over the centuries. By and large, through most periods of Islamic history, the relation between Muslims and religious minorities living in their midst has been peaceful. On the intellectual plane, there is a great deal of interest in the Islamic world today in religious dialogue. There have been

¹ Seyyed Hossein Nasr, *Sufi Essays* (Albany: State University of New York Press, 1991), p. 125.

² John Hick, "Whatever Path Men Choose is Mine", in *Christianity and Other Religions*, ed. by John Hick and Brian Hebblethwaite, (Glasgow: Fount, 1980), pp. 171-74.

some exclusivists who have opposed such dialogues, but the activity of religious dialogue has gone on for decades in the Islamic world and is now an important part of the current Islamic religious and intellectual landscape.³

Since international inter-religious gatherings between religious leaders and scholars have so far been among Muslims, Christians and Jews, “a dialogue between Muslims and Buddhists is a new configuration which has yet to be explored.”⁴ Although in recent years some international organizations including UNESCO organized conferences for Buddhist-Muslim dialogue in Malaysia, Indonesia, the USA, and France, it is still possible to say that Muslim-Buddhist dialogue is at its initial stages.

In fact, in certain parts of Asia, Buddhism and Islam have coexisted for centuries. In the context of globalization and mass population movements, people from different religions tend to have more contact with each other and to know more about each other. In our present day, Muslims are a sizeable minority in practically all Buddhist nations while several Muslim-majority nations have significant Buddhist communities. Both Muslim and Buddhist communities also live in mainly Christian countries side by side.

A Muslim-Buddhist dialogue is therefore extremely relevant not only to the reality of Asia any more but also to the reality of the whole continents in the world. Muslims and Buddhists should try to leave past prejudices and stereotypes in mutual understanding and respect, should try to find common grounds between two religions and cultures, should seek to contribute together to the ethical and spiritual evolution of all humanity, and should also strive to-

³ Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity* (New York: HarperSanFrancisco, 2002), pp. 46-53.

⁴ “Conference on ‘Global Ethics and Good Governance: Buddhist-Muslim Dialogue”, UNESCO Headquarters, Paris, 5-7 May 2003, in www.unesco.org/culture/dialogue/religion/images/buddmusl.pdf, p. 2.

gether to promote shared universal virtues and values such as human rights, peace and justice in all over the modern world.

In this paper, I will summarize basic teachings, practice, ethics, and spirituality of Islam, in relation to Buddhism, where it is possible. While presenting Islam in a more or less standard or popular form, I will try to point out some similarities in the essence rather than differences in the details; and in such a short paper, I will have to omit most of the similarities, too.

A Few General Similarities

Looked at from very general perspective, it should be remembered, first of all, that Islam and Buddhism are among the biggest religions of the world today. Both of them, together with Christianity, are also among the universal religions, which accept converts among all nations; any one from any nation can become a Muslim or Buddhist if he or she wants to be.

Moreover, both Buddhism and Islam emphasize the middle way and both Buddhist and Muslims claim to be in the middle way. Middle way or moderation is recommended in the Qur'an (17: 29, 39) in relation to wisdom, and said that "Make not thy hand tied (like a niggard's) to thy neck, nor stretch it forth to its utmost reach.... These are among the (precepts of) wisdom, which thy Lord has revealed to thee." And, the Qur'an (2: 143) says about the Muslims that "Thus have We made of you an *Ummat* justly balanced." So Muslims, like Buddhists, give so great importance to be in the middle way both in religious matters and in this worldly affairs.

Furthermore, Buddhism and Islam have a general similarity in their emphasis upon some sort of methods, meditations, worships, and good works of self-improvement, self-purification, enlightenment, and salvation like the Eight Fold Path of Buddhism and the Five Pillars of Islam. In other words, for both Buddhists and Muslims, enlightenment or salvation is not a free gift to us, but requires our personal efforts, too. Especially this aspect, namely, the exis-

tence of some personal requirements of religiosity, morality and spirituality to attain to enlightenment or salvation, seems to bring these two religions nearer to each other. Then, we can go into some more detail of Islam in relation to Buddhism.

Islam

The Arabic word "Islam" simply means "submission", and derives from a word meaning "peace". It seeks peace through submission to the will of God, *Allah*, the Creator of the universe and Master of the human beings. A Muslim obeys Allah in the way taught by the prophets, especially by the Prophet Muhammad. For Muslims, Islam is the name of the same universal truth that God revealed through all His prophets to every people, as well as is the name of specific religion revealed to the Prophet Muhammad.

Islam is the religion of a fifth of the world's population today. Before the Prophet Muhammad died at the age of sixty-three, the greater part of Arabia was Muslim, and within a century of his death Islam has spread to Spain in the West and as far East as China. Among the reasons for the rapid and peaceful spread of Islam was the simplicity of its doctrine. It calls for faith in only One God worthy of worship. It also repeatedly instructs man to use his powers of intelligence and observation.

When a Muslim would like to tell or explain his religion to non-Muslims, he usually starts with the articles of faiths, especially with belief in God, and then continues with the five pillars of Islam, and lastly finishes with the Islamic ethics. For it is scholarly and popularly accepted that the religion is constituted of three main parts: faith, worship, and morality. Without changing this traditional order in Islam, it is possible and preferable to start to tell Islam to the Buddhist audience with the concept of human being in Islam. For there is a short chapter (*Sûra Al-'Asr* 103) in the Qur'an that do this, that is to say, starts with a verse concerning the pitiable condition of most human beings and then mentions four features of those who

have been saved from this pitiable condition. Although this Qur'anic chapter, of course, include quite different messages in its content, it still may allow to see some similarities to four noble truth of Buddhism in starting with a negative condition of human beings and then counting four main features to be purified and saved.

Verily Man is in loss,
Except such as have Faith,
and do righteous deeds,
and (join together) in the mutual enjoining of Truth,
and of Patience and Constancy. (103: 2-3)

Some commentators of the Qur'an interpret the first verse above, "Verily Man is in loss", metaphorically. If life be considered under the metaphor of a business bargain, human being, by merely attending to his or her material gains, will lose. When he or she makes up his or her day's account in the afternoon, it will show a loss. It will only show prophet if he or she has Faith, leads a good life, and contributes to social welfare by directing and encouraging other people on the Path of Truth and Constancy.⁵

The four noble truth of the Buddha also seems to reflect a metaphorical thinking; but not a metaphor of business but a metaphor of medicine. For some writers, the fourfold structure parallels the practice of doctors of the Buddha's day: (i) diagnose a disease, (ii) identify its cause, (iii) determine whether it is curable, and (iv) outline a course of treatment to cure it. The first Truth concerns the 'illness' of *dukka*, the 'suffering' that we are all subject to. The second concerns the cause of this 'illness': craving. The third affirms that by removing the cause of the 'illness', a cure is possible: from the cessation of craving, in the experience of *Nibbâna*, suffering

⁵ *The Holy Qur'an: English Translation of the Meanings and Commentary*, Revised and Edited by The Presidency of Islamic Researches, Ifta, (Al-Madinah: King Fahd Holy Qur'an Printing Complex, 1410 H.), p. 2003.

ceases. The fourth outlines the way to full health: the Holy Eightfold Path, or Middle Way.”⁶

Human Being In Islam

According to Islam, the nature of human being is neither absolutely good nor absolutely bad; by contrast, human being is a two-dimensional creature from the ethical and psychological perspective.⁷ The species of human being is a kind of creature that is capable to choose both good and evil, both right and wrong. This phenomenon is expressed in the Qur’an (91: 7-8) like this: “By the Soul, and the proportion and order given to it; and its inspiration as to its wrong and its right...” This means that every human being has the natural faculty of distinguishing between right and wrong, good and bad, or piety and impiety. He can choose any of these two ways, right one or wrong one, and can act in accordance with his or her choice freely.⁸ This is one of the main reasons for most of the moral evil and suffering in the world; for while some of us prefer to choose the right way in the special circumstances of free choice, some of us may choose the wrong one, misusing their God-given or innate freedom of choice and action.

The basic weakness of man from which all of his major ills spring is described by the Qur’an as “pettiness” and “narrowness of mind”. Both the pride of man and his hopelessness and despair arise out of this pettiness. His self-destructive selfishness and the

⁶ Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), p. 47. The Path has eight factors, each described as right or perfect (*samma*): (1) right view or understanding, (2) right directed thought, (3) right speech, (4) right action, (5) right livelihood, (6) right effort, (7) right mindfulness, and (8) right concentration. These factors are also grouped into three sections. Factors 3-5 pertain to moral virtue; factors 6-8 pertain to meditative cultivation of the heart/mind; factors 1-2 pertain to wisdom. (*Ibid.*, p. 68.)

⁷ Mehmet Dalkilic, *Islam Mezheplerinde Ruh* (Istanbul: Iz Yayıncılık, 2004), pp. 68-9.

⁸ Omer Aydın, *Kur’an Isiginde Kader ve Ozgurluk* (Istanbul: Beyan Yayinlari, 1998), pp. 36-8.

greed to which he is a constant prey, his hasty, panicky behaviour, his lack of self-reliance, and the fears that perpetually haunt him arise ultimately from the smallness of his mind. The unstable character of man, arising out of his narrow vision and petty mind, reveals certain basic moral tensions within which human conduct must function if it is to be stable and fruitful. Since its primary aim is to maximize moral energy, the Qur'an regards it as absolutely essential that man not violate the balance of opposing tensions. All wrong involves a violation of the balance of these tensions, what the Qur'an also describes as the "transgression of God's limits" (2: 187, 229, 230; 4: 13; 9: 112; 58: 4; 65:1).⁹

Someone may object to that view questioning why a good God did not create human beings in the way in which they always choose the right way and never choose and do the wrong one. This question is not too difficult to answer. For being open to evil as well as good does seem to be a necessary condition of being a free agent; and freedom is worth having for human beings even in the face of some occasional misuses. For what makes an action and its agent really valuable is the condition that it was chosen and done freely and not by any external compulsion.

In addition, free human beings can get help to choose right rather than wrong both from their reason and conscience granted to all of them and also from –according to Islam – divine revelation and inspiration granted to some of them. For, according to Islam, every child is born with the *fitra*, an innate disposition towards virtue, knowledge, and beauty in such a degree that may guide the person towards the right way but not as much as to violate that person's freedom. Islam even considers itself to be the 'primordial religion', *din al-hanif*; it seeks to return human being to his or her original, true nature in which he or she is in harmony with creation,

⁹ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Chicago, Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), pp. 25-28.

inspired to do good, and confirming the Oneness of God.¹⁰ The divine revelation also helps human beings to find and follow the right way, without violating human freedom. After mentioning that human being is a free creature to choose right and wrong, the Qur'an (91: 8-9), for example, advises to human beings that "Truly he succeeds that purifies it [Soul or Self], and he fails that corrupts it!"

How can, however, a human being purifies his self, preserves it from selfish corruptions; and how can he or she become a perfect human being who is not among the majority of human beings, who are "in loss" or in suffering? According to Islam, as is seen in the Qur'anic chapter above, the first thing to do is to have the faith.

The Articles Of Faith In Islam

The articles of faith in Islam are usually stated as six items. Muslims believe, first, in One God (*Allah*); secondly, in the Angels created by Him; thirdly, in the holy Books given to the prophets; fourthly, in the prophets through whom His revelations were brought to mankind; fifthly, in the Day of Judgement in life after death; and sixthly, in predestination. We can dwell on some of them in a bit more detail.

The Concept Of God In Islam

Islam is a monotheistic religion. According to Islam, God is one and unique. There is none like Him. He has no partner, no children and no parents. He is eternal, and everywhere. He is creator of the universe, which is not self-explanatory. He is merciful, compassionate, and loving. He sent prophets to guide us, to tell us how to live like good human beings and be happy.

The God of Islam is both knowable and unknowable. The knowledge of God is to be arrived at through different sources. The first source is revelation, the Qur'an. The second source is reason

and observation.¹¹ The third source is religious and mystical experience.¹² All of these sources and stages, however, will give us knowledge of God only in so far as He is related to us. But in His essential being and essence, we do not claim to have any knowledge of God. For it is said in the Qur'an (20: 110) that: "He knows what is before or after or behind them. But they shall comprehend Him not." Even by analogy he cannot be comprehended; because, in His essence, as the Qur'an says, "there is nothing whatever like unto him". (42: 11)

The doctrine of God the One, the Infinitely Good and All-Merciful, as stated in the Quran, does not only emphasize utter transcendence, although there are powerful expressions of this truth. The Qur'an also accentuates God's nearness to us, stating that He is closer to us than ourselves (see the Qur'an, 50: 16) and that He is present everywhere, as the Qur'an stated (2: 115): "To Allah belong the East and the West: whithersoever ye turn, there is Allah's Face. For Allah is All-Embracing, All-Knowing." So, "the traditional religious life of a Muslim is based on a rhythmic movement between the poles of transcendence and immanence, of rigor and compassion, of justice and forgiveness, of the fear of punishment and hope for mercy based on God's love for us."¹³

The Concept Of God In Relation To Buddhism

A Buddhist writer says that he had learned from his "experience in Indonesia, which is an Islamic country, that there was no way that you say to an Islamic audience, 'Buddhism doesn't believe in God.' That would lead to the instant closing of the door."¹⁴ In this case, we

¹¹ See, Cafer S. Yaran, *Islamic Thought on the Existence of God: With Contributions from Contemporary Western Philosophy of Religion* (Washington, D.C.: R.V.P., 2003).

¹² See, Cafer S. Yaran, *Muslim Religious Experiences* (Lampeter: Religious Experience Research Centre, 2004).

¹³ Nasr, *The Heart of Islam*, p. 5.

¹⁴ Alex Berzin, "Some Common Features of Islam and Buddhism: A Conversation with Snjezana Akpinar and Alex Berzin", in

had better to consider here whether Buddhism really an atheist religion or not?

Although it is true that the Buddha did not give much importance to metaphysics, and instead of it, emphasized ethics, suffering and release from suffering, he never denied the existence of God. Obvious denial of the existence of God, and indifference to metaphysical matters in favour of more urgent moral matters, and even a refusal to affirm the existence of any deity among many Hindu deities are different things. "If atheism is the denial of the existence of God, it would be quite misleading to describe Buddhism as atheistic."¹⁵ Buddhism is neither 'atheistic' in the usual connotation of this term, nor a 'philosophy' in the sense of being man-made.¹⁶

Various writers refer to different Buddhist concepts such as the Dharmakâya, Sûnyatâ, Nirvâna, Adi-Buddha, which may be considered to be a parallel or similar to the concept of God at least in a much broader and much more abstract sense. For some scholars, "the Buddhist term 'Sûnyatâ' might be the least misleading expression to use to refer to this ultimate reality."¹⁷ Some other scholars mention the concepts of Dharmakâya and Nirvâna:

"In summary: whereas most religions emphasize the 'transcendent' aspect of Ultimate Reality, namely the Supreme Being or God, Buddhism characteristically emphasizes the 'immanent' aspect, namely the Supreme State or *Nirvana*. Nevertheless, Buddhism, in its total breadth, contains both aspects, the immanent and the transcendent, recognizing Ultimate Reality either as a Supreme State (*Nirvâna*) or as a Su-

www.berzinarchives.com/islam/common_features_islam_buddhism.html, p. 2.

¹⁵ Edward Conze, *Buddhism: Its Essence and Development* (New York: Harper Torchbooks, 1959), p. 43.

¹⁶ William Stoddart, *Outline of Buddhism* (Oaktan: The Foundation of Traditional Studies, 1998), p. 1.

¹⁷ See, Paul Badham, *Christian Beliefs about God and Christ in relation to Jodo Shinshû Buddhism* (Tokyo: Honganji International Buddhist Study Center, 1994), p. 30.

preme Being (*Dharmakâya*). In either case, the essential nature of Ultimate reality remains the same: it is absolute, infinite, and perfect. Thus, in its conception of Ultimate Reality, Buddhism is essentially in accord with every other world religion."¹⁸

Some other scholars speak of the concept of Adibuddha especially within the context of dialogue with the Muslims. A Buddhist scholar tells that during a lecture tour of Indonesia in 1988, he had many discussions with Buddhist monks about the issue of God in Buddhism. Then he continues as follows:

Since Adibuddha can be interpreted as the clear light primordial consciousness, and since all appearances of samsâra and nirvana are the play or 'creation' of that mind, we concluded that there is no reason to feel uncomfortable in saying that Buddhism accepts a creator God. The fact that Buddhism asserts Adibuddha not to be an individual separate being, but something present in each sentient being, is just a matter of theological differences concerning the nature of God. Many Jewish, Christian, Islamic and Hindu thinkers assert that God is abstract and present in all beings.¹⁹

Therefore, from his experience in Indonesia, he agrees, on the basis of Adibuddha, that Buddhism does accept a creator God, but with its own unique interpretation. He says finally that "once this common ground was established, I was easily able to begin a comfortable dialogue with the Islamic theologians in Turkey."²⁰ In other words, "speaking in terms of the clear light mind as the beginningless creator of beginningless appearances, and of Buddha as a revealer of higher truths, we had a good basis for lively and friendly dialogue."²¹

¹⁸ Stoddart, *Outline of Buddhism*, p. 2.

¹⁹ Alexander Berzin, "Islamic-Buddhist Dialogue", in www.berzinarchives.com/islam/islamic_buddhist_dialog.html, p. 4.

²⁰ Berzin, "Islamic-Buddhist Dialogue", p. 4.

²¹ Berzin, "Islamic-Buddhist Dialogue", p. 6.

The Books of God

Another Islamic article of faith is to believe in the books of God. For Muslims, God gave guidance to man through the prophets in the form of Books. The sacred book of Muslims is called the Qur'an. A Muslim believes in all the books of God, but follows the Qur'an alone. It is found today exactly as it was revealed to the Prophet Muhammad. A Muslim believes in it, reads some parts of it daily and tries to follow it in his or her life. The Qur'an deals with all the subjects which concern us as human beings: wisdom, doctrine, worship, and law, but its basic theme is the relationship between God and His creatures. At the same time it provides guidelines for a just society, proper human conduct and equitable economic system.

In the Qur'anic view, God's truth and guidance are not restricted but are universally available to all people. It is said in the Qur'an (35: 24) that "there never was a people, without a warner having lived among them (in the past)." In Islam, the Jews and Christians are called the 'People of the Book' (*'ahl al-kitâb'*); and those who are considered to be the 'people of the book' are seen more privileged in comparison to other non-Muslim communities.

The Concept Of The "People Of The Book" and The Buddhists

There have been recent attempts within Islam to understand Hindus and Buddhists also as 'People of the Book'.²² In fact, it is not only a recent affect, "some of the most authoritative Muslim scholars of the sub-continent during the Moghul period called the Hindus '*ahl al-kitâb'*', belonging to the chain of prophets preceding Islam and beginning with Adam".²³ In a conference for Buddhist-Muslim dialogue at Columbia University, "after discussing the Islamic concept of 'people of the book' it was agreed that Buddhists, too, were a

²² Harold Coward, *Pluralism in the World Religions: A Short Introduction* (Oxford: Oneworld, 2000), p. 66.

²³ Nasr, *Sufi Essays*, p. 132.

'people of the book' since the Dharma is set forth in religious scriptures collectively called the Dharmakâya."²⁴

The Prophets and The Prophet Muhammad

Another article of faith in Islam is to believe in the prophets. For Muslims, God gave His guidance through the prophets. God sent prophets to all people at different times. It is said in the Qur'an (13: 7) that "for every people a guide has been provided." They were men of great virtue and character; and were the true spiritual leaders and guides of human society. Nevertheless, a prophet cannot be God at all; he is a human being like us, with a difference that he receives guidance or revelation from God. A Muslim believes in, loves and respects all the prophets; but does not worship them.

For Muslims, Muhammad is the Last prophet. He was born in Mecca in the year 570 CE. He was of a deeply religious nature, and had long detested the decadence of his society. It became his habit to meditate from time to time in the Cave of *Hira* near the summit of *Jabal al-Nur*, the 'Mountain of Light' near Mecca. At the age of forty, while engaged in a meditative retreat, he received his first revelation from God through the Angel Gabriel. This revelation, which continued for twenty-three years, is known as the Qur'an. In the last year of his life, when the Prophet went to Mecca for pilgrimage (*Hajj*), he addressed his celebrated sermon to 140.000 Muslims there, in which he gave a resume of his teachings:

Belief in One God without images or symbols; equality of all the believers without distinction of race or class; the superiority of individuals being based solely on piety; sanctity of life, property and honour; abolition of interest, and of vendettas and private justice; better treatment of women; obligatory inheritance and distribution of the property of deceased persons among near relatives of both sexes, and removal of the possi-

²⁴ "Conference on 'Global Ethics and Good Governance: Buddhist-Muslim Dialogue", UNESCO Headquarters, Paris, 5-7 May 2003, in www.unesco.org/culture/dialogue/religion/images/buddmusl.pdf, p. 3.

bility of the cumulation of wealth in the hands of the few. The Qur'an and the conduct of the Prophet were to serve as the bases of law and a healthy criterion in every aspect of human life.²⁵

As mentioned above, Muslims believe in the existence of a large number of prophets (traditionally given as 124.000) sent to every people. This large number of prophets indicates implicitly that all nations must have been given a religion sent to them by God. Although generally only the Abrahamic tradition has been considered, the principle of the universality of revelation applies to all nations.²⁶

The Prophet Dhu'l-Kifl and The Buddha

Not only have some of the most authoritative Muslim scholars of the sub-continent during the Moghul period called the Hindus 'people of the book', but also some of the Muslim Indian commentators have considered the prophet Dhu'l-Kifl mentioned in the Qur'an to be the Buddha of Kifl (Kapilavasta) and the 'Fig Tree' of the Qur'anic chapter (*sura*) 95 to be the Bodi Tree under which the Buddha received his illumination."²⁷ Dhu'l-Kifl is mentioned in the Qur'an (21: 85-86) as follows: "And (remember) Isma'il, Idris, and Dhu'l-Kifl, all (men) of constancy and patience; We admitted them to our Mercy: for they were of the Righteous ones."

As is to be expected, the Muslims see all 'divine descents' or *Avatâras* of any other religion at most as prophets in the Islamic sense, so that such a treatment of the Buddha should not be in any way surprising.²⁸

²⁵ Muhammad Hamidullah, *Introduction to Islam* (Lahore: Centre Culturel Islamique, 1980), p. 19.

²⁶ Nasr, *Sufi Essays*, p. 131.

²⁷ Nasr, *Sufi Essays*, p. 132. See also, Muhammad Hamidullah, *Le Prophète De L'Islam*, I, (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1959) ; and, Imran N. Hosein, *Islam and Buddhism in the Modern World* (Singapore :CRTDM, 1999), p. 6.

²⁸ Nasr, *Sufi Essays*, p. 123.

The six articles of faith in Islam are followed by the five pillars of Islam. We should very briefly mention them, too.

The Five Pillars of Islam

There are five pillars on which the whole structure of Islam stands. These are faith, prayer, welfare money for the poor, fasting, and pilgrimage.

The first pillar is the declaration of faith that “There is no God but Allah and Muhammad is Allah’s Messenger”. This faith is followed by action; and it is believed that faith and action must go together.

The second pillar of Islam is prayer. A Muslim prays five times a day. For the Muslims, prayer is a direct link between the worshipper and God, and helps a man to remember God and to follow His commands. It keeps a man away from evil and reminds him that he is responsible from all of his actions.

The third pillar is welfare money for the poor. For most purposes this involves the payment each year of two and a half percent of one’s capital. For Islam stands for brotherhood and social justice; and says that the poor and the needy have rights in the wealth of the rich. It is a great sin not to share one’s wealth with the needy and let them suffer from hunger and disease.

The fourth pillar is fasting during the ninth month, *Ramadan*, of the Islamic calendar. Fasting begins at daybreak and ends at sunset; between dawn and sunset, it is abstained from eating, drinking, and sexual relations. It is a means of spiritual training and self-purification.

The fifth pillar of Islam is the pilgrimage. The pilgrimage is visiting the *Ka’bah* in Mecca at least once in one’s lifetime if one can afford it physically and financially. Muslims of all countries and colours gather in Mecca in the twelfth month of the Islamic calendar

and worship God. This strengthens the spirit of unity, equality and brotherhood.

When we think about these pillars of Islam in relation to the devotional practice and meditation of Buddhism, we might see some similarities. For the Buddhists do some devotional practice such as prostration three times before prayer, making generous offerings to the needy and those devoted to spiritual life, repeated recitation of Buddha's names and sacred syllables (*mantras*) counted on rosary beads, pilgrimage to holy places, and meditation. And Buddha also instructed his followers not to drink even a drop of alcohol.²⁹

The Ethical Teachings of Islam

It would be too lengthy to cite here all the ethical exhortations of the Qur'an or Islam. The basic moral advices may be found in three codes in three Qur'anic chapters (*sûra*). The first of these codes is in the *Sûra Isrâ* (17: 23-41). "In the *first code* there are four positive commands: to know but one God, to be kind to parents, to give to the poor, and to be moderate in spending. There are also seven definite prohibitions: from the practice of infanticide, from adultery, from killing unjustly, from robbing orphans, from cheating in trade, from believing false reports, and from showing pride." The *second code* is in the *Sûra al-Furqan* (25: 64-75). It "explains that blessedness is conditional, in that it is for those who are lowly; for those who are discriminating in matters that have to do with spending, killing, or chastity; for those who are penitent; and for those who are truthful." The *third code* is in the *sura* called *Luqman* (31: 11-17). It "gives three injunctions with reference to conduct towards Allah: to have gratitude to Him, to associate no other with Him, and to remember that He brings everything to light. It also gives three injunctions for conduct in human relations: to observe duties to parents, to seek in

²⁹ Alexander Berzin, "Introduction to Buddhism from an Islamic Viewpoint", in www.berzinarchives.com/islam/buddhist_islamic_view.html, pp. 6-7.

prayer to be steadfast, reasonable, and patient; and to live so as to avoid pride and ignorance.”³⁰

In addition, the peace and security offered by a stable family unit is greatly valued in Islam, and seen as essential for the spiritual growth of its members.

Freedom of religion and conscience is laid down by the Qur’an itself (2: 256): “Let there be no compulsion in religion.” Racism is incomprehensible to Muslims, for the Qur’an (49: 13) speaks of human equality in the following terms:

“O mankind! We created you from a single (pair) of a male and a female, and made you into nations and tribes, that ye may know each other (not that ye may despise each other). Verily the most honoured of you in the sight of Allah is (he who is) the most righteous of you.”

Peace is essential and war is the last resort in Islam; and war is subject to the rigorous conditions laid down by the law which include prohibitions against harming civilians. The Qur’an (8: 61) says that “if the enemy incline towards peace, do thou (also) incline towards peace.” The term *jihad* literally means ‘struggle’, and Muslims believe that there are two kinds of *jihad*. The other *jihad* is the inner struggle which everyone wages against egoistic desires, for the sake of attaining inner peace.

Especially the Muslim mystics, or better to say, Sufis, were not much concerned about external *jihad*. Instead their passion was to purify the soul from all kinds of evils. They believed that purifying the soul was more important than external *jihad*. They maintained that true peace and equity within a society could be attained only as Muslims waged war against the desires of the soul.³¹

³⁰ Dwight M. Donaldson, *Studies in Muslim Ethics* (London: SPCK, 1953), p. 266. See also, George F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp. 29-48.

³¹ Mustafa Koylu, *Islam and Its Quest for Peace: Jihad, Justice and Education* (Washington, D.C.: R.V.P., 2003), p. 69.

Islamic Mysticism or Sufism

Sufism is the main mystical tradition of Islam. It has many of the characteristics of monasticism, but does not usually preach celibacy. It does enjoin mortification of the flesh, and exalts the ideal of poverty, but it includes ordinary members of society in its ranks, with no distinction of clerical versus lay. It emphasizes the love of God, and teaches that God and the Sufis have a special relationship. They are perpetually engaged in remembrance (*dhikr*) of Him. Sufism also constitutes a Path (*tariqa*), which begins with repentance and leads through a number of 'stations', representing virtues such as absolute trust in God, to a higher series of ecstatic 'states'. "These culminate in the 'passing away' (*fanâ*) of the mystic (or perhaps just of his lower soul, or of his human attributes) and the subsequent 'survival' (*baqâ*) of his transformed personality (or perhaps just of his higher soul, or alternatively of his essence now adorned by the attributes of God)."³²

The Sufis are distinguished from other Muslims partly because they consider the remembrance of God, in the form of mentioning His names as instructed by their shaykhs, as incumbent, not merely recommended. For them, the essence of all the ritual activities is remembering God. People should pray and fast to remember God, to keep Him constantly in mind. "There is no god but God" is commonly called "the best *dhikr*." But some others hold that the single remembrance, the mention of the name *Allah* alone, is superior. The goal in remembering God is to annihilate everything other than God and to come to subsist in the divine.³³

What the Sufis are seeking is "extinction (*fanâ*) of the created in the Uncreated, of the temporal in the Eternal, of the finite in the

³² Julian Baldick, *Mystical Islam: An Introduction to Sufism* (London: I.B.Tauris, 1989), p. 3.

³³ William C. Chittick, *Sufism: A Short Introduction* (Oxford: Oneworld, 2003), p. 59.

Infinite".³⁴ In a life of sincere obedience to the will of God, lived abstemiously and meditatively, guided by the word of God, the life of His Prophet, and the example of His saints, the Sufi is himself the recipient of such marks of favour as God may choose to vouchsafe him. Passing through the various states and stages of the spiritual pilgrimage, he encounters many proofs of the special relationship in which he stands to God. "So guided and favoured, the Muslim mystic may hope even in this mortal life to win a glimpse of immortality, bay passing away from self (*fanâ*) into the consciousness of survival in God (*baqâ*). After death and judgement, he aspires to dwell forever with the angels and prophets, the saints and saved, in the near and blissful Presence of the Almighty."³⁵

Sufism And Buddhism

Some scholars speak of the impact of Buddhist ideas on Sufism. One of them summarizes this relationship as follows: Certain Sufi exercises like holding back of breath seem to have been derived through Buddhist channels from yogic *prânyama*. The Sufi concept of 'peace with all' seems to have been borrowed from Mahayana Buddhism. Also, the concentration of the Sufi student on the teacher's image in the early stages of an initiate's education seems to have been adopted from Buddhism. And the Sufi use of a rosary seems to be borrowed from either a Christian or an Indo-Buddhist tradition. It is clear that Sufism willingly borrowed from Buddhism, but it is also evident that at heart the two traditions remain specific and original.³⁶ For some people, the final aim and experience called "nirvana" by the Buddhist and "*fanâ*" by the Sufis are at least very similar experiences.³⁷

³⁴ Martin Lings, *What is Sufism?* (London: George Allen & Unwin Ltd, 1975), p. 25.

³⁵ A. J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (New York: Harper Torchbooks, 1970), pp. 13-4.

³⁶ Coward, *Pluralism in the World Religions*, pp. 72-3.

³⁷ See, S. Abhayananda, *History of Mysticism: The Unchanging Testament* (New York: Atma Boks, 1987), pp. 1-3.

Conclusion

We have seen that both Islam and Buddhism are very concerned with the condition of human beings; and they are in agreement that most human beings unfortunately are in loss or suffering. Similarly both of them offer human beings various ways to release them from suffering or loss, such as the four noble truth and eight-fold path of Buddhism and six articles of faith and five pillars of Islam. Although there are some differences between them, on which we have not dwelt in this paper, they are not as opposed to each other in their teachings and ways of life as they may at first sight appear to be. Buddhism is not simply an atheistic religion, as sometimes alleged to be. Some Medieval or contemporary Muslim scholars see the Buddha among the prophets, and the Buddhist among the 'people of the book'. Morality and mysticism of both traditions are even more similar to each other in comparison to their metaphysics and meditation. Both of them are very concerned about mercy, compassion and, both internal and external peace. Therefore, there seems to be no obstacle for Muslims and Buddhist to be in friendly dialogue and cooperation to contribute to ethical and spiritual evolution of human beings and also to create a much more just, peaceful, and pleasant world.



Islam and Islamic Myticism in Relation to Buddhism

Citation/©: Yaran, Cafer Sadık, (2004). Islam and Islamic Myticism in Relation to Buddhism, *Milel ve Nihal*, 2 (1), 13-34.

Abstract: A Muslim-Buddhist dialogue is at its initial stage; but it is extremely relevant not only to the reality of Asia any more but also to the reality of the whole continents in the world.

In this article, after a brief description of Islam and discussion of such topics as whether Buddhism is simply an atheistic religion as usually allaged, whether the Buddha may be the Prophet Dhu'l-Kifl, whether the Buddhist may be considered 'the People of the Book', and also after the dealing with some ethical and mystical similarities, it is concluded that the Muslims and the Buddhists have many common values and virtues.

Therefore, there should develop a more friendly dialogue and affective cooperation between them to contribute to the ethical and spiritual evolution of human beings and also to create a more just and peaceful world.

Key Words: Mysticism, Islam, Buddhism, Dialogue.

Uluslararası Dinler Tarihi Cemiyeti (IAHR)'nin Dinler Tarihi Metodolojisine Kurumsal Katkısı

Mustafa ALICI*

Atıf/©: Alici, Mustafa, (2004). Uluslararası Dinler Tarihi Cemiyeti (IAHR)'nin Dinler Tarihi Metodolojisine Kurumsal Katkısı, Milet ve Nihal, 2 (1), 35-74.

Özet: Uluslararası Dinler Tarihi Cemiyeti (IAHR), Dinler Tarihçilere ait küresel bir organizasyon olup Batılı bilim adamlarının öncülüğünde 1950'de Amsterdam'da kurulmuştur. IAHR, hem akademik hem de yapısal açıdan Dinler Tarihi metodolojisine çok daha kompozit bir teorik çatı kazandırmaya çabalar. Söz gelişi bu küresel birlik, Dinler Tarihçilerin çok boyutlu teorik konuların ele almasını yönlendirmekte aynı zamanda yayınladığı eserler ve düzenlediği çeşitli akademik toplantılarla Dinler Tarihi metodolojisinin gelişimine katkı sağlamaktadır. Her beş yılda bir düzenlediği uluslararası kongrelerle IAHR, bilim adamları arasında daha etkin bir işbirliği sağlamakta ve onları birbirlerine yakınlaştırmaktadır. IAHR, aynı zamanda ülke bazında kurulmuş üye cemiyetlerin bilimsel faaliyetlerini desteklemekte ve yerel kültürlerle ait çalışmalar konusunda Dinler Tarihçilerini cesaretlendirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Uluslararası Dinler Tarihi Cemiyeti, Dinler Tarihi Metodolojisi.

I. Giriş

Dinler Tarihi, yaklaşık bir buçuk asırdır akademik kültür içinde bulunan sosyal ve beşeri bir dinler bilimidir. Bu disiplin, din bilimleri içinde dinleri çoğul olarak ele alan ve genel olarak tarihsel süreç içinde onları mukayeseli bir şekilde inceleyen bir akademik alandır. Günümüzde Dinler Tarihçileri'nin en önemli kurumsal yapısı olan Uluslararası Dinler Tarihi Cemiyeti (International Association for the History of Religions-IAHR), Eylül 1950 yılında Avrupalı

* Yrd. Doç. Dr., K.T.Ü. Rize İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı.

bilimadamları tarafından yedincisi Amsterdam'da (Hollanda) yapılan Uluslararası Dinler Tarihi Kongresi sırasında temelleri atılmıştır. Bu organizasyon, II. Dünya Savaşı sonrası oluşan yeni atmosfer içinde kurulmasına rağmen, onun kuruluş kökleri, aslında geçen asrın ilk yarısına kadar gitmektedir; şöyle ki kurumsal bir yapıya sahip olmadan önce çoğunluğu Avrupa kıtasından olan Dinler Tarihçileri, bu kıtada uluslararası çapta bilimsel kongreler düzenlemekteydiler. Bu toplantıların ilki 1900 yılında Paris'te olmuştu. Ancak söz konusu bu toplantılar, dönemin şartlarına bağlı olarak sürekli ve periyodik düzenlenememişti¹. Yine de IAHR, kuruluş temelini bu toplantılara dayandırdığı için bunların zikredilmesi gerekmektedir. Dinler Tarihi için önemli bir dönüm noktası olan 1950 Amsterdam kongresine kadar Dinler Tarihçilerin düzenledikleri bu tür kongre sayısı altı adet olup sırasıyla; I. Paris Kongresi (1900)², II. Basel Kongresi (1904)³, III. Oxford Kongresi (1908)⁴, IV. Leiden Kongresi (1912)⁵, V. Lund Kongresi (1929)⁶, VI. Brüksel Kongresi (1935) şeklindedir⁷.

Altıncısı 1950 yılında Hollandalı Dinler Tarihçi ve Fenomenoloğu Gerardus Van der Leeuw (ö. 1950)'ün başkanlığında Amsterdam'da toplanan Dinler Tarihçileri kongresi, *Uluslar arası*

-
- ¹ Raffele Pettazzoni, "Un Congresso "Non Opportuno", *Religione e Societa'*, ed. Mario Gandini, Bologna 1966, 157-159.
 - ² *Actes du Premier Congrès International d'Histoire des Religions (Part 1: Séances générales. Part 2: Séances des sections. 3 fasc.). I-II*, ed. Jean Réville. Paris, Ernest Leroux, (I, 1901), (II- 1902 (Préface 1903).
 - ³ *Verhandlungen des II. Internationalen Kongresses für Allgemeine Religionsgeschichte. I- VIII*, ed. Organizing Committee of Congress, Basel:1905.
 - ⁴ *Transactions of the Third International Congress for the History of Religions I-II*, ed. P. S. Allen -J. de Johnson. Oxford 1908.
 - ⁵ *Actes du IVe Congrès International d'Histoire des Religions*, ed. Congress Organizing Committee Leiden 1913.
 - ⁶ *Actes du Ve Congrès International d'Histoire des Religions*, ed. Congress Organizing Committee.Lund: C. W. K. Gleerup 1930.
 - ⁷ *Mélanges Franz Cumont I-II*, ed. Comité Directeur et Collaborateurs de l'Institut de Philologie et d'Histoire, Brussels 1936.

Dinler Tarihi Araştırmaları Cemiyeti (The International Association for the Study of the History of Religions) adıyla bir yapı kurulmasını benimsemiştir. Bu cemiyet, 1955 yılında Roma'da dönemin başkanı İtalyan Dinler Tarihçisi Raffaele Pettazzoni (ö. 1956) önderliğinde yapılan ikinci genel kurulunda ise adını günümüzdeki şekliyle değiştirecektir. Günümüzde IAHR, kongre geleneğini 1900 Paris toplantısına kadar dayandırmakta ve her beş yılda bir, farklı bir üye ülkede toplanmaktadır.

IAHR, kuruluşundan itibaren Dinler Tarihi'nin ana konularının yanı sıra metodolojisine yönelik çok önemli yayınlar da yapmaktadır. Bilhassa 1954 yılından itibaren yayın hayatında olan *Numen* adlı dergisi, E. J. Brill Yayınevi (Hollanda) tarafından çıkarılmaktadır⁸.

IAHR, bu dergiye ek olarak *Numen Book Series* (Supplement to *Numen*) adıyla bilimsel kitap dizisi de neşretmektedir. Bu seri, kırk yıl önce başlamış olup günümüzde yaklaşık 60 kadardır. IAHR, aynı zamanda kongrelerde sunulan tebliğlerin yayınlandığı çalışmalar (*Proceedings*) ve çeşitli ilim adamlarına adanmış eserler (*festschriften*)⁹ gibi bir dizi metodolojik araştırmaları da ilim alemine

⁸ *Numen* dergisinde ilk yirmi beş yılında yayınlanan önemli makaleler arasında şunlar sayılabilir; E. O. James, "The History, Science, and Comparative Study of Religion", 1/91-105; C. Jouko Bleeker, "The Relation of the History of Religions to Kindred Religious Sciences," 1/141-155; E. R. Goodenough, "Religionswissenschaft", 6/77-95; C. Jouko Bleeker, "The Phenomenological Method", 6/96-111; Th. P. Van Baaren, " Theoretical Speculations on Sacrifice", Islwyn Blythin, " Magic and Methodology", 17/45-59; Geo Widengren, "La Methode Comparative: Entre Philologie et Phenomenologie", 18/161-172; Reinhard Pummer", 19/91-127; Jacques Waardenburg, "Religion Between Reality and Idea", 19/128-203; Ninian Smart, "Beyond Eliade: The Future of Theory in Religion", 25/171-183, Reinhard Pummer, "Recent Publications on the Methodology of the Science of Religion", 22/161-182.

⁹ Örnek olarak, *Religions in Antiquity: Essays in Memory Erwin Ramsdell Goodenough* 1968; *Liber Amicorum: Studies in Honor of Professor Dr. C. J. Bleeker*, 1969; *Ex Orbe Religionum: Sduia Geo Widengren vol. I-II*, 1972; *Transitions and Transformations in the History of Religions: Essays in Honor of Joseph Kitagawa*, 1980; *Gilgul: Essays on Transformation, Revolution, and Permanence in the History of Religions Dedicated to R. J. Zwi Werblowsky*, 1987.

sunmaktadır. Bunun yanında çok yeni bir faaliyet olarak IAHR, bazı çağdaş Dinler Tarihçilere ait makaleleri de derleyip yayınlamaya başlamıştır¹⁰.

IAHR'ın metodolojiye bir diğer katkısı olarak, kuruluşundan itibaren Dinler Tarihi alanında çıkan eserlerin bulunduğu bir bibliyografya basılmıştır. Söz konusu bibliyografya, 1955-1979 yılları arasında yapılan tüm yayınların geniş bir tanıtımı olup Dinler Tarihi için önemli bir kaynak hükmündedir¹¹. IAHR, aynı zamanda alanla ilgili makaleler bibliyografyasına da önem vermekte ve bu konuda önemli bir periyodiğe de sahiptir. Bu dergi, 1950-1980 yılları arasında *International Bibliography of the History of Religions* adıyla çıkarken 1980'den sonra ise *Science of Religion Abstracts and Index of Recent Articles* ismiyle yayın hayatını sürdürmektedir. Son olarak IAHR, yıl içinde çıkardığı bir veya bir kaç bülten yoluyla gündemindeki son gelişmeleri sunmakta ve üyelerinin bilgi edinmesini sağlamaktadır¹².

Günümüzde IAHR, aynı zamanda üye cemiyetlerin yerel dergilerine de destek olmakta veya yerel anlamda bilimsel faaliyet yapan Dinler Tarihçilerle akademik işbirliği yapmaktadır. Bu doğrultuda IAHR ile yakın ilişki içinde bulunan cemiyetlerin dergileri şunlardır; *Chongkyo Yonku* (Korean Association for the Study of Religion), *Journal for the Study of Religion* (Association for the Study of Religion in Southern Africa), *Journal of Religion in Africa* (The African Association for the Study of Religions), *Method & Theory in the Study*

¹⁰ Söz gelişi çağdaş Dinler Tarihçi Kurt Rudolph'un bazı makaleleri, *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*, Leiden 1992 adıyla neşredilmiştir. Bu kitapta makaleler dört bölüm içinde ele alınmıştır; *Teori ve Metodoloji, Filolojik Sorunlar, Dinde Tarihsel Çalışmalar, Dinler Tarihi'nin Tarihçesi*.

¹¹ *International Bibliography of the History of Religions- Bibliographie internationale de l'histoire des religions*, ed. C. J. Bleeker, Leiden 1979.

¹² Ursula King, "Historical and Phenomenological Approaches to the Study of Religion", *Contemporary Approaches to the Study of Religion -I*, ed. Frank Whaling, Berlin- New York-Amsterdam, 1984, 48-47; ayrıca www.iahr.dk (25/05/2004).

of Religion (North American Association for the Study of Religion), *Przegląd Religioznawczy* (Polskie Towarzystwo Religioznawcze), *Religions* (Nigerian Association for the Study of Religions), *Religio. Revue pro Religionistiku* (Ceska společnost' pro studium nabožentvi), *Shukyo Kenkyu* (Japanese Association for the Study of Religion), *Swensk Religionshistorisk Arsskrift* (Svenka Samfundet för Religionshistorisk Forskning), *Temenos* (Suomen Uskontotieteellinen Seura), *Zeitschrift für Religionswissenschaft* (Deutsche Vereinigung für Religionsgeschichte).

Sürelî yayınlar arasında özellikle Kuzey Amerika Dinler Tarihi Cemiyeti'nin *Method & Theory in the Study of Religion* adlı dergisi, çağdaş Dinler Tarihi metodolojine yönelik teori ve metot çalışmaların yayınlandığı ciddi bir yayın olarak dikkatimizi çekmektedir. Bu dergide genel olarak din tanımları ile ilgili bilimsel tartışma ve teoriler, mukayesecilikle ilgili yeni yaklaşımlar ve karşı itirazlar, modernizm ve postmodernizm problemleri, fenomenolojik yaklaşıma özgün metot sorunları ile ilgili önemli makaleler bulunmaktadır.

Bunun yanında IAHR, kuruluşundan günümüze kadar pek çok uluslararası kongre düzenlemiştir. Son alınan kararlar istikametinde beş yılda bir yapılmakta olan ve her biri özel konuların ele alındığı bu kongreleri şöyle listeleyebiliriz¹³;

1. 1950 Amsterdam Kongresi (VII)¹⁴
2. 1955 Roma Kongresi (VIII)¹⁵
3. 1958 Tokyo Kongresi (IX)¹⁶
4. 1960 Marburg Kongresi(X)¹⁷

¹³ IAHR, kuruluşundan önce yapılan Dinler Tarihi Kongrelerini esas aldığından 1950 toplantısını VII. Kongre olarak kabul etmektedir.

¹⁴ *Proceedings of the 7 th Congress for the History of Religions*, ed. C. J. Bleeker – G. W. J. Drewes, Amsterdam 1951.

¹⁵ *Atti dell' VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni*, ed. Raffaele Pettazzoni, Firenze 1956.

¹⁶ *Proceedings of the IX International Congress for the History of Religions, Tokyo and Kyoto, 1958*, ed. Congress Organizing Committee, Tokyo 1960.

5. 1965 Claremont Kongresi(XI)¹⁸
6. 1970 Stockholm Kongresi (XIII)¹⁹
7. 1975 Lancaster Kongresi (XIV)²⁰
8. 1980 Winnipeg Kongresi (XV)²¹
9. 1990 Roma Kongresi (XVI)²²
10. 1995 Mexico City Kongresi (XVII)²³

¹⁷ X. *Internationaler Kongress für Religionsgeschichte, Marburg 1960*, ed. Congress Organizing Committee, Marburg 1961.

¹⁸ *Proceedings of the XIth International Congress of the International Association for the History of Religions, Claremont, CA. I. The Impact of Modern Culture on Traditional Religions. II Guilt or Pollution and Rites of Purification. III. The Role of Historical Scholarship in Changing Relations among Religions, I-III*, ed. C. J. Bleeker, Leiden 1968.

¹⁹ *Proceedings of the XIIIth International Congress of the International Association for the History of Religions, Stockholm 1970*, ed. C. J. Bleeker, Geo Widengren, Eric J. Sharpe, Leiden 1975.

²⁰ *History of Religions Proceedings of the Thirteenth International Congress of the International Association for the History of Religions (Lancaster 15-22 August 1975)*, ed. Michael Pye- Peter McKenzie, Leicester 1980.

²¹ *Traditions in Contact and Change: Selected Proceedings of the XIVth Congress of the International Association for the History of Religions*, ed. Peter Slater, Donald Wiebe, Waterloo 1983.

²² *The Notion of "Religion" in Comparative Research: Selected Proceedings of the XVIIth Congress of the International Association for the History of Religions, Rome, 3rd-8th September, 1990*, ed. Ugo Bianchi- Fabio Mora and Lorenzo Bianchi, Rome 1994. Ayrıca bu kongre sırasında Din ve Cinsiyet konulu bir sempozyum düzenlenmiş ve basılmıştır; *Religion and Gender*, ed. Ursula King, Oxford –Cambridge 1995.

²³ *Religion and Society: Proceedings of the 17th Quinquennial Congress of the International Association for the History of Religions (IAHR), Mexico City, 5-12 August 1995, organised by the Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones (SMER) and the Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones (ALER), at the Claustro de Sor Juana*, ed. Yólotl González Torres -Michael Pye Cambridge 2003. Kongre boyunca düzenlenen pek çok panel ve sempozyum ayrı kitaplar halinde basılmıştır. Bunlar arasında şunları zikredebiliriz; *Adjunct Proceedings Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion: Adjunct Proceedings of the XVIIth Congress of the International Association for the History of Religions, Mexico City, 1995*, ed. Armin W. Geertz- Russell T. McCutcheon Leiden 2000 (yeniden basım *Method & Theory in the Study of Religion. Journal of the North American Association for the Study of Religion* 12 (1/2), 2000; *Gender / Bodies / Religions: Adjunct Proceedings of the XVIIth*

11. 2000 Durban Kongresi (XVIII)²⁴
12. 2005 Tokyo Kongresi (XIX)

Bu genel kongrelerin yanı sıra 1964 yılından beri yapılmakta olan ve son zamanlarda yıllık olarak düzenlenen, çoğu Avrupa kıtasında olmak üzere pek çok *bölgesel konsey toplantısı* da bulunmaktadır. Bu toplantıların çoğu kitaplaşmıştır ve Dinler Tarihi metodolojisi için çok önemli tebliğler ihtiva etmektedir. Bu tür bölgesel toplantılar ve onların metodolojiye katkı sağlayıcı ana konularını şöyle listeleyebiliriz;

1. 1964 Strasbourg Toplantısı: Dinlerde Giriş Merasimleri²⁵
2. 1966 Messina Toplantısı: Gnostisizm²⁶
3. 1968 Kudüs (Jerusalem) Toplantısı: Dinlerde Fidyeye (Redemption) Çeşitleri²⁷

Congress of the International Association for the History of Religions ed. Sylvia MarcosCuernavaca 2000; *Sectas o iglesias viejas o nuevos movimientos religiosos*. Compiled by Elio Masferrer Kan. San Rafael: Asociación Latinoamericana para el estudio de las Religiones (ALER) and Editorial Plaza y Valdés 1998; *Western Esotericism and the Science of Religion: Selected Papers presented at the 17th Congress of the International Association for the History of Religions, Mexico City 1995. (Gnostica: Texts and Interpretations)*, ed. Antoine Faivre and Wouter J. Ganegraaff. Leuven 1998.

²⁴ Bu kongrenin tebliğleri basım aşamasındadır; *History of Religions: Origins and Visions. Proceedings of the 18th World Congress of the International Association for the History of Religions*, ed. Pratap Kumar -Michael Pye Cambridge, bu kongrenin akabinden çıkan diğer bilimsel tebliğ çalışmalarını şunlardır; *Theoretical Frameworks for the Study of Graeco-Roman Religion: Adjunct Proceedings of the XVIIIth Congress of the International Association for the History of Religions, Durban, South Africa, 2000*, ed. Luther H. Martin -Panayotis Pachis, Thessaloniki 2003; *The Interface between Research and Dialogue: Christian-Muslim Relations in Africa. Adjunct Proceedings of the XVIIIth Congress of the International Association for the History of Religions (5-11 August 2000, Durban/South Africa)*, ed. Klaus Hock Verlag 2004.

²⁵ *Initiation: Contributions to the Theme of The Study Conference of the International Association for the History of Religions, Strasbourg, Sept. 17 th -22nd 1964*, ed. C. J. Bleeker, Leiden 1965.

²⁶ *Le Origine dello Gnosticismo: Colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966. Testi e Discussioni*, ed. Ugo Bianchi, Leiden 1970.

4. 1973 Turku Toplantısı: Metodolojik Meseleler²⁸
5. 1979 Varşova (Warsaw) Toplantısı : Genel Metodoloji²⁹
6. 1988 Marburg Toplantısı: Dinler Tarihi'nde Kurumlar ve Stratejiler³⁰
7. 1988 Groningen Toplantısı: Dinler Tarihi ve Kültür Kritiği³¹
8. 1989 Varşova (Warsaw) Toplantısı :Sosyal Bilimler Bağlamında Dinler Hakkında Çalışmalar: Metodolojik ve Teorik İlişkiler³²
9. 1990 Helsinki Toplantısı: Kuzey Dinler ve Şaman Dinleri³³
10. 1991 Burlington Toplantısı: Doğu Avrupa ve Latin Amerika Ülkelerinde dinî transformasyonlar ve sosyo- politik değişimler³⁴
11. 1992 Pekin (Beijing) Toplantısı: Çin'de Din ve Modernleşme³⁵

²⁷ *Types of Redemption: Contributions to the Theme of The Study Conference held at Jarusalem 14 th-19 th July 1968*, ed. R. J. Zwi Werblowsky -C. J. Bleeker, Leiden 1970.

²⁸ *Science of Religion. Studies in Methodology. Preceedings of the Study Conference of the International Association for the History of Religions held in Turku, Finland, August 27-31, 1973*, ed. Lauri Honko, The Hague 1979.

²⁹ *Current Progress in the Methodology of the Science of the Religions*, ed. Witold Tyloch, Warsaw 1984.

³⁰ Bu bölgesel toplantı bilhassa metodoloji açısından önemli tebliğler ihtiva eder. Bunlar arasında Thomas Lawson'un Luther H. Martin ile beraber kaleme almış olduğu, Dinler Tarihi'nin temel sorunlarıyla ilgili makalesi ve Donald Wiebe'nin Din Bilimi'nde tarih mit-tarih ayırımı konusundaki makalesi dikkate değer önemli çalışmalardır. Bkz; *Marburg Revisited: Institutions and Strategies in the Study of Religion*, ed. Michael Pye, Verlag 1989.

³¹ *Religionswissenschaft und Kulturkritik: Beitrage zur Konferenz The History of Religions and the Critique of Culture in the Days of Gerardus van der Leeuw (1890-1950)*, ed. Hans G. Kippenberg-Birgitte Luchesi, Marburg 1991.

³² *Studies on Religions in the Contex of Social Sciences: Methodological and Theoretical Relation*, ed. Witold Tyloch, Warsaw 1990.

³³ *Northern Religions and Shamanism: The Regional Conference of the International Association for the History of Religions, Selected Papers*, ed. Mihaly Hoppal-Juha Pentikainen, Budapest- Helsinki 1992.

³⁴ *Religious Transformations and Socio- Political Chancge: Eastern Europe and Latin American*, ed. Luther H. Martin Berlin 1993.

12. 1992 Harare Toplantısı: Afrika Dinleri³⁶
13. 1993 Paris Toplantısı.
14. 1994 Brno Toplantısı: Günümüz Dinleri³⁷
15. 1996 Aarhus Toplantısı: Dinler Tarihi- Rasyonalite İlişkisi³⁸
16. 1996 Bogota Toplantısı: Latin Amerika'da Din ve Etnik Köken³⁹
17. 1997 Turku Toplantısı: Dinlere Metodolojik Yaklaşımlar⁴⁰
18. 1998 Hildesheim Toplantısı: Kitaplaştırılmamıştır.
19. 2003 Delhi Toplantısı: Hint Medeniyetinde Dinler.
20. 2004 Legon (Gana) Toplantısı: Batı Afrika Bölgesinin Kültürel Transformasyonunda Dinin Oynadığı Rol.
21. 8- 11 Eylül 2004 Stander (İspanya) Toplantısı; İspanyol Dinler Tarihi Cemiyeti ile Avrupa Dinler Tarihi Cemiyeti (EASR)'nin ortaklaşa düzenlediği toplantı *Dinlerde Hoşgörü ve Hoşgörüsüzlüğü* ele alınmıştır. (Ayrıca bu toplantıda Türkiye Dinler Tarihi Derneği'nin EASR'e üyeliği resmen onaylanmıştır).
22. 2004 Cakarta ve Semarang Toplantısı: Dinî Uyum Sorunu Metotları ve Eğitim.

³⁵ *Religion and Modernization in China: Proceedings of the Regional Conference of the International Association for the History of Religions, Beijing, China, April 1992*, ed. Dai Kangsheng, Zhang Xinying - Michael Pye, Cambridge 1995.

³⁶ *The Study of Religions in Africa: Past, Present and Prospects. Proceedings of the Regional Conference of the International Association for the History of Religions, Harare Zimbabwe 1992*, ed. Jan Platvoet, James Cox - Jacob Olupona, Cambridge 1996.

³⁷ *Religions in Contact: Selected Proceedings of the Special IAHR Conference Held in Brno, August 23-26, 1994*, ed. Iva Dolezalova, Bretislav Horyna -Dalibor Papousek, Brno 1996.

³⁸ *Rationality and the Study of Religion*, ed. Jeppe Sinding Jensen- Luther H. Martin, Aarhus 1997.

³⁹ *Religion y Etnicidad en America Latina: Memorias del VI Congreso Latinoamericano de Religion y Etnicidad ALER y II Encuentro de la diversidad del hecho religioso en Colombia ICER I-III*, ed. German Ferro Medina, Bogota 1997.

⁴⁰ *Approaching Religion Part I. Based on Paper Read at the Symposium on Methodology in the Study of Religion Held at Ab, Finland, on the 4 th-7 th August 1997*, ed. Tore Ahlback, Abo 1999.

23. 27-30 Ocak 2005 Delhi Toplantısı: Güney ve Güney Doğu Asya Ülkelerinde Dinî Kültür ve Dinî Mozaik.

II. IAHR'nin Kurumsal Yapısı

IAHR'nin yapısı bir Genel kurul, bir Uluslararası Kurul ve bir İdari Kurul olmak üzere üç temel üzerine inşa edilmiştir. Genel Kurul, tüm üye cemiyetlerden oluşan bir yapıdır. Uluslararası Kurul ise her bir milli veya bölgesel cemiyetin iki delegesinden oluşmaktadır ve idari kurulu seçmek ve diğer önemli işleri yerine getirmek üzere kongre dönemlerinde toplanır. Bu kurul, aynı zamanda iki kongre arasında da bir kez toplanır. Son olarak İdari Kurul, IAHR'nin en etkili organı olarak işleyen ve dünyanın belli başlı bölgelerinden, gerekli akademik ve bölgesel dengeler gözetilerek seçilen 12 bilimadamından oluşur. Bir başkan, iki başkan yardımcısı, bir genel sekreter, bir genel sekreter yardımcısı, biri finansdan sorumlu, yedi üyeden oluşmaktadır. Bu kurul, senenin belli günlerinde olmak üzere toplantılar yapmaktadır. İdari kurulun başkanı aynı zamanda IAHR'nin de başkanı olarak görev yapmaktadır. IAHR'nin günümüze kadar başkanlığını yapan değişik üye ülkelere ait bilim adamlarının isimleri ve görev yaptığı yıllar aşağıdadır;

1. 1950-vefat, Gerardus Van der Leeuw (Hollanda)
2. 1950-1959 Raffaele Pettazzoni (İtalya)
3. 1960-1970, Geo Widengren (İsveç)
4. 1970-1980, Marcel Simon (Fransa)
5. 1980/1990, Annemarie Schimmel (Almanya)
6. 1990-1995, Ugo Bianchi (İtalya)
7. 1995-2000, Michael Pye, (İngiltere)
8. 2000- Peter Antes (Almanya)

İdari Kurul, genel olarak beş yıllığına görev yapmakta olup yeni bir kongre sonrası görev değişikliği yapılabilmektedir. Söz gelişi IAHR'nin 2000-2005 yılı idari kurulu şu kişilerden oluşmuştur;

- a. Başkan: Peter Antes (Hannover)
- b. Başkan Yardımcısı: R. I. J. Hackett (Knoxville)
- c. Başkan Yardımcısı: M.A. Mas (Madrid)

- d. Genel Sekreter: Armin W. Geertz (Aarhus)
- e. Genel Sekreter Yardımcısı: G. Ter Haar (The Hague)
- f. Finans Sorumlusu: Gary Lease (Santa Cruz)
- g. Üyeler: M. N. Getui (Nairobi), J. K. Gilhus (Bergen), P. Morris (Wellington), J. K. Olupona (Davis), A. Tsukimoto (Tokyo) a. T. Wasim (Cakarta).

IAHR'ye üye olmak için öncelikli olarak mahalli bir Dinler Tarihi cemiyetine üye olunması ve bu cemiyetin de IAHR'ye dahil olması şartı vardır. Üyeler, genelde bölgesel, kıtasal veya milli kuruluşlar şeklindedir. Eylül 2004 tarihi itibarıyla IAHR'ye üye olan veya üyeliği onaylanacak olan 41 cemiyet şunlardır;

1. AASR (*African Association for the Study of Religions*)
2. ÖGRW (*Österreichische Gesellschaft für Religionswissenschaft*)
3. *Société belgo-luxembourgeoise d'Histoire des Religions*
4. ABHR/BAHR (*Associação Brasileira de História das Religiões/Brasilian Association for History of Religion*)
5. CSSR/SCÉR (*Canadian Society for the Study of Religions/La Société Canadienne pour l'Étude de la Religion*)
6. (Quebec): SQÉR/QSSR (*La Société québécoise pour l'étude de la religion/Quebec society for the study of religion*)
7. CARS (*Chinese Association for the Study of Religion*)
8. ACER (*Asociación Cubana de Estudios sobre la Religión*)
9. *Czech Society for the Study of Religion*
10. *Danish Association for the History of Religions*
11. EAASR (*Eastern African Association for the Study of Religions*)
12. EASR (*European Association for the Study of Religions*)
13. *Finnish Society for the Study of Comparative Religion*
14. *France: Société Ernest-Renan. Société française d'histoire des religions*
15. DVRG (*Deutsche Vereinigung für Religionsgeschichte*)
16. GSSCR (*Greek Society for the Study of Culture and Religion*)
17. *Hungarian Association for the Academic Study of Religions*
18. IASR (*Indian Association for the Study of Religion*)

19. *Indonesian Association for the Study of Research of ReligionIsrael:*
20. *Israel Society for the History of Religion*
21. *Società italiana di storia delle religioni*
22. *The Japanese Association for Religious Studies*
23. *ALER (Asociación Latino Americana para el Estudio de las Religiones)*
24. *Sociedad Mexicana para el estudio de las Religiones*
25. *NGG (Netherlands Association for the History of Religions)*
26. *NZASR (New Zealand Association for the Study of Religions)*
27. *NASR (Nigerian Association for the Study of Religions)*
28. *Norwegian Association for the History of Religions*
29. *Société Polonaise de Science des Religions*
30. *RAHR (Romanian Association for the History of Religions)*
31. *Russian Association for the History of Religions*
32. *Slovak Association for the Study of Religions)*
33. *KAHR (Korean Association for the History of Religion)*
34. *ASRSA (Association for the Study of Religion in Southern Africa)*
35. *SECR (Spanish Association for the Science of Religions)*
36. *SSRF (Svenska Samfundet för Religionshistorisk Forskning) Swedish Association for Research in Comparative Religion*
37. *SGR/SSSR (Schweizerische Gesellschaft für Religionswissenschaft/Société Suisse pour la Science des Religions)*
38. *TARS (Taiwan Association for Religious Studies)*
39. *UARR (Ukrayins'ka Asotsiatsiya Religiyeznavtsiv) (Ukrainian Association of Religion Researchers)*
40. *BASR (British Association for the Study of Religions)*
41. *NAASR (North American Association for the Study of Religion)⁴¹*
42. *TAHR (Turkish Association for The History of Religions- Türkiye Dinler Tarihi Derneği)⁴²*

⁴¹ Geniş bilgi için <http://www.iahr.dk/associations.htm> (25/05/2004).

Küresel anlamda IAHR, UNESCO altında bilimsel bir kuruluş olan *Uluslararası Felsefe ve İnsani Araştırmalar Konseyi (CHPSH)*'nin üyesidir. Cemiyetin ana gayesi, araştırma ve eğitim özgürlüğünden istifade ederek, uluslararası anlayışı ve tenkitsel bilgiyi desteklemektir⁴³.

*Kuruluşun senedi, kurumun yapısı ve işleyişi ile ilgili önemli bilgiler içermekte olup toplam yedi maddeden oluşmaktadır*⁴⁴. Birinci ve ikinci

⁴² Türkiye Dinler Tarihi Derneği (TÜDTAD), 1994'de kurulmuş akademik bir yapı olup Türk din bilimcileri içindeki en etkin ve en organizeli kurumdur. Derneğin tüzüğü, böyle bir teşkilatın kuruluş amacını açıkça ortaya koyar; *Madde 2. Derneğin Amacı: Türkiye'de Dinler Tarihi kültürünün ve düşüncesinin gelişmesine, anlaşılmasına ve yaygınlaşmasına ortam hazırlamak, akademik bir ciddiyet ve sorumluluk içerisinde faaliyet ve neşriyatta bulunmak, Türk Dinler Tarihçileri arasında birlik beraberlik ve dayanışmayı sağlamaktır.* TÜDTAD, IAHR'ye üye olmak için 22 Mayıs 2004'de resmen başvurmuştur. Dernek, halen 80'i aşan üyesiyle Türkiye'nin tek ve yegane Dinler Tarihi organizasyonu olma özelliğindedir. Cumhuriyet döneminden itibaren yarım asırlık akademik geleneğe sahip olan Türk Dinler Tarihçileri, aynı zamanda uluslararası bir kuruma başvuran ilk Türk din bilimcileridir. *Derneğin IAHR'ye tam üyeliği 24-30 Mart 2005 tarihleri arasında Japonya'nın başkenti Tokyo'da düzenlenecek olan XIX. Tokyo Kongresi'nde, son gün yapılacak Genel Kurul'da onaylanıp yürürlüğe girecektir.* Türkiye'den bu kongreye iki bilimadamı davet edilmiştir. 2003 tarihli TÜDTAD Genel Kurulu'nda ibra edilen yeni yönetim kurulu üyeleri şu bilim adamlarından oluşmaktadır; Başkan; Prof. Dr. Abdurrahman Küçük (A.Ü.İ.F.- emekli), Başkan Yard; Prof. Dr. Mehmet Aydın (S.Ü.İ.F.), Veznedar; Doç. Dr. A. Hikmet Eroğlu (A.Ü.İ.F.), Sekreter; Dr. Asife Ünal (A.Ü.İ.F.), Sayman; Bayram Polat (A.Ü.İ.F.). Türkiye'nin IAHR bünyesindeki resmi internet adresi şöyledir; <http://www.iahr.dk/associations.htm#turkey>

⁴³ Armin W. Geertz, "Global Perspectives on Methodology in the Study of Religion", *Perspectives on Method and Theory in The Study of Religion- Adjunct Proceedings of The XVIIth Congress of The International Association for the History of Religions, Mexico City, 1995*, ed. Armin W. Geertz- Russell T. McCutcheon, Leiden- Boston-Köln 2000, 72-73.

⁴⁴ Bu senet, IAHR'nin 22 Ağustos 1970 tarihinde İsveç Stockholm'de yapılan XII. Genel Kongresinde kabul ve teyit edilmiş benimsenmiş ve sırasıyla 22 Ağustos 1975'de İngiltere, Lancaster'de yapılan XIII. Genel Kongresinde, 3 Eylül 1990'da İtalya, Roma'da yapılan XVI. Genel Kongresinde ve son olarak 12 Ağustos 2000 tarihinde Güney Afrika, Durban'da yapılan Genel Kongresinde yeniden gözden geçirilmiştir. Geniş bilgi için <http://www.iahr.dk/constitution.htm> (24/05/2004)

madde, teşkilatın kuruluş yeri, tarihi ve amaçlarından bahseder. Buna göre hiçbir kâr amacı gütmeyen bu kurum, öncelikle uluslararası seviyede Dinler Tarihçilerin bilimsel faaliyetlerini desteklemek ve bilimadamları arasındaki iş cemiyetini artırmak için kurulmuştur. Bunun yanında IAHR bilimsel açıdan, Dinler Tarihi alanında uluslararası kongreler, sempozyumlar, kollükümler düzenlemek, kongre ve benzeri toplantıların kararlarını yayınlamak, ulusal ve bölgesel Dinler Tarihi cemiyetlerinin formasyonuna yardımcı olmak, Dinler Tarihi ile ilgili dergi, bülten ve monograflar neşretmek veya bu amacı desteklemek, Dinler Tarihi'nin akademik araştırmasına katkı sağlamak ve bunu teşvik etmek için uygun adımlar atmak gibi amaçlar güder.

Üçüncü madde (A ve B fıkraları) birliğe üye olacak cemiyet ve birliklerde aranacak şartları sıralar, ülkesinde uygun bir cemiyet veya cemiyetin bulunmadığı bilim adamlarının üye olabileceğini açıklar. Buna göre cemiyet ve birlikler, İdare Kurula ve Uluslararası Komite'ye üye olmak için başvurmak zorundadırlar. Başvurular bu iki yetkili kurul tarafından değerlendirilip en yakın zamanda toplanacak olan Genel Kurul'da karara bağlanır.

Senedin dört, beş ve altıncı maddeleri IAHR'nin yönetim mekanizmandaki kurulların işlevleri ve faaliyetleri konusunda genel bilgiler verirken yedinci madde bu cemiyetin maddi kaynaklarından bahseder. Kurum, finans açısından üye birlik ve cemiyetlerin veya bireysel başvuran bilimadamların yıllık aidatlarına bağımlıdır. Aidat miktarı İdari Kurul tarafından belirlenmekte olup bunlara ilave olarak nakdi veya ayni yardım veya bağışlar da edilmektedir. Son madde, bu senedin Genel Kurulun oluruyla yürürlüğe girdiğinden bahsetmektedir.

Sonuçta IAHR, güçlü ve büyük ideallerle donattığı teşkilat yapısıyla küresel, bölgesel ve yerel anlamda üye ülkelerle kurumsal yollarla akademik işbirliğini içine girmekte, bilhassa üye cemiyetlerin bilimselliklerini geliştirmelerine yardımcı olmaktadır. Bu kuru-

luş, aynı zamanda teşkilat düzenlemesiyle, tüzüğüyle ve yayınlarıyla üye cemiyetlere model olmakta ve kurumsal açıdan teşkilatlanmalarını sistemleştirmektedir. Bu kurumsal katkı, aynı zamanda kişisel olarak Dinler Tarihçileri arasındaki koordinasyonun güçlenmesine, akademik ve kişisel alış-verişlerin gelişmesine, bilim adamlarının ait oldukları dinî gelenekleri yerinden görmek üzere karşılıklı kişisel yakınlaşmaların ve bilimsel ve turistik seyahatlerin artmasına da katkıda bulunmaktadır.

II. IAHR Bilimsel Toplantılarının Dinler Tarihi Metodolojisine Katkıları

Dinler Tarihçiler, sosyal beşeri bilimler hatta din bilimleri içinde en organizeli ve sistematik faaliyetler düzenleyen bilim adamlarının başında gelmektedirler. Diğer din çalışmalarının aksine dinlere çok boyutlu bir perspektiften değerlendirmeleri sebebiyle geniş bir çalışma alanına sahip olan bilim adamları, organizeli olmak zorunda olduklarını daima hissetmektedirler. Bu bağlamda IAHR, küresel anlamda Dinler Tarihi disiplinin gittikçe gelişen bir teorik çatıya sahip olmasına katkı sağlayan en önemli ve en yetkin kuruluştur.

Nitekim çağdaş Alman Dinler Tarihçi Kurt Rudolph'un da dediği gibi IAHR'nin ana gayesi, Dünya Dinleri Parlamentosu'nda olduğu gibi tüm din mensuplarını yılda bir kez bir araya getirmek olamaz. Yine bu kurum, -eğer kendi özgün ruh ve otonomisini korumak istiyorsa-sadece kendi metodolojisiyle yetinmemeli, kendi kurumsal yapısını iyice kurarak yeni ideolojik yaklaşımlar üretme işlevini de sürdürmelidir⁴⁵.

İskoç Dinler Tarihçi Ninian Smart (Ö. 2001) ise milletlerin ve kültürlerinin karşılıklı olarak birbirlerini tecrit etme döneminin artık geçtiğini ve özellikle akademik anlamda uluslararası temsillerin daha fazla ön plana çıktığını belirterek IAHR gibi bir kuruluş yoluy-

⁴⁵ Kurt Rudolph, "The History of Religions and the Critique of Ideologies", Historical Fundamentals and the Study of Religions, New York- London 1985, 74.

la, Dinler Tarihçilerin metod ve teori konusundaki bilgilerinin artabileceğini ve problemlerin bertaraf edilip akademik seviyelerinin yükselebileceğini açıklamaktadır⁴⁶.

Zaten İngiliz Dinler Tarihi Cemiyet başkanı Ursula King'e göre IAHR, özgün özellikleriyle, Dinler Tarihi sahasındaki farklı pek çok metodolojik perspektifin barış içinde bir arada bulunabileceğine yönelik en somut kanıt olarak karşımızda durmaktadır. Ona göre özellikle 1958 Tokyo Kongresi'nden itibaren Dinler Tarihçiler gittikçe artan metodolojik tartışmalarda IAHR'i aktif bir zemin olarak kullanmaya başlamışlardır. Bilhassa Tokyo toplantısıyla beraber, Batılı Dinler Tarihçiler Doğu hakkındaki bilgisizliklerinin daha çok farkına varırlarken, genelde bütün Dinler Tarihçiler, dinin özü ve tezahürleri konusunda Batı ile Doğu arasında ortaya çıkan geniş yorum farklılıklarını daha berrak görmeye başladılar⁴⁷.

Günümüz (2004) IAHR Genel Sekreteri, Danimarkalı Dinler Tarihçi Armin W. Geertz, Alabama Üniversitesi Dinler Tarihi bölümünden Russell T. McCutcheon ile birlikte 1995 yılında Mexico City'de ortak sunduğu tebliğde bu cemiyetin pek çok üyesinin bir dini yaşamakla onu araştırmak arasındaki farkı karıştırmama arzusu taşıdığını altını çizmektedir. Ona göre IAHR, araştırma yaparken normatif olmamak ve her hangi bir dinin iman ikrarını yapmama gayesiyle üyelerine elinden gelen katkıyı yapmaktadır⁴⁸.

1958 yılında Tokyo'da yapılan IX. Genel Kongre sırasında Avrupalı Dinler Tarihçiler, Asya'dan gelen meslektaşlarının çok dağınık metodolojik yaklaşımlarını gördüklerinde bunun derhal mercek altına alınması gerektiğini anlamışlardı. Bu sebeple metodolojik

⁴⁶ Russell T. McCutcheon, *Manufacturing Religion-The Discourse on Sui Generis Religion and The Politics of Nostalgia*, Oxford 2003, 148.

⁴⁷ Ursula King, 50- 51.

⁴⁸ Armin W. Geertz- Russell T. McCutcheon, "The Role of Method and Theory in The IAHR", *Perspectives on Method and Theory in The Study of Religion-Adjunct Proceedings of The XVIIth Congress of The International Association for the History of Religions, Mexico City, 1995*, ed. Armin W. Geertz- Russell T. McCutcheon, Leiden- Boston-Köln 2000, 3-38.

problemlerin çözümüne yönelik pratik adımlar, 1960 yılında IAHR'nin X. Genel Kongresinin yapıldığı Marburg'da atılmıştır. Burada yapılan toplantı sırasında Din Fenomenoloğu Jouco C. Bleeker, Dinler Tarihi'nin kargaşa içindeki metodolojik geleceğine dair çok önemli bir tebliğ vermiştir. Bleeker, bu tebliğinde din fenomenlerinin değerinin, ancak din kavramının aşkın gerçekliğin tahakkuku olarak anlaşılmasıyla bilinebileceğini, bundan dolayı Doğu Batı arasındaki anlayış farklılıklarının metodolojiye olumlu katkılar olarak düşünülmesi gerektiğini savunmuştu⁴⁹. Bleeker, bu anlamda, kurumsal bir yapı içinde gelişen bir disiplin olarak Dinler Tarihi'nin gelecekteki görevini şöyle özetler; *Dinler Tarihi, teolojinin değil beşeri bilimlerin bir dalıdır ve uluslararası bir siyaset güder. Dinler tarihi öncelikli olarak kendi kültürel vazifesine daha fazla duyarlı olmalıdır. Hatta bu disiplin, dinlere ait meselelere karşı sırtını dönmemelidir ve beklenen muhtemel katkısını derhal yapmalıdır.* Ona göre bu beklentiler, a. Gerçek bir dinin nasıl olduğunun ayrımını yapmakla, b. Dinlerin tiplerini teşhis edip onların değerlerini belirlemekle hatta gelecekteki değerini önceden kestirmekle veya hangi ideolojik unsurlara bağlı olabileceğini araştırmakla, c. Dinin çağdaş ve gelecekteki değerini belirlemekle yani dinde neyin öze ait neyin ait olmadığını belirlemekle, d. Dinler arasındaki sempati ve hoşgörüyü dayalı anlayışı geliştirmekle gerçekleştirilebilir⁵⁰.

Bleeker'e akademik cevap bir ara IAHR yönetiminde genel sekreterlik de yapacak olan İsraili R. J. Zwi Werblowsky'den gelmiştir. O, Dinler Tarihi metodolojisi içinde Doğu/Batı şeklinde sözde bir ayırıma karşı çıkacaktır. Werblowsky, *Dinler Tarihi Çalışmalarında Temel Asgari Şartlar* başlığını taşıyan ve Eliade dahil başlıca önemli Dinler Tarihçilerinin de imza attığı⁵¹ Bir deklarasyon yayınlamış ve bu deklarasyon, Dinler Tarihçiler arasında geniş yankılar bulmuş-

⁴⁹ C. Jouco Bleeker, "Future Task of the History of Religions", *Numen International Review for the History of Religions*, 7 (1960), 227.

⁵⁰ Bleeker, 230-233.

⁵¹ Deklarasyona imza atan bazı bilim adamları şunlardır; Erwin Ramsdell Goodenough, Joseph Kitagawa, R. C. Zaehner.

tur. Werblowsky'nin deklarasyonu özetle şu maddelerden oluşmaktadır;

1. Dinler Tarihi'ne ait (*Religionswissenschaftliche*) metot, batıların icadı olmasına rağmen onun metodolojisini "doğu" veya "batı" diye bölgelere ayırmak, insanı yanlışlığa götürecek bir yöntemdir. Söz gelişi günümüzde bile doğuda olduğu halde *Religionswissenschaft yaklaşımını* benimseyenler olacağı gibi Batı'da olduğu halde *sezgisel yaklaşan* (intuitionists) bilimadamları bulunabilir. Dinî yapıların ve teşekküllerin anlaşılması (*Verstehen*), öteden beri tüm beşeri bilimlerin temel sorunudur. Bu yüzden Doğu'nun bütünü kavramak istediğini veya Batı'nın sadece parçalı bölümler veya detaylarla uğraştığını iddia etmek ancak mübalağalı bir söylemdir. Mukayeseli Din Bilimi, büyük gelişmelere ihtiyaç duyan bir metodolojiye sahip olmasına rağmen hala bunu başarmış değildir. Bu disiplinin temel amacı, dinlerin hem bütün olarak hem de tek tek mahiyetlerini daha iyi anlamaktır. Bunu yaparken ve dinin mahiyet ve işlevini ortaya koyarken bilimsel meşruluktan uzaklaşmaz.

2. Dinler Tarihi (*Religionswissenschaft*), kendini beşeri bilimeler(humanitas)'in bir kolu olarak anlar. Bu bilim, antropolojik bir disiplin olup, dinî bir fenomeni, beşer kültürünün bir ürünü, özelliği veya bir çehresi olarak görür. Din bilimcilerinin bulunduğu ortak zemin, Aşkın Varlığın tecrübesinin, (*numinous*'un bilinmesine yönelik her türlü hareketin), tüm insanları kuşatacak şekilde aynı kaldığı ve uygun bir metot yaklaşımıyla bilinebileceği fikridir. Çeşitli dinlerin değer sistemleri, ampirik açıdan disiplinin meşru objeleridir. Dinin mutlak değeri konusu ise bu bilimin asıl konusu dışındadır.

3. Dinî fenomenlerin değerini, aşkın varlığa verdikleri yanıtın doğrulanmasına bağlı olduğunu düşünmek, Dinler Tarihi'nin temellerine aykırıdır. Çünkü bu disiplinin olgu ve analizleri bu durumda her hangi bir dinî sistem için hammadde olacaktır. Bu durum disiplin ve bilim adamı için obje olamaz. Dinler Tarihi, sonuçta dinlerin aşkın birliğini sağlamak bir niyet ve görev içinde değildir.

4. Dinler Tarihi, kendi dışında bir aklanma aracına ihtiyaç duymaz ve bunu araştırmaz. Aksine o, kendisine tarihsel hakikatin araştırma imkanı sağlayan bir kültür kalıbı içinde daima kalmak zorundadır. Bilim adamları, özgün alanları ne olursa olsun ve hangi özgün kültürel ve tarihsel konumda olursa olsun, her zaman bilimsel çalışma etiği içinde hareket etmelidirler.

5. Bu disiplinin bazı ideallere katkı sağlayacak türden kuruluşlara sahip olmaları mümkündür; söz gelişi onların ulusal, uluslararası, siyasi, sosyal, ruhani veya başka türden organizasyonlara sahip olmaları onların tercihidir. Ancak bu noktada yapıların asıl rengini belirleme yetkisi doğrudan IAHR'ye verilmeli ve dağınık bireysel ideolojilere geçit verilmemelidir. Bir başka ifadeyle Dinler Tarihçiler, kişisel ideolojilerinde IAHR ile ortak hareket etmelidirler⁵².

Werblowsky, Marburg toplantısı sonrasındaki duruma yönelik de ışık tutmak ister; ona göre sosyolog ve antropologların IAHR kongrelerinde bulunmaması büyük eksikliklerdir. Çünkü bu disiplinlerin Dinler Tarihi'ne hayati katkıları beklenenden de çoktur. Yine ona göre belki bu bilim adamları IAHR'nin toplantılarını çok amatörce teologlar tarafından yapıldığını sandıkları için katılmamışlardır⁵³.

Dinler Tarihi metodolojisinde 1960'ların ikinci yarısından itibaren spekülasyon bazlı felsefi meselelerin girdiği görmekteyiz. söz gelişi, bu dönemde Marxizm, psiko-analitik meseleler, Avrupa kıtasına özgün hermönetikler, söylem analizleri, yapı bozuculuk (deconstructionism) ve semiyotik bilim gibi ideolojik ve bilimsel yaklaşımlar, etkili bir biçimde Dinler Tarihçilerini meşgul etmeye başlamıştır⁵⁴.

⁵² Annemarie Schimmel, "Summary of the Discussion", *Numen International Review for the History of Religions*, 7(1960), 236-237.

⁵³ R. J. Zwi Werblowsky, "Marburg and After?", *Numen International Review for the History of Religions*, 7 (1960), 215-220.

⁵⁴ Geertz- McCutcheon, 17-18.

1970'lere gelindiğinde ise Dinler Tarihi içinde gözlemlenen söz konusu çok boyutlu metot ve teoriler, bir anlamda bilim adamları arasında bilimsel bir anlaşmazlığa da götürecekti. Söz gelişi 1970'de düzenlenen XIII. Stocholm Kongresi'nin en önemli özelliği, uluslararası çapta bir toplantı olarak Dinler Tarihçileri arasında metot, tanım ve teori konusundaki anlaşmazlıkların olduğu konusunda ortak bir düşüncenin dile getirilmesine imkan sağlamasıdır. Yine Stockholm Kongresi, Dinler Tarihi metodolojisinde bilhassa teorik bazda ve global boyutlarda ihtilafların zirve noktaya çıktığı bir döneme de işaret etmektedir. Ancak yine de toplantıya katılan Dinler Tarihçiler, bu aykırı düşünceleri, bir nevi "müzikal çok seslilik" olarak değerlendirmekte ve önemli bir başlangıç olarak bunu önemsemekteydiler⁵⁵. Hatta IAHR Genel Sekreteri ünvanıyla genel kurula hitap eden Bleeker, metodolojik açıdan tamamen kuşatıcı sistematik alan araştırmalarının yapılamamasının sebebini, dinler tarihinin tamamını veya büyük kısmını saha araştırabilecek yetenekte bilim adamı fikrinin son yıllarda yavaş yavaş ortadan kalkmasına bağlamaktaydı⁵⁶.

1973 yılında Finlandiya Turku'da yapılan IAHR bölgesel toplantısı ise Dinler Tarihi metodolojisinin tartışıldığı bir diğer önemli köşe taşlarından biridir. Çağdaş Dinler Tarihçiler, bu toplantıyı bilimadamlarını ortak bir teorik çatı altında toplama gayreti olarak görürler. Öyle ki böyle bir arzu, disiplini hem teorik açıdan *cılız olmaktan* kurtaracak hem de onun disiplinler arası yardımlaşma isteğini cesaretlendirecekti. Zaten metodolojik ve teorik bir konsensus sağlamak olduğu için, bilimin gelecekte bu bağlamda

⁵⁵ Anne Stensvold, "Hunting for Paradigms in the History of Religions" *Unterwegs, New Paths in the Study of Religions- Festschrift für Michael Pye*, ed. ChristophKleine, Monika Schrimpf, Katja Triplett, München 2004, 47-60.

⁵⁶ C. Jouco Bleeker, "Looking Backward and Forward", *Proceedings of the XIIIth International Congress of the International Association for the History of Religions, Stockholm 1970*, ed. C. J. Bleeker, Geo Widengren, Eric J. Sharpe, Leiden 1975, 23-32.

atacağı adımlara yardımcı olacak yol haritası belirlemek gerekiyordu⁵⁷.

Nitekim ev sahibi sıfatıyla Finlandiya'lı Dinler Tarihiç Lauri Honko, açılış konuşmasında, Dinler Tarihi disiplininin kısmen metodolojik kısmen de dilsel ve kültürel açıdan farklı ekollere ayrıldığını belirtir. Ona göre bu ekollerin aynı kavşakta karşılaşması da çok zordur. Hatta ortak teori eksikliği, aynı zamanda bilim adamları arasında tarihsel, fenomenolojik, filolojik, psikolojik, sosyolojik, antropolojik ve etnolojik yaklaşımlara yönelmeye yol açmıştır. Honko, metodolojideki bu çok bileşenliliğin, farklı ve birbirleriyle tezat olan konulara girmeyi beraberinde getirdiğini ve bunun da ihtilafları körüklediğini ileri sürmektedir⁵⁸. Burada hemen belirtelim ki aslında Dinler Tarihi içindeki metot ve terminoloji kargaşası çok eskilere dayanmaktadır. Öyle ki 1908'de Oxford'da yapılan III. Uluslararası Dinler Tarihi Kongresi'nde Kanada'lı bilim adamı Louis H. Jordan, alandaki terminoloji kargaşası görmüş ve bunu "Babil'in farklı dilleri kadar karmaşık bir durum" olarak betimlemişti⁵⁹.

1973 Turku Toplantısı sırasında sunulan ve çoğunlukla metodolojiye ayrılmış olan tebliğler üç bölümde ele alınıp kitaplaştırılmıştı. Birinci bölüm, *Dinî Geleneklerin Sözlü ve Yazılı Vesikaları* adını taşıyordu. Bu bölümde özellikle Juha Pentikainen'in "Tasnif Bilimi ve Sözlü Gelenegin Kaynak Tenkitçiliği" adlı makalesi Dinler Tarihiçilerin tasnif işinde karşılaştığı sorunlara işaret etmekteydi⁶⁰. Tebliğciler arasında Joseph Kitagawa ise "İlk Dönem Şintoizm'de Literal

⁵⁷ Geertz- McCutcheon, 18.

⁵⁸ *Science of Religion: Studies in Methodology Proceedings of the Study Conference of The International Association for the History of Religions, held in Turku, Finland August 27-31, 1973*, ed. Lauri Honko, The Hague 1979, XVI-XVII.

⁵⁹ Armin W Geertz- Russell T. McCutcheon, 9.

⁶⁰ Juha Pentikainen, "Taxonomy and Source Criticism of Oral Tradition", *Science of Religion- Studies in Methodology. Proceedings of the Study Conference of the International Association for the History of Religions held in Turku, Finland, August 27-31, 1973*, ed. Lauri Honko, The Hague 1979, 35-52.

Kaynak Tenkitçiliği" konusunu ele almıştı⁶¹. İkinci bölüm ise *Din Fenomenolojisi'nin Geleceği* başlığını taşımaktaydı. Burada sunulan önemli tebliğler arasında, Haralds Biezais'in "Din Tipolojisi ve Din Fenomenolojisi" adlı tebliği⁶², Ugo Bianchi'nin "Dinler Tarihi ve Din Biliminde Dinî Antropolojik Yaklaşım" başlıklı tebliği⁶³ ve bu tebliğlerin müzakereleri bulunmaktaydı. Üçüncü bölüm ise *İfadeci bir Söylem olarak Din* ana başlığını taşımaktaydı ve özellikle Lauri Honko'nun Ritüellerle ilgili teoriler konusundaki tebliği⁶⁴ ile James Barr'ın Din Dili adlı tebliği⁶⁵ bu bölümde dikkatimizi çekmektedir.

Finlandiyalı çağdaş Dinler Tarihçi Haralds Biezais, tebliğinde tipolojinin fenomenolojik metot içindeki ele alınış biçimlerini değerlendirmiştir. Ona göre bu çabalar tarihsel ve fenomenolojik yaklaşımlar arasındaki gerilimden istifade etmek isteyen gayretlerdir. Yine Biezais, dinlere tipolojik yaklaşımın, dinlerde ortaya çıkan olguların, gruplara ayrılmasına ve ampirik açıdan karakteristiklerinin belirlenmesine katkı sağlayacağını ileri sürmektedir. Ona göre dinlerde bulunan tiplerin, soyut ve normatif sistemleşme kaidesi olarak değerlendirilmesi, bilim adamının kendi yolunu bulmasına yardım edecektir. Yine o, disiplin için tipolojik metodun özgün bir epistemolojik metot haline dönüşebileceğini belirtir⁶⁶.

Bu toplantıda hazır bulunan İtalyan Dinler Tarihçi Ugo Bianchi (ö.1995), Dinler Tarihi ile Antropoloji ilişkisini ele aldığı tebliğinde, Antropolojinin bu disiplin için tanım, metot ve epistemoloji açısından temel sorunlar ortaya çıkardığını ileri sürer. Bianchi'ye göre yapılacak antropolojik tanımların mahiyeti, Dinler Tarihi metodolo-

⁶¹ Joseph Kitagawa, "Early Shinto: A Case Study", a.e., 87-97.

⁶² Haralds Biezais, "Typology of Religion and The Phenomenological Method", a.e., 143-159.

⁶³ Ugo Bianchi, "The History of Religions and the Religio-anthropological Study of Religion", a.e., 299-321.

⁶⁴ Lauri Honko, Theories Concerning the Ritual Process: An Orientation", a.e., 369-389.

⁶⁵ James Barr, " The Language of Religion" a.e., 429-440.

⁶⁶ Biezais, 159-160.

jisine zenginlik sağlaması açısından önemlidir. Bu yüzden her halükarda din hakkındaki fenomenolojik, morfolojik ve tipolojik yaklaşımların tarihsel dayanakları olmalıdır. Ona göre tarihsel yaklaşım ile antropolojik yaklaşım iki ayrı yaklaşımdır. Hatta ona göre antropolojik yaklaşım, belli cemiyetler içinde işlev gördüğü sürece, dinlere tarihsel yaklaşan metodun taleplerini tam olarak karşılayamaz. Ugo Bianchi, böylece Dinler Tarihi ile antropologların çalışma alanları arasında katı bir farka işaret eder. Ona göre, tarihsel vurgusuyla Dinler Tarihi, antropologların aksine, dinin ve dinî olanın mahiyetine yönelik geleneksel ve alışıldık tanımlamalara bağlı kalmakla yetinmez⁶⁷.

Şunu hemen belirtelim ki 1973 Turku Toplantısının metodoloji ve teori konusundaki ihtilafları giderme azmi yeterli olmadı. Sonuç yine tam bir karmaşaydı. Öyle ki katılımcılar, şu neticeye vardılar; *Dinler Tarihi için tüm ihtilafları giderecek aşkın ve toparlayıcı tek bir teori yoktur*. Bununla beraber herkes kabul etmişti ki geçmiş dönemde Dinler Tarihi vasat ayarda bir teoriler sistemi geliştirmiştir ama artık bunlar günümüzde yeterli olmamaktadır ve bilimin metodolojisi, çeşitli meydan okumalarla karşı karşıya bulunmaktadır. Buna dayanarak, toplantıya katılanların çoğunluğu, daha yapıcı sosyolojik ve psikolojik araştırmalara ihtiyaç duyulduğu konusunda hemfikir oldular. Böylece onlara göre dinî veriler ile elde var olan orta ölçekli teoriler arasındaki diyalektik ilişkiler, bilinçli bir şekilde daha da geliştirilebilecekti. Bu toplantıda gözlemlenen bir diğer sonuç da kutsal metinlere önem veren Dinler Tarihçileri ile sosyal ve antropolojik konulara ilgi duyan Dinler Tarihçilerin kesin çizgilerle ayrışması olmuştu⁶⁸.

Metodolojinin daha fazla berraklaşmasına yönelik çabalar ve istekler, sonraki dönemlerdeki IAHR toplantılarında da kendini belli etmiştir. Söz gelişi IAHR'nin 1975 de Lancaster'da yaptığı kongre,

⁶⁷ Ugo Bianchi, "The History of Religions and the Religio-anthropological Study of Religion", *a.e.*, 299-301.

⁶⁸ Armin W Geertz- Russell T. McCutcheon, 18-19.

metodolojik yeniliklere açıklığı göstermekteydi. Kongrenin yayını, daha fazla yapısalcılığa, semiyotiğe ve hermönetiğe bağlı kalınmasına yönelik bilimsel çalışmalarla doludur. Bu kongre sırasında Donald Wiebe, Hans Penner, E. Thomas Lawson gibi 1980'li yıllarda etkili olacak yeni bilim adamları bilim sahnesine çıktı ve o günden beri bu şahıslar teorik çatıya yönelik çok önemli çalışmalara imza atmaktadırlar. Yine ev sahibi Dinler Tarihçiler bile kendi aralarındaki metodolojik çoğulculuğun farkındaydılar ve bu duruma meşruluk vermek zorunda kalmaktaydılar⁶⁹.

İçerik açısından 1975 Lancaster Kongresi yapısalcılık⁷⁰ ve din dili⁷¹ konularında bazı önemli metodolojik katkılar sağlamanın yanı sıra, Jacques Waardenburgh'a ait Kıta Avrupa'sı içinde Dinler Tarihi'nin durumunun ele alındığı çok önemli bir tebliğe de sahiptir. Waardenburg, burada Avrupalı Dinler Tarihçilerin başlangıçta kendilerinin dinî metinlerin araştırılmasına öncelikli olarak adadıklarını ve bu yüzden uzun müddet kutsal metin araştırmacıları olarak ünlendiklerini günümüzde ise bu durumun ortadan kalktığına işaret eder. Yine ona göre, Dinler Tarihi (*Religionswissenschaft*)'nin Avrupa'da doğuşu, aynı zamanda mukayeseli, antropolojik, sosyolojik, psikolojik araştırmaları da körüklemiş ve yine bu araştırmalar yoluyla disiplini, kendi otonomisi kazanabilmiştir. Bilimin karşılaştığı klasik sorunların yanında din veya gittikçe gelişen modern toplumların karşılıklı ilişkileri sebebiyle ortaya çıkan yeni sorunlar da bu disipline yansımıştır. Bu sorunlar öncelikle, cemiyet ve kültürlere dayanmaktaydı. Waardenburg, Dinler Tarihi'nin Avrupa kıtasında kendine özgü bir takım hassas dengelerinden bahseder; söz gelişi ona göre Avrupa, geleneksel olarak, daha ideolojik araştırmalara (dinî, kültürel ve sosyal) girmekte ve nispeten daha fazla

⁶⁹ *History of Religions Proceedings of the Thirteenth International Congress of the International Association for the History of Religions (Lancaster 15-22 August 1975)*, ed. Michael Pye- Peter McKenzie, Leicester 1980, 19.

⁷⁰ R. E. Florida, "Structuralism, A Two- Edges Sword?", *a.e.*, 102.

⁷¹ E. T. Lawson, *Ritual Language: "A Problem of Method in the Study of Religion"*, *a.e.*, 106.

kurumsal bağımlılıkla Dinler Tarihçiliği yapmaktadır. Bu hassasiyetlerin sonucunda Waardenburg'a göre doküman ve bilgi sıkıntısı çekmeye başlayan Dinler Tarihçiler, aynı zamanda beşeri açıdan Batılı insanın dünya üzerindeki yerini sağlamlaşmaya da önem vermek zorunda kalmıştır⁷². Waardenburg'un yanı sıra Guilford Dudley de, çok etkili bir tebliği sunarak -belki biraz ağır bir itham olarak-Eliade'yi *tarihi dışlayan dinler tarihçi (anti-historian of religions)* olarak tenkit etmesi çekebilir⁷³.

1973 Turku toplantısından sonraki IAHR tarihinin ikinci metodolojik toplantısı, 1-15 Eylül 1979 tarihleri arasında Polonya, Varşova'da düzenlenmiştir. Bu toplantıda, Dinler Tarihi'nin temel metodolojik sorunların yanında, sosyal gelişim sürecindeki dinler ve laik kültürlerde din konuları ele alınmıştır. Bu toplantıda, bilhassa Bianchi ve Kitagawa'nın tebliğleri dikkat çekicidir. Bianchi, Dinler Tarihi'nin otonomisine yönelik bazı sorunlara yer verdiği tebliğinde, bu konuda sorun yaşanmak istenmiyorsa Dinler Tarihi çalışma alanının, kesinlikle mukayeseli tarihsel araştırma perspektifini kaybetmemesinden geçtiğini belirtirken⁷⁴ Joseph Kitagawa, güncel metodolojik meseleler konusundaki tebliğinde öncelikle global anlamda disiplin içinde ortaya çıkan semantiğe dair terminolojik yanlış kavramlaştırma gayretlerinin bulunduğunu ifade eder. Ona göre disiplin için ikinci metodolojik sorun, kendi otonomisini güçlendirecek tutarlı bir metoda ve amaca sahip olup olmadığı tartışmasıdır.

⁷² Jacques Waardenburg, "Some Observations about the Development of Religionswissenschaft in Continental Europe over the Last Five Years", *History of Religions Proceedings of the Thirteenth International Congress of the International Association for the History of Religions (Lancaster 15-22 August 1975)*, ed. Michael Pye- Peter McKenzie, Leicester 1980, 107-108.

⁷³ *History of Religions Proceedings of the Thirteenth International Congress of the International Association for the History of Religions (Lancaster 15-22 August 1975)*, ed. Michael Pye- Peter McKenzie, Leicester 1980, 105-116. Bu tebliğ daha sonra genişletilip kitaplaştırılmıştır; Guilford Dudley, *Religion on Trial: Mircea Eliade and His Critics*, Philadelphia 1977.

⁷⁴ Ugo Bianchi, "On Some Methodological Issues Concerning the Authonomy of the History of Religions", *Current Progress in the Methodology of the Science of the Religions*, ed. Witold Tyloch, Warsaw 1984, 41-48.

Kitagawa'nın üçüncü sorun olarak verdiği mesele, bu disiplinin, tüm insan ırkının dinî tecrübelerini kucaklayacak özgün bir bilim olup olmadığı hakkında öne sürülen beyhude tartışmalardır. Ona göre Dinler Tarihi, genel olarak dinler hakkındaki humanistik araştırmalardan ibarettir⁷⁵.

1980'lerden itibaren Dinler Tarihçileri arasında Avrupa-merkezli anlayış ağırlığını daha fazla hissettirmeye başlamıştır. Öyle ki IAHR üyeleri bile bu durumunun farkındaydılar. Söz gelişi 1970- 1980 arasında IAHR başkanlığı yapan Fransız Dinler Tarihçi Marcel Simon, bir tedbir olarak "coğrafik genişlemeyle" ilgili olarak bir program yayımladı. Bu, mümkün olduğu kadar daha fazla ülkenin üye yapılmasını teşvik eden bir eylemdi. Bu çaba, belki de A.B.D'nin siyasi baskısıyla ve UNESCO'nun altında faaliyet gösteren *Uluslararası Felsefe ve Beşeri Bilimler Konseyi* (CIPSH)'nden gelen yoğun istekle olmuştu. Hatta bu doğrultuda Simon, daha rahat genişleme gayesiyle IAHR'nin isminde değişiklik yapılması zamanının artık geldiğini açıklayan ilk resmi kişi olmuştu⁷⁶.

1980 yıllarda ise Dinler Tarihçileri arasında metodolojik ve teorinin çatının oluşmasında diğer sosyal bilimlerin rolü konusu önem kazanmaya başlamıştır. Nitekim IAHR'nin 1989 (Polonya) Varşova'daki toplantısında, bu konu ele alınmış ve özetle şu neticeye varılmıştı; *"Dinler Tarihi'nin bir beşeri ve kültürel bilim olarak yenilenmesi ve yorumlanmasına izin veren ismindeki "tarih" sözcüğünü mahiyetine yönelik genel bir mutabakat bulunmaktadır. Yine ismindeki din terimi sosyal faaliyetleri hem içkin hem harici olarak birbirine bağlayan bir gerçeklik olarak anlaşılması da ortak bir konu olmuştur. Buna ilave olarak dinî fenomenlerle karşılıklı yakın ilişki içinde bulunan sosyal süreçlerin tahlili,*

⁷⁵ Joseph M. Kitagawa, "Random Reflections on Methodological Problems of the History of Religions", *a.g.e.*, 125-127.

⁷⁶ Marcel Simon, "Address", *History of Religions Proceedings of the Thirteenth International Congress of the International Association for the History of Religions (Lancaster 15-22 August 1975)*, ed. Michael Pye- Peter McKenzie, Leicester 1980, 154-156.

ancak daha çok bilişsel disiplinlerden gelen yenileyici sosyal teori ve modellerin değerlendirilmesi ve kullanılmasıyla mümkün olabilir. Bu metodolojik yönelimlerin verimli olup olamayacağı konusu gelecekteki bilimsel faaliyetlerle ancak anlaşılabilir”⁷⁷.

Diğer sosyal bilimlerle derin ilişkiye girmek, 1997 yılında Finlandiya, Turku’da yapılan bir diğer bölgesel toplantıda da gündeme gelmiş ve "Dinlere Metodolojik Yaklaşımlar" adlı sempozyumda modern akımların disipline etkisi konusu ele alınmıştır⁷⁸. Bu toplantı, IAHR ile Finlandiya Dinler Tarihi Cemiyeti’nin ortaklaşa düzenlediği bölgesel bir konferans olmasına rağmen mahiyeti açısından çok önemli bir metot toplantısı olup Avrupa ülkelerinin yanı sıra Kanada, A.B.D. ve Afrika’dan da katılan yaklaşık 100 bilim adamının katkısıyla gerçekleştirilmiş ve 43 tebliğ sunulmuştur. Ev sahibi olarak fenomenolog Lauri Honko, giriş mahiyetindeki tebliğinde 1972 yılında yine Turku’da yapılan metot toplantısını atıflar yapan tarihsel bir değerlendirme yapmıştır. O tebliğinde Dinler Tarihi metodolojisinde hakim olan iki önemli değişime ışık tutmuştur; din tanımlarındaki yeni gelişmeler ve feminist (cinsiyetle) ilgili temel yaklaşımlar. Genel olarak toplantıda sunulan tebliğler, aynı zamanda Dinler Tarihi metodolojisinin *nasıl geniş bir alan olduğunu* bize göstermektedir. Söz gelişi toplantı göstermektedir ki çağdaş Dinler Tarihi, geniş bir yelpaze içinde liguistik (filoloji, yapısalcılık, semiotik, edebiyat), felsefe (hermönetik, feminizm, ileri sömürgecilik eleştirisi), sosyal bilimler (antropoloji, sosyoloji), tarihsel (tarih-

⁷⁷ *Studies on Religions in the Context of Social Sciences: Methodological and Theoretical Relation*, ed. Witold Tyloch, Warsaw 1990, 8 Ayrıca; Armin W. Geertz, "The Second Conference on Methodology and Theory", *Temenos Studies in Comparative Religion Present by Scholars in Denmark, Finland and Sweden*, 25 (1989), 107-108; Russell T. McCutcheon, " The Common Ground on Which Students of Religion Meet; Methodology and Theory Within the IAHR", *Marburg Journal of Religion*, vol. 1. No. 2 (1996), 6.

⁷⁸ *Approaching Religion Part I: Based on Paper Read at the Symposium on Methodology in the Study of Religion Held at Ab, Finland, on the 4 th-7 th August 1997*, ed. Tore Ahlback, Abo 1999.

selcilik, arkeoloji), mukayeseli ve ikonografi gibi alanlardan istifade ederek bilimsel çalışmalar yapmaktadır⁷⁹.

Aslında 1990'ların başında metod ve teori açısından çok önemli iki toplantı hemen göze çarpmaktadır; 1990 Roma Kongresi (XVI) ve 1995 Mexico City Kongresi (XVII). Genel olarak "din" kavramına ayrılan Roma Kongresi'nin tebliğleri yaklaşık 900 sayfalık geniş bir hacimdeydi. Resmen din kavramı tartışılmasına rağmen dönemin genel sekreteri Michael Pye'in çabalarıyla gayr-ı resmi olarak "metodolojideki bölgesel farklılaşma" konusu da işlenmiştir. 34 ülkeden gelen bilim adamları tarafından toplam 90 tebliğin sunulduğu bu kongrede Yahudilik, Budizm, İslâm ve Hıristiyanlık gibi büyük dinî geleneklere ait din tanımlamalarının yanı sıra Okyanusya, Afrika, Amerika gibi coğrafik alanlara yönelik yerel dinî anlayışlar ile genel din kavramının fenomenolojik, antropolojik ve felsefik boyutları ele alınmıştı⁸⁰.

Bunun yanında Roma toplantısı, din tanımı konusunda üye ülkelere mensup bilim adamlarının *sui generis din* konusunda ne kadar ihtilaf içinde olduklarını ortaya koyması açısından önem kazanmıştı. Öyle ki bu kongreyle yine bir kez daha ortaya çıkmıştır ki *sui generis din*, kesinlikle ulusal ve coğrafik sınırlarla tahdit edilemez (evrensel) bir olgudur⁸¹. Zaten dönemin IAHR başkanı ve ev sahibi İtalyan Dinler Tarihçi Ugo Bianchi (Ö. 1995) kongre sırasında yaptığı konuşmada din tanımının normatif olmayan, pozitif ve endüktif dayanaklarla çeşitli kültürel ve dinî alanlarla ilişki içinde, mahalli hem de küresel terminolojiyi kapsayacak bir şekilde yapılması gerektiğini tekrarlar. Ona göre sıradan bir terim olmasına rağmen

⁷⁹ IAHR Bulletin, 35 (May 1998), 44.

⁸⁰ bkz; *The Notion of "Religion" in Comparative Research: Selected Proceedings of the XVth Congress of the International Association for the History of Religions, Rome, 3rd-8th September, 1990*, ed. Ugo Bianchi- Fabio Mora and Lorenzo Bianchi, Rome 1994.

⁸¹ Russell T. McCutcheon, *Manufacturing Religion-The Discourse on Sui Generis Religion and The Politics of Nostalgia*, Oxford 2003, 144-146.

“din”, antik çağlardan günümüze kadar tartışmalarla dolu bir kavramlaşma tarihçesine sahiptir⁸².

Bianchi, bu toplantıda IAHR'nin isminin değiştirilmesine yönelik bilhassa Batılı meslektaşlarından gelen yoğun baskı ve isteklerle karşılaşmış ve kişisel çabalarıyla bunun önüne geçmişti. Ancak üç yıl sonra (1993) yapılan Paris bölgesel toplantısında, bu konuda tekrar yoğun tartışmalar yaşanmıştı. Hatta katılımcılar, Paris'teki toplantıda IAHR'nin adının *Dinlerin Bilimsel Araştırılması Cemiyeti* (The International Association for the Academic Study of Religions) şeklinde değiştirilmesi için oylama yapılmasını teklif etmiş ve neticede büyük çoğunluk, ismin değişmesi lehinde oy kullanmış ve bundan cesaret alan Avrupalı katılımcılar, isim değişikliğini bizzat IAHR'nin 1995'de yapılacak Mexico City Genel Kongresi gündemine taşımayı kararlaştırmışlardı. Ancak hemen şunu belirtelim ki Mexico City Kongresi sırasında IAHR'nin başkanlığına seçilen Michael Pye, 1993 Paris bölgesel toplantısı sırasında genel sekreter olarak görev yapıyordu ve bu konuda tarafsız kalmayı tercih etmişti⁸³.

Neticede isim değişikliği teklifi tüm sıcaklığıyla Avrupalı ilimadamları tarafından Mexico City gündemine taşınmış ve burada hararetli tartışmalara yol açmıştır. Ancak Kore, Hindistan, Japonya ve Çin gibi Asya ülkelerinden gelen bilim adamları bu teklifi büyük

⁸² Ugo Bianchi, “The Notion of “Religion”, *Comparative Research Selected Proceedings of the XVI th Congress of the International Association for the History of Religions*, IX-X.

⁸³ Pye, Mexico City Kongresi açılış konuşmasında, 1993'de Paris'te yapılan IAHR Yönetim Kurulu Toplantısı sırasında cemiyetin isim değişikliğinin gündeme geldiğini ve burada ağırlıklı görüşün ismin değişmesinin tavsiye edilmesi olarak çıktığını belirtir. bu tavsiye Genel Kurul'a bir nihai karar olarak intikal ettiğini, büyük ilgi gördüğünü ve artık oylanmasını gerektiğini söyler; Michael Pye, “Opening Speech”, *Religion and Society –Mexico City 5-12 August 1995*, ed. Yolotl Gonzalez Torres, Michael Pye, England 2003, 19-20.; burda şunu hemen belirtelim ki oylama sonucunda ismin yerinde kalması benimsenmişti. Ancak yine de Amerikalı ve Avrupalı Dinler Tarihçiler, kendi yerel cemiyetlerinde isim değişikliklerine gitmişlerdir.

şaşkınlık içinde karşılayacak ve karşı çıkacaklardı. sonuçta cemiye-
tin isim değişikliği, rafa kalkacaktır. Bununla beraber günümüzde
Batılı Avrupa ve Kuzey Amerika'dan Dinler Tarihçiler, kendi ku-
rumlarında (söz gelişi Avrupa Dinler Çalışması Cemiyeti (EASR) ve
Kuzey Amerika Dinler Çalışması Cemiyeti (NAASR)- resmi isimde
Dinler Tarihi yerine *Dinler Çalışması* başlığını kullanmayı tercih
etmişlerdir. Aslında Ugo Bianchi, kendi başkanlığı döneminde me-
tolojik kaygı hatta korkulardan dolayı kurumun resmi isminin
korunmasını savunmuştu. O, açık bir dille iki sebepten değişikliğin
sakıncasını ortaya koymuştu; birincisi böyle bir teşebbüs, *psiko-
stratejik açıdan* gelecekte her zaman alternatif isim tekliflerine açık
olmak anlamına gelebilirdi. İkincisi *teorik açıdan* isim değişikliği,
disiplinin sosyal veya tarihsel yönünü değiştirebilecek güce ulaşabi-
liriz⁸⁴. Ona göre Dinler Tarihi ismi, bilimin tarih yönünü korumak-
tadır. Özellikle Donald Wiebe gibi fenomenologların isim değişikli-
ğinde ısrar etmesine verdiği yanıtta, teklif edilen Dinler Çalışması
(*Study of Religions*) teriminin metodolojik belirsizlikler taşıdığını ve
neticede her türlü yaklaşıma açıklık anlamına gelebileceğini belirten
Bianchi, böyle bir isimlendirmenin disiplinin "tarihsel kimliğini"
tam yansıtamayacağını ileri sürer. Zira ona göre böyle bir değişik-
lik, disiplinin alanını belirsiz hale dönüştürebilecek ve diğer din
bilimleriyle arasında zaten keskin olmayan sınırları ortadan kaldı-
racaktır. Bu yüzden Dinler Tarihi'nin, her dini tarihsel bağlamını
gözardı etmeden incelediğini bunu da ismiyle açıkça gösterdiğini
belirtir⁸⁵.

Metodolojide önemli bir isim olan Ugo Bianchi, Nisan 1995 ve-
fat ettiği için biraz buruk bir ortamda başlayan XVII. IAHR Mexico

⁸⁴ Bianchi'nin bu kaygıları gerçeğe dönüşmüş ve günümüz Batı Dinler Tarihi
geleneği, *Dinler Bilimi veya Din Bilimi* adı altında metodolojik açıdan daha
kaypak ve karmaşık bir metodolojik açılımlara doğru sürüklenmektedir.

⁸⁵ Bu konudaki tartışmalar için; Peter Antes, "Ugo Bianchi", *Estratta da Ugo
Bianchi Una Vita Per la Storia delle Religioni*, ed. Givoanni Casadio, Roma
2002, 79-83; ayrıca Armin W. Geertz- Russell T. McCutcheon, "The Role of
Method and Theory in the IAHR", 5-10.

City Kongresi, bir anlamda din konusunu ele alması sebebiyle 1990 Roma Kongresi'nin devamıymış gibi görünse de bilhassa feminizm, cinsiyet gibi konularla yeni açılımlar da getirmek istemiştir. Bilhassa kongre boyunca düzenledikleri toplantılarla Slyvia Marcos ve IAHR Genel Sekreter Yardımcısı Rosalind Hackett gibi bayan Dinler Tarihçiler, kadın (cinsiyet) konusunu metot ve teori bağlamında canlı tutmaya çalışmaktaydılar. Bu iki bilimadaminin öncülüğünde düzenlenen panel; cinsiyet ideolojisi, dinî söylemlerde kadın, Budizm Manastır düşüncesinde kadın gibi konuları kapsamaktaydı⁸⁶. Zaten IAHR içinde sonraki yıllarda feminist çalışmaların artmasının bir önemli göstergesi de burada yapılan başarılı panel olmuştu. Önceki Roma Kongresinde düzenlenen feminizm paneli, İngiliz Dinler Tarihi Cemiyet Başkanı Ursula King tarafından bu kongrenin yapıldığı yıl (1995) içinde kitaplaştırılmıştı⁸⁷.

İngiliz Dinler Tarihçi Michael Pye, IAHR Genel Sekreteri sıfatıyla yaptığı açılış konuşmasında, IAHR'nin Dinler Tarihçilerinin çağdaş akademik dünya ile pozitif entegrasyonu için elinden geleni yapmakta olduğunu belirtir. Ona göre bu kurum, dinî açıdan tarafsız bir kurumdur ve din araştırmasını her yönüyle ele almayı amaçlar. Ona göre IAHR gelecekte de dinî açıdan bağımsızlığını ve tarafsızlığını sürdürmeli hatta bu kurum, bilim adamlarının, uluslararası ve kültürlerarası işbirliğinin artması için gösterdikleri bilimsel çabalarına destek olmalıdır⁸⁸.

Bu kongrede en dikkat çeken bir diğer husus da, İngiliz Dinler Tarihçi Ninian Smart (Ö. 2001)'in bir *Dünya Din Akademisi* kurulmasına ve *IAHR'nin Amerika Din Akademisi model olarak yapısını yeniden gözden geçirmesine* yönelik teklifleri olmuştur. Çok hararetli tartışma ortamında Ninian Smart, global bir din akademisinin inşası ile kül-

⁸⁶ Armin W. Geertz- Russell T. McCutcheon, "The Role of Method and Theory in the IAHR", 32.

⁸⁷ *Religion & Gender*, ed. Ursula King, Blackwell 1995.

⁸⁸ Michael Pye, "Opening Speech", *Religion and Society –Mexico City 5-12 August 1995*, ed. Yolotl Gonzalez Torres, Michael Pye, England 2003, 18.

türlerarası ve disiplinlerarası işbirliğinin artacağını, her türden bilimsel dinî kurumun burada kucaklanabileceğini, hatta, normatif yaklaşan yahudi tefsir uzmanlarının, hristiyan teologların, müslüman tarihçilerin ve Vaişnava metinleri editörlerinin - hatta isterlerse- Marxist tarihçilerle, liberal Yeni Ahit araştırmacılarının da bu kuruma kabul edilebileceğini öneri olarak sunmuştur⁸⁹.

Bütün bu gelişmelere ilave olarak Mexico City'deki kongre sırasında düzenlenen metodolojik toplantı, yeni genel sekreterliğe seçilen Danimarka Aarhus Üniversitesi'nden kognitif din bilimci Armin W. Geertz'in yönetiminde gerçekleştirilmişti. O burada verdiği açılış tebliğinde post modern ve sömürge sonrası dönemlerde alan içinde küresel anlamda ciddi metodolojik perspektif değişikliklerine işaret etmiştir⁹⁰ Mexico City Kongresi, aynı zamanda Dinler Tarihi'nin metodolojisindeki çok boyutlu yeni açılımları bir kez daha kabulleniyordu. *Buna göre çağdaş Dinler Tarihi, tarihsel mukayese metodunun yanı sıra çok gelişmiş teorik bileşenlere sahip (composite) ve daha çok özgün mahalli kurumsal ve kültürel geleneklere ağırlık veren bir disiplindir.* Bu metodolojik toplantı, aynı zamanda ampirik din kategorisinin yanı sıra klasik dönem mukayeseli din çalışmalarının ideolojik yönleri ve bilhassa müslüman ülkelerdeki Dinler Tarihi çalışmalarının çağdaş durumunu ele almış ve müslümanların batılı bilim adamlarına yönelttiği bilimsel eleştiriler sergilenmiştir⁹¹.

Mexico City Kongresi'nde düzenlenen ve metodolojik çatısını genişletecek diğer sempozyum ve paneller arasında şunları zikredebiliriz; Kozmoloji ve Temsil Sistemleri, Dinler Tarihi ve Sosyal

⁸⁹ Armin W. Geertz- Russell T. McCutcheon, "The Role of Method and Theory in the IAHR", 32-33.

⁹⁰ Armin W. Geertz, "Global Perspectives on Methodology in the Study of Religion", *Perspectives on Method and Theory in The Study of Religion- Adjunct Proceedings of The XVIIth Congress of The International Association for the History of Religions, Mexico City, 1995*, ed. Armin W. Geertz- Russell T. McCutcheon, Leiden- Boston-Köln 2000, 50-68.

⁹¹ Armin W. Geertz- Russell T. McCutcheon, "The Role of Method and Theory in the IAHR", *a.g.e.*, 10-32.

Bilimler: bilişim, kültür ve din, Dinler Tarihi ve Sosyal Bilimler: metodolojik ve kurumsal açıdan Dinler Tarihi problemleri, Dinler Tarihi ve Sosyal Bilimler; Dini Kavramlaştırmak ve Araştırmak, Din ve Müzik, Tıp ve Din, Din ve Cinsellik, Sanat ve Dinî İkonografi, Tarihte Mesih Hareketleri, Laiklik: Tarihsel Perspektif ve Çağdaş Durum, Büyü, Eski ve Yeni Dünya'da Tarihöncesi Dinler, Yapı Araştırmak: Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam, Farklı Dinî Sistemlerde Şahıs Kavramı ve Eşdeğerleri, Yeni Ütopyaalar, Post-Modern Düşünce Bilim ve Teknoloji, Ahlak ve Din, Çocuklar ve Din, Budizm, Dinler Tarihi ve Sosyal Bilimler: Tarihsel ve Kritik Açısından Senkretizm, Post- Modern Dönemde Din, Maya Dini, Çingene Dini ve Etnisite, Zaman, İlahlaşma ve Tarih, Kadınlar ve Dinî Yenilikler, Kutsala Yeni Yaklaşımlar: Antropolojik Yapı, Ontolojik Gerçeklik, Kültürel Strateji?, Fundamentalizm Üzerine Son Araştırmalar, Tarım Ritleri ve Reçber Dini, İlahta Ezeli ve Ebedi Dişilik, Mit, Tarih ve Mitleşme, IAHR Dünya Din Akademisi Olmalı mı? ve Din ve Cemiyet içinde Kadının Rolü⁹².

Mexico City Kongresi, bir anlamda IAHR'nin XXI. yüzyılda karşılaştığı temel meydan okumaları da su yüzüne çıkarmıştı. Bu meydan okuma, bilhassa Kuzey Amerika'da ortaya çıkan ve tarihsel yönü ihmal eden Dinler Çalışması'na doğru kayışı göstermesine rağmen, yine de kurumsal, disipliner ve kültürel bağları artırıcı gelişmelere ışık tutmakta, aynı zamanda metodolojik ve teorik açıdan din hakkındaki bilinçli araştırmaların artmasına ve tarihsel, kültürel veriler kaynağı olarak Dinler Tarihi'nin öneminin artmasına da götürmektedir⁹³.

IAHR'nin gerçekleşen son kongresi (XVIII), Güney Afrika Durban şehrinde 5-11 Ağustos 2000 tarihlerinde düzenlenmiştir. Bu kongre, birkaç yönden Dinler Tarihi bilimi için önem taşımaktadır. Birincisi, ilk kez bir IAHR kongresi Afrika kıtasında düzenlenmiştir.

⁹² Geniş bilgi için, *Religion and Society –Mexico City 5-12 August 1995*, ed. Yolotl Gonzalez Torres, Michael Pye, England 2003, 21-25.

⁹³ Russell T. McCutcheon, "The Common Ground", 4.

İkincisi yüz elli yıllık Dinler Tarihi geleneği içinde ilk kez bu kadar yoğun bir şekilde Dinler Tarihçiler, bu kıtaya ait yerel geleneklere ısrarla vurgular yapmışlardır. Üçüncüsü bu toplantı, 1900 yılında ilk kez yapılan Paris Kongresinin yüzüncü yıldönümünü ifade etmesi açısından önemlidir. Genel olarak Durban Kongresinin ana konusu, *kaynaklar ve vizyonlar* başlığını taşımaktaydı.

Son olarak 24-30 Mart 2005 tarihleri arasında Japonya'nın başkenti Tokyo'da düzenlenecek olan XIX. Kongre'den bahsedebiliriz. Bu kongre, Japon Dinî Araştırmalar Cemiyeti (Japanese Association for Religious Studies)'nin himayesinde yapılacak olup açılış sempozyumu olarak, Medeniyetler arasında Din ve Diyalog konusu işlenecektir. Bunun yanında bu kongre yapılacak diğer toplantılarda ele alınması beklenen diğer ana meseleler arasında Din: İhtilaf ve Barış ana ismi altında dallanan din-savaş, din şiddet, dinî zulüm, din ve insan hakları, din ve kimlik, medyada dinî ihtilaf, internette dinî ihtilaf, din ve küreselleşme, din ve göç, din ve terörizm, din ve fundamentalizm, barışla ilgili kutsal kanonlar, şiddetle ilgili kutsal kanonlar, savaş ve barış ilahları şeklinde tespit edilmiştir⁹⁴.

Bunlara ilave olarak Tokyo Kongresi, metot ve teori için de ayrı bir bilimsel bölüm açmayı düşünmektedir. Çünkü IAHR, metodolojik yeniliklerin, Dinler Tarihi'nin sürekli gelişen bir görevi olarak düşünmektedir. Zira metot ile teori arasındaki karmaşık ilişkiler, akademik düşünce ve bilimsel tartışmalarda önemli rol oynayabilmektedir. IAHR, son zamanlarda Dinler Tarihi içinde metot ve teori konusunda önceki yıllara kıyasla daha hızlı bir değişim ve gelişim yaşandığının gayet bilincindedir. Bu yenilik ve değişikliklerin genel bir kongre sırasında tartışılması ve değerlendirilmesi, kongrenin temel amaçları arasına girmiş bulunmaktadır⁹⁵.

⁹⁴ Kongre ile ilgili geniş bilgi için www.iahr.dk ; www.l.u-tokyo.ac.jp/iahr2005/ (20/05/2004).

⁹⁵ Kongre ile ilgili geniş bilgi için www.iahr.dk ; www.l.u-tokyo.ac.jp/iahr2005/ (20/05/2004); ayrıca *XIXth World Congress of The International*

Sonuç

Uluslararası Dinler Tarihi Cemiyeti (IAHR), Dinler Tarihçilerine ait küresel bir teşkilat olup 1950'de Amsterdam'da kurulmuştur. IAHR, kuruluşundan günümüze kadar hem sistematik hem de metodolojik açıdan Dinler Tarihi geleneğinin gelişimine çok önemli katkılar sağlamaktadır. Dinler Tarihi'nin, bu küresel teşkilat yoluyla adeta çok boyutlu ve çok bileşenli (composite) bir metodoloji içine girişi hızlanmıştır. Bunun sonucunda;

1. IAHR, düzenlediği seri toplantılarla Dinler Tarihçilerin ajandasında bulunan konuları yenilemekte ve araştırma yöntemlerinin güncellenmesine çalışmaktadır. Bu kurum, hem süreli yayınları hem de diğer eserleriyle de Dinler Tarihi metodolojisinin gelişmesine katkı sağlamaktadır. Bilhassa her beş yılda bir düzenlediği uluslararası kongreler veya bölgesel toplantılarla bilimadamları arasında etkin bir işbirliğini sağlamakta ve ayrıca metodolojik birlik sağlanması konusunda birbirlerine yakınlaştırmaktadır. IAHR aynı zamanda ülke bazında kurulmuş üye cemiyetlerin bilimsel faaliyetlerini desteklemekte ve yerel kültürlere ait çalışmalar konusunda Dinler Tarihçilerini cesaretlendirmektedir.

2. Diğer din bilginlerinden daha organizeli oldukları gözlenen Dinler Tarihçiler, IAHR vasıtasıyla metod ve teori konusunda çağdaş beşeri, sosyal hatta fen bilimlerindeki bilimsel gelişmelerden haberdar olmakta onlardan daha hızlı bir şekilde yararlanma imkânına sahip olmaktadır. Böylece Dinler Tarihi içinde ortaya konan bir teori ve yaklaşımın olumlu veya olumsuz tesirleri IAHR'nin kontrolünde denetlenmektedir. IAHR'nin kurulmasıyla beraber Dinler Tarihi'nin tarihçesinde ortaya çıkan yaklaşımların izleri daha rahat sürülmekte veya bu akımların sonraki kuşaklara aktarımı son elli yıl içinde daha sistematik hale gelebilmektedir. IAHR bu anla-

Association for The History of Religions- IAHR Tokyo 2005, Department of Religious Studies, Tokyo 2004, 6-8.

mıyla bir tür metodolojik tartışmaların ve kümülatif teorilerin odağı görevini görmektedir.

3. 1960-1970 arası metodolojide tarihsel yaklaşım ile fenomenolojik yaklaşım arasındaki gerilimli ihtilaflar ve bilimin otonomisi konusunda tartışmalar yaşanırken, 1980 ve 1990'larda komünizmin çöküşüyle birlikte Batı Avrupa'nın kendi Doğu'suyla yakınlaşması ve tek bir birlik altında toplanma fikri ile dinlerarası yakınlaşmaların gittikçe artması gibi dinî ve siyasi boyutlu sosyal olaylar ile ekonomik ve insani temelli küresel yapılarıdaki artışlar, güncellenmiş antropolojik yaklaşımlarla gündeme alınmıştır. Bilhassa son yıllarda IAHR önderliğinde düzenlenen toplantılarda veya yayınlarda, dindarların insan kimliği veya kültürler arası ilişkiler ile din-kültür, dindarlar- kültürler gibi daha yerel değerlere aşırı vurgu yaptıkları görülmektedir. Bu bağlamda Dinler Tarihi, bir yönden *dindarlar arası ilişkiler bilimi* halini almaya başlamıştır.

4. Disiplinin geleceği bağlamında ortaya çıkan gelişmelerin başlıca yol hazırlayıcısı olarak IAHR'nin etkin rolü, küresel, bölgesel ve yerel anlamda derin yankılar bularak devam etmektedir. Nitekim 1990'lı yıllardan itibaren onlarca önemli bölgesel veya ulusal Dinler Tarihi cemiyeti, bu gücün farkına varmaya başlamış ve IAHR'ye üye olmak için başvurmuştur. Bunlardan biri de 1994'de Ankara'da kurulan Türk Dinler Tarihçilere ait *Türkiye Dinler Tarihi Derneği*'dir. Genel kurulunun tavsiyesiyle dernek yönetim kurulu, 22 Mayıs 2004 tarihi itibarıyla IAHR'ye üyelik dilekçesini sunmuş ve 2005 Tokyo Kongresi'nde üyeliğinin resmen onaylanmasını beklemektedir.

Kaynakça

- Antes, Peter, "The Beginning of The Christian Hierarchy and Its Development", *Dinler Tarihi Araştırmaları- III Hıristiyanlık Dünü, Bugünü ve Geleceği*, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2002, 35-38.
- Bleeker, C. Jouco, " Future Task of the History of Religions", *Numen International Review for the History of Religions*, 7 (1960), 227-233.
- , " Looking Backward and Forward", *Proceedings of the XIIIth International Congress of the International Association for the History of Religions*, Stockholm 1970, ed. C. J. Bleeker, Geo Widengren, Eric J. Sharpe, Leiden 1975, 23-32.
- Bianchi, Ugo, "The History of Religions and the Religio-anthropological Study of Religion", *Studies in Methodology. Preceedings of the Study Conference of the International Association for the History of Religions held in Turku, Finland, August 27-31, 1973*, ed. Lauri Honko, The Hague 1979, 299-301.
- , "On Some Methodological Issues Concerning the Authonomy of the History of Religions", *Current Progress in the Methodology of the Science of the Religions*, ed. Witold Tyloch, Warsaw 1984, 41-48.
- Biezais, Haralds, "Typology of Religion and The Phenomenological Method", *Studies in Methodology. Preceedings of the Study Conference of the International Association for the History of Religions held in Turku, Finland, August 27-31, 1973*, ed. Lauri Honko, The Hague 1979, 143-159.
- Greetz, Armin W., "Global Perspectives on Methodology in the Study of Religion", *Perspectives on Method and Theory in The Study of Religion- Adjunct Proceedings of The XVIIth Congress of The International Association for the History of Religions*, Mexico City, 1995, ed. Armin W. Geertz- Russell T. McCutcheon, Leiden- Boston-Köln 2000, 72-73.
- , Russell T. McCutcheon, "The Role of Method and Theory in The IAHR", *Perspectives on Method and Theory in The Study of Religion- Adjunct Proceedings of The XVIIth Congress of The International Association for the History of Religions*, Mexico City, 1995, ed. Armin W. Geertz- Russell T. McCutcheon, Leiden- Boston-Köln 2000, 3-38.
- , "The Second Conferance on Methodology and Theory", *Temenos Studies in Comparative Religion Present by Scholars in Denmark, Finland and Sweden*, 25 (1989), 107-108.
- History of Religions Proceedings of the Thirteenth International Congress of the International Association for the History of Religions (Lancaster 15-22 August 1975)*, ed. Michael Pye- Peter McKenzie, Leicester 1980.

- King, Ursula, "Historical and Phenomenological Approaches to the Study of Religion", *Contemporary Approaches to the Study of Religion –I*, ed. Frank Whaling, Berlin- New York-Amsterdam, 1984, 29-164.
- Kitagawa, Joseph M., "Random Reflections on Methodological Problems of the History of Religions", *Current Progress in the Methodology of the Science of the Religions*, ed. Witold Tyloch, Warsaw 1984, 125-127.
- Marburg Revisited: Institutions and Strategies in the Study of Religion*, ed. Michael Pye, Verlag 1989.
- McCutcheon, Russell T., "The Common Ground on Which Students of Religion Meet; Methodology and Theory Within the IAHR", *Marburg Journal of Religion*, vol. 1. No. 2 (1996), 1-6.
- , *Manufacturing Religion-The Discourse on Sui Generis Religion and The Politics of Nostalgia*, Oxford 2003.
- The Notion of "Religion" in Comparative Research: Selected Proceedings of the XVIIth Congress of the International Association for the History of Religions, Rome, 3rd-8th September, 1990*, ed. Ugo Bianchi- Fabio Mora and Lorenzo Bianchi, Rome 1994.
- Pye, Michael, "Opening Speech", *Religion and Society –Mexico City 5-12 August 1995*, ed. Yolotl Gonzalez Torres, Michael Pye, England 2003, 17-20.
- Pettazzoni Raffele, "Un Congresso "Non Opportuno", *Religione e Sociata'*, ed. Mario Gandini, Bologna 1966, 157-159.
- Religion and Society –Mexico City 5-12 August 1995*, ed. Yolotl Gonzalez Torres, Michael Pye, England 2003, 21-25.
- Rudolph, Kurt, "The History of Religions and the Critique of Ideologies", *Historical Fundamentals and the Study of Religions*, New York- London 1985, 61-77.
- Science of Religion: Studies in Methodology Proceedings of the Study Conference of The International Association for the History of Religions, held in Turku, Finland August 27-31, 1973*, ed. Lauri Honko, The Hauge 1979, XVI-XVII.
- Schimmel, Annemarie, "Summary of the Discussion", *Numen International Review for the History of Religions*, 7 (1960), 236-237.
- Simon, Marcel, "Address", *History of Religions Proceedings of the Thirteenth International Congress of the International Association for the History of Religions (Lancaster 15-22 August 1975)*, ed. Michael Pye- Peter McKenzie, Leicester 1980, 154-156.

Stensvold, Anne, "Hunting for Paradigms in the History of Religions"
Unterwegs, New Paths in the Study of Religions- Festschrift für Michael Pye,
ed. Christoph Kleine, Monika Schrimpf, Katja Triplett, München 2004, 47-
60.

Waardenburg, Jacques, "Some Observations about the Development of
Religionswissenschaft in Continental Europe over the Last Five Years",
*History of Religions Proceedings of the Thirteenth International Congress of the
International Association for the History of Religions (Lancaster 15-22 August
1975)*, ed. Michael Pye- Peter McKenzie, Leicester 1980, 107-108.

Werblowsky, R. J. Zwi, "Marburg and After?", *Numen International Review for
the History of Religions*, 7 (1960), 215-220.

*XIXth World Congress of The International Association for The History of Religions-
IAHR Tokyo 2005*, Department of Religious Studies, Tokyo 2004.

www.iahr.dk (20/05/2004)

www.l.u-tokyo.ac.jp/iahr2005/ (20/05/2004).

www.iahr.dk/associations.htm (25/05/2004).

www.iahr.dk/associations.htm#turkey (20/05/2004).



The Structural Contribution of
International Association for The History of Religions (IAHR)
to The Methodology of The History of Religions

Citation/©: Alici, Mustafa, (2004). The Structural Contribution of International Association for The History of Religions (IAHR) to The Methodology of The History of Religions, *Milel ve Nihal*, 2 (1), 35-74.

Abstract: International Association for The History of Religions (IAHR) is a global organization belonging to the Historians of Religions, which was founded in Amsterdam in 1950. It contributes to the History of Religions in a systematic and structural way so that it might gain a composite framework. For instance by this global unity, The Historians of Religions tend to build up some multi-dimensional subject-matters in methodological and theoretical ways of the field at the most effectation. IAHR gives some great opportunities to the scholars in order to publish their works, or to hold some important academical meetings such as symposia, congress, panels and conferences. IAHR, by periodically held-congresses, can make the scholars more effective, more familiar of each other and more cooperated ones than ever. Lastly IAHR encourages the local associations to hold academical activities especially on the local cultural traditions.

Key Words: History of Religions, International Association for The History of Religions, Methodology of the History of Religions.

Bilgi Değeri Açısından Cefr ve Ebced - Harfler ve Rakamlar Metafiziği -

Ramazan YAZÇIÇEK

Atıf/©: Yazçıçek, Ramazan, (2004). Bilgi Değeri Açısından Cefr ve Ebced –Harfler ve Rakamlar Metafiziği-, Milet ve Nihal, 2 (1), 75-114.

Özet: Bu yazıda, cefr ve ebced kavramları bilgi değerleri açısından incelenmektedir. Cefr ve ebcedin kavram analizinin ardından bunların tarihsel analizi 'batınî yorum' çerçevesinde yapılmaktadır. Konu tartışması, daha çok 'harfler ve rakamlar metafiziği' bağlamında yapılmaktadır. Yazının ilerleyen bölümlerinde bir yöntem sorunu olarak 'Ebced Hesabı'/'Hisâb-ı Cümel' incelenmektedir. Çalışmada, Kur'an yorumunun cefr ve ebced ile yapılmasının islâmîliği imkanı tartışılırken 'İslâm'da gayb problemi' bilinen bağlamda tekrar edilmektedir. Konu bağlamında, Bâtınîyye, İsmâîlîyye, İhvân-ı Safâ'ya daha ağırlıklı değinmek üzere belli kavramlar ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Cefr, Ebced, Remil, Hurûflük, Bâtınîlik, İsmâîlîyye.

Cefr ve ebced, harflerin rakamsal değerleriyle tarih düşürmede kullanılan yönteme adını veren kelimelerdir. Cefr ve ebced, bir söz sanatı olduğu gibi aynı zamanda ilâhî metinleri yorumlamada kendisine başvurulmuş bir metod olarak görülür. Bu yöntem, farklı milletler tarafından değişik dönemlerde apayrı amaçlar için kullanılmıştır. Müslüman toplumlar tarafından da bu yönteme başvurulmuş ve İslâm kültür zemininde geniş bir uygulama alanı bulmuştur.

Epistemolojisini *bâtınî te'vil* üzerine kurgulayan mukassıdların kullandıkları *cefr ve ebced, harf ve rakam metafiziği* bağlamında değer-

lendirilmelidir. Bunu, bir anlamda *harf ve sayı gizemciliği* olarak da niteleyebiliriz.

İlâhî mesajın muhatabı olan insan, metinleri anlamaya yönelik olarak her dönemde farklı yorum yöntemleri geliştirmiştir. Bu çabanın amacı, ilâhî muradı anlamaya yöneliktir. Yaşamını ilâhî kasıtlara uyarlamak için çaba gösteren insanın, aynı zamanda *kutsal*, farklı yorum yöntemleriyle, yaşamına/duruşuna uydurmayı hedeflediği de olmuştur. Bunu, rahat yaşamak, tatmin olmak ve daha farklı sebeplerle yaptığı görülür. İlâhî metni kendi duruşuna uyarlama çabası, dinde *ifsad* edici bir ameliye olarak kabul edilir. Bu yaklaşımlar farklı fırkalar tarafından yaşanılır/savunulur olmuştur da asıl tahribatı Kur'an'ın zâhirini hiçe sayarak bâtinî yorumu merkeze alanlar, aşırı yorumlarını *asıl* kabul edenler oluşturur.

İlâhî metinlerin cefr ve ebcede başvurularak yorumlanmasını savunanlar, bunu, bâtinî kasıtları anlama çabası olarak meşru hatta gerekli görmekteyken. Bu yönelimin kutsalın sınırlarını zorlar boyutta; hatta, bizatihi ilâhî mesaja aykırı olması dahi onları engellememiştir. Zira onlara göre yapılan, paradigmanın doğası gereğidir dolayısıyla meşru hatta lüzûmlüdür.

Bu yorum yöntemi, modern dönemin teolojik hermenötik tartışmalarına sebep olduğu gibi, gelenekçi izleri taşıyan bir kısım *modern teoloji denemelerinin* de meşruiyet gerekçesi kabul edilmiştir. Bu çakışmayı, *modern* ve *gelenek* üst kimliği altındaki yaklaşımların ortak noktaları olarak görebiliriz. Buna verilebilecek özgün bir örnek *Dinsel Çoğulculuk* paradigmasıdır. Zira bu teoloji denemesi modern olmakla birlikte epistemolojisini gelenek zeminden derlemeye çalışmış bir üretilerdir.

Bu yazımızda *cefr* ve *ebcedi bilgi değeri* açısından incelerken üzerinde geliştiği *sosyal zeminle* birlikte tanımaya çalışacağız. Zira bu kelimeler, ıstılâhî anlamlarına ilgili sosyal zemin atmosferinde kavuşmuşlardır. Aynı zamanda *cefr* ve *ebcedi* bir *yöntem sorunu* olarak ele alacak, Kur'an yorumunun bu yöntem ile yapılmasının *İslâmîli-*

ğini tartışacağız. Çalışmamızın yorum alanını rasyonalist zeminin dışında tutarken, ruhçu, maneviyatçı geleneği ise değer kriteri açısından *İslâmîlik* zemininde anlamlandırmaya çalışacağız..

Terim Olarak Cefr ve Ebced -Kavramsal Analiz-

Arapça bir kelime olan cefr, sözlükte, sütten kesilmiş dört aylık kuzu, oğlak, içi taşla örülmemiş yuvarlak geniş kuyu, hizmetçi çocuk, altı ayını doldurmuş küçük deve, küçük buzağı anlamlarına gelir.

Terim olarak *cefr/cifr*, değişik metotlarla gelecekte haber verdiği iddia edilen ilim veya bu ilmi kapsayan eserleri ifade eden bir terim olarak anılır.¹ Harflere verilen sayı değeri ile geleceğe veya geçen hâdiselere ibarelerden tarih veya isme dair işaretler çıkarma ilmine de *cefr* denilmektedir.² *Ebced* kelimesi ise Arab alfabesindeki harflerin kolaylıkla ezberlenebilmesi için harflerin birleştirilmesiyle meydana getirilmiş sekiz manasız kelimenin ilki olan bir terimdir. Ebced, bu sıralamada ilk kelimenin adı olduğu gibi aynı zamanda diğer kelimelerin tümüne de ad olmuştur. Bir başka ifadeyle ebced, eski alfabeyle verilen isimdir. Buna, “abcad, ebicad, ebiced, abucad” da denmektedir ancak tutunmuş şekli ‘ebced’dir.³

Ebced, Arapça, Eski Sâmi Alfabetindeki harf sırasının sayı değerine göre tertiplenmiştir. Bu dizginin İbrânî ve Süryânî Alfabetindeki harfleri içine aldığı ve dizgide yer alan kelimelerin aynı zamanda birer manaya da geldiği kabul edilir.⁴ Bu formülde yer alan kelimeler şunlardır: ebced, hevvez, huttî, kelemen, sa’fas, karaşet, sehaz, dazağ (zazığlen).⁵ Bu kelimelerin gerçekte Arapça

¹ Bkz.: Metin Yurdagür, “Cefr mad., *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1993; Abdulkadir Badıllı, *Risale-i Nur’un Kudsî Kaynakları*, Envâr Neşriyat, İstanbul, 1994, s. 932; Mustafa Öztürk, *Kur’ân ve Aşırı Yorum*, Kitâbiyât, Ankara 2003, s. 262,263.

² Abdullah Yeğîn, “cifr” mad., *Yeni Lügat*, Yeni Asya Yayınları, İstanbul 1975.

³ İsmail Yakıt, *Türk-İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*, Ötüken, İstanbul 2003, s. 25.

⁴ Yeğîn, “ebced” mad.; Badıllı, s. 931.

⁵ Yakıt, s. 25; Mustafa Uzun, “Ebced” mad., *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1994; Yeğîn, “ebced” mad.

köklere dayanmayı ve bu suretle kelimelerin belli bir anlamının da olmayışı, Araplar'ın bunları başka kavimlerden almış olduklarının açık bir delilidir. Kaynaklar da bu görüşü desteklemektedir zira bu çeşit bir sıralamanın Fenike Alfabeti'nde görüldüğü tespit edilmiştir.⁶

Esas itibarıyla cefr ve ebced, mahiyet ve sonuç açısından aynı içeriğe sahiptirler. Kelime ve tasnif bakımından farklı değerlendirilmelerine rağmen aslında bu kelimeler için biri birinin nev'îdir de denilebilir.⁷ Harflerin sayısal değerleriyle tarih düşürmede kullanılan bu yöntem, aslında söz-harf ve sayı bütünlüğünden doğan bir sanattır. Ancak İlâhî metinlerin yorumu ve gayb haberlerini bildirmek için kullanımı, tarih düşürme metodu ve söz sanatı oluşunu gölgelemiştir.

Gelenekçi ekolün terminolojisinde cifr, bâtnî yorumun zorunlu sebebidir. Bununla, astroloji, simya ve hatta ilm-i hurûf ile hakikatin değişik düzeylerine özgü farklı dillerde aynı gerçekleri dile getirdiğine inanılmakta ve bu, bir tür gizli şifre çözme olarak görülmektedir.⁸ Gelenekçiler, harfler metafiziğine ve bunun her bir konuya ışık tutacak bir açılıma imkan verdiğine inanırlar. Bu imkan, kendilerine, Allah'ın evreni hangi harf ile yarattığından tutun da kutsal kitaplarda ilk harflere yüklenen anlamlara ve daha başka konulara varıncaya kadar bir çok konuda geniş bir yorum alanı sağlamaktadır.

Kur'an öğrenmeye geleneksel yöntem ile başlayan çocuklara ebced söz diziminin alfabe harflerini ezberletmek için pratik bir yöntem oluşu unutulurken, adeta vird nakarâtıyla dua formunda ezberlettirilir. Bu yöntemle harflerin şekil ve sayı değerlerinden hareketle akla hayale gelmeyecek farklı çıkarımlar yapılmaktadır. Bu hesaplamalarda ulaşılan sonuçlar genellikle varılmak istenen

⁶ Yakıt, s. 25.

⁷ Badıllı, s. 931; Yeğin, "Cifr" mad.

⁸ René Guénon, *İslâm Manevîyatı ve Taoculuğa Toplubakış*, İnsan Yayınları, İstanbul 1989, s. 36.

anamlardan ibarettir.⁹ Bu tutum *cifiri* yorumlama yöntemi olarak alan hemen her kullanıcı için böyledir. Cefr yöntemini kullananlara *cefrî* veya *ceffâr* denilmektedir.¹⁰

Batinî Yorumun Tarihine Toplu Bakış Tarihsel Analiz Açısından Cefr ve Ebced

Ebced'in menşesine dair yapılagelen rivayet ve yorumlar, konuya dair söylenegelen efsaneleri göstermesi bakımından dikkate şayan-
dır. Ebced diziminde geçen kelimelerin, Şuayb (a.s)'ın kavminden olan altı kişinin adı, Medyen ülkesinin şahları, ilk altısı altı şeytanın adı, haftanın günlerinin adları, Hz. Adem'in yaratılış ve cennetten ayrılış hikayesinin evrelerini gösterdiğine inanıldığı gibi, insanı meydana getiren "anasır-ı erba'a" (dört unsur)'nın da ebcedin karşılığı olduğu kabul edilmektedir. Yine ebced'in ilâhî isimlerin altı anahtarı; ilâhî isimlerin karşılığı olan kelimelerin baş harflerinin bir araya getirilmesiyle ortaya çıkan bir düzen olduğuna da inanılmaktadır. Bir başka inanışta bunun, Tanrı'nın ilâhî kitaplarında yer alan emir ve yasaklarını açıklayan kelimeler olduğu kabul edilir. Yine ebced düzenindeki sekiz anlamsız kelimenin, kimler olduğu bilinmeyen sekiz filozofun adı olduğuna da inanılır. Yunanlıların sayıları zaptetmek için koydukları kelimeler olduğuna dair rivayete rastlandığı gibi, bu sekiz kelimenin Pers hükümdarı Sâbûr'un çocuklarının adları olduğuna¹¹ da inanılmaktadır. Bu inanışlar tarihte kalmış yaklaşımlardan ibaret değildir. Örneğin René Guénon, ebced'in sayısal değerleriyle alfabe-
deki harflerin toplamına karşılık gelen sekiz ismin, sekiz meleğin adı olduğunu¹² söylemekte ve benzeri yaklaşımlar gelenek eğilimince geniş kabul görmektedir.

Ebced düzenini oluşturan kelimelerin ne olduğuna dair efsanevî rivayetleri daha da uzatmak mümkündür. Ancak amacımız sekiz

⁹ Bkz.: Guénon, s. 55-67; İbn'ül Arabî, *El-Futûhât El-Mekkiyye*, Nihat Keklik, Kültür Bakanlığı, No: 1184, Ankara 1990.

¹⁰ Yurdagür, "Cefr" mad.

¹¹ Yakıt, s. 31.

¹² Guénon, s. 59.

kelimenin ne olduğunu ortaya koymak değil, ne olduğuna dair anlatıla gelen rivayetlerin, *bilgi değeri* açısından bir kıymet ifade edip etmeyeceğine yönelik zihinsel bir egzersiz yapmaktır.

“Şia’da beklenen Mehdi inancına uyarlanan cifir girişimi ilk kez Cafer-i Sadık’a ilâhlık atfeden ve İmam Cafer tarafından tekfir edilip kovulan, Gulât-ı Şia’dan Hattabîler tarafından İslâm dünyasına sokulmuştur. Cifir hakkındaki rivayetler Ehl-i Sünnet’çe güvenilir sayılmamaktadır. Çünkü bunların senetleri muteber olmadığı gibi Cafer-i Sadık’ın yakınlarından olan Malik b. Enes, Süfyan b. Uyeyne gibi alimler tarafından da benimsenmemiştir. Bu rivayetlerin kaynağı Kuleynî’dir. Kuleynî “El-Kâfi” isimli hadis kitabında bugünkü Kur’an’ın tahrif olduğunu, Cafer’i Sadık’ın Hz. Musa’dan daha bilgili olduğunu iddia edecek kadar tutarsız görüşler benimseyen bir kişidir.”¹³ Günümüz mutedil Şia alimleri cifiri kullanmamakta, Kur’an’ı şifre kitabı gibi algılamamanın yanlış olduğunu vurgulayarak; el-Kâfi’nin şüpheli senetlere dayandığını ve muteber olmadığını söylemektedirler.¹⁴

Cefr ile ilgili sözlerin İmam Cafer-i Sadık’a nisbet edilmesi ve cefrin sıhhatiyle ilgili olarak Muhammed Ebu Zehra şunları söylemektedir: “Biz cefr ile ilgili sözlerin İmam-ı Cafer Sadık’a nispetini kabul etmiyoruz. Çünkü cefr, gayb ilmi ile alakalı bir şeydir. Gayb ilmini ise Allah kendi zatına hasretmiştir. İmam Ca’fer’e nisbet edilen cefr ile ilgili rivayetlerin çoğu el-Kuleyni yoluyla gelmektedir. Bu el-Kuleyni, aynı zamanda İmam Cafer’in Kur’an’da eksiklik bulunduğunu söylediğini de rivayet etmiştir. el-Kuleyni’nin Kur’an ile ilgili bu rivayetinin yalan olduğunu, İmam el-Mardi ve öğrencisi et-Tusi gibi Isna-Aşeriyye’nin büyük imamları ortaya koymuş ve İmam Cafer’den bu rivayetin tam aksini nakletmişlerdir. Asılsız bir şeyi böyle bir imama nisbet eden kimsenin hiçbir rivayeti hakikat

¹³ Bülent Şahin Erdeğer, “Apaçık Kur’ân’ın Şifresi Olur mu?”, *Haksöz*, İstanbul 2002, s: 140, s. 48-55; Bkz.: İlyas Çelebi, *İslâm İnancında Gayp Problemi*, İFAV, İstanbul 1996, s. 202.

¹⁴ Erdeğer, s. 51.

araştırmacıları nazarında kabul edilmeye layık değildir. Bana göre cefr fikrini, Isna-Aşeriyye mezhebine sokanlar Hattâbîlerdir.”¹⁵

Cefr hakkında M. Reşit Rıza el-Hüseyinî ise şunları anlatıyor: “Bu hesap Araplara Süryaniler ve İbranilerden geçmiştir. Hafız İbn Hacer diyor ki; Bu bâtıdır, güvenilecek ve dayanılacak bir söz değildir; çünkü İbn Abbâs (r) kesin olarak ebced hesabını men etmiş ve bu hesabın bir nev’î sihir olduğuna işaret etmiştir ki doğrudur. Çünkü dinde bunun aslı ve esası yoktur. Halbuki biz, ilim adı verilen bu gibi şeyleri eskiden beri insanların elindekileri haksız yoldan yemeyi kendilerine meslek seçmiş belli kişilerin inhisarı altında görüyoruz. Keza bunlar *büyü* ve *tılsım* çeşitleri arasındadır. Cenâb-ı Hak hiç bir kimseye gaybı bilmek, ondan haber vermek gibi bir ilim bahşetmemiştir. Yalnız bazı peygamberlerin ahirete, meleklerle, cinlere dair verdikleri haberler vardır ki bunlar vahye dayandıkları için sadece bunlara inanır, doğru olduklarını kabul ederiz. Zayıç de hesap ve kesir yoluyla harfleri değerlendirmek suretiyle gaybten haber vermeyi gaye edinmiş bir yoldur. Bunu İbn Haldun Simya’nın bir kolu saymaktadır. Remil’de zayıç kabilindedir. Yine İbn Haldun’a göre remli, münecimlerden bir gurup icad edip bunu kum üzerinde yaptıkları için adına “reml yazısı” demişlerdir.” Din bunları toptan çirkin görüp beğenmemiş, redderek kınamıştır. Ayrıca gayb alemi ile insanlar arasında perde vardır; keza gaybı ancak Allah bilir.”¹⁶

Kendisini Ehl-i Sünnet’e nispet ettiği halde bilinmeyenleri yorumlamada bilgi kaynaklarını önemli bir bölümünde Şia’ya dayandıran ve kabullerinin önemli bir kısmını Ehl-i Sünnet’te rağmen Şia

¹⁵ Muhammed Ebu Zehra, *İslâm’da Fıkhi Mezhepler Tarihi*, Çev.: Abdulkadir Şener, Hisar Yayınları, İstanbul (Tarihsiz), s. 178-179.

¹⁶ M. Reşit Rızâ el-Hüseyinî, *İslâm’da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri*, Çev.: Ahmet Hamdi Akseki, Sadeleştiren: Hayrettin Karaman, D. İ. B. Yayınları, Ankara (Tarihsiz), s. 49,51,61,74,79,80; Bkz.: Celaleddin es- Suyuti, *El-İtkan fi Ulûmi’l Kur’ân*, Çev.: Sakıp Yıldız, Hüseyin Avni Çelik, Madve, İstanbul, s. 26; İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev.: Zakir Kadiri Ugan, M.E.B. Yayınları, İstanbul 1991, c: 3, s. 20.

disiplininden alan, yorumlarında cifiri bir yöntem olarak kullanan Said Nursi ve batnî çağdaş bir yorum olarak gördüğümüz risaleleri de bu konuda nev-î şahsına münhasır bir prototip olarak incelemeye muhtaçtır.¹⁷

Bir Yöntem Sorunu Olarak Cefr ve Ebcet "Ebcet Hesabı" ya da "Hisâb-ı Cümel"

Harflerin rakam değerleriyle *tarih düşürme* eski dönemlerden beri yapılagelmiştir. Bunun bir zevk halini alması insanların ilgisini çektiği gibi zamanla adeta tutku halini almış ve bu yöntem nerdeyse akla gelebilecek her alana uygulanmıştır.

Yeryüzündeki hemen hemen her alfabedeki harflerin aynı zamanda birer rakam olarak kullanıldığı veya her harfin bir sayıya karşılık olduğu bilinen bir gerçektir. Örneğin Lâtin, Fransız, Yunan, İbrânî ve Süryânî alfabelerinde de bu böyledir. Şu kadarını söylemek gerekir ki, eğer "ebcet mefhumu, harflerin rakam karşılığı olarak kullanılmasıdır" şeklinde değerlendirilirse, bu durumda Lâtin, Fransız ve Yunan ebcedlerinden bahsetmek mümkün¹⁸ hatta zorunlu olacaktır. Nevar ki farklı alfabelerde harflerin rakam değerleri değiştiği gibi "ebcet" in kendi içinde de hesaplama şekilleri vardır ve bunlarda da rakam değerleri değişmektedir. Bunlar, Asıl ebced hesabı (cümel-i sağır), en küçük ebced hesabı (cümel-i aşgar), büyük ebced hesabı (cümel-i kebir) ve en büyük ebced hesabı (cümel-i ekber)dir.¹⁹

¹⁷ Bkz.: Nursi, Bediüzzaman Said, *Sikke-i Tasdik-i Gaybi*, Doğu Ltd. Şti., Ankara 1959; Nursi, Bediüzzaman Said, *Tarihçe-i Hayat*, Tenvir Neşr., İstanbul 1987; Nursi, Bediüzzaman Said, *Asâyı Mûsa*, Medresetüz-Zehra, Tenvir Neşriyat, İstanbul; Nursi, Bediüzzaman Said, *İşârâtü'l-İcaz*, Mütercim: Abdulmecid Nursi, Medresetüz Zehra, Tenvir Neşriyat, İstanbul; Nursi, Bediüzzaman Said, *Lem'alar*, Medresetüz-Zehra, Tenvir Neşriyat, İstanbul; Nursi, Bediüzzaman Said, *Mektubat*, Tenvir Neş., İstanbul; Nursi, Said, *Risale-i Nur Külliyyat -Zülfikar Mecmuası, Fihriste-i Rumûzat-ı Semâniye-*, Yeni Asya Yayınları, İstanbul 1996, c. 2.

¹⁸ Yakıt, s. 34.

¹⁹ Yakıt, s. 38-40; Ahmet Maraşlı, *Kur'ân'da Sırlı Diziliş*, Okul Yayınları, İstanbul 2003, s. 83.

M. 1928 (H. 1347) tarihinden itibaren düşürülen tarihlere bir göz attığımızda göreceğiz ki bazı tarihler kullanılan takvim gereği olmalı ki, Milâdî takvimle düşürülmüş tarihlerdir. Bazıları da Rumî (Mâlî) takvime göre hesaplanarak düşürülmüştür. Her tarih ibaresi her zaman aynı şekilde hesaplanmadığı gibi, çok değişik ve farklı şekiller altında düşürülen tarihlerin de aynı yolla hesaplanmadığı görülmektedir. Düşürülen tarihler kendi içinde bir tür ve formüle sahipse yani kendine has bir hesaplama ihtiva ediyorsa! teknik terim olarak o “ma’nen” bir tarihtir. Tarih sözle ifade bulmuş ve bir hesaplama zarureti getirmiyorsa bu “lafzen” tarihtir. Hem sözle ifade edilmiş ve hem de bir hesap işlemi teklif edildiğinde ise bu, “lafzen ve ma’nen” tarihtir. Alt türleri de dahil olmak üzere 30’u aşkın tarih türü vardır.²⁰

Ebced ile tarih düşürme sanatında kullanılan dil de farklılıklar göstermektedir. Bunların Farsça, Arapça ve Türkçe olduğu; tek bir dilde uygulamanın olmadığı da araştırmacıların önemli tespitlerindedir.²¹

Alfabe de bütün sözcüklerin sayı değerlerinin olması, her harfin bir rakama tekabül etmesi demektir. Bundan istifade edilerek çeşitli işlemler vücuda getirilmiştir. İşte bu işleme "Ebced Hesabı" ya da "Hisâb-ı Cümel" denir.²²

‘Tarih düşürme’ *ebcedin* en yoğun kullanıldığı alandır. Tarih düşürme, padişahların tahta çıkmalarından tanınmış kişilerin mühim mevkilere tayinlerine, doğum tarihlerinden, önemli kabul edilen hemen akla gelebilecek sayısız olayın tarihlerinin belirlenmesine kadar; fetihler, hastalıklar, yangınlar gibi geniş bir alana yayılmaktadır. Bunların yanında ebced, günlük ihtiyaç ve haberleşmeler, isim sembolü olarak, çocuğa isim verilirken, kitap ve makalelerin sayfa nolarında, ay ve sene kayıtlarında, yazı bölümlerinde, madde

²⁰ Yakıt, s. 292, 318, 343.

²¹ Yakıt, s. 123.

²² Yakıt, s. 38; Maraşlı, s. 77, 83.

başlıklarında, resmi devlet kayıtlarında; vak'anüvis kayıtlarında, vakıf kayıtlarında, sayımlar ve envanter hesaplarında, fizik, matematik, mimarlık ve astronomide kullanılmıştır. Yine ebced, cifr ve vefk ilimlerinde, büyü ve muskalarda, burçları öğrenmede, define aramada, Tasavvufî yorumlarda, zikir sayılarının belirlenmesinde, Bâtınî Tefsir'lerde, kadir gecesinin tespitinde kullanılmıştır. Hatta ebced, musikîde, 'ebced notası' olarak da kullanılmıştır.²³

Ebced alfabe düzeninin her harfinin bir rakama tekabül etmesi özelliğinden faydalananlar, bu yöntemi çeşitli sahalarda kullanmışlardır. İşte Cefr ilmi bu yöntemlerden birisidir. Bu hesap yöntemi henüz Kur'an indirilmeden önce de kullanılmaktaydı ve eskiden beri çok yaygın olan bir yazım şeklidir. Arap tarihinde geçen tüm olaylar, harflere rakam değeri verilerek yazılır, böylece her olayın tarihi de kayda geçirilmiş olurdu. Bu tarihler, her kullanılan harfin özel rakam değerlerinin toplanmasıyla elde ediliyordu. Müslümanlar da bu yöntemden farklı alanlarda faydalanmışlardır. Buna göre sembolik şekiller ve harflerin ebced sayı karşılıkları üzerinde yapılan yorumlar, bu sahaya meşgul olanların başvurdukları yollardan biridir. Ebced ile cefr arasında en önemli fark: *ebced* gerçekleşmiş olanın, *cefr* ise gerçekleşmesi muhtemel olanın ilmi olarak görülmesindedir.²⁴

Tasavvufta "fizyognomoni"²⁵ denilen bilimin bir dalı olarak görülen "Kef ilmi" de "İlmü'l-firâse"ye karşılık gelir ki bununla ilâhî isimler ilminin karşılandığına inanılır. Bununla el, avuç, parmaklar, bilek ve yüz şekillerine farklı anlamlar yüklenilerek sınırsız manalar çıkartılır.²⁶ Bunların içerisinde dini tanımlamalardan tutun da müstehtecen çıkartımlara kadar hezeyanlar vardır. Bütün bunlar; Tasav-

²³ Yakıt, s. 71.

²⁴ Maraşlı, s. 83.

²⁵ Fizyognomoni: İnsan tiplerini ve bedenini işaretlerini, özellikle yüz çizgilerini inceleyerek onların karakterlerini tanıma ilmidir(!). Eskiler buna İlm-i Firâse derler (Guénon, s. 64).

²⁶ Guénon, s. 63-67.

vufun, ‘*Bâtınî Yorum*’ yöntemiyle başvurduğu, metafizik atmosferde yapılan yöntem denemeleridir. Tasavvufî eğilim bunları meşru görür ve sonuçlarını kendi mantık örgüsü içerisinde “kesin teolojik çıkarımlar” olarak da “islâmîdir” diye tesciller. Nitekim bu aşırı yorumların delili *kendinden menkul* olup sahipleri delil sunmaya dahi gerek görmemişlerdir. Buna karşılık farklı ilim ehli ve disiplinler ise bu yöntemi çoğu kez dikkate dahi almamışlardır.

Arap edebiyatında bir söz sanatı olarak kullanılan ebced sistemleri, ilâhî metinlerde geçen ibarelerin harflerine sayısal değerler vermek ve çıkan sayılardan geleceğe ait yorumlar yapmak olarak gelişmiştir. Zaten işin en dikkat çekici yanı da bir edebi sanat ve kolaylık olarak geliştirilen bu metodun tamamen insan ürünü olması, dolayısıyla birden fazla, farklı harf sayısal değer sistemlerin mevcudiyeti ortadayken ilâhî metinlerin yorumunda tescilleyci olarak kullanılmaya kalkışılmasıdır.

Allah’ın gaybı Resulullah’a ve O’nun vekili olarak seçtiği evliya sınıfına bildireceğini savunan Şia ve tasavvufî gruplar, cifrin de bunun dolaylı yolu olduğunu iddia etmişlerdir. Muhyiddin-i Arabî Futuhat-ı Mekkiye adlı eserinde cefr üzerine müstakil bir bölüm ayırmıştır. Niyâz-i Mısırî de cefr metoduyla Hz. Hüseyin ve Hz. Hasan’ın “nübüvvet” sahibi olduklarını kanıtlamak için eserlerinde iddialar ortaya atmıştır.²⁷

Bu kadar ayrı diller, farklı alfabeler, rakam değerleri, ayrı hesaplama şekilleri, takvim türleri ve bunlar içinde de alt tarih türleri olduğu dikkate alındığında; bunun, beşerî zihin ürünü bir üretme olduğu düşünüldüğünde ilâhî metinleri yorumlamada yöntem olarak kullanılmasının beraberinde getireceği sakıncaları ve böyle bir yöntemle elde edilen yorumların/sonuçların ne derece sağlıklı olacağı düşünülmelidir.

²⁷ Erdeğer, s. 51.

Yorumlama bir beşerî zihin çabasıdır. Bunun mümkünlüğünden öte gerekliliğine inanıyoruz. Ancak, kutsalın beşerî bir zihin ürünü olan ve güvenilirliği son derece tartışmalı olan cefr ve ebced ile yapılması; bunun da gayb ile ilgili konularda kullanılması yorumlamadan öte tescillemedir. Kaldı ki cefr ve ebced kendi kavram bağlamı içerisinde yorumlananın -Kur'an- sınırlarını zorlar içeriktedir. Dolayısıyla burada 'yöntem'in mümkünlüğünün tartışılmasından öte yorumlama yönteminin -cefr- yorumlanan -Kur'an- tarafından reddi söz konusudur. Yorumlayanın, yorumlananın sınırlarına rağmen -gayb gibi- yapılmasıysa yorumdan öte müdahaledir. Keza bu, dinen sakıttır, merduttur. Dahası tamamen insan ürünü olan; edebi sanat ve kolaylık için geliştirilen bu metot, kutsalın yorumunda o denli cüretkar kullanılmış ki bir noktadan sonra kendisi *kudsî kaynak* olarak telakki edilir olmuştur.²⁸

Vahye; ilme ve akla rağmen, cefre dayalı sonuçlara teveccüh, çoğu kez içinde bulunulan siyasal zeminin beklentileriyle de yakından alakalı olmuştur. Öncelenen sonuçlar, bir anlamda cefr gibi uçları açık bir kurguyla beklentileri kolaylıkla karşılamış ve konjektürü dikkate alan sonuçlara dönüşmüştür. Bu, bazen bir kitleyi bir arada tutmanın duygu harcı vazifesi de görmüştür. Malzemenin elastikiyeti konuyu isteyene istediği tarafa çekme imkanı vermiştir. Bu yöntem, dini olmaktan öte çoğu kez beklentileri siyasî olan bir kurgulama formunda uygulanmıştır. Neticede bu yöntem *kendisine özgün psikolojik atmosferinde* başvurulmuş bir tür gizem oyunu da diyebiliriz.

Rakamlar ve Harfler Metafiziği

Rakam ve harflerde gizem aramanın tarihi eski kadîm dönemlere kadar gider. Hindistan'da Caynizm ve Budizm, Çin'de Taoculuk ve Konfüçyanizm gibi Uzakdoğu dinlerinin yanı sıra Mısır, Yakındoğu ve Yunan uygarlıkları ile Yahudi ve Hıristiyan çevrelerde bu inancın çeşitli varyantlarına rastlamak mümkündür. Yahudi, Hıristiyan

²⁸ Bkz.: Badıllı, *Risale-i Nur'un Kudsî Kaynakları*.

ve İslâm kültüründe sayılara ve sayıların özelliklerine gösterilen ilginin fikrî temelleri Pisagorcu felsefeye dayanır.

Rakamlar ve harfler ile ilgili ilk felsefî telakkilerin, Pitagoros (Pisagor)'la başladığı bilinmektedir.²⁹ Pisagorcular, âlemin esasının sayı ve sesten ibaret olduğunu söyleyerek düalist bir anlayışı savunmuşlardır. Pisagorcuların asıl düşüncelerinin temeli felsefî olmaktan ziyade matematik, musikî ve astronomi ile ilgilidir. Bir başka ifade ile onlara göre sayıların ilmi, felsefî bilginin esas anahtarı olup; ontolojik düzlemdeki her fenomende içkin olduğuna inanılan bir düzen fikri hakimdir. Bu fikirden hareketle kutsal metinlerin yorumu, geleceğe yönelik kehanetler, yöntemin kullanımında cazibe merkezi olmuştur.

Hermenötik sistemde sayı spekülasyonlarıyla önemli bir yer tutan Philo, Eski Ahit'ten mülhem fikirlerle Pisagorcu geleneği birleştirmiş; böylece, ortaçağın ağırlıklı olarak sayı gizemciliğine dayanan İncil yorumlarının temelini attığı bildirilmiştir.³⁰

Harflerin ve rakamların mukaddes sayılması ve onların ilâhî bir mahiyete haiz oldukları görüşü, felsefî telakkilerden de öte eski kabile kültürlerinde yer aldığına ilişkin pek çok şey söylenmiştir. Özellikle Akad, Samî ve Turan kavimlerinde sayılar, âlemin ve varlıkların yaratılışı ve mukadderatıyla ilgili hususları belirtmekteydi. “Geleceği keşfetme merakı, İslâm öncesinde yaşayan eski milletlere kadar uzanır. Keldânîler, Asurlular, Babilliler, Mısırlılar ve daha sonra Yahudilerle Hıristiyanlar arasında yaşayan kâhinler, münecimler ve bazı mistiklerin kainatın sonu ve devletlerin âkibeti gibi konularda çeşitli haberler verdikleri bilinmektedir. Bunun yanında, Tevrat'ın bâtinî yorumlarında ve Aziz Agustinus gibi Kilise Babalarının yazılarında da çok sayıda cefr örneklerine rastlanır. Yahudi mistik hareketi Kabala'nın temel eseri olan ve Tevrat'ın bâtinî yo-

²⁹ Öztürk, s. 102, 103, 383; Yılmaz, Hüseyin, *Ezeli Hikmet ve Dinler*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 273.

³⁰ Öztürk, s. 384.

rumunu ihtiva eden *Zohar*'da da harflerin sırlarına dayanan bir ilimden söz edilir.”³¹

İslâm düşüncesi, tarihi seyri içinde kendine has bir gelişim izleyerek, rakamlar ve harfler metafiziğini bilinenlerin fevkinde çok daha değişik bir üslûpla açıklar. Özellikle harfler, sözlerin ve seslerin sembolik işaretleri olarak görüldüğü tasavvufî yorumların odak ve ağırlık noktasını teşkil eder. Nitekim İslâm tasavvuf anlayışında harflere önem atfedilmesi ve “İlm-i Hurûf”, “Kitabü'l-Hurûf” gibi yüzlerce eserin meydana gelmesini sağlayan âmil, harflerin ve varlıkların meydana gelişine izafe edilen sırrî ve tasavvufî yorumların neticesidir. İslâm Tasavvuf dünyasında “şeyh-i ekber” (en büyük şeyh) unvanıyla tanınan Muhyiddin İbnü'l-Arabî, el-Fütuhât el-Mekkiyye adlı ünlü eserinde konuyla ilgili bir “bab”da, harfleri mertebelere ayırmıştır. Bununla harflerin, *yaşlık*, *kuruluk*, *sıcaklık* ve *soğukluk* gibi dört temel tabiata işaret ettiğini söyler. Ayrıca harfleri kendi başlarına ayrı bir millet olarak telakki eden İbnü'l-Arabî, “onların içinde kendi cinslerinden peygamberleri, âlemleri vs. vardır” diyerek her bir harf hakkında derin yorum ve tevillere girişir. Ardından bu tevilleri de ancak ehl-i keşf olanların anlayabileceğini söyleyerek³² uçları açık bir alan oluşturur. Aşırı yorumlarının Kur'an'a muhalif olduğunun söylenmesi durumunda ise “sufiler, delil ikame etmekten münezzehtir”³³ söyleyerek yorumlarını savunmuştur. Bununla, adeta mahkumu hakim olan aktörler seramonisi yaşanmaktadır. Bu yaklaşımı İbnü'l-Arabî'nin halefleri de sürdürmüşlerdir. Batınî yorumun kayıtsızlığı fikri zahiri olan hüküm ve literal zemini tanımamazlıkla açıkça ortaya konulmuştur. S. Hüseyin Nasr, “Bâtınî anlayış zâhirî ölçülere göre değerlendirilemez; onun hiçbir dış yaklaşımın üstesinden gelemeyeceği kendine özgü bir mantığı vardır. Kur'an için de durum tamamen böyle-

³¹ Öztürk, s. 385.

³² Yakıt, 33.

³³ İbn'ül Arabî, s. 25.

dir.”³⁴ söyleyerek bununla uçları açık kayıtsızlığı ortaya koymaktadır. Böylece sofestai te’vil anlayışının meşruîyet talebi kendinden menkul epistemik temele kavuşmuş olur. Böylece kuralsızlık kuralı ile Kur’an’ın fal bakılan bir kitap haline getirilmesinin yolu açılır. İlk dönem ihtilaflarında siyasi pozisyon almaları, mezhep kaygılarının etkisiyle istenilen haberleri ve siyasal neticeleri doğrulayan çıkartımlara da çoğu kez bu tür Gnostik yönelimler ile gidilmiştir.

Hurûfîlik

Hurûf, harfler ve rakamlarda tabiat ve hadiseleri etkileme gücünün bulunduğu veya bunların gaybdan haber vermede yararlı olduğu iddiasına dayanan sözde bir ilimdir. Literatürde daha çok ilmü’l hurûf olarak geçmektedir, Gizli anlamlar içerdiği kabul edilen harf ve rakam gizemciliğine eski Mısır, Yakındoğu ve Hint uygarlıklarında daha sonra da Yahudi, Hıristiyan ve İslâm kültürlerinde rastlanmaktadır.³⁵

Hurûfîlik; harflerden dinsel anlamlar çıkaran bir Alevi tarikattir. İran’lı Şihâbeddin Fazlullah Esterâbâdî (1339-1394) tarafından kurulmuştur. Bu inanca göre “yaratıcı olan harftir.” Bu inanç, Yunan Pitagorasçılığına/Pisagorculuğuna ve Yahudi Kabalasına dayanan fikirlerden etkilenerek gelişmiştir. Hurûfîlik konuşan insanı tanrılaştırır. Burada insan, konuşan tanrı (Kelâmullah-ı Nâtık)dir. Bâtınî’lerin Hurûfîlik etkisi altındaki görüşleri şöyledir; Kelime-i Tevhid (Lâ İlâhe İllâllah) sözü Arap harfleriyle üç harfle yazılır. Bunlar, Lam, Elif ve He harfleridir. Bu üç harf, akli, nefsi ve feleki gösterir. Dört kelime oluşu, insanın dört tabiatı olduğunu gösterir. Yedi hecedir. Bu heceler, insan başının iki gözü, iki kulağı, iki burn deliği ve bir ağız olmak üzere yedi delikli organlarına işaretir. On iki harfle yazılışı da, insanın oniki organını belirtir. Demek ki, Kelime-i Tevhid, aslında insanı dile getirir ve Allah’ın insanda belir-

³⁴ S. Hüseyin, Nasr, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, İz Yayınları, Terc.: Ahmet Özel, İstanbul 1996, s. 74.

³⁵ Mehmet Emin Bozhüyük, “Hurûf” mad., *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, c: 18.

ğini kanıtlar. Hurûfilik anlayışında varlık, harflerle açıklanılır. Bu tutum, antikçağ Pitagorasçılığının varlığı sayılarla açıklamasının başka bir biçimidir. Bâtınîliğin temel düşüncesini sürdüren Hurûfilik'te amaç, insandır. İnsanın açıklanması Allah'ı da açıklar.³⁶

Harflerin esrarına dayanan Hurûfilik, gerçek anlamıyla milâttan önce IV ve III. Yüzyıllardan itibaren Ortadoğudaki Helenistik-Gnostik izler taşıyan dinlerde ortaya çıkmaya başlamıştır. Helenistik-Gnostik literatürde Sibylîne Oracles (m. Ö. V-III. Yüzyıllar arası) adı verilen Yahudi-Grek kaynaklı kehanetler koleksiyonunda Grek harflerine sayısal değerler verilerek geleceğe yönelik kehanetlerde bulunmaktadır. Yahudi geleneğinde apokaliptik literatürde (m. ö. III. yüzyıl) ortaya çıkan hurûfi anlayış İbrânic'e "gematria" şeklinde adlandırılır.³⁷

Hurûfiliği kurarken Bâtınîler'in te'vil usullerini başarılı bir şekilde kullanan Fazlullah rüya yoluyla gerçeği bulduğunu, bazı sıraların kendisine bu yolla bildirildiğini ileri sürmüştür. Kur'an'ı Kerim'de geçen bütün "fazl" (fadl) kelimeleriyle Fazlullah'ın kastedildiğine inanan, onu Allah'ın zuhuru şeklinde gören Hurûfiler, Fazlullah'ın baş eseri ve ana kaynağı olan *Câvidânnâme*'yi ilâhî kitap olarak tanır; ayetleri, cennet, cehennem ve âhiret hallerini ve bütün dini hükümleri yirmi sekiz veya otuz iki harfe irca ederek te'vile tâbi tutarlar. Hurûfiliğe dair eserlerden edinilen bilgilere göre bu akımda âhiret ve dinî mükellefiyetlerin çoğu inkâr edilmektedir.³⁸

Bâtınîyye olarak da bilinen İsmâîlîlerin bâtinî-hurûfi yorumlarında en sık kullanılan sayı, öteden beri kutsal bir sayı olduğuna inanılan yedidir (seb'). Bu sayıya Pisagorcu gelenekte de çok özel bir önem verilmiştir. Keza, İbrânîlerin, bazı inançlarına temel ittihaz ettikleri yedi sayısına eski Hint, İran, Sümer, Babil ve Mısır medeni-

³⁶ Tarık Mümtaz Sözençil, *Tarih Boyunca Alevilik*, Çözüm Yayınları, İstanbul 1991, s. 49; Öztürk, s. 408.

³⁷ Bozhüyük, "Hurûf" mad.; Hüsamettin Aksu, "Hurûfilik" mad., *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, c: 18.

³⁸ Aksu, "Hurûfilik" mad.; Yakıt, s. 33.

yetlerinde de bir takım bâtinî ve mistik anlamlar yüklenmiştir. Yedi ve yedinin katlarına Eski Ahit'te de sıkça rastlanılması dikkat çekicidir. İsmâîlilerin yedi sayısı ekseninde ürettikleri hurûfi te'viller, Fazlullah Hurufî'nin tesis ettiği Hurufilikte daha da zenginleştirilmiştir. İsmâîlilerin bâtinî-hurûfi te'villerinde kullandıkları bir diğer rakam da on iki sayısıdır.

İsmaililer, yedi ve on iki sayılarının toplamından oluşan on dokuz sayısı üzerinde de durmuşlardır. Bu sayıya özel bir anlam atfetme telakkisi bilahare Bahâilik mezhebine intikal etmiştir. İran'da Mirza Huseyn Ali Nûri (ö. 1309/1892) tarafından kurulan bu mezhep, on dokuz sayısına kûdsi bir anlam yüklemiştir. Bu kurgu ile de, tıpkı Karmatî düşüncede olduğu gibi, besmelenin on dokuz harften ibaret olmasına özel bir önem atfedilmektedir.³⁹ Batnîlik, Hurûfilik nev'inden başvuru alan hurafelerin büyük bir kısmının İsrailiyattan ümmetin kültürüne geçtiği açıktır. Batıda yüzyıllardır var olan, "Tevrat kodu"⁴⁰ adı verilen sihrî yaklaşım, bizde 'Kur'an'da 19 mucizesi' v.s adıyla yapılmaktadır. Tek fark onların 'Yahudi' bizdekilerin ise isimlerinin 'Müslüman' olmasıdır.

Mantığı değişmeyen hurefe aslında her yerde ve her çağda aynıdır. Hurûfiler tarafından uydurulanlar hurafeye uymadı diye çoğu kez hurafeden vazgeçme yerine ayetten vazgeçme tercih edilmiştir. Buna "Kur'an'a iman etmek" değil "19'a iman etmek" derler. Bu, Allah'ın Peygamberine dahi bildirmediği kıyametin tarihini bildiğini söyleyecek kadar aklını ve nefsinin putlaştıran bir mantıktır. "Bu hesaba göre kıyamet 1710 hicri (2280 miladi) yılında kopacaktır. Bunu da Kur'an'da ki tüm huruf-u mukatta'nın cifr hesabındaki rakamsal karşılığını alt alta toplayarak bulduklarını söylemektedirler."⁴¹

³⁹ Bkz.: Öztürk, s. 402, 408-410.

⁴⁰ Bkz.: *Yeni Şafak Gazetesi*, 15 Haziran 1997.

⁴¹ Mustafa İslamoğlu, *Yahudileşme Temayülü*, Denge Yayınları, İstanbul 1995, s. 232-234.

Arap dilinde daha çok kesretten kinaye olarak kullanılan; dolayısıyla, farklı bir anlam içeren belli rakamlar, hurûfilikte, istenen anlamlara ulaşmanın mutî birer argümanı haline getirilmişlerdir. Bu tutum, sahiplerini, öylesine sınır tanımaz bir gizem avcılığına sevk etmiş ki, Tevbe Suresi'nin son iki ayetinin kurguya uymadığı iddiasıyla Kur'an'dan sayılmaması gerektiği hezeyanına kadar götürmüştür.

İslâm tasavvuf felsefesinde harflerin metafizik yorumları ve insan-kâinat ilişkilerinin bu perspektifle açıklanışı ile "Hurufilik" adı verilen Fazlullah Hurûfî tarafından tesis edilmiş tarikatla temelden ve doğrudan bir alâka kurmanın yanlış olduğunu söyleyenler olmuştur. Ne var ki bunu söyleyenler dahi bazı mutasavvif şairlerin bu kültürden etkilenecek şiirler yazdıklarını yine de Hurufilik ile tasavvufî ve felsefî yorumların arasında mahiyet farkı olduğunu söylemişlerdir.⁴² Fakat diğer taraftan bazı araştırmacılar da, Bâtınîliğin müesses tasavvuftaki Hurûfilik, Bektâşilik gibi bazı tarikatlara belli ölçüde etki ettiğini söylemişlerdir.⁴³

Bâtınîyye - İsmâîlîyye

Bâtın ilmi, gizli hakikatleri konu alan ve bu yolla insanı mânevî kurtuluşa ulaştırdığına inanılan ilimdir. İslâm'da zâhir ve bâtın olmak üzere iki bilgi türünün bulunduğu görüşü ilk defa Şiîler tarafından ortaya atılmıştır. Aşırı Şiîler tenzilin Hz. Muhammed'e te'vilin ise kendilerine indiğini ileri sürmüşlerdir. Bu bağlamda Ca'fer es-Sâdık'ın bildiği iddia edilen cefr ilminin de bâtın ilmi olduğu kabul edilir.⁴⁴ Nitekim Müslüman alimler yaklaşık H. IV./M.X yüzyıldan bu yana -Şiîler ve bazı sufiler dışında- 'tefsir' terimini 'te'vîl' terimine tercih edegelmişlerdir.⁴⁵

⁴² Yakıt, s. 33.

⁴³ Bkz.: Öztürk, s. 40.

⁴⁴ Süleyman Uludağ, "Bâtın İlmi" mad., *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, c. 5.

⁴⁵ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "Tarihte ve Günümüzde 'Kur'ân Te'vîli" Sorunsalı', *İslâmî Araştırmalar*, Çev.: Ömer Özsoy, Ankara 1996, c : 9, s: 1-4, s. 24.

Bâtınîyye, “gizli olmak, bilmek, bir şeyin iç yüzüne vâkıf olmak” anlamlarına gelen *batn* veya *butûn* kökünden türeyen *bâtın* kelimesine nisbet ekinin ilavesiyle oluşmuş bir terimdir. Buna göre “*Bâtınî*” kelimesi, “eşyanın gizli yönlerini ve kendine has özelliklerini bilen” anlamına gelmekte; tabiatıyla kelimenin çoğul formundaki “*Bâtınîyye*” de anılan vasfı haiz zümreleri nitelemektedir. *Bâtınîyye* için İsmâîliyye fırkasına verilen bir isim olduğu ve bu isim mensuplarının kutsal metinlerin sözel kalıplarının ardındaki gizli mânâyâ tekabül eden ‘bâtın’ kavramına yönelik aşırı vurgularına işaret etmekte; daha genel çerçevede ise bâtinî anlam uğruna nassların literal anlamlarını heder etmekle suçlanan herkes için kullanılan bir niteleme olduğu söylenmektedir. ‘Bâtınîyye’ kelimesinin mevcut tespitlere göre en erken Makdisî’nin (ö. 387/997) el-Bed’ ve ve’t-târîh eserinde kullanıldığı söylenmektedir.⁴⁶

Bâtınîyye en yalın haliyle dahi nasslara tamamen dil dışı anlamlar yüklemek suretiyle istediği sonuçlara varmak için son derece zorlama; ilginç, hatta akla-hayale gelmeyecek tuhaf sonuçlara gitmiştir. Bâtınî yorum tarzını daha çok tasavvufî ve Şii tefsir ve metinlerde yaygın olarak görmek mümkündür.

Araştırmacılar tarafından *Bâtınîyye* hareketi ve kurucusu hakkında her ne kadar mezhebi kaygılarla tanımlamalarda bulunulduğu kanaâtine dikkat çekilmişse de haklarındaki genel kanaâtleri genel karakterlerinin olumsuzluk taşımakta olduğu yönündedir. Bunların peygamberlik iddiasında bulunma, bu yönde çeşitli düzenbazlık ve hilelere başvurma, insan fitratının arzu ettiği her şeyi mubah sayma eğiliminde olan; ayrıca şer’î yükümlülükleri ve peygamberleri inkâr eden Dehrî (materyalist) zındıklardan müteşekkil olduğunu ileri sürülmüş, yine Bâtınîliği tesis eden kişinin Yahudi menşeli olduğu, tesis edenlerin İslâm dışı dinlere ve felsefî ekollere mensup oldukları ve kuruluş tarihlerinin daha başka şaibelerle dolu olduğu görülmektedir. Ancak kesin olan şu ki, Bâtınîye hareketinin

⁴⁶ Öztürk, s. 28, 49, 50, 106.

doğuşu İsmâîlîyye'nin doğuşudur. Veriler, *Bâtınîyye'nin* İsmâîlîyye fırkasıyla özdeş olduğunu, Bâtınî-İsmâîlî hareketin temelde aşırılık (guluv) ikliminde vücut bulduğunu göstermektedir.⁴⁷

Bâtınîliğin İsmâîlî versiyonunun tamamen bâtinî te'vil üzerine inşâ edilen bir düşünce sistemi olduğunu söyleyebiliriz. Bu irfânî düşünce sisteminde temel ayırıklar, zâhir-bâtın, tenzil-te'vil ve mesel-memsul (sembol-sembolize edilen) gibi ikili ayrımlardan oluşmakta; bâtinî te'vilin genel karakterini de Kur'an'ın zahiri anlamlarını inkar sonucuna götüren bir mantık üzerine oturan, gereksiz, içi boş, anlamsız yaklaşımı ile perdelenen bir tavır oluşturmaktadır.⁴⁸

İsmâîlîlere göre te'vilde en yetkili merci masum Ehl-i Beyt imamlarıdır. İmamlar'ın te'vile esas teşkil eden bilgi kaynakları ise Tasavvuf ve Şii'likte asl olan Sunnilikte de kimilerince kullanılan cefr, Nûr-ı Muhammedi, ledünnî ve gaybî bir ilim olarak nitelenen ilhâmdır.⁴⁹ Onlara göre nasların zâhirî ve bâtinî manaları vardır; ancak asıl geçerli olan bâtinî mânadır.⁵⁰ "Söz konusu fırkaların "*Bâtınîyye*" olarak anılma sebepleri temelde bâtin, tevil, takıyye ve avam-havâs ayrımından oluşan dört nosyon üzerine inşâ edilen bir düşünce sistemi içerisinde yer almalarıdır. Dolayısıyla dinî metinlerin yorum ve anlam düzeyleri hususunda zâhir-bâtın ayrımına gidilen, zâhiri anlamı geri planda tutarak, -hatta, gereksiz olduğunu ifade ederek- ısrarla hakikatin bilgisinin bâtında saklı olduğunu savunan, özellikle ayet ve hadisleri hakiki-mecazi delaletlerinden uzak şekilde yorumlayan ve nihayet şer'î hüküm ve yükümlülüklerin yalnızca zâhiri kavrayabilen sıradan insanları (avam) bağladığını iddia eden mutasavvıflar da *Bâtınî* olarak nitelenmiştir."⁵¹

Bu bağlamda dinin zahiri hükümlerini inkar etmemekle birlikte sadece kendi anladığını *cefr* gibi tamamen sınırsız teville dayandıran

⁴⁷ Öztürk, s. 51-56, 61-62,65.

⁴⁸ Bkz.: Öztürk, s. 194-282.

⁴⁹ Bkz. Öztürk, s. 262-296.

⁵⁰ Uludağ, "Bâtın İlmî" mad.

⁵¹ Öztürk, s. 35, 36,37.

fırkalar da kuşkusuz “*Bâtınî*” birer fırkadırlar. Bunlar tarihte bu isimle anılsın veya anılmasın fark etmez. Zira biz çalışmamızda, *Bâtınîyyeyi*, Mezhepler tarihi terminolojisindeki reel karşılığı olan *İsmâîlîyye* fırkası⁵² tanımının dışında kudsî metinleri bâtinî te’vil yöntemini kullanmış olanlar için kullanmayı tercih ediyoruz. Kaldı ki te’vil, *İsmâîlîyye* imamlarına mahsus ilimlerden biridir ve *İsmâîlîyye*, bu tevil nazariyesinden dolayı *Bâtınîyye* lakabıyla anılmışlar ve kendi kabulleri de bu yöndedir.⁵³

Bâtınî tevil, sadece bir dine veya fırkaya özgü bir hususiyet değildir. Zira bâtinî tevilin kökeninin antik uygarlıklara kadar uzandığı, muhtelif kültür havzalarında felsefî metinlerden şiir ve diğer edebiyat ürünlerine kadar çok geniş bir alanda kullanıldığı bilinmektedir. Bazı Yahudi âlimlerin Kutsal kitabın sarıh lafızları üzerinde bâtinî yorumlar yaptıkları bilinse de Philo seleflerinden farklı olarak te’vil anlayışını bir sistem haline getirmeyi amaçlamıştır. Müslüman araştırmacılar da, Bâtınîyye-İsmâîlîyyeden Bâbîlik-Bahâilîğe, İhvân-ı Safâ’dan Muhyiddin İbn Arabî’ye kadar muhtelif fırkaların, felsefi ekollerin ve mutasavvıfların Kur’an ve hadis nasslarına yönelik bâtinî yorumlarının köken itibarıyla Philo’nun alegorizmine dayandığına ilişkin kesin yargılarda bulunmuşlardır. Philo, Tevrat nasslarını literal anlamlarına aykırı biçimde yorumlayan, bu yorumlama yöntemini de kurumsallaştıran bir Yahudidir.⁵⁴

Araştırmacılar tarafından, bâtinî te’vilin İslam dünyasına Yahudilik, Hıristiyanlık ve Ortadoğu’daki Sâbîlik, Maniheizm ve Mecûsîlik gibi çeşitli dinlerle, Hermetisizm ve Yeni-Eflâtunculuk gibi Gnostik karakterli düşünce ekollerinden beslendikleri tespit edilmiştir. Bu konuda en ufak bir kuşku duyulmadan aşırı Şii fırkaların

⁵² Öztürk, s. 44.

⁵³ Öztürk, s. 49.

⁵⁴ Öztürk, s. 143-189, 153, 154; De Lacy O’leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Çev.: Hüseyin Yurdaydın ve Yaşar Kutluay, Ankara Üniv. İlâhiyat Fak. Yay., Ankara 1971, s. 17-19; Bozhüyük, “Hurûf” mad.

öncülerinin ve bunların takipçilerinin başrol oynadıkları ortaya konulmuştur.⁵⁵

Ayrıca Batnîlik, *Dinsel Çoğulculuk* paradigması⁵⁶ tarafından da merkeze alınan bir kavramdır ve yönlendirici yaklaşım tarzıdır. René Guénon, dinlerden başka Yunan felsefesinde de batnî öğretinin olduğunu söyler ve sükût yani semboller aracılığıyla insanı hakikate ulaştıran batnî yöntem, kelimelerle sınırlı zahiri yöntemin dışında bir öğretimden habersiz olan modern filozoflar tarafından anlaşılmamaktadır der. Keza S. Hüseyin Nasr'ın söylediği kastı daha bir açıklayıcı vehamettedir: "Bâtınî anlayış, zâhirî ölçülere göre değerlendirilemez; onun hiçbir dış yaklaşımın üstesinden gelemeyeceği kendine özgü bir mantığı vardır. Kur'an için de durum tamamen böyledir."⁵⁷ Keza gelenekçilerin üzerinde en fazla durduğu da Hint, Çin, Hıristiyan ve İslâm batnîlikleridir.⁵⁸

Tasavvufî İşârî Tefsir Okulu

Süreç içerisinde Kur'an'ın yorumuna dair farklı fırkaların görüşlerini yansıtan tefsir ekolleri doğdu. Bu oluşum safhasında mutasavvıflar da kendi görüşlerine uygun düşen tefsirleri topladılar. Yaşadıkları zevk haline göre âyetlerden manalar çıkardılar. Bu tefsire, ilk anda akla gelmeyen fakat tefekkürle, ayetin işaretinden kalbe doğan mana anlamına gelen *işârî tefsir* adını verdiler. Böylece diğer tefsir ekolleri yanında mutasavvıfların görüşlerini yansıtan *Tasavvufî İşârî Tefsir Okulu* doğmuş oldu. Mutasavvıflar, Kur'an-ı Kerîm'in Kehif Sûresi'nde anlatıldığı üzere öğrenme ile elde edilen bilgidен ayrı olarak Allah tarafından insana lûtfedilen *ledünnî* bir ilimin varlığını kabul ederler. Hıdır (as)'a verilenin de bu ilim olduğu kabul edilir. Onlara göre işin iç yüzünü gösteren bu ilmi, gizli karakterinden dolayı ilk anda Hz. Musa'da anlayamamıştı. İşte sufiler, yaptıkları

⁵⁵ Bkz. Öztürk, s. 190.

⁵⁶ Bkz.: Ramazan Yazçığek, "Dinsel Çoğulculuk ya da A'mak-ı Hayal", *Tezkire*, Ankara 2003, s: 35, s. 115-147.

⁵⁷ Nasr, s. 74.

⁵⁸ Yılmaz, s. 273.

riyazet ve ibadetler sonunda böyle bir ilme ulaştıkları görüşündedirler. Sûfiler, kazandıkları bu gizli bilgiyi herkesin hazmedemeyeceğini, insanları yanlış bir anlayışa sevk etmekten kaçınmak için de kalplerine doğan bu bilgiyi kapalı bir üslûp ile *remiz* ve *işaret* yoluyla ifade ettiklerini söylemektedirler. Bundan dolayı yaptıkları tefsirlere ‘tefsir’ değil, ‘*işaret*’ adını vermişlerdir. Bunun için tasavvufî tefsire *İşârî Tefsir* de denmiştir.⁵⁹

“*İşârî Tefsir* terminolojisinin en temel terimi olan ‘işâre’, ‘ibâre’nin zıddıdır. Esasen işâre-ibâre terimleri arasındaki ilişki, zâhir-bâtın ilişkisiyle aynıdır. Tasavvufî terminolojide zahire denk düşen ibâre, toplumsal uzlaşımın ürünü olan beşerî dile delâlet eder. İşâret ise, bâtını temsil vasfıyla, ilâhî dili sembolize eder.”⁶⁰ Kanaâtimizce işârî tercihin kabulleri, çıkarımlarını, “kendi anlam dünyalarının sembolleri”ne endekslemeleri ilgili yargıları oldukça tartışmalı duruma sokmaktadır.

İhvân-ı Safâ

İhvân-ı Safâ, IV. (X.) yüzyılda Basra’da teşekkül etmiş, dini, felsefî, siyasî ve ilmî açıdan hedefleri olan ve faaliyetlerini gizli olarak sürdürmüş organize bir topluluğun adıdır. Onlar için düşüncelerine temel olmada Kur’an ne kadar öneme sahipse Tevrat ve İncil de o kadar önemlidir. Din bilgisinde de Hz. Peygamber’in veya Hz. Ali’nin sözü ne kadar önem taşıyorsa diğer disiplinlerdeki bilim adamı ve filozofların sözünün de önemi o derece büyüktür. Zaten bu yaklaşımla bilgi kaynaklarını, bilge ve filozofların eserleri, Tevrat, İncil ve Kur’an, astronomi, jeoloji ve botaniğe dair eserler ve Allah’ın ilhâm yoluyla bildirdiği ilâhî kitaplar olarak gösterirler. Zâhir-Bâtın ayrımını her işte kullanan İhvân-ı Safâ, Pisagorculuğun ve Yeni Eflâtunculuğun açık etkisiyle Peygamberlerin ümmet için-

⁵⁹ Süleyman Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1998, s. 18,19.

⁶⁰ Öztürk, s. 134.

deki konumuna varıncaya kadar her şeyi ondalık sayı dizisiyle açıklama yoluna giderler.⁶¹

Genel tasavvufî yönelimin yanında işârî yöntemi disiplin olarak *asl* kabul eden İhvân-ı Safâ'dır. İhvan-ı Safâ'nın görüşleri, Kur'an'ın zahirini tamamen inkara, dini kökünden kaldırmağa ilişkindir. Onlar, namaz, hac, oruç gibi ibadetlere peygamberî örneğin ve ibadet boyutunun dışında, amelsiz ve tamamen yaşanan zevk haliyle kalbe doğan işaretlere göre anlamlar vermektedirler. İhvan-ı Safâ, cehennemi, uhrevî azabı inkâr etmektedirler. Onlar, Kur'an'da bahsi geçen şahıs ve olaylara yine Kur'an'a muhalif manalar vermiş, olmadık anlamlar yükleyerek Kur'an'ı kasten tahrife kalkışmışlardır.⁶²

Teymiyye, bid'atçıların nassları anlama ve yorumlama yöntemlerini izah bağlamında İhvân-ı Safâ, Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi felsefeciler ile Kur'an ve Sünnet'e bağlı olan selevin çizgisinden sapmalarından dolayı 'mülhit sufiler' nitelemesini yakıştırdığı Muhyiddîn ibn Arabî ve İbn Seb'in gibi bazı sufileri *Bâtınîyye-İsmâîlîyye* ile aynı safta göstermiştir. Bu bağlamda aynı yorum yaklaşımını benimseyen, Suhreverdi, Fahrîduddîn Attâr, Şemseddin Tebrîzî ve Mevlânâ Celâleddîn Rûmî (ö. 672/1273)'de *Bâtınîyye-İsmâîlîyye* fırkasının temsilcileri olarak sayılmışlardır. Kuşkusuz burada adları geçen sufi ve filozofların bir kısmı *İsmâîlîyye* fırkasıyla organik bir bağlarından öte bâtınî tevil yöntemini kullanmış olmalarından ötürü bu şekilde nitelenmişlerdir. Yine bu bağlamda günümüzde temsilcileri bulunan Nuseyrîlik ve Dürzîlik fırkalarını da Bâtınîyye kategorisine dahil edenler olmuştur.⁶³ Gazali'nin de İhvân-ı Safâ'yı tanıyıp bozuk felsefesini eleştirdiği İbn Hazm'ın ise İhvân-ı Safâ'yı yıldızların bu aleme etkisi ko-

⁶¹ Enver Uysal, "İhvân-ı Safâ" mad. *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, c. 22; M. Edip Çağmar, "İhvân-ı Safâ'nın Dil ile İlgili Görüşleri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ankara 2004, c. 17, s: 2, s. 119-127.

⁶² Ateş, s. 23-25; Bkz.: Öztürk, s. 332-338.

⁶³ Öztürk, s. 38, 32.

nusundaki düşüncelerinden ötürü şirkle itham ettiği nakledilmektedir.⁶⁴

Netice adı ne konulursa konulsun böylesi bâtnî inanış ve müdahale tahrife kalkışmaktır. Buna ister İhvan-ı Safâ'nın görüşleri denilsin isterse yapılane, 'sufilerin, tefsir değil, 'işaret' adını verdikleri' söylensin ameliye itibariyle aynı kapıya çıkmaktadır. Burada müdahalenin mantığı Kur'an'ın zahirini ya tamamen inkara veya Kur'an bütünlüğüne rağmen anlamlar yüklemeye dayanmaktadır. Bu da ifsadî bir tutumdur. Zira hiçbir müfsid kendini ifsad edici kabul etmediği gibi sıfatını da ilan hiç etmez. Nitekim isimlendirme eyleme dönüşmez, eylemler/yönelişler bir isme dönüşürler. Bu durum kadîm dönemlerde böyle olduğu gibi son dönem Kur'an aşırı yorumları için de böyledir. Mana itibariyle ilgimizi çeken şu rivayetleri bu bağlamda oldukça anlamlı buluyoruz: Hz. Peygamberin Hz. Ali'ye izafeten şöyle söylediği bildirilir: "İçinizden biri, Kur'an'ın tenzili için savaştığı gibi, tevilî için de savaşacaktır."⁶⁵ Hz. Ali'nin Benî Ümeyye'ye mensup bir topluluğun önceki yıllarda tenzili inkar etmelerinin ardından bugün de tevilî manipüle etmeye çalışmaları üzerine söylediği, "Dün Kur'an'ın emri gereği ('alâ tenzîlih) onlarla savaşmıştık, bugün de Kur'an'ın te'vîli gereği ('alâ te'vilih) onlarla savaşıyoruz"⁶⁶ ifadesi de gösteriyor ki tevil, Kitap ve Sünnet'e aykırı düşmemeli, ayetin hamledildiği muhtemel mânânın siyak ve sibakıyla uygunluk arz etmeli ve ayrıca Arap dilinin kural ve kaidelerini ihlâl etmemelidir.⁶⁷

Kur'an'a Ebced Yöntemiyle Bakmak

İslâm düşünce tarihinde Kur'an te'vili, kimilerince, nassların sadece zahirî yönü, kimilerince nassların zahirî hiç dikkate alınmaksızın sadece bâtnî yönü ve kimilerince de hem zahirî hem de bâtnî yönü dikkate alınarak yapılmıştır. Bu yorumlama yöntemleri içerisinde

⁶⁴ Uysal, "İhvân-ı Safâ" mad.,

⁶⁵ Bkz.: Öztürk, s. 118.

⁶⁶ Ebû Zeyd, s. 24; Bkz.: Öztürk, s. 118.

⁶⁷ Öztürk, s. 121.

aslâ kabul edilmeyecek olanı nassların zahirîni hiç dikkate almaksızın sadece bâtinî yönüne itibar eden anlayıştır. Bu düşünce tarzı, bâtinî te'vil geleneğini sürdüren; hatta, mezheplerinin temel prensibi, inanç umdesi olarak kabul eden *İsmâîlîyye* mezhebine aittir. Bu yaklaşım tarzı, hidayet, rahmet ve nur kaynağı olarak gönderilen Kur'an'ın ruhuna kesinlikle aykırıdır. Zira Kur'an açık ve anlaşılır bir dille gönderildiğini bizzat kendisi beyan etmektedir. Dolayısıyla Kur'an'ın zahirî ifadesini dışlamak demek, muhataplarının onun hidayet ve rahmet saçan mesajlarından istifade etme imkânını ortadan kaldırmak demektir.⁶⁸

Ebcet yöntemiyle Kuran'da geçen bazı ayetler incelendiğinde, bu ayetlerin anlamlarına uygun olarak birtakım tarihlere denk geldikleri iddiası veya Kur'an'da geçen bir takım kelimelerin ulaşılan bilimsel sonuçlarla uyumlu olduğunu ortaya koymaya çalışılması, aslında Allah'ın kelamını ulaşılan beşerî sonuçların güvenilirliğine(!) terk etmek anlamına gelen bir garabeti beraberinde getirmektedir. Değerli araştırmacı Öztürk'ün, Kur'an ve Aşırı Yorum'da te'vil için söylediklerini, burada aynıyle cefr ve ebcet için de söyleyebiliriz diye düşünüyorum. Bu, kendi anladığını muhatapına onaylatmak maksadıyla yapılan tüm başvuru girişimlerinde sürekli olarak "tevil"/cefr enstrümanını kullanmış olmaktır. Bütün bu başvurulardaki talepler de yine tevilin/cefrin sağladığı imkanlar vasıtasıyla karşılanmaya çalışılmıştır.⁶⁹ Buradan hareketle te'vilin beklentilerini cefrin tamamen karşıladığını söyleyebiliriz.

Ayetlerde bahsedilen olayların, ebcet hesaplarıyla elde edilen tarihlerde gerçekleştiğinin sanılması, söz konusu ayetlerde olaya ilişkin gizli bir işaret bulunduğu sanısına yol açmıştır. Örneğin şöhret bulmuş bir anlatı olarak söylenegelen İstanbul'un fetih tarihine Sebe' Sûresi'nin 14. âyetinde geçen iki kelime olan "beldetun tayyibetun" ifadesinin denk geldiği kanaâti dahi sağlıklı olmayıp

⁶⁸ Öztürk, "Takriz", *Kur'ân ve Aşırı Yorum*.

⁶⁹ Bkz.: Öztürk, s. 14.

bunun tarihlemeye ve hesaplanışında önemli bir kural değişikliğine gidilerek elde edildiği görülür.⁷⁰ Bu işlem, normal ebced kurallarıyla yapılmış olsa hesaplamada bu tarihin de tutmadığı görülecektir. Kaldı ki bizim için tarihin tutup tutmamasından öte ilâhî metinlerin bu yöntem ile yorumunun ve/veya bir takım meydana gelmiş olaylara Kur'an ayetlerini bu yöntem ile delil getirmenin güvenilirliği noktasıdır.

1969 yılında Ay'a çıkılmasına Kur'an'da işaret edildiğinin söylenmesinde de, "Saat (kıyamet vakti) yakınlığı ve ay yarıldı"⁷¹ da geçen "şakka" kelimesinin Arapça'da "ikiye yarıma, ayrılma" manasından başka "çizilme, kabartma, toprağı sürme, toprağın kazılması" gibi manalarda da kullanıldığı, yine "Şöyle ki; Yağmurlar yağdırdık. Sonra toprağı göz göz ayırdık da oradan ekinler, üzüm bağları, sebzeler, zeytin ve hurma bağları, iri ve sık ağaçlı bahçeler, meyveler ve çayırılar bitirdik."⁷² ayetinde geçen "şakka" kelimesi "ikiye yarıma, ayrılma" manasında değil, "toprağın yarıp, çeşitli ekinlerin bitmesi" manasında kullanılmıştır. "Şakka" kelimesi bu şekilde değerlendirildiğinde (Kamer Suresi, 1. ayetinde geçen) "Ay'ın yarılması" anlamı yanında, aynı zamanda 1969 yılında Ay'a çıkma olayında Ay toprağı üzerinde yapılan faaliyetlerin, Amerikalı astronomların Ay üzerinde incelemeler yapmaları, Ay'ın toprağının çeşitli aletlerle kazıldığı, yarıldığının da anlaşıldığı, aynı zamanda Kamer Suresi'nde geçen bu ayetin **bazı kelimelerinin** ebcedi bizlere 1969 rakamını verdiğinin⁷³ söylenmesi gibi isteyen isteyeceği konuda istediği tarz ilgileri kurabileceği zorlaması ortadadır.

Bu gibi örnekleri çoğaltmak mümkün iken araştırmamızın amacı açısından bu yolu tercih etmiyor, esas itibarıyla yaklaşımın doğru-yanlışlığını izah ile yetiniyoruz. Ancak bu bağlamda yapılmış bir çalışmaya kısa değini ile konuyu tamamlamak istiyorum.

⁷⁰ Yakıt, s. 142, 62.

⁷¹ Kamer, 54/ 1.

⁷² Abese, 80/25-31.

⁷³ http://www.kuranmucizeleri.com/kuranda_ebcedhesabihtm

İlgili çalışmada, sadece Fatıha Suresi için verilen *sırlı dizilişte*⁷⁴ bile sayılan *sırlardan* daha fazla *çelişkiler* vardır. Herşeyden önce *vahyî* olanın *beşerî* olan ile delillendirilmeye kalkışılması yanlıştır. Zira beşerî olanın değişebilirliği mümkün hatta kaçınılmaz iken vahyî olan değişmezdir. Bir diğer nokta ise yazarın adeta Said Nursi'nin yapmak isteyip de yapamadığına hayıflandığı, **"bütün Kur'an'ı bütün harfleriyle ve kelam ve kelimatıyla hesap etmeye** ve letaif-i i'caziyeyi onunla tam takviye etmeye vakit bulamadım"⁷⁵ hayıflanmasını bir vasiyet gibi algılıyor. Bu vasiyeti gerçekleştirircesine Kur'an'ın her bir harf ve kelimesinin *ebcedî değeri* çıkartılmaya çalışılıyor. Ancak burada da belli sonuçları tutturmak için çok farklı hesap sistemlerinin kullanıldığı görülmektedir.⁷⁶ Oysa Cümel-i Sağır, Cümel-i Asgar, Cümel-i Kebîr ve Cümel-i Ekber gibi farklı hesap sistemlerinin birer zihni faaliyet olduğu bir kez daha düşünülecek olursa ve alfabelerin farklılığı, takvim türleri de buna eklendiğinde ilâhî olanın hata ile malûl üretmelere terkinin sakıncaları ve bu tür çıkarımlara güvenmenin imkansızlığı ortaya çıkmaktadır.

Kur'an tanımlamalarının bilimsel sonuçlar ile denklenmesi de aynı riski taşımaktadır. Çünkü "bilimsel sonuç" denilenin yarın reddedilmeyeceğini/değişmeyeceğini kim garanti edebilir? Değişmezlik iddiası bilime dahi terstir. Bilimsel olanın değişmesi mümkün iken kendisine endekslenen *vahyî* olanın değişmesi ise imkansızdır. Bugün insanların imanını artırmak için ön plana çıkartılan argümanlar yarın vahyin yalanlanması sebebi de olabilir. Mucizelerin ilim-fen ile izahına, ispatına gelince; mucizeler, zaten "*mucize*" oluşları itibariyle insanı acze düşüren ve iman ile yetinilmesi gerekli ilâhî uyarı sebepleridir. Kur'an'daki belli kıssa ve ayetleri, haberi geçen mucizeleri, bilimsel buluş ve *o anın* ilmi sonuçlarına endeksleme de yanlış yaklaşımdır. Daha çok Batı kültürü ve bilim-

⁷⁴ Bkz.: Maraşlı, s. 93-103.

⁷⁵ Nursi, Said, *Risale-i Nur Külliyyat –Zülfikar Mecmuası, Fihriste-i Rumûzat-ı Semâniye 29. mek., 8. kısım, 8. remz-*, Yeni Asya Yayınları, İstanbul 1996, c. 2, s. 2321; Badıllı, s. 773-783.

⁷⁶ Maraşlı, s. 93-480.

sel gelişmeler karşısında eziklik duygusu ile takınılan bu tavrın cefr ile desteklenmesi ile ‘o an’ için ilmî netice olarak kabul edilen veriler ile desteklenmesi arasında aslında güvenilirlik açısından bir fark yoktur.⁷⁷ Birisiyle vahyin tamamen uçları açık beşerî bir üretmeye terki söz konusuysen bir diğerinde ise ‘o an’ki bilgi ile mukayyet; her an değişmesi mümkün hatta kaçınılmaz olana terk vardır. Kaldı ki ikincisinin epistemik temelde de mutlaklık iddiasının reddi vardır. Dolayısıyla burada vahyi kabule yanaşmayan rasyonalite ile vahyi kendi penceresinden görmek isteyen ruhçu-maneviyatçı geleneğin denkliğini görüyoruz. Bu da modern ile gelenek hurafesinin denkliğidir diye düşünüyoruz.

İnsanları tevile sevk eden değişik sebepler olduğunu biliyoruz. “Yorum öznesinin Kur’an’a her istediğini söyletme amacına hizmet eden bir tevilin ‘bâtınî’ sıfatını taşımasıyla, alegorik, sembolik, işârî veya bilimsel nitelikli olması arasında hemen hiçbir fark yoktur. Yorum öznesinin bâtinî teville başvurmasındaki ilk amaç, mensubu bulunduğu mezhebin görüşlerini kutsal metne (nassa) uyarlamak; ikinci amaç ise, aklın verileriyle sarîh lafızdan anlaşılman mânâyı uzlaştırmaktır. Bu uyarlama ve uzlaştırma ediminin temelinde, kutsal metnin bağlayıcılığından kurtulma iradesi yatmaktadır. Yorumcuyu bâtinî te’vile sevk eden üçüncü âmil ise, sarîh kutsal metnin içerdiği mânâ ve mefhumların hakikatine nüfuz etme isteğidir.”⁷⁸ Dini ahkâmın gerektirdiği yükümlülüklerden soyutlanmak, bâtinî yönelimlerini mezhep, cemaât ve farklılıklarını Kur’anî delillerle desteklemek, Kur’an’ın zahiri anlamlarını nefyetmek suretiyle, kendilerine geniş bir düşünce özgürlüğü oluşturmak ve böylece her istediklerini⁷⁹ Kur’an’a söyletme saikiyle de bâtinî te’vile gidilmiş; cefr ve ebced gibi enstrümanlar da kullanılarak sınırsız özgürlük(!) alanı oluşturulmuştur.

⁷⁷ Bkz.: Halil Rahman Açar, “Bilimin Dinleşmesi Dinin Bilimselleştirilmesi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ankara 1998, c: 11, s: 1-2.

⁷⁸ Öztürk, s. 138, 139.

⁷⁹ Bkz.: Öztürk, s. 140.

Kur'an Yorumunun Cefr ve Ebced ile Yapılmasının İslâmîliği İmkânı -İslâm'da Gayb Problemi-

İslâm inancı açısından *gayb* itikada dair bir konudur. Bunda, sınırları ihlâl edenler tarafından dahi ihtilaf yoktur. Ancak en çok ihlâl edilen ve üzerinde tartışılan da yine *gayb* meselesi olmuştur. Allah, Kur'an'da gaybı ancak kendisinin bildiğini haber vermekte, başkasının da bilmediğini/bilemeyeceğini tekrarlar vurgulamaktadır. Kur'an'da gaybe dair apaçık âyetler vardır.⁸⁰ Gayb konusunda Allah (cc) şöyle buyurmaktadır: *"De ki: Ben size, Allah'ın hazineleri benim yanımdadır, demiyorum. Ben gaybı da bilmem... Gaybın anahtarları Allah'ın yanındadır; onları O'ndan başkası bilmez..."*⁸¹ *"Ona (Muhammed'e) Rabbinden bir mucize indirilse ya! De ki: Gayb ancak Allah'ındır."*⁸² *"De ki: Ben, Allah'ın dilediğinden başka kendime herhangi bir fayda veya zarar verecek güce sahip değilim. Eğer ben gaybı bilseydim elbette daha çok hayır yapmak isterdim ve bana hiçbir fenalık dokunmazdı. Ben sadece inanan bir kavim için bir uyarıcı ve müjdeleyiciyim."*⁸³ *"De ki: Göklerde ve yerde, Allah'tan başka kimse gaybı bilmez. Ve onlar ne zaman diriltileceklerini de bilmezler."*⁸⁴ *"O bütün görülmeyenleri bilir. Sırlarına kimseyi muttali kılmaz; Ancak, (bildirmeyi) dilediği peygamber bunun dışındadır. Çünkü O, bunun önünden ve ardından gözcüler salar."*⁸⁵

Peygamber (s)'den gaybe ve istikbale ait şeyleri bilmenin yalnız Allah'a mahsus olduğuna dair bir çok hadis rivayet edilmiştir.⁸⁶ Hz Aişe (r) rivayetinde şöyle demiştir; Kim onun (Hz.Peygamberin)

⁸⁰ En'am, 6/50, 59, 73; Maide, 5/109; Tevbe, 9/78,94,105; Rad, 13/9; Mü'minun, 23/92; Secde, 32/6; Sebe, 34/3,48; Zümer, 39/46; Haşr, 59/22; Cum'a, 62/8; Tegâbun, 64/18; Nahl, 16/77; Kehf, 18/26; Fatr, 35/38; Necm, 53/35; Meryem, 19/78; Tûr, 52/41; Kalem, 68/47; Neml, 27/65; Al-i İmran, 3/179; A'raf, 7/188; Cin, 72/26-27; Yûnus, 10/20; Bakara, 2/255; Lokman, 31/34;...

⁸¹ En'am, 6/50,59.

⁸² Yunus, 10/20.

⁸³ A'raf, 7/188.

⁸⁴ Neml, 27/65.

⁸⁵ Cin, 72/26-27.

⁸⁶ Buhari, 2/990,8/3748,9/4352,4353,10/4657,16/7254,..

yarın ne olacağını bildiğini sanıyorsa, şüphesiz Allah'a en büyük iftirayı atmış olur. Zira Allah Teâlâ: “*De ki: Göklerde ve yerde gaybi Allah'tan başka kimse bilmez.*” (Neml, 27/65) buyurmaktadır.⁸⁷

“Kur'an'ı Kerim de gayp bilgisinin ulûhiyyet vasıflarından olduğu ve insanların bilgi edinme vasıtalarının dışında kaldığı, ancak Allah'ın bazı peygamberlerini dilediği bilgilere muttali kıldığı açıkça belirtilmiştir. **Kur'an'a göre gaybe ait haberlerin yegâne kaynağı vahiydir.** Şîa mensuplarının, Hz. Peygamber'in kendisine gelen vahiylerin bir kısmını yalnız Hz. Ali'ye bildirdiğini, bu sebeple Ali'nin bilgilerinin de vahye dayandığını iddia etmeleri, Rasûlullah'ın nâzil olan vahiylerin tamamını bütün ümmete tebliğ ettiğini ifade eden Kur'an âyetleriyle çelişir.⁸⁸ Ayrıca bu iddialar, Hz. Âişe, Hz. Ali, ve İbn Abbas gibi sahâbîlerden nakledilen rivayetlere de aykırıdır. Keza hadis uydurucuların gaybe dair sözleri mevzuat sahipleri tarafından da Kur'an'a muhalif oldukları gerekçesiyle ifşa edilerek reddedilmişlerdir.⁸⁹

Âişe (r) dedi; “Her kim Rasûlullah Allah'ın kitabından bir şey ketmetti diye zulmederse, Allah'a karşı büyük iftira etmiş olur. İşitmedin mi? Allah: “*Ey Rasûl! Sana Rabbinden her indirileni tebliğ et, etmezsen onun risaletini eda etmiş olmazsın.*” (Maide, 5/67) buyuruyor.”⁹⁰

⁸⁷ İbn Kesir, Tefsir, 11/6171; Buhari, 16/7254; Muslim, 2/ 646.

⁸⁸ “Ey Rasûl! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun.” (Maide, 5/67);

“Belki de sen (müşriklerin:) “Ona (gökten) bir hazine indirilseydi veya onunla beraber bir melek gelseydi!” demelerinden ötürü sana vahy olunan ayetlerin bir kısmını (duyurmayı) terk edeceksin ve bu yüzden ruhun daralacaktır. (iyi bil ki)sen ancak bir uyarıcısın. Allah ise her şeye vekildir (Hud, 11/12); “Rabbinin Kitab'ından sana vahyedilene oku. Onun kelimelerini değiştirebilecek yoktur. O'ndan başka bir sığınak da bulamazsın.” (Kehf, 18/27); Ayrıca bkz.: Çelebi, s. 188.

⁸⁹ Şemsüddin İbnî Kayyim el Cevziyye, *Elmenâr'ül-Münif Fis-Sahih Ved-Daif*, Terc.: Muzaffer Can, Cantaş, İstanbul 1992, s. 79-83.

⁹⁰ Muslim, iman, s. 646.

“Allah hiç kimseye gaybdan haber verme hususunda bir ilim ve yetenek vermemiştir. Yalnız, bazı peygamberlere âhiret, melekler ve cinlerle ilgili bilgiler bahşetmiştir ki bunlar vahiy ile sabittir, inanmak gerekir. Araştırmacı ve titiz alimler “Cümmel Hesabı” diye isimlendirilen cifr hesabına şiddele karşı çıkmışlardır. İbn Hacer el-Askâlanî, buna itimat etmenin caiz olmadığını söylemektedir. İbn Abbâs’ın da bu hesabı sihir cümlesinden saydığı nakledilmektedir.”⁹¹ Bu konuda İbn Kesir ise tefsirinde ebced hesabı ile Hurûf-u Mukattaâ’ya çeşitli manalar vermek isteyenler hakkında genişçe izahat verdikten sonra şunları söyler: “Bu harflerle vakitlerin bilindiği, olayların, fitne ve savaşların zamanlarının çıkarılacağını öne sürenler Kur’an’da olmayan şeyler iddiâ etmekte ve uçulması gerekmeyen yerde uçmaya çalışmaktadırlar.”⁹²

“Ebcedle ilgili bazı hadislere de rastlanmakta, ancak İbn Teymiyye bunların başlıcalarını verip ravilerini tenkit ederek güvenilir olmadıklarını açıkça ortaya koymuş bulunmaktadır.”⁹³

“Bazan halk arasında dolaşan ve Kur’an’ı Kerim’in şifa ile ilgili ayetlerinin ebced hesabına göre rakamların yazılıp bunlarla yapılan muskalar bulunmaktadır ki, bu rakamların şifa vereceğine inanmak küfürdür. Bu gibi hususlar Hz. Peygamber’in sünnetinde olmadığı gibi ashab, tâbiin ve büyük imamların böyle bir şeye başvurmamaları ilmen ve tarihen bilinen bir husustur. Ebced hesabına dayanarak ortaya çıkan Hurûfilik, bu işi Kur’an ile fal bakmaya kadar götürmüştür. Bir devlet kuruluşu olarak Diyanet İşleri Başkanlığı’nın, devletin dinî anlayışını yansıtmak üzere 1960’larda yayımlanan “Allah Bizimle” adlı bir kitapçıkta ebced hesabına dayanarak Hz. Peygamber (s) ile ilgili olan bir âyetten hareketle 27 Mayıs 1960 as-

⁹¹ M. Sait Şimşek, “Cifr Hesabı” mad., *Şâmil İslâm Ansiklopedisi*, Şâmil Yayınevi. İstanbul 1990, 307; el-Hüseyini, s. 51.

⁹² İbn Kesir, *Hadislerle Kur’ân’ı Kerim Tefsiri*, Çev.: Dr. Bekir Karlığa, Dr. Bedrettin Çetiner, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1988, s. 2/146.

⁹³ Uzun, “Ebced” mad.; Kkz.: İbn Kesir, s. 2/146; el-Hüseyini, s. 39-80; Özellikle bu tür hadislere el-Kuleynî’nin Usul-u Kâfî’inde rastlamak mümkündür.

keri darbesine tarih düşürmeye çalışılmıştır. Oysa bu hesaplar, bir israiliyat uydurması olup İslâm ile hiç bir ilgisi bulunmamaktadır. Bunu İslâm tarihinde ilk kez Yahudiler yapmışlardır.”⁹⁴

“Şu son günlerde matematik oyunları ile akılları çelerek “gayb” üzerine ahkâm kesen ahir zaman kâhini kılıklı münâfıkları Müslümanların gündemine taşımaktan utanmayanlar, acaba neden “gayb”ın belki de en önemli konusuna, yani Alemlerin Rabbi Yüce Allah’ın (c) kulları için öngördüğü hayat tarzına sıkı sıkıya bağlı kalınmadığı takdirde tecellî edecek “nihaî yargı”nın korkunç sonuçlarına dikkat çekmeye aynı önemi vermezler? Bu dünyada karşılaşacakları maddî/somut tehlikelerden yalnızca biri, belki de en hafif olan, birileri tarafından “mürtecî” (!) olarak damgalanma korkusundan mı?”⁹⁵

Apaçık (beyan edilmiş/Kitab-ı Mübin) Kur’an, Allah’ın, insan ile anlayacağı dilde konuşması iken; şifreli konuşma, sırlar avcılığına çıkma, mesajı birilerine kapalı kılma onu anlama ve yaşama mükellefiyetinden kaçma arzusundandır. Farklı bir ifadeyle “şifresiz konuşmak” mesajın herkes tarafından anlaşılması arzusuna dayanır. Zira vahiy, şifreli değildir ve dolayısıyla şifre çözücüye de ihtiyaç göstermez. Zaten açık sözün açık Resulü, kaş, göz işaretiyle dahi konuşmayı hoş görmezdi.

Bu yöntem ile varılan sonuçların mutlak doğruluğu kanaati ise büsbütün hatadır. Keza gerçeklik tek değildir. Doğal ve kültürel olmak üzere farklı gerçekliklerin yanında inanç gerçekliği de dikkate alındığında; bunlar, matematiksel (cifrî çıkartımlar) olarak denetlenemezler. Kaldı ki bu anlamda yorumlama dahi mutlak değildir. Çünkü bilim insanın etkinliklerinden yalnızca biridir. Bu anlamda olmak üzere genel-geçer bilgi, doğruluğunda birleşilen bilgi değildir, olamaz. Bu kadar değişken ve kendi içerisinde tutarsızlıkları olan *cefr ve ebcedin*, bir söz sanatı ve harflerin rakamsal değerleriyle

⁹⁴ Şâmil İslâm Ansik., “Ebced” mad.

⁹⁵ Noyan Münib Engin, “Kur’ân Günlüğü”, *Umran*, İstanbul 2002, s:100, s. 77.

olmuş olaylara tarih düşürmede kullanılan bir yöntem olmasının ötesinde ilâhî metinlerin yorumunda kullanılmaya kalkışılması bi-zatihi yorumlananın (Kur'an) kendi kastına muhaliftir. Bu tavrın doğru okunuşu, Kur'an'a uymayanların Kur'an'ı kendilerine uydurmanın yolunu rakamlar ve harfler metafiziğinde aramalarıdır. Bu da esas itibariyle *harf ve sayı gizemciliğidir*. *Cefr ve ebcedi*, Kur'an yorumunda bir yöntem olarak ele almak, apaçık, beyan edilmiş olan Kur'an mesajının kapalı ve anlaşılmaz olarak kabulüdür aynı zamanda.

Kur'an mesajını anlamaya yönelik olarak geliştirilen yorum yöntemleri neticede bir tevildir ve esas itibariyle te'vil, istismara müsait bir karaktere sahiptir. Tevil, ilâhî muradı anlama amacına yönelik olarak ortaya konulan bir çaba iken, uçları açık bir yorumlama tevil dahi değildir. Tarihte tenzil için savaşanların sonradan te'vil için savaştıkları da göz önüne alındığında durumun ehemmiyeti ortaya çıkar. Tevilin en azından nerede, nasıl ve niçin olamayacağı; sınırlarının bilinmesi gerekir. Öncelikle bu kural, tevil edilenin dil dışı müdahalelere maruz bırakılmamasıdır. Kur'an'ın açık ve anlaşılır bir Arapçayla vahyolunduğu kendisinin beyanı iken ve onun da korunulduğu dikkate alındığında, Kur'an'ın zahirine rağmen bir tevil kanaâtimizce ümmeti helake sürükleyen aşırı yorumdur dolayısıyla fâsiddir. Tevil edilenin anlam bütünlüğüne muhalif yorumlara gitmemek önemli bir kuraldır. Kastı anlama çabası, kendi anladığını kelamın sahibine ve/veya muhatabına onaylatmaya dönüşmemeli; kısaca, tevilin sağladığı imkanlar, tevil edilenin söz ve anlam bütünlüğüne rağmen olmamalıdır. Hülâsa tevil, dil, akıl ve nassların toplam anlam bütünlüğü ve zahiri yönü göz ardı edilmeden ictihadî bir etkinliktir. Bu özellikler dikkatten uzak tutulmamalı; Şii ve Tasavvuf geleneğinde olduğu gibi dil ve aklın çoğu kez devre dışı bırakılarak irfanî bir faaliyete dönüştürülmemelidir.⁹⁶

⁹⁶ Bkz. Öztürk, "Takriz", 14, 118, 121,122.

Kur'an'daki hurûf-ı mukattaâ ile diğer bazı âyetlerin bâtinî manalarına ulaşma aracı olarak görülen cefr, özellikle İsmâîliyye ve İhvân-ı Safâ mensuplarınca bâtinî yorumların temel kaynağı haline getirilmiştir.⁹⁷ Bâtinî yorumlar ilâhî metinlerin değerlendirmesinde ikilem meydana getirmiştir. Bâtinî yorum, esas itibariyle *aşırı yorum*un bir yansımasıdır. Bu, farklı aşırı yorumların meşruiyet gerekçesi ve sebebi de olmuştur. Kur'an'da ebced ve cefre dair hiçbir bilgi; kelime olarak, yöntem olarak yoktur. Selefin Kur'an tefsirini bu yöntemle yaptığına dair ebcedle uğraşanların dahi ittifakıyla bir bilgi yoktur. Farklı bir ifadeyle Kur'an'da ne ebced vardır ne de bu yöntemin meşruiyetini mümkün kılacak bir tefsir yöntemi imkanı. Ancak süreç içerisinde Kur'an'a ebced yöntemiyle bakanlar olmuştur. Kısaca İslâm'da cefrin meşruiyetine, ilâhî metinlerin yorumunda kullanılabileceğine dair hiçbir delil olmadığı halde, neredeyse cefrin özü olarak anılan gaybdan haber vermenin reddine dair birçok imanî prensipler vardır. Ancak gabya taş atma sapkınlığına İslâm kültür tarihinde maalesef sıkça rastlanmaktadır.

Sonuç Yerine

Kaynağı itibariyle şeriat-hakikat ikilemi, şeriatın, zahirî ve bâtinî ikilemine dayanmaktadır. Müslümanlar İslâm'ın ilk döneminde bu ayrımı yapmamışlardır. Bu ayrım her şeyin zahirî ve bâtinî olduğu gibi Kur'an'ın, hatta Kur'an'dan her âyetin ve her kelimenin bir zahirî bir de bâtinî olduğunu söyleyen Şia ile başlamıştır.⁹⁸ Şia ve Tasavvuf, savunularını, çoğu kez cefr ve ebced ortak yöntemi ile ortaya koymuşlardır. Ancak bu yöntem, diğer İslâmî disiplinler tarafından kabul görmediği gibi kullanılmamıştır da. Kendilerini Şia ve Tasavvuftan farklı isimlerle isimlendirmelerine rağmen bu yöntemi alabildiğine kullanan farklı dinsel paradigmalara ise zaten mistizm zemini üzerine oluşturulan; bâtinî yorumu esas alan yaklaşımlardır. Dolayısıyla bunların, bu yöntemin meşruiyetine dair ka-

⁹⁷ Yurdağür, "Cefr" mad.

⁹⁸ İbrahim Sarmış, *Tasavvuf ve İslâm*, Ekin Yayınları, İstanbul 1997, s. 135.

naâtlerinden öte meşruiyetlerini bu yöntem üzerinden sağlamaya çalıştıkları görülmektedir.

Kur'an, her şeyin bir ölçü ve ahenk ile yaratılmış olduğunu bildirmektedir. Her şeyde Allah'ın yasaı hakimdir. Beşerî sanılar, Kur'an açısından vahiyle örtüşmesi oranında hakikat kabul edilir. Ancak ahenge dair insanî fark ediş/hikmet, imanın asıl sebebi değil, teslimiyetin akabinde belki tatmini artıran hakikat tecellileridir. Bu sebeple vahyî gerçeklikle örtüşmeyen hiçbir üretme kabul görmez. Kur'an ile çeliştiği zaman ise hiçbir savunmaya gidilmeksizin reddedilmeli hele vahyî hakikat beşerî üretmelere asla terk edilmemelidir.

Bir tür gizli şifre çözme yöntemi olarak görülebilecek cefr, sonradan İslâm'a ihtida ettiği söylenen gelenekçiler tarafından da mutlak doğru bir yöntem sanılmıştır. Bununla, gelecek olayların önceden haber alınmasına dair bir sır, tılsım ilmi(!) olarak görülen bu gizemcilik, ilmî ve naklî bir temele dayanmamaktadır. Cefri, Hz. Ali'ye borçlu olduğumuzu söyleyenler, bu nispetlikte bildiğimiz ilmi disiplinler açısından mesnetsiz durdukları halde daha ileri giderek bu yöntemin bunu anlayıp yorumlamasını bilen insan için kesin, doğru ve matematiksel bir bilim özelliği gösterdiğine inanmaktadırlar.⁹⁹

Bizce cefr ve ebced, zihinsel hokkabazlıkları sözsel zemine taşımanın; eski dönemlerden modern zamana kadar süregelen aşırı yorumun, özgün bir başka teolojik yöntemidir. Binaenaleyh ilâhî metinlerin ve hususan Kur'an'ın bu yöntem ile yorumunun mümkün olmadığı kanaatindeyiz. Bu kanâatimizi Kur'an'ın, kendi sınırları açısından bu yöntemi mümkün kılmadığı argümanlarına dayandırdık. Bâtınî yorumcuların bu bağlamda aldıkları eleştirileri, 'gaybî/manevî olanın reddi' şeklinde nitelemeleri ise ilmî bir gerekçeye dayanmamaktadır. Çünkü rasyonalist bir yaklaşımın 'manevî olanı reddinin gerekçesi 'akla uymamış olması' iken, burada bizim

⁹⁹ Bkz.: Guénon, s. 36.

tespitler neticesinde oluşan eleştirimizin gerekçesi ise ortaya konulan yorumlama yönteminin, yorumlanana/Kur'an'a uymamasıdır. Kuşkusuz bu noktada ihtiyatı elden bırakmıyoruz: Yorum, yine sadece bir yorumla reddediliyorsa bunun da meşruiyeti en fazla reddedilen kadardır. Ancak Kur'an'ın kendi sistematığı içerisinde; Kur'an'ın, Kur'an ile tefsir sınırları belirlenmişliğinin ihlâli söz konusu ise kuşkusuz bu yeni bir yorum değil belirlenmiş Kur'anî sınırların yorumla aşılmasını reddir. Dolayısıyla burada eleştirimiz, yanlış tezahüre değil bilakis reddimiz özüne ve de yöntemindedir. Burada tezahürün nereye düştüğünden öte kalkılan yerin; yorumuna kalkıştığı metnin uzağında olduğunu görüyoruz.

Araştırmamızda, cefr ve ebcedi, *olmuş olaylara* tarih düşürmede edebi bir sanat olarak görülebileceği tespitinde bulunduk. Aynı zamanda cefr ve ebcedi, bir nev'i kelime-rakam oyunu; perde arkasından bir el hareketiyle seyredenlerine istedikleri kastı çağrıştıracak formda sunma gözboyacılığı olduğu kanaatine vardık. Netice cefr ve ebced ile geleceğe yönelik tarih düşürmenin; tevhidin özüne aykırı olduğu; dolayısıyla, cefr ve ebcedin ilâhî metinlerin yorum yöntemi olarak kullanımının, yorumlananın (Kur'an) özüne ters olduğu ve nitekim ortaya konulanların da bir zandan öteye anlam ifade etmediği için de bilgi değeri taşımadığı sonucuna vardık.

Kaynakça

- Aliyyû'l- Karî, *Mevzuat*, İlim Yay., Mütercim: Ahmet Serdaroğlu, İstanbul 1986.
Aksu, Hüsamettin, "Hurûfilik" mad., *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1998.
Ateş, Süleyman, İşârî Tefsîr Okulu, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1998.
Badıllı, Abdulkadir, *Risale-i Nur'un Kudsî Kaynakları*, Envâr Neşriyat, İstanbul 1994.
Bozhüyük, Mehmet Emin, "Hurûf" mad., *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1998.
Çağmar, M. Edip, "İhvân-ı Safâ'nın Dil ile İlgili Görüşleri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ankara 2004, c: 17, s: 2., s. 117-127.
Çelebi, İlyas, *İslâm İnançında Gayp Problemi*, İFAV, İstanbul 1996.

- De Lacy O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Çev.: Hüseyin Yurdaydın ve Yaşar Kutluay, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1971.
- Ebu Zehra, Muhammed, *İslâm'da Fıkhi Mezhepler Tarihi*, Çev.: Abdulkadir Şener, Hisar Yayınları, İstanbul.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, "Tarihte ve Günümüzde "Kur'an Te'vili" Sorunsalı", *İslâmî Araştırmalar*, Çev.: Ömer Özsoy, Ankara 1996, c: 9, s: 1-4, s. 24-44.
- el-Kuleynî, Ebu Cafer Muhammed b. Yakub b. İshak, *Usul-u Kâfi*, Mütercim: Vahdettin İnce, Dar'ul Hikem. İstanbul 2002.
- el-Hüseyini, M. Reşit Rızâ, *İslâm'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri*, Çev.: Ahmet Hamdi Akseki, Sadeleştiren: Hayrettin Karaman, D.İ.B. Yayınları, Ankara (tarihsiz).
- es-Suyuti, Celaleddin, *El-İtkan fî Ulûmi'l Kur'an*, Çev.: Sakıp Yıldız, Hüseyin Avni Çelik, Madve, İstanbul (tarihsiz).
- Edip, Eşref, *Risale-i Nur Müellifi Said Nursi*, Tan Matbaası, İstanbul 1958.
- Erdeğer Bülent Şahin, "Apaçık Kur'an'ın Şifresi Olur mu?", *Haksöz*, İstanbul 2002, s: 140, s. 48-55.
- Guénon, René, *İslâm Maneviyatı ve Taoculuğa Toplubakış*, İnsan Yayınları, İstanbul 1989.
- Maraşlı, Ahmet, *Kur'an'da Sırlı Diziliş*, Okul Yayınları, İstanbul 2003.
- Mevlâna, *Fihri Mâfih*, Çev.: Meliha Ülker Anbarcıoğlu, M.E.B., İstanbul 1990.
- Mevlâna, *Mesnevî*, Çev.: Veled İzbudak, Gözden geçiren: Abdülbaki Gölpınarlı, M.E.B., İstanbul 1990.
- Noyan Münib Engin, "Kur'an Günlüğü", *Umran*, İstanbul 2002, s: 100.
- Nursi, Bediüzzaman Said, *Sikke-i Tasdik-i Gaybi*, Doğu Şti. Ankara 1959.
- Nursi, Bediüzzaman Said, *Tarihçe-i Hayat*, Tenvir Neşr., İstanbul 1987.
- Nursi, Bediüzzaman Said, *Asâyı Mûsa*, Medresetüz-Zehra, Tenvir Neşriyat, İstanbul.
- Nursi, Bediüzzaman Said, *İşârâtü'l-İcaz*, Mütercim: Abdulmecid Nursi, Medresetüz Zehra, Tenvir Neşriyat, İstanbul.
- Nursi, Bediüzzaman Said, *Lem'alar*, Medresetüz-Zehra, Tenvir Neşriyat, İstanbul.
- Nursi, Bediüzzaman Said, *Mektubat*, Tenvir Neşr., İstanbul.
- Nursi, Said, *Risale-i Nur Külliyyat -Zülfikar Mecmuası, Fihriste-i Rumûzat-ı Semâniye-*, Yeni Asya Yayınları, İstanbul 1996, c: 2.
- Heyet, "Ebcet" mad., *Şâmil İslâm Ansiklopedisi*, Şâmil Yayınevi, İstanbul 1990.
- İbn'ül Arabi, Muhyiddin, *Fusûs-ül-Hikem*, Çev.: Nuri Gençosman, M.E.B., İstanbul 1990.
- İbn Kesir, Hadislerle Kur'an'ı Kerim Tefsiri, Çev.: Dr. Bekir Karlığa, Dr. Bedrettin Çetiner, Çağrı Yayınları, İstanbul 1988.

- İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev.: Zakir Kadiri Ugan, M.E.B. Yayınları, İstanbul 1991.
- İbn'ül Arabî, Muhyiddin, *El-Futûhât El-Mekkiyye*, Nihat Keklik, Kültür Bakanlığı, No:1184, Ankara 1990.
- İslamoğlu, Mustafa, *Yahudileşme Temayülü*, Denge Yayınları, İstanbul. 1995.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Kitâbiyât, Ankara 2003.
- Sarmış İbrahim, *Tasavvuf ve İslâm*, Ekin Yayınları, İstanbul 1997.
- Sahih-i Buharî*, Mütercim: Mehmet Sofuoğlu, Ötüken Yayınları, İstanbul 1987.
- Sahih-i Müslim*, Terc. ve Şerh: Ahmed Davudoğlu, Sönmez Yayınları, İstanbul 1977.
- Şemsüddin İbnî Kayyim el Cevziyye, *Elmenâr'ül-Münif Fis-Sahih Ved-Daif*, Terc.: Muzaffer Can, Cantaş, İstanbul 1992.
- Sözengil, Tark Mümtaz, *Tarih Boyunca Alevilik*, Çözüm Yayınları, İstanbul 1991.
- Şimşek, M. Sait, "Cifr Hesabı" mad., *Şâmil İslâm Ansiklopedisi*, Şâmil Yayınevi, İstanbul 1990.
- Uludağ, Süleyman, "Bâtın İlmi", *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, c: 5.
- Uysal, Enver, "İhvân-ı Safâ" mad., *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, c: 22
- Uzun, Mustafa, "Ebced" mad., *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, c: 10.
- Kandemir, M. Yaşar, *Mevzû Hadisler*, D.İ.B. Yay., Ankara.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis İstihlaları*, Ank. Üniv. İlâh. Fak. Yay., Ankara 1985, 2. Baskı.
- Lord, Nortbourne, *Modern Dünyada Din*, Türkçesi: Şahabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- Yakıt, İsmail, *Türk-İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*, Ötüken. İstanbul 2003.
- Yazççek, Ramazan, "Dinsel Çoğulculuk ya da A'mak-ı Hayal", *Tezkire*, Ankara 2004, s: 35, s. 115-147.
- Yazççek, Ramazan, "Kur'an Ayında Kur'an'da Hayat Bulmak", *İktibas* Ankara 2004, s: 311, s. 19-23.
- Yeğin, Abdullah, *Yeni Lügat*, Yeni Asya Yayınları, İstanbul 1975.
- Yurdağur, Metin, "Cefr" mad., *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, c: 7.
- Yılmaz, Hüseyin, *Ezeli Hikmet ve Dinler*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.



Jafr and abjad from the point of value of knowledge:
the metaphysics of letters and numbers

Citation/©: Yazçiçek, Ramazan, (2004). Jafr and abjad from the point of value of knowledge: the metaphysics of letters and numbers , Milel ve Nihal, 2 (1), 75-114.

Abstract: This study examines the concepts of jafr and abjad from the point of their value of knowledge. It analysis these concepts as a historical phenomenon based upon allegorical explanations. Such sectarian movements as Ishmailiyyah, Batiniyyah and Ikhwan al-Safa are examined as case matters. The study also discusses whether the explanation of the verses of the Qur'an according to the technique of abjad is appropriate to Islam.

Key words: Jafr, Abjad, Raml, Hurufiyyah, Batiniyyah, Ishmailiyyah

Protestan Ahlakiliği Sorunu ve Philip Melanchthon

Hakan OLGUN*

Atıf/©: Olgun, Hakan, (2004). Protestan Ahlakiliği Sorunu ve Philip Melanchthon, Milet ve Nihal, 2 (1), 115-144.

Özet: Protestan teolojisi iyi davranışlar ve dinsel kurallar olmaksızın günahlardan sadece imanla aklanma doktrinini içermektedir. Bu doktrin katı bir kaderciliğe neden olmuş ve Protestanları dünyevi yaşamlarında dinsel sorumsuzluğa yöneltmiştir. Dinsel sorumsuzluk ise antinomianizm olarak bilinen ahlak kurallarına karşı olmak ya da ahlaki aldırmaazlıkla takip edilmiştir. Martin Luther'in yakın arkadaşı ve ünlü reformist Philip Melanchthon, Protestan ahlakiliğini dinsel temelleri üzerinde oluşturmaya gayret etmiş, fakat başarılı olamamıştır. Dolayısıyla dünya, Protestanlığın dinsel sorumsuzluğunun ve katı kaderci anlayışının ahlaki tehdidi altındadır.

Anahtar Kelimeler: Philip Melanchthon, Protestan Ahlakiliği, Lutheranism, Filipizm, antinomianizm, sinerjizm.

Giriş

Yeryüzünde varlık göstermiş olan bütün dinler, içerdikleri mesajlarıyla, daha çok "öte" dünyaya yönelik bir kurtuluş vaadi aşırlar. Bu kurtuluş vaadinin gerçekleşmesi için de bu dinin bağlılarının yükümlü oldukları belli başlı davranış düzenlemeleri sunulmuştur. Bu davranışlar Tanrı ile kulları arasındaki iletişimi ifade eden ibadetler ile insanlar arasındaki düzen ve hoşgörüyü sağlayan ahlak ilkeleri olarak nitelenebilir. Çoğunlukla da dünyevi davranışları düzenleyen ahlak ilkeleri, aynı zamanda dinsel kurtuluşa katkı yapan faktörler olarak değer bulmaktadır. Dinlerin içerdii dünyevi ahlaklılık

* Arş. Gör., O.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı.

ile dinsel kurtuluş çabaları, hem erdemli bir toplum oluşturmak hem de bağlılarına ebedi yaşam sağlamak gibi çok önemli bir işlevi yerine getiren ayrılmaz iki unsur olarak görülmektedir.

Dinlerin pek çoğu için geçerli olan bu dinsel ahlak anlayışı, Hıristiyanlık içinde yer alan Protestanlık düşüncesinde önemli bir farklılık göstermektedir. Hıristiyanları Katolik Kilisesi'nin bağınazlığından ve egemenliğinden kurtarıp Tanrı'nın rahmetiyle buluşturma ve dinsel kurtuluşa ulaştırma gayretinde olan Protestanlık, bu şekilde Tanrı ile kulları arasındaki aracı kurumu ortadan kaldırmış ve onları Tanrı ile karşı karşıya getirmiştir. Bu nedenle, kalplerinde Tanrı'nın rahmetini taşıyan imanlı insanlar olarak Protestanların, barış ve sükun içerisinde yaşayan ve diğerlerine de güven veren hoşgörülü bir toplum oluşturmaları gerektiği düşünülebilir. Ancak Protestanlığın, dünyevi bir ahlakılığı önermesini gerektirecek bağlayıcı bir öğretiden yoksun olan, hatta, böylesi bir bağlayıcılığı gereksiz gören öğretileri nedeniyle, çok geçmeden bu inancın bağlılarına dünyevi anlamda bir ahlaklılık hedefi sunmadığı anlaşılmıştır. Bu durum Protestan ahlakının dinsel temellerinden yoksunluğunu ifade etmektedir.

Protestan reformcuların dünyevi yaşamda dinin etkisini oldukça azaltan düzenlemelerinin neden olduğu Protestanlığın ahlak sorunu, reform tarihinin en önemli teologlarından olan Martin Luther'in yakın arkadaşı Philip Melanchthon tarafından ele alınmıştır. Genellikle Luther'in gölgesinde kalan Melanchthon'un dindarlara ahlaki bağlayıcılıklar sağlama çabaları Luther'in güçlü reform öğretileri karşısında önemli bir mücadeleye dönüşmüştür. Bu makalede Protestanlığın dinsel temellerinden yoksunluğunun bir ahlak sorununa yol açması ve Hıristiyan kültüründe de yeni yeni keşfedilen Melanchthon'un Protestan ahlaklılığı konusundaki etkisi ele alınacaktır.

Protestan Reform Teolojisi

Hıristiyanlık tarihinin 16. yüzyılı “dinsel reformasyon çağı” olarak nitelenmektedir. Yüzyılların ürünü olan önemli bir teolojik geleneğe dayanan Ortaçağ Roma Katolik Kilisesi, ilahi kurtuluşa ulaşmak için Hıristiyan bireylerden erdemli bir yaşam sürmelerini, iyi davranışlarda bulunmalarını ve Tanrı’ya dua etmelerini istemiştir. Ancak Katolik Kilisesi’nin ilahi kurtuluş için gerekli gördüğü bu yaşam tarzı ve ibadet uygulamaları zamanla büyük bir din sömürüsüne yol açmıştır. Papalık ve ruhban sınıfının, Hıristiyan halkın kendi kişisel gayretleriyle ilahi kurtuluşa ulaşabilme çabasına katkı sağlamak gerekçesiyle, onların bu niyetlerini kendi çıkarları yönünde istismar ettiklerine ilişkin önemli tarihsel örnekler bulunmaktadır. Katolik Kilisesi, Hıristiyanların günahlarının affı için yükümlü oldukları dua ve ibadetler yerine, onların günahlarını belirli bir maddi bedel karşılığında bağışlamaya başlamıştır. Hıristiyanlık tarihinde “endüljans” adıyla ünlenen bu uygulama, Protestan reformunun en önemli nedenlerinden birisi sayılmaktadır. Çünkü Protestanlık, Hıristiyanları Katolik Kilisesi formundaki devasa bir dinsel istismar ve sömürü kurumundan kurtarmış ve Tanrı ile kulları arasındaki ilişkiyi yeniden sağlayarak Hıristiyan bilincini kilisenin manevi esrarından özgürleştirmiştir. Bu şekilde, manevi sınırlarından bağımsızlaşan akıl “asıl” işlevine kavuşmuş ve kendi dünyasını “yaratmanın” peşine düşmüştür.

İnsan benliğini sınırlayan, onun doğal aklını mahkum eden ve Tanrı ile kulları arasında kutsal bir aracı sıfatıyla dünyevi yaşamın her alanını kuşatmış olan Katolik Kilisesi’nin otoritesini sarsan Protestan reformunun, bu süreçte kullandığı en temel doktrin, dinsel kurtuluşun insani bir katkı olmaksızın Tanrı’nın rahmetiyle lütfedilen imana bağlı olduğudur. İnsanların yapması gereken ise, yeryüzünde günah korkusu olmaksızın mutlu ve umutlu bir şekilde yaşamalarıdır. Bu yaşam, dünyaya sıkıca bağlanmayı gerektiren kapitalist düşüncenin yine Protestanlık tarafından kutsallaştırılması ile anlamını kazanmış olmaktadır. İnsanlara dünyevi anlamda dinden

bağımsız olarak sunulan bu geniş özgürlük alanı nedeniyle Protestan teoloji, modern kuramların göz ardı edemeyeceği öğretileri içinde barındırmaktadır. Bu nedenle, günümüzde modern medeniyet adıyla varlık bulan insani “yaratım”ın temellerinde Protestanlığın teolojik ilhamı kendini kolaylıkla göstermektedir.

Modern medeniyete temel sağlayan Protestan teolojinin, en önemli yaklaşımının insani bilinci manevi sınırlarından kurtarıp dünyevi yaşama hasretmiş olmasına karşın, özellikle Protestan inancına sahip toplumların modern medeniyetin en düşük ahlaki düzeyinde olduğunu görmek zor değildir. Dünyevi tasarruflarda insan bilinci ve onurunu oldukça yücelten ve bu yönüyle “Aydınlanma”nın yolunu ışıtan Protestan inancının, bağlıları arasında sıradan bir dinsel öğretinin dahi gerektirdiği sosyal erdemlilik ve adalet duygusunu geliştirememiş olduğu pek yaygın bir kanaat, hatta tecrübedir. Bu nedenle Protestanlık, aynı dünyayı paylaştığımız mensuplarına, en azından dünyevi anlamda ahlaklılığı öneren dinsel bir bağlayıcılık sağlayabilmesi konusunda önemli şüpheler içermektedir.

Doktrinleri itibarıyla ele alındığında Protestan reformu, öncelikle Katolik Kilisesi’nin Hıristiyanların günahlarının affı için onlara yüklediği ve daha sonra istismar ettiği ağır ibadet ve dinsel yükümlülükleri şiddetle reddetmiştir. Bunların yerine, kişisel erdem ve iyi davranışlar (sâlih amel) olmaksızın “sadece imanla aklanma” öğretisini tesis edilmiştir. Bu öğreti, eylemsiz bir iman anlayışı ile birlikte Protestan teolojinin katı kadercilik inancının kaynağını oluşturmaktadır. Bu da imanın zihinsel bir tasdik konusu olmadığı, imanın Tanrı tarafından insanın kalbine “dışarıdan” lütfedildiği, Tanrı’nın insanların kurtuluşuna ilişkin kararlarını çok önceden vermesi nedeniyle iyi davranışların ilahi kurtuluş açısından bir anlamı olmadığı gibi Protestan doktrinlerini ortaya çıkarmıştır. Bu doktrinler, Protestan inancına sahip olan insanların bu dünyada imanlı olmak ve kurtuluşlarını ümit etmekten başka dinsel bir sorumluluk içinde olmadıklarını ifade etmektedir.

Temelleri 5. yüzyılda ünlü Hıristiyan teologu Augustine tarafından atılan ve insanların kaderlerinin Tanrı tarafından çok önceden belirlendiği ilkesine dayalı Protestan kader anlayışı doğrultusunda, Hıristiyanın bu dünya yaşamındaki mutluluğu, o insanın Tanrı'nın rahmetine sahip olması, dolayısıyla kurtuluşa yakın olduğunun işareti olarak düşünülmüştür. Nitekim teolojik metinleri bağlamında ele alındığında, Protestan teolojinin dinsel gerekçelere dayalı dünyevi bir tutum belirlemediği ve bu nedenle din temelli ahlaki bir sınırlılık geliştirmedeği görülmektedir. Din sadece öte dünyaya dönük olan bir kurtuluş şerididir; dünya ise sadece dünyaya ait irade ve kuramlarla sürdürülmelidir. Reformasyonun öncülerinden olan Martin Luther, John Calvin ile birlikte, dinsel anlamda dünyevi eylemsizliği ve kader anlayışını şekillendiren Protestan liderlerdendir. Bu nedenle, özellikle Lutheran teoloji, dinsel ile dünyevi olanı birbirinden katı bir şekilde ayırmış ve dünyevi yaşamın evlilikten eğitime, sanattan siyasete kadar bütün alanlarını dinden uzak bir dünyevi alan içine yerleştirmiştir. Bunun sonucu olarak da, dünyevi yaşamda dinsel gerekçeli ahlaki düşünceye ve buna ilişkin yaptırım kurumuna sahip olmaması, Protestanlığın önemli sorunu olarak ortaya çıkmıştır.

Protestan düşüncenin dine dayalı dünyevi davranışları yadırgayan ve dinsel anlamda dünyevi erdemliliğe değer vermeyen yaklaşımının önemli bir dünyevi ahlak sorununu doğurduğu henüz reform çağında fark edilmişti. Protestan ahlakiliğinin teolojisinden kaynaklanan önemli sorunlar içerdiğine ilk dikkat çeken kişi ise Lutheran Protestanlığın etkin reformcularından olan ve reform tarihi araştırmalarında yakın zamana kadar göz ardı edilen Philip Melanchthon'dur.

Philip Melanchthon

Luther'in teolojik düşüncesi değişimci bir dinsel nitelik taşımakla birlikte, bir akademik teolog olarak onun, reform teolojisine ait öğretilerini sistematik bir tarzda düzenleme ve onları bir uyum içeri-

sinde dengeleme yeteneğine sahip olmadığı genel kanaattir. Reformist öğretilerin, Katolisizm'e karşı bir tepkiler bütünü olarak ortaya çıkan kaba görünümünden kurtarılıp, Lutheran kiliselerin inanç öğretilerini oluşturacak kadar sistematize edilme sürecindeki katkısından dolayı Melanchthon, Lutheranizm tarihinin önemli şahsiyetlerindedir. Hıristiyanlık tarihi açısından Melanchthon Luther'in yanında, Musa peygamberin yanında yer alan kardeşi Harun gibi bir işlevi yüklendiği söylenebilir.

Almanya topraklarında küçük bir kasaba olan Bretten'de 1497'de doğan Melanchthon, Rönesans ortamında yetişmiştir. Döneminin ünlü bir hümanisti ve İbranice uzmanı olan Johann Reuchlin'in yeğenidir ve temel eğitimini onun çevresinden edinmiştir. Burada klasik dillerden Latin ve Yunan edebiyatı ile Aristo felsefesini tahsil etmeye başlamıştır. Melanchthon, Heidelberg Üniversitesi'nde skolastik felsefe, retorik ve astronomi okumuş, ardından Tübingen Üniversitesi'nde hümanist düşüncüyü ve Erasmus'un eserlerini çalışmıştır.¹ Ayrıca İncil ve kilise babalarının metinlerini özgün dillerinde okuyup tahlil etmeye başlamıştır. Rönesansın bütün eğitim olanaklarından faydalanan Melanchthon, Aristo felsefesi, skolastik düşünce ve temel bilimleri hümanist eğilim doğrultusunda tamamlayarak 1518 yılında Wittenberg Üniversitesi'ne Yunanca profesörü olarak atanmıştır.

Wittenberg, Melanchthon için yaşamının en önemli değişimini sağlayan bir kent olacaktır. Çünkü o Luther'in fikirleriyle, aynı zamanda Protestan reformasyonun merkezi olan Wittenberg kentinde tanışmıştır. Melanchthon burada Luther'in tanımladığı iman anlayışını kolayca paylaşmış ve Luther'in etkisi altında kalarak evangelik harekete katılmıştır. Burada teoloji çalışmalarına başlayan Melanchthon Luther tarafından Kitab-ı Mukaddes yorumlarına,

¹ Philip Melanchthon, kendi döneminde, hümanist akımın yol açtığı isimlerin Yunancalaştırılması adetine katılmış ve Reuchlin'in yönlendirmesiyle "kara toprak" anlamına gelen asıl soyadı "Schwatzertdt"ı, Yunanca karşılığı olan "Melanchthon" olarak değiştirmiştir.

özellikle de Pavlus'un mektuplarını incelemeye yönlendirilmiştir. Kısa süre içinde teoloji profesörü de olan Melanchthon artık Lutheran teolojiiyi sistematize etmeye ve Luther'i muhaliflerine karşı savunan yazılarla halka yönelik çok sayıda teolojik risaleler kaleme almaya başlamıştır. Bu yazılarında, kutsal metnin otoritesini alt üst ettiğini düşündüğü Katoliklere karşı Kitab-ı Mukaddes otoritesini savunmakta ve kutsal metinlerin her insanın dikkatle takip ettiğinde kolaylıkla idrak edebileceği sadelik ve bütünlük içerisinde olduğunu en az Luther kadar ateşli savunmaktadır. Hatta daha da ileri giderek, skolastik düşünceyi Tanrı'nın Sözü'nü insanların sözüne çevirmekle suçlamaktadır.

Melanchthon reform teolojisini benimsedikçe skolastik felsefeye karşı ilgisi de gittikçe azalmıştır. Hatta filozofları, kendi gayretleriyle en yüksek erdemliliğe ulaşabileceklerini hayal etmekle suçlamakta, halbuki kutsal yazıların bütün insani davranışların günahla kirlendiğini ve ancak Mesih'in insanlar için elde ettiği Ruh tarafından temizlenebileceğini öğrettiğini savunmaktadır. Artık kendisi için en doğru yolun teoloji olduğunu düşünen Melanchthon'un ders konuları Yunan şiirlerinden çok Yeni Ahit üzerinedir. Melanchthon aynı zamanda reformun başarısı açısından da çok önemlidir. Nitekim reformasyonun en karmaşık yıllarında Lutheran reformcular ile Katolik muhalifleri arasında ve reform teolojisi içinde yaşanan gruplaşmalarda yönlendirici ve uzlaştırıcı bir rol oynamıştır. Zamanla Melanchthon Luther'in en yakın dostu ve danışmanı olmuş, sadece onu muhaliflerine karşı savunmakla kalmamış aynı zamanda onun teolojik söylemlerinin kutsal metin kanıtlarına dayalı inanç öğretileri olarak düzenlenmesi görevini yürütmüştür. Bu arada Luther'e olan bağlılığının şiddeti de artmıştır. "Bu adamdan ayrı kalmaktansa ölümü tercih ederim; hiçbir şey Martin olmadan yaşamaktan daha kötü değildir" demektedir.²

² Bkz. Bernard M. G. Readon, *Religious Thought in the Reformation*, New York: Longman, 1981, s. 120.

Melanchthon, Lutheran reformun inanç öğretilerini içeren *Loci Communes Rerum Theologicarum* (Temel Teolojik Konular) metnini 1521'de yayımlamıştır. Bu metin, Protestan teolojinin evangelik öğretilerinin ilk sistematik tezi olma niteliğini taşımaktadır. Ancak Melanchthon'un bu eseri, onun henüz Luther hayattayken başlayıp Luther'in ölümünden sonra da devam eden teolojik anlayışındaki değişimlerin bir seyir defteri gibidir. Nitekim Melanchthon, Lutheran teolojinin en temel öğretilerini zaman geçtikçe eleştirmeye ve yeniden tanımlamaya gayret etmiştir. Melanchthon'un değişen düşünceleri, bu eserin onlarca baskısında yansımaları bulmuştur.³

Loci Communes'den sonra Melanchthon, Lutheranizm'in en temel iki doktrinel metnini kaleme almıştır. Bunlar Lutheran teolojinin temel inanç bildirgesi olan Augsburg Konfesyonu ve bu konfesyonun evangelik teoloji ile gerekçelendirilmiş savunusudur. Ayrıca Melanchthon, Protestan reformasyonun gelişmesindeki önemli görüşmelerden olan Augsburg Görüşmesi'ne Luther adına 1530 yılında katılmış ve Roma Germen İmparatoru'nun huzurunda kendisinin kalem aldığı Lutheran inanç bildirgelerini bizzat okuyarak Lutheranizm'i temsil etmiştir. Melanchthon'un Augsburg Konfesyon metni ve bu metnin savunusu günümüz Lutheran kiliselerinde hâlâ geçerli inanç maddeleri olarak otoritesini sürdürmektedir.

Melanchthon'un kaleme aldığı Augsburg Konfesyonu, Tanrı doktrininden dünyevi idareye kadar Hıristiyan teolojisinin bütün boyutlarıyla ele alınıp reform anlayışı doğrultusunda yeniden tanımlanmasını içermektedir. Ancak, Protestan düşünce içinde Melanchthon'un teolojik değişim seyri konusundaki tartışmalara temel teşkil eden birkaç konfesyon maddesi öne çıkmaktadır.

³ Bizim elimizde *Loci Communes*'in 1521 tarihli ilk baskısı ile sonraki baskılarından olan 1543 tarihli baskısı bulunmaktadır. Melanchthon bu metnindeki en büyük değişikliği 1535 yılı baskısında yaptığı için elimizdeki iki farklı nüshadan hareketle Melanchthon'un *Loci Communes*'de izlenen teolojik zihin değişikliği kolaylıkla anlaşılabilir.

Konfesyon metninin dördüncü maddesi, aklanma ve iyi davranışlar konusuna ayrılmıştır. Melanchthon burada, insani aklanmanın gerçekte aklanma olmadığını, onun insan merkezli olduğunu ve bozulmuş kalpte bulunduğunu dile getirerek, insanın gerçek aklanmasını, Tanrı'nın Mesih aracılığıyla kendisine yüklediği imana sahip olmasına bağlar. Bu nedenle kurtuluş bütünüyle sebepsizdir; çünkü Tanrı'nın kendi dışındaki unsurlar tarafından zorlanması mümkün değildir. Dolayısıyla aklanmanın, insanın doğal erdemlerinin değil imanın bir ürünü olduğu vurgulanmıştır. Aklanma imanla sağlandığına göre iyi davranışlar hürmete layık görülemez. Nitekim bütün insani davranışlar günahtan başka bir şey değildir. Melanchthon insani çaba ve erdemlerle Tanrı huzurunda bağışlanılmayacağı, bağışlanmanın sadece imana bağlı olduğunu ileri sürmektedir.⁴ Bu inancıyla Melanchthon, Luther'in insanların kurtuluş amacıyla ve iradeleriyle yerine getirdikleri ibadet ve eylemlerin kurtuluş sürecinde bir etkinliği olamayacağı, aksine kurtuluşun sadece Mesih aracılığıyla ve Tanrı tarafından eylemsiz bir şekilde ulaşıldığına iman etmekle sağlanacağı ve dinsel hukuk hükümleri, dinsel kurallar ve iyi davranışlardan uzak olarak, sadece imanla aklanma öğretisini⁵ paylaşmaktadır.

Konfesyon metninin on sekizinci maddesi ise özgür irade tanımına ayrılmıştır. Melanchthon Kutsal Ruh'un yönlendirmesi olmaksızın, insan iradesinin manevi doğruluğu elde etme yönünde bir irade özgürlüğünün olmadığını dile getirmekte ve bu süreçte Mesih'in etkisinin hep var olduğunu bildirmektedir.⁶ Luther de kurtuluş sürecinde, asli günahla bozulan insan iradesinin işlevsizli-

⁴ Philip Melanchthon, The Augsburg Confession, [IV. Justification], *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, tr. ve ed. Theodore G. Tappert, Philadelphia: Fortress Press, 1959, s. 30.

⁵ Martin Luther, "Preface to the Complete Edition of Luther's Latin Writings, 1545", *Career of the Reformer IV, Luther's Works*, ed. J. J. Pelikan, H. C. Oswald & H. T. Lehmann, Saint Louis: Concordia Publishing House, 1999, c. 34, ss. 336-337

⁶ Melanchthon, Apology of the Augsburg Confession, [XVIII. Freedom of the Will], *The Book of Concord*, s. 226.

ği nedeniyle, dinsel kurtuluş adına belirli yükümlülükleri yerine getirmek için iradi çaba harcamak zorunda olmadığını ve kendi kurtuluşunu bütünüyle Tanrı'nın takdirine bırakması gerektiğini dile getirmiştir.⁷

Konfesyon metninin yirminci maddesi ise "iyi davranışlar" konusundadır. Bu maddeyle Melanchthon, kurtuluş sürecinde iyi davranışları birer kurtuluş aracı olarak tekrar etmelerinden dolayı Ortaçağ teologlarını Mesih'in faziletini iyi davranışlara yüklemekle suçlamaktadır.⁸ Nitekim Melanchthon, insanın kendisi aracılığıyla kendisini kurtarabilecek dayanaklardan yoksun olduğunu ileri sürmekte ve ahlaki anlamda kendi kendine yeterliliği savunan skolastikleri dogmatik entelektüalizm ile suçlamaktadır. Çünkü o ahlak kuralının insan zihninden türetilmediğini, aksine tanrısal vahye dayandığını ileri sürmektedir. Zira insani anlayışın yargılaması, onun doğal körlüğü sebebiyle aldatıcıdır.⁹ Melanchthon'un bu yaklaşımı, Luther'in, doğrulanmanın iyi davranışlar ve hukuk olmaksızın, sadece imanla sağlandığı düşüncesi İncil'in hakikati; imanla aklanma sürecinde iyi davranış ve hukukun etkisinin olduğu düşüncesi ise İncil'in saptırılıp yozlaştırılması¹⁰ söylemi ile oldukça uyumaktadır.

Temel Lutheran öğretileri içeren Augsburg Konfesyonu'ndan sonra, Melanchthon teolojisinin anlaşılmasındaki ikinci ana kaynak *Loci Communes*'tir. Melanchthon'un, Luther'in öğretilerinin prensip ve özelliklerine uygun şekilde teolojik bir doktrin taslağı oluşturma hedefiyle kaleme aldığı bu metni, Luther, ebediliği hak eden ve

⁷ Luther, "The Bondage of the Will", *Career of the Reformer III., Luther's Works.*, c. 33, s. 298.

⁸ Melanchthon, *Apology of the Augsburg Confession*, [XX. Good Works], *The Book of Concord*, s. 227.

⁹ Bkz. Readon, *Religious Thought*, s. 123.

¹⁰ Luther, "Lectures on Galatians, 1535, Chapters 1-4", *Luther's Works*, c. 26, (Ga 3:3).

dinsel geçerliliği olan bir eser olarak değerlendirmiştir.¹¹ Bu nedenle *Loci Communes* dogmatik teoloji bağlamında ilk Protestan tezi olarak nitelenir.

Melanchthon'un üzerinde çok fazla doktrinel değişiklik yaptığı *Loci Communes* temel olarak günahı konu edinmektedir. Buna hazırlık olarak da özgür irade gibi zor bir sorun tartışılmakta ve duygusal dürtü ya da içsel eğilim ile irade arasındaki ilişki ele alınmaktadır. Bu duygusal eğilimlerin güçlü bir insani arzunun yönlendirmesi altında olduğu vurgulanmakta ve bu durum Tanrı'nın insanı başlangıçta günahsız yaratmasına karşın insan, arzuları doğrultusunda günaha meyletmesinin nedeni olarak görülmektedir. Dolayısıyla günah Tanrı hukukuna muhalif bir arzunun sonucu olmaktadır.¹² Buna göre, insanın tanrısal rahmeti hak edebilecek iyi davranışları yapma konusunda özgür olduğunu söylemek çok büyük hatadır. Çünkü insanın içinde Tanrı'nın idraki yoktur; insan Tanrı'dan habersiz ve ona hürmetsizdir. İnsan, varlığının köklerinde bulunan ve tabiatını yönlendiren kendini beğenme duygusu nedeniyle sadece kendi tabiatına güzel ve hoş gelenin peşindedir. İnsan aslında fiilen, ne sevmeyi ne nefret etmeyi seçebilir; en azından Tanrı'yı sevmeyi seçemez. Çünkü kutsal metin, insanın doğal gücü olan iradesinin günahkarlığı nedeniyle kötü olduğunu bildirir. Dolayısıyla Melanchthon'a göre bütün insani yetiler kirlidir ve iradenin özgürlüğü düşüncesi bir safsatadan ibarettir.¹³

Melanchthon, dinsel hukuk ve aklanma sürecini de iman ve rahmet bağlamında ele almakta ve hukuku, iradeyi gerektiren yönüyle değerlendirmektedir. Hukuk neyin yapıp neyin terk edilmesi gerektiğini emreden bir prensiptir. Hukukun yerine getirilmesi

¹¹ Hajo Holborn, *A History of Modern Germany: The Reformation*, New Jersey: Princeton University Press, 1959, s. 195.

¹² Melanchthon, *Loci Communes*, 1521; lateinisch und deutsch. Übers. und mit kommentiered anm. vers. Von Horst Georg Pöhlmann. Hrsg. vom Lutherischen Kirchenamt der VELKD. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn, 1993, s. 93.

¹³ Melanchthon, *Loci Communes*, 1521, s. 95.

doğal çaba ve özgür iradeye bağlıdır ve o da ancak dışsal davranışlarla gözlenir. Bu süreç, bozulmuş insani iradenin etkinliğine dayandığından, hukukun duygusal bir katkısından da söz edilemez. Dolayısıyla aklanma, hukukun gerektirdiği davranışların sonucu olamaz. Aksine, Tanrı'nın rahmetinin vaadi ancak İncil'dir. Mesih'in kefaretime karşılık olarak rahmet ve doğrulanma vaadi alınmıştır ve günahkarlar bu vaad sayesinde bağışlanmışlardır.¹⁴

Dinsel bağışlanmanın imana yüklendiğini, bu imanın da Tanrı'nın rahmetine bağlı olduğunu savunan Melanchthon da doğal olarak aklanma sürecinde insani irade, akıl, erdem ve davranışların etkili olmadığı söylemini benimsemiştir. Çünkü bu süreç, insani güç, davranış ve erdemin alanı dışında gerçekleşmektedir. Nitekim Melanchthon, kutsal metin anlamı bağlamında, imanın sadece zihinsel bir teslimin konusu olmadığını, bu imanın doktrinel ve tarihsel gerçeklere dayanılarak inanılan sanı (*credenda*) gibi bir düşünce de olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre, en doğru şekilde ifade edilmesi gereken iman, Mesih aracılığıyla insanlara vaat edilen tanrısal rahmete güvenmekten (*fiducia*) başka bir şey değildir. Bu duyguya inanılmadıkça kalplerde Tanrı'nın rahmeti bulunmaz.¹⁵

Melanchthon, Protestan teolojinin temelini ifade eden bu söylemleriyle, iman sürecinde aklın onayına tâbi olan zihinsel bir tasdiki benimsemeyerek Lutheran düşünceyi paylaşmıştır. Bu şekilde, aklanma sürecinde iyi davranışların gereksiz olması inancının yanı sıra iman sahibi olmada akıl ve iradenin işlevi de ortadan kaldırılmıştır. İnsani irade ve aklın iş görmediği ve sadece Tanrı'nın sebez rahmetiyle kurtuluş düşüncesini savunan Melanchthon, "olan her şey Tanrı'nın iradesi doğrultusunda zorunlu olarak olmuştur" diyerek katı bir kader anlayışını savunmaktadır.¹⁶ Melanchthon'un kaleminden aktarılan Lutherizm'in dinsel anlamda insani yeteklere sorumluluk tanımayan kaderci anlayışı, aslında Protestan

¹⁴ Melanchthon, *Loci Communes*, 1521, s. 283.

¹⁵ Melanchthon, *Loci Communes*, 1521, ss. 283-285.

¹⁶ Melanchthon, *Loci Communes*, 1521, s. 29.

inancının ortak öğretisi olarak görünmektedir. Nitekim Calvin de kader ile, bütün insanlar için olmasını istediği her şeye Tanrı'nın kendisince karar verildiğini dile getirmektedir. Calvinizm, her insanın Tanrı tarafından çok önceden kararlaştırılmış kurtuluşa ya da lanetlemeye kendiliğinden gideceği öğretisini içermektedir.¹⁷

Bütün Protestan teologların benimsemesine karşın Protestanlığın bu kaderci yaklaşımının önemli bir soruna yol açtığı çok geçmeden ortaya çıkmıştır. Dinsel açıdan insanların kaderlerinin Tanrı tarafından çok önceden belirlenmiş olması ve kurtuluş sürecinde insani akıl, irade ve davranışların bir katkısının olmaması, Protestan teolojinin insanın manevi açıdan sorumsuz bireyler durumuna dönüşmesine neden olmuştur. Çünkü insani melekelerin dinsel anlamda yetkisiz görülmesi, Protestanlar içinde önemli bir ahlaki çöküntüye sebep olabilecek niteliktedir. Dinsel süreçte insanın atıl bırakılması, aynı zamanda reformasyon döneminin hümaniter düşüncesi ile de çelişmektedir. Bu nedenle hümanist bir eğitim almış olan ve bireysel ahlakiliğe oldukça önem veren Melanchthon açısından, paylaştığı Protestanlığın bu eğilimi önemli bir sorun oluşturacaktır.

Melanchthon'un Yeni Ahlak Teolojisi ve Filipizm

Luther'in doğal varisi olarak düşünülen Melanchthon, teolojik konularda Luther gibi sert tartışma ve kavga yanlısı olmayan sakin ve uzlaşmacı bir mizaca sahiptir. Buna, Melanchthon'un hümanist düşüncenin etkilerini sürdürmesi de eklenmelidir. Özellikle bireylerin ahlaki gelişimi konusunda Melanchthon, hümanist eğiliminden vazgeçememiştir. Bu nedenle, zaman içinde Luther'in bazı düşünceleri hakkında zihninde şüpheler oluşmaya başlamıştır. Rönesans ortamında yetişmiş bir Hıristiyan hümanist olarak Melanchthon, bir süre sonra Lutheranizm'in "kirli akıl" yaklaşımıyla, aklı bütünüyle

¹⁷ John Calvin, "III: 21, Of The Eternal Election, by Which God has Predestinated Some to Salvation and Others to Destruction", *Institutes of the Christian Religion*, [Christian Classics Ethereal Library, 2000], ©1999 Henry Plantinga.

reddeden düşüncesine karşı olmuş ve iradeye Luther'den daha fazla özgürlük tanımının yollarını aramıştır.¹⁸ Bu süreçte Melanchthon, imanla aklanma öğretisine sıkıca bağlı olmakla birlikte, imanlı olmanın bir sonucu ve kanıtı olarak iyi davranışların önemini kavramıştır. Bu şekilde Protestan reformcu, Lutheran dogmatizminin en temel öğretilerini kaleme aldıktan sonra, Protestanlığın ana doktrini olan iman ve insani yetenekler arasındaki ilişkiyi tartışmaya başlamıştır.

Melanchthon'un Lutheran öğretilerden bir sapışı ifade eden bu eğiliminin, o dönemde yaşanan bazı dinsel tecrübelerle dayandığı söylenebilir. Bu tecrübeler, Lutheran reformunun dinsel kural ve yaptırımlar olmaksızın sadece edilgen bir iman ile bağışlanmaya ulaşılacağı inancının sonuçlarıyla ilgilidir. Reformun imanla aklanma öğretisi, Katolik Kilisesi'nin uygulamaları ile Katolik gelenekte yer alan günah ve tövbe anlayışının karamsarlığından mustarip olan Luther döneminin Hıristiyanları için anlaşılabilir bir durumdur. Ancak aynı anlayışın sonraki dönem Lutheran nesil tarafından kavranmasında önemli bir ruhsal engelle karşılaşmıştır. Katolik öğretinin günahkarlık ve pişmanlık sürecini tecrübe etmemiş bu nesil için, reformun "sadece imanla aklanma" öğretisinin algılanamaması, daha doğrusu özümsememesi, bu sonraki nesil bağlamında bazı ahlaki sorunları beraberinde getirmiştir. Zaten reformun başlangıcında da Katolikler bu öğretilerin ahlaki gevşekliğe yol açacağını dile getirmişlerdi. Bu nedenle Melanchthon, sadece rahmetle aklanma doktrinini savunmakla birlikte, insanların hukuktan

¹⁸ Luther, akıl için de iradenin özgürlük derecesine bağlı olarak bir kapsam çizmektedir. Luther doğal aklın alanını gündelik dünyevi işlerde etkili görmektedir. Fakat bu doğal akıl Tanrı'yı arayıp bulma, kurtuluşu keşfetme ve günahlarından temizlenme eğilimine girdiğinde, yani kendi dünyevi sınırlarının dışına çıkarak Tanrı'ya, ahirete, kurtuluşa dolayısıyla inanca yönelik çıkarsamalara kalkıştığında "gururlu akıl" durumuna düşmektedir. Çünkü akıl Tanrı'nın bilgisine kendi yetileriyle ulaşmaya çalıştığında yanılır ve bu akıl vahiy ile imanı algılayamaz. Bu aşamada Luther'in dinsel anlamda akil olmak isteyen akılı "şeytanın fahişesi" olarak değerlendirmektedir. Luther, Sermons I, *Luther's Works*, c. 51, s. 374.

bağımsız oldukları hakkındaki vaazları duyduklarında ahlaki yaşamlarına daha az özen göstereceklerinden endişe etmektedir. Bu nedenle Protestan mirası içinde iyi davranışların “gerekliliği” yavaş yavaş dillendirilmeye başlamıştır.¹⁹

Hıristiyanın ahlak gelişimi konusunda Melanchthon’u yönlendiren diğer bir etken ise reform döneminde bazı Alman kentlerinde yaşanan “köylü isyanı” (1524-1525) olmuştur. Luther’in, Katolik Kilisesi’ni kastederek, imanlarıyla aklanmış olan Hıristiyanların artık hiçbir otoriteye boyun eğmemeleri çağrısına kulak veren Almanya topraklarındaki köylü ve çiftçiler, sosyal ve ekonomik olarak ezilip sömürüldükleri gerekçesiyle efendilerine ve prenslere karşı ayaklanmışlardır. Luther’in dinsel özgürlük içeren söylemlerini seslendiren köylüler, imanlı olduktan sonra artık hiçbir kuralın haklarını alıncaya kadar kendilerini yollarından çeviremeyeceğini düşünmüşlerdir.²⁰ Bu toplumsal olay, bütün eski disiplinlerden koparılan ve kendilerine tutunacak bir öğreti bırakılmayan insanların dünyevi anlamda dinsel bağlayıcılıklarından kurtulmalarının tehlikesini göstermiş ve Melanchthon’u toplumsal ahlaki çöküntünün artması korkusuna sevk etmiştir. Melanchthon’un Tanrı’nın sözünü özümseyemeyen cahil kitleler söz konusu olduğunda “sadece imanla aklanma” doktrinine tepki göstermesi bu sebeptir. Çünkü “köylü isyanı” olarak nitelenen bu büyük toplumsal kriz, Luteranizm’in önemli bir tutarsızlığını ortaya çıkarmıştır. Bir yanda,

¹⁹ *Documents from the History of Lutheranism 1517-1750*, ed. Eric Lund, Minneapolis: Fortress Press, 2002, s. 101

²⁰ Almanya tarihinin önemli olaylarından olan “köylü isyanı”, siyasi idareciler tarafından kanlı bir şekilde bastırılmış ve Luther’in siyasi idareyi kutsayan başka bir öğretisi nedeniyle köylülere destek olmaması modern çağda din ve toplum tartışmalarına konu olmuştur. Bkz. Peter Klassen, “The Role of Masses in Shaping the Reformation”, *Problems in Civilization: The Reformation*, ed. Peter J. Klassen, California: Forum Press, 1985, s. 35; ayrıca bkz. Friedrich Engels, “The Marxist Conception of the Peasants’ Revolt”, *Problems in European Civilization: Reformation and Authority, The Meaning of the Peasants’ Revolt*, ed. Kyle C. Sessions, Lexington: D. C. Heath and Company, 1968, ss. 62-63.

temel prensip olan ve her insanın kendi bilinç alanındaki manevi tecrübenin gelişimi olan imanın bütünüyle kişisel bir yaradılış olarak tanımlanması, hiçbir sınıflama ve şekilsel düzenleme olmaksızın her inananın dinsel bireyselliğine bırakılmıştır. Öte yandan siyasal otoritenin tanrısal kökenli olduğunu söyleyerek, Hıristiyanların dünyevi otoriteyle kuşatılmasını sağlamıştır. Bu yönüyle Lutherizm tarihi, kurucusunun duygusal manevi anarşizmi ile onun gelişiminin temeli olan düzen kurma ihtiyacını uzlaştırma süreci olarak nitelenmektedir.²¹

Lutheranizm'in, "köylü isyanı"nı fark edilen dinsel aklanma ve seküler otoritenin kutsallığı öğretileri arasındaki çelişkinin ve Katolisizm'i tecrübe etmemiş yeni nesillerin "sadece imanla aklanma" doktrinini kavrayamamalarının doğurduğu sorunların giderilmesi hedefi, Melanchthon'un, Hıristiyanın dinsel aklanması ile davranışları arasındaki ilişkiyi tanımlayan görüşlerinin oluşmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla Melanchthon, *Loci Communes*'in 1535 yılı baskısında, Tanrı'nın seçtiği belirli bir zümreye has kılınan rahmet ile aklanma ve davranışların bu aklanmada etkisi olmadığı anlayışını hafifletmeyi ve kurtuluş için iyi davranışların zorunlu olduğunu ileri sürmeyi denemiştir.²² Melanchthon'da artık, özellikle dinsel kurtuluş sürecinde insani yetilere ve karar gücüne, Lutheran öğretiden farklı olarak, biraz daha etkinlik tanındığı gözlenmektedir. Oluşan bu yeni durum, kurtuluşun yegane sebebi olan insan için tek yönlü ve edilgen iman anlayışından, insani katkıyla oluşmuş yeni bir iman anlayışına geçişi içermektedir. Melanchthon'un başlangıçtaki Lutheran bağlılığını yansıtır tarzda "sadece iman"a dayanan esas korunmakla birlikte, bu yaklaşıma o ana kadar olmayan entelektüalist bir unsur eklenmiştir. Böylece Melanchthon, Luther'in temel reformist öğretilerinden olan, iyi davranışlar gerekmeksizin

²¹ H. Daniel-Rops, *The Protestant Reformation*, London: J. M. Dent & Sons Ltd, 1961, s. 343.

²² Bkz. Robert Kolb, *Luther's Heirs Define His Legacy, Studies on Lutheran Confessionalization*, Hampshire: Variorum, 1996, s. 459.

sadece imanla aklanma ve imanın tek taraflı olarak Tanrı tarafından bahşedildiği ilkelerine, insani irade ve zihinsel tasdiki de ekleyerek, reformasyona daha insan merkezli bir içerik yüklemek istemiştir. Artık iyi davranışların yerine getirilmesi için Tanrı'ya karşı borçluluk duygusu, imanının korunması, ve cezalandırılmadan kaçınmak gibi gerekçeler sağlanmıştır.²³

Bu dönemden sonra Melanchthon'da iman sürecine insani bir katkı sağlama düşüncesi iyiden iyiye belirginleşmiştir. *Loci Communes*'in 1543 baskısında iman, insanların önüne konulan Tanrı'nın Sözü'nün tasdik edilmesiyle eşitlenmiştir. Bunun yanında, *Loci Communes*'in 1555 yılına ait baskısında, Pavlus'un sözünü ettiği imanın sadece bir bilgi ve düşünce değil aynı zamanda irade ve kalp işi olduğu, Tanrı'nın oğluna güçlü bir güven, değerli hazinenin, günahların bağışlanmasının ve rahmetin kabulüne yönelik şiddetli bir istek ve irade olarak tanımlanmıştır. Fakat burada, Söz'ün anlamına iman etmenin yeri üzerine ısrarlı bir ayırımı gidilmekte ve iman tanımı yapılmaktadır. Bu tanıma göre, bilgi (*notitia*) bir kanıt veya otorite tarafından yönlendirilerek güvenin şartsız olarak verildiği tasdik ve ikna edilmişlik durumuyla ilgilidir. Yani tarihçilerin kanıtlarıyla uygunluk içerisindedir. Böylesi bir inanç, açıkçası kesinlik içeren bir güvendir, yoksa bir varsayım değildir. Halbuki Tanrı'yla ilgili olan şeyler böyle bir içeriğin çok uzağındadır. Peygamber ve havarilerin sözleri bağlamında iman, sadece tarihçilerin sundukları anlatılara yönelik bir tasdik değil, aynı zamanda tanrısal vaatlere yönelik bir tasdiktir. Yani iman ümit edilen için hazır olma halidir.²⁴

Melanchthon, bu şekilde hem Lutheran kaderciliğe hem de skolastik yaklaşıma uzak durup, iman konusunda güven ile bilgiyi sentezlemiş olmaktadır. Böylece iman, şeytanların ve tanrısız insanların sahip olabilecekleri nazari ve tasarımsal bilgiden çok farklı bir

²³ Philip Melanchthon, *Loci Communes*, 1543, St. Luis: Concordia Publishing House, 1992, s. 103.

²⁴ Bkz. Reardon, *Religious Thought*, s. 136.

nitelik kazanmıştır. Çünkü, iman sürecinde güven ve ümit hakim unsur olarak kalırken, bu imanın zihinsel zeminini oluşturan inanç ve kanaatin oluşumunda bilginin gücünün artırıldığı görülmektedir. Bir başka deyişle, imanda güven ve tasdik birleştirilmiştir. Bu aşamada Melanchthon, Protestan teolojinin en hassas noktası olan iman konusunda özgür iradenin etkisini irdelemeye başlamıştır. Buna göre, insan akli bilme kabiliyetine sahip olurken iradesi bir değerlendirmeye boyun eğmeyi ya da ona karşı gelmeyi ifade etmektedir. Akıl ve iradenin bir araya gelip iş görmesi ise özgür irade olarak tanımlanır. Dolayısıyla özgür irade, insanın seçip tercih etme ve reddetme yeteneğidir ve bu yetenek onun doğasında vardır.²⁵ Melanchthon “İrade vaade kulak verir ve onunla uyuşmaya çabalar. Bu şekilde bilincine karşı günah işleme düşüncesine son verir” diyerek aklanma sürecinde iradenin etkili olduğunu açıkça kabul eder.²⁶ Artık Melanchthon, iradenin isteği olmaksızın aklanmanın mümkün olmayacağını, çünkü insanın bir taş olmadığı ve insan için özgürlük söz konusuysa, bunun Tanrı’nın rahmetini reddetmeyi mümkün kılacağını dile getirmektedir. En azından ahlaki gerekçeler bakımından iyi ve erdemli davranışların kurtuluş sürecindeki etkinliğinden söz etmektedir.²⁷ Bu şekilde, reform teolojisi ile büyük bir farklılaşmaya gidilerek imanın insani unsuru öne çıkarılmıştır.

İmanın, zihinsel tasdikle ilişkilendirilmesi anlamına gelen bu değerlendirme, öte yandan tasdik etken yönlendiricisi olan aklın, vahyi kavrayıcı niteliği kendini göstermektedir. Melanchthon da Tanrı’nın varlığını doğal aklın bir gerçeği olarak görmekte ve onun sadece vahiy üzerine dayandığı ilkesini reddetmektedir. Bununla birlikte, prensipte her ne kadar vahyin yardımı olmaksızın Tanrı’nın varlığı kavranırsa da, manevi olanların bilgisine ulaşma yolunda kutsal metnin takviye edici bir etkisi de inkar edilmemektedir. Öte yandan, tanrısal takdir, insani şartlar doğrultusunda her zaman

²⁵ Melanchthon, *Loci Communes*, 1543, s. 41.

²⁶ Bkz. Reardon, *Religious Thought*, ss. 134-135.

²⁷ Bkz. Melanchthon, *Loci Communes*, 1543, ss. 97-105.

açık olmamasına ve özel bilgi ya da vahyin yanında, ancak kutsal metnin verebileceği açık ve kesin bir kanıtı ihtiyaç duymasına rağmen, temel olarak bir rasyonel anlayışın konusudur.²⁸ Bu şekilde akıl kendi sınırlarıyla yüzleşmekte ve ortak tecrübeler ve anlayışlar tarafından kolay anlaşılacak bir bilgi alanının farkına varılmaktadır. Ulaştığı bu sonuçla Melanchthon, akıl ile vahiy arasındaki skolastik anlayışın kurduğu dengeyi yeniden onarmış görünmektedir.

Akıl ve vahiy düşüncesi Melanchthon'un teoloji ile felsefe ve diğer bilimler arasındaki ilişkilere yönelik tutumunu da belirlemiştir. Tanrısala ait doğal bilgi olarak nitelenen felsefe, vahiy bilgisini ifade eden teolojinin kullanımıyla oluşma, gelişme ve artma yetisine sahiptir.²⁹ Ancak, doğa üstünü ifşa eden içeriğiyle teoloji ile tecrübelerden ilham alan ve evrensel rasyonel prensiplere bağlı olarak kendine has metodu olan felsefe birbirine karıştırılmamalıdır. Bu durum teolojinin, vahye dayanması yönüyle bilimsel olmadığı anlamına gelmez; o eğer gerçekten bir bilgi olarak ortaya konuyorsa, doğru bir şekilde düzenlenmeye ve kategorize edilmeye ihtiyaç duymaktadır. Kısacası felsefe, uygun şekilde sistematize edildiği ve örneğin psikoloji gibi diğer insani bilimlerle ilgi kurduğu sürece teolojiye olumlu katkı yapar. Felsefe, İncil'in anlaşılmasında bir hazırlık süreci olarak nitelendirilmiştir. Çünkü Melanchthon, insani bilimleri hiyerarşik bir yapı görünümündeki piramide benzetmiştir. Bu piramidin tepesi Tanrı'nın bilgisidir; bunun arkasında da Aristocu prensip vardır ki, yer ve göğe ait bütün şeylerin idrakini mümkün kılan insanın aklısıdır.³⁰ Bu doğrultuda Melanchthon'a göre insani akıl ve antik felsefe vahiy sırlarının içine girmemesine rağmen Hıristiyanlık dini ve doğal akıl birbirleriyle kavgalı değildir. Örneğin On Emir'in Aristo'nun etik doktrinleriyle önemli benzerliği var-

²⁸ Bkz. Reardon, *Religious Thought*, s. 136.

²⁹ Bkz. Reardon, *Religious Thought*, s. 137.

³⁰ Reardon, *Religious Thought*, s. 138.

dır.³¹ Bir başka deyişle, Luther'in birbirinden ayırdığı iki kutup Melanchthon tarafından bir dayanışma görünümü içerisine sokulmuştur.

Yeniden canlandırılan Aristoculuk ışığında Melanchthon'un hukuka, özellikle de sosyal etik alanını içeren doğal hukuka ilişkin yeni yaklaşımı da iyice ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşım, tanrısal hukukun bilgisinin insanın doğasında var olduğunu içermektedir. Melanchthon düşüncesinde bu doğal bilgi "yukarıdan gelen ışık", "doğal ışık" ve "insanların içine boşalan ilahi hikmet şuaları" olarak adlandırılmaktadır. Bununla birlikte, Tanrı tarafından insana doğuştan verilen bu bilgi unsurları olmaksızın dünya krallığında insanların yollarını bulmasının zorluğu anlatılmaktadır.³² Bu nedenle Melanchthon, *Loci Communes*'in 1548 yılındaki baskısında, günahın iradenin gücü üzerindeki etkisi konusunda artık Luther gibi düşünmemektedir ve kurtuluşa erme sürecinde insani irade Tanrı'nın sözü ve Kutsal Ruh ile birlikte etkin görülmektedir.³³

Melanchthon, insani erdem, akıl ve iradeyi dinin konusu yapmak suretiyle Protestanlığın kader doktrinine karşı olmuş ve bu doktrinin Hıristiyan ahlakiliği tehlikeye attığını düşünerek dinsel aklanma yolunda ahlaki hassasiyetin de değerinin iyice farkına varmıştır. Aklanma sürecinde insan iradesinin özgürlüğünün tanınması suretiyle değer kazanan iyi davranışların, günahkar insana sunulan rahmete eşlik etmesini içeren Melanchthon'un bu yaklaşımı sinerjizm olarak nitelenmiştir. İnsan iradesi ile ilahi rahmetin arasındaki iş birliğine, sadece imanla aklanma doktriniyle Protestan düşüncenin uyuşması mümkün olmadığından, Melanchthon'un bu eğilimine karşı Lutheranizm içinde güçlü bir tepki ortaya çıkmıştır. Melanchthon'un kurtuluşun ilahi bir seçimin alanından çıkarılması, aynı zamanda Protestan kadercilik anlayışının aksinedir.

³¹ Holborn, *A History of Modern Germany*, s. 196.

³² John Witte, *Law and Protestantism: The Legal Teachings of the Lutheran Reformation*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 123.

³³ *Documents from the History of Lutheranism 1517-1750*, s. 197

Portestanların çoğuna göre, dinsel anlamda insani erdem ve iradeye yetki veren Melanchthon, Katolisizm'e dönüş kapısını açmakta ya da en azından ilahi rahmetten başka insanın kendi gayret ve çabalarıyla da kurtuluşa ulaşabileceğini savunan pelagian düşünce tarzını savunmaktadır.

Sinerjist tartışmalar zamanla Melanchthon'u da aşarak onun taraftarlarınca sürdürülmeye başlamıştır. Onun fikirlerini paylaşanlar kendisinin ön adı olan Philip sözcüğü doğrultusunda "Filipistler" adıyla, kendilerine karşı olan ve Luther'in asıl fikirlerini benimseyen katı Luther yanlılarının "Gnesio Lutheran" adıyla gruplaşarak Lutheranizm içindeki en büyük teolojik bölünme ve tartışmalara neden olmuşlardır. Wittenberg çevresinde yetişen bir Filipist olan Georg Major, imanın dikkate alınmasıyla birlikte iyi davranışların kurtuluş sürecinde "zorunlu" olduğunu dile getirerek Melanchthoncu düşünceyi sürdürmüştür. Ona göre "hiç kimse kötü davranışları nedeniyle kurtarılmayacağı gibi, yine hiç kimse iyi davranışları olmaksızın da kurtarılmayacaktır."³⁴ Major'un iyi davranışlar konusundaki bu yaklaşımı Melanchthon tarafından *Loci Communes*'in 1535 yılına ait metninde, ebedi yaşam için iyi davranışların gerekli olduğu ifadesinin, aslında yeniden savunulmasıdır. Major, Tanrı'nın rahmetine tamamen güven gerekliliğini inkar etmeksizin, Hristiyan hayatın ahlaki temelini sürdürmek istediğini dile getirirken "iyi davranışlar"ın dinsel etkinsizliğini savunan Gnesio Lutheran yaklaşımın ahlakın dayanağını tehdit ettiğine inanmaktadır.³⁵ Filipistler, insanın manevi yeteneğinin düşüşle yok olup ölmediğini, fakat sadece kötü bir şekilde zayıfladığını dile getirmişlerdir. Başka bir deyişle, insanın iradesi iyiye yönelik olabilir; fakat sadece, günahkar durumundan dolayı iyi olanı yapmaya istekli değildir. Halbuki, insani irade özgürdür; ancak sadece yolunu şaşırmıştır.³⁶

³⁴ Bkz. Kolb, *Luther's Heirs Define His Legacy*, s. 459.

³⁵ Bkz. Kolb, *Luther's Heirs Define His Legacy*, s. 459.

³⁶ Reardon, *Religious Thought*, s. 135.

Filipistler insani iradeye kısmi bir değer veren, fakat sonuçta, aklanma konusunda belirleyici rolü Tanrı'ya bırakan bir düzenleme geliştirmişlerdir. Tanrı ile insan arasındaki ilişki, psikolojik boyutuyla ele alınmış ve inananı sadece bir taş ya da ağaç parçasına indirgeme düşüncesi reddedilmiştir. Buna bağlı olarak, skolastik bakış açısı doğrultusunda aslî günahı bir kaza olarak nitelemişlerdir.³⁷ Kurtuluşa erme sürecinde insanın da tanrısal lütuf ile işbirliği içinde olduğunu, fakat kurtuluşa erme konusunda insanın davranışları ve özgür iradesinin etkinliğini savunan Filipistler, Gnesio Lutheranlarca, iyi davranışlar, iman ve kurtuluş sürecinde Katolik anlayışa geri dönmekle ve gizli Katolikler olmakla suçlanmışlardır.³⁸

Lutheran teologlar arasında, bireyin dünyevi yaşamdaki davranışlarını düzenleyen dinsel bir bağlayıcılık sağlanması hakkındaki tartışmalar yoğun bir şekilde devam ederken Melanchthon, 1560 yılında Wittenberg'de ölmüştür.³⁹ Onun ölümünden sonra bu tartışmalar bir süre daha devam etmiş, ancak 1559 yılında Saksonya prensi II. Johann Friedrich'in emriyle sinerjist Filipistlerin "sapkın" sıfatıyla susturulmasıyla, teolojik olarak değil ama siyasi olarak sona erdirilmiştir. Nitekim sinerjist tartışmalarda, Uzlaşma Kitabı içinde yer alan ve klasik Lutheran düzenlemeleri içeren Uzlaşma Formu'nun 1577 yılında kabul edilmesine kadar teolojik bir sonuca ulaşamamıştır. Siyasal idarecilerin desteğini alan Gnesio Lutheranların çoğunlukta olduğu Lutheran teologlarca hazırlanan bu metinde, Roma Katolik öğretileri ile birlikte Melanchthon'un düşünceleri de reddedilmiştir. İradenin özgürlüğü konusunu ele alan düzenlemenin ikinci maddesi "manevi konularda insan akli ve anlayışının bütünüyle kör olduğunu ve onun islah edilmemiş irade-

³⁷ Kolb, *Luther's Heirs Define His Legacy*, s. 8.

³⁸ Reardon, *The European Reformation*, s. 364.

³⁹ Melanchthon'un ölümünden sonra yatağında bulunan kısa bir notta "artık günahlarından kurtuluyorsun, teologların öfkesinden de" cümlesi yazılıdır. Bkz. Kaan H. Ökten, *Reformasyon Dönemi Siyasal ve Dinsel Düşünce Tarihine Giriş*, İstanbul: Alfa, 2003, s. 218.

sinin Tanrı'ya karşı isteksiz ve ona karşı düşmanca olduğunu" açıklamıştır.⁴⁰ Düzenlemenin dördüncü maddesi "iyi davranışlar" a ilişkindir ve Major'un "kuruluş için iyi davranışlar zorunludur" ifadesindeki "zorunludur" vurgusunu onaylamamaktadır. Çünkü insan kendi kurtuluşu sürecine bir katkıda bulunamaz. Bu nedenle Filipistlerin savunduğu düşünceler, Pavlus'un dile getirdiği Mesih merkezli iman ile kurtuluş öğretisiyle çelişmekle suçlanmıştır.⁴¹

İnsan akıl, irade ve davranışlarının dinsel kurtuluş sürecinde katkısı olmasını savunanların neden olduğu Lutheran teolojik tartışmalar, iyi davranışların kurtuluşa etkisi olmayacağı, fakat bu davranışların imanın meyveleri, yani doğal sonuçları ya da göstergesi olacağı şeklinde konfesyonel metne girmiştir.⁴² Ancak iyi davranış sergilemeyenlerin kurtarıcı imana sahip olmadıkları gibi bir endişeye kapılmaları yersizdir. Çünkü iman ile iyi davranışlar ilişkisi zorunlu değildir.

Hukukun Üçüncü Kullanımı

Uzlaşma Formu'nda dinsel davranışların kurtuluş açısından "zorunlu" olmadığı fakat sadece imanlı olmanın meyveleri olarak görülmesi, sorunu tamamen sona erdirmemiştir. Çünkü, güçlü teolojik tartışmalardan sonra bir uzlaşmanın sağlanması için, dinsel açıdan insani davranışlara bir yetki tanımamakla birlikte, Hıristiyan yaşamını düzenleyici tarzda oldukça tartışmalı bir hukuk tanımı konfesyon metninde yer almayı başarmıştır. Bu tanım, aklanmış Hıristiyanın, kurtuluşunun işareti olan erdemli davranışlar sergilemesi için dinsel hukukun bir tür "tavsiye"sidir. Elbette bu tavsiye, yukarıda ele alınan dinsel bir "zorunluluk" duygusunun etkisini hissettirmeyecektir.

Bu tanımlama aslında daha önce Luther'in ifade ettiği hukukun işlevselliğine ilişkin düzenlemesinin devamı niteliğindedir. Luther,

⁴⁰ Solid Declaration, "II. Free Will", *The Book of Concord*, s. 521

⁴¹ Solid Declaration, "IV. Good Works", *The Book of Concord*, s. 557.

⁴² Solid Declaration, "IV. Good Works", *The Book of Concord*, ss. 551-553.

hukukun iki amaç doğrultusunda kullanma gereğini ve bu hukukun temel işlevinin günahları engellemek ve insana günahın sebebiyle düşmüş doğasını anlatmak olduğunu dile getirmişti. Luther'e göre Tanrı tarafından verilen hukuk, öncelikle cezalandırma tehdidi ve korkusuyla günahları sınırlar, ikinci olarak ise rahmet ve lütfu sunar.⁴³ Luther'den sonraki konfesyon metninde ise, insani meleke-leri tanımlayan üçlü bir hukuk tasnifine yer verilmiştir. Burada hukukun insana üç nedene bağlı olarak verildiği ifade edilmektedir: birincisi, kötü ve itaatsiz insanlara karşı toplumsal düzenin sağlanması için (*usus legis politicus*); ikincisi, insana kendi günahının farkına vardırılması için (*usus legis paedagogicus*); üçüncüsü, dinsel olarak aklanmış insanın bu aklanma işlevinden sonra hayatının düzenlenip idare edilmesi amacıyla gerekli olan sabit kuralların bildirilmesi için (*usus legis didacticus*).⁴⁴

Burada tekrar Melanchthon'un *Loci Communes*'ine dönmek gerekir. Çünkü ilk kez *Loci Communes*'in 1535 yılı baskısında, Luther'in karşı olmasına rağmen hukukun üç işlevli uygulanma doktrini dile getirmiştir.⁴⁵ Çünkü Melanchthon, temel olarak Lutherizm'in imanla aklanma öğretisini kabullenirken, doğal hukuku, dinsel hukukun üçlü kullanımında etkili olacağını da savunmuştur. Yani aklın etkin olduğu doğal hukuk dinsel hukukun sivil, teolojik ve pedagojik işlevlerinde etkili olmalıdır. Ona göre hukukun üçüncü kullanımı, hukuktan bağımsız olarak iman aracılığıyla ruhları yenilenmiş olanlara dönük olarak uygulanmalıdır.⁴⁶ Hukukun dünyevi-sosyal düzenin sağlanmasında ve insana doğasının günahkarlığını haber vermede etkin olduğu ortadadır. Ancak doğal hukukun eğitici (pedagojik) etkisi konusundaki söylemiyle Melanchthon, Luther'in çok ötesine geçmişti. Nitekim Melanchthon,

⁴³ Luther, Smalkald Articles, "II. The Law", *The Book of Concord*, s. 303.

⁴⁴ Epitome, "VI. Third Use of Law", *The Book of Concord*, ss. 479.

⁴⁵ Bernhard Lohse, *Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development*, tr., ed. Roy A. Harrisville, Minneapolis: Fortress Press, 1999, s. 183.

⁴⁶ Melanchthon, *Loci Communes*, 1543, s. 74.

doğal hukuk ile imanla aklanmış Hıristiyanın üstün ruhsal ahlakiliğine erişeceğine inanmaktadır. Çünkü Hıristiyanlar imanlı olmalarına rağmen hâlâ Tanrı'nın isteğinden habersiz ve kendi arzuları doğrultusunda yaşamayı isteyecek şekilde zayıflık ve günahlilik durumlarını sürdüreceklerdir. Dolayısıyla dinsel hukuk insana genel ve toplumsal düzen ve ahlakilik kadar özel ve kişisel ahlakiliği de öğretecektir.⁴⁷

Melanchthon'un bütün çabalarına rağmen onun ölümünden sonra düzenlenen Uzlaş Formu, hukukun üçüncü işlevi ile onun çok arzu ettiği iyi davranışların dinsel gerekliliği düşüncesini içermese de en azından dileyen Protestan için ahlaki gerekçe olarak değerlendirilebilirdi. Ancak Lutheran konfesyonlarda yer alan hukukun üçüncü işlevi, bu işleve yönelik bir açıklama nedeniyle Protestan ahlak sorununu çözmeye yetmemiştir. Nitekim Lutheran konfesyon metninde, hukukun yukarıda sözü edilen üçlü işlevini tanımlandıktan hemen sonra Lutheran teologların hukukun bu işlevi hakkında bir uzlaşma sağlayamadıkları, bir kısmı hukukun ahlaki etkisini onaylarken diğer kısmın onaylamadığı ifade edilmektedir. Konfesyon metninde bu konudaki gerçek Hıristiyan öğretisi açıklanmış, ancak bu açıklamada da, her Hıristiyanın kurallara "gönüllü" olarak uyacağı gibi pek bağlayıcılığı bulunmayan bir tanımlamaya yer verilmiştir.⁴⁸ Bunun en büyük nedeni, hukukun üçüncü işlevine bağlı olarak sergilenmesi gereken ahlaki davranışların dinsel bir değere sahip olmamasıdır. Yani aslında ahlakiliği öneren bu düzenleme, ahlaklı olmanın Hıristiyanların doğal davranışları olarak değerlendirilmesi ve onların tercihi bırakılması nedeniyle güçlü bir bağlayıcılık etkisinden mahrumdur.

Lutheran teologların hukukun üçüncü kullanımı hakkındaki uzlaşmazlıkları, sorunun 16. yüzyıl şartlarının dışına çıkarak günümüze kadar uzanmasına neden olmuştur. Çok yakın bir tarihte

⁴⁷ Witte, *Law and Protestantism*, ss. 127-128.

⁴⁸ Epitome, "VI. Third Use of Law", *The Book of Concord*, ss. 480

bu konuyu ele alan Scott R.Murray, Uzlaş Formu'nu oluşturan teologların, hukukun dinsel anlamdaki işlevi konusunda, İncil'i gözardı eden katı kuralcılık (legalizm) ile İncil'in sadece sevgi öğretisinin istismarına dayanan ahlaki konularda duyarsızlık (antinomianizm) arasında kaldıklarını dile getirmektedir. Aslında Lutheranlar için temel sorun, imanla aklandıktan sonra Hıristiyanlara hukukun nasıl uygulanacağıdır. Bu sorun, 16. yüzyılda kısmi bir çözüme ulaştırılmış olmasına rağmen, bu çözümün son yüzyılların gerçekleriyle uyuşmadığı ifade edilmektedir. Nitekim Murray, Lutheranism'in hukukun üçüncü kullanımına ilişkin çağdaş sorunlar arasında, Lutheran teolojinin hukukun üçüncü kullanımı hakkındaki öğretisinin nasıl uygulanacağı ve 21. yüzyıl Lutheran teoloji için nasıl değerlendirileceğinin araştırılması gereğinden söz etmektedir. Nitekim hukukun söz konusu işlevi yönünde kullanımını reddetmenin ahlaki sorunlar doğuracağı, öte yandan bu işlevin sıkıca uygulanmasının ise İncil'in hukuktan bağımsız aklanma vadedini gölgeleyeceği düşünülmektedir.⁴⁹

Sonuç

Protestanlığın "sadece imanla aklanma", "hukuk ve İncil ayırımı" ve "iyi davranışların aklanma sürecindeki dinsel etkinsizliği" doktrinleri, aslında Protestan teolojinin katı kaderciliğinin temellerini oluşturmuştur. Bu durum, dinsel olarak insanın davranışlarından sorumlu olmaması ve olan her şeyin Tanrı'nın ilahi yazgısı bağlamında gerçekleştiği sonucunu doğurmuştur. Elbette bu anlayış, dinsel açıdan aklın ve insani yeteneklerin âtil hale getirilmesine ve bireysel sorumsuzluğa yol açmıştır. İnanç boyutunu bir yana bırakacak olursak, bu anlayış en azından dünyevi anlamda önemli bir ahlak sorununa neden olmuştur. Nitekim modern toplumu oluşturan etkenlerden önemli birisi olan Protestanlığın ortaya çıkışı ile dünyada yaşanan şiddet ve adaletsizliklerin azalmaması, hatta arta-

⁴⁹ Scott R. Murray, *Law, Life, and the Living God: The Third Use of the Law in Modern American Lutheranism*, Saint Luise: Concordia Publishing House, 2002, s. 15.

rak sürmesi Protestanlığın dünyevi ilişkilerde bireylerin davranışlarının dinsel bir ölçütten yoksun bırakan öğretileri arasında ilişki kurmak pek de zor görünmemektedir. Çünkü aynı zamanda Tanrı krallığının üyesi olan evangelik Hıristiyan, dinsel amaçları doğrultusunda ya da dinsel gerekçelerle, en azından dünyevi anlamda olumlu tutum ve davranışlar sergilemek zorunda değildir. Zira onu bu dünyada olumlu bir yaşantı içine yönlendirecek dinsel bir vaa-din telkininden uzaktır. Olan her şeyin ilahi yazgıyla olduğu inancı ile birleşen bu düşünce, Protestan toplumun ahlak sorununun temelini oluşturduğu veya Protestan ahlakiliğinin dinsel temellerden yoksun olduğu gerçeğini ortaya çıkarmaktadır. Diğer bir deyişle, Protestan inancına sahip olanların dünyevi ilişkilerde erdemli ve ahlaklı olmaları konusunda dinsel bir bağlayıcılık söz konusu değildir. Çünkü Protestanlık sırf Tanrı'yı hoşnut etmeye ve dinsel beklentilere yönelik erdemlilikleri Tanrı'nın dikkate almadığını savunmaktadır. Dünyevi ilişkilerin düzenlenmesinde ise sadece seküler idareciler ve yasalar yetkilidir.

Melanchthon, bu sorunu keşfetmiş ve iyi davranışları dinsel açıdan gerekli gören bir teoloji sayesinde, doğal hukuk ile ahlaki konularda yetkin gören bir dinsel ahlak doktrini geliştirmek istemiştir. Ancak katı Lutheran teologların karşı koymasıyla, "aklanmak için sadece iman gereklidir" tarzındaki Lutheran söyleminin yanında, "kurtuluş için imanın yanı sıra insani sorumluluk da eklenmelidir" görüşü geçit bulamamıştır. Bunun yerine Lutheran konfesyon metinlerinde yer alan dinsel hukukun ahlaki etkisini sağlayacak olan "hukukun üçüncü kullanımı" konusunda da teolojik birliğin sağlanamadığı görülmektedir. Bu durumda, Protestan Hıristiyanların katı kadercı doktrinleri ve dinsel anlamda tutum ve davranışlarından sorumlu olmamaları, ahlaki sorunlar kadar sosyal adaletsizlik ve güvensizlik ortamlarına yol açıcı bir potansiyeli içerdiği söylenebilir. Nitekim Lutheran inançların etkili olduğu Almanya ile özdeşleşen Nazi tecrübesi ve yaşanan dünya savaşı sonrasında, Luther'in insanın fiillerinden dinsel açıdan sorumsuzluğu

öğretisi, Protestan teologlar arasında ahlak bağlamında yoğun olarak tartışılmaktadır. Özellikle Nazi rejimi sırasında Luther'in dünyevi olarak bağlayıcı dinsel temelli bir ahlak manzumesi önermesi ve bu düzenlemeyi siyasal otoriteye bırakması nedeniyle pek çok Lutheran din adamının Nazi ideolojisi yanında yer aldığı için oldukça yoğun eleştiriler dile getirilmektedir.⁵⁰

Ernst Troeltsch'e göre Luther, Hıristiyan ahlakiliğini iki ölçüte dayandırmıştır. Bunlardan ilki, özel ve bireysel ahlakilik "mutlak" bir sevgi kuralına bağlanmıştır. Bu kural "sadece imanla aklanma" öğretisini içeren dinsel bir temele oturmaktadır. Genel ve toplumsal ahlaklılık ise "göreceli" bir adalet kuralına bağlanmıştır.⁵¹ Melanchthon'un dinsel süreçte insani davranışların etkin olmasını savunan düşüncesi, modern çağda iyice açığa çıkan Protestan ahlaklılığının bu "görecelilik" sorununu ortadan kaldırmaya katkı sağlayabilecekti. Ancak Protestanların onun söylemlerine kulak asmamaları nedeniyle, ahlaklılığın dinsel temeli ve bağlayıcılığından yoksun bir medeniyetin oluşmasına neden olmuştur. Protestanlığın "sadece iman etmekle kurtuluş" doktrininin neden olduğu dinsel akibeti hakkında endişe etmeyen ve bu nedenle sorumsuz bir toplum ortaya çıkardığı gerçeği gelecek için bir sorun olarak kalmaya devam edecektir.

Melanchthon ise reformasyon araştırmalarında hep Luther'in arkasındaki ikinci adam olarak ve Protestan teolojiyi sistematize eden reformcu olarak gösterilmiştir. Ancak reform tarihine ilişkin yeni araştırmalar, Melanchthon'un Protestan doktrinlere daha akılcı ve insani unsurların eklenmesi çabasında olan "makul" bir reformcu olarak görünmesini sağlamaktadır. Luther'in "Tanrı'nın adaleti"

⁵⁰ Bu tür yaklaşımların bir örneği olarak Bkz. Peter F. Wiener, *Martin Luther: Hitler's Spritual Ancestor*, Cranford: American Atheist Press, 1999.

⁵¹ Bkz. William H. Lazareth, *Christians in Society: Luther, the Bible and Social Ethics*, Minneapolis: Fortress Press, 2001, s. 5. Troeltsch'dan başka Karl Barth, Johannes Heckel ve Reinhold Niebuhr gibi Protestan teologlar modern sorunlar bağlamında Lutherizm'in "göreceli" ahlak doktrinini eleştirmektedir.

öğretisine karşın Melanchthon'un "toplumun adaleti"ni öğrettiği ve onun hukuk öğretilerinin "Aristo'nun, Thomas Aquinas'ın, Leibniz'in ve 19. yüzyıl Alman hukuk okullarının öğretileriyle eşdeğerde ele alınmayı hak ettiği" söylenir. Wilhelm Dilthey, Melanchthon'u "reformasyonun ahlak öğretmeni" ve "felsefi bilimleri skolastik düşüncenin ahlakı kendi çıkarına göre yorumlamasından kurtaran 16. yüzyılın en büyük öğretici dehası" olarak tanımlar.⁵² Gerçekten Melanchthon kendi döneminde "Almanların öğretmeni" olarak nitelenmeyi hak etmiş ünlü bir eğitimci ve ahlak savunucusudur.

Kaynakça

- Calvin, John, "III: 21, Of The Eternal Election, by Which God has Predestinated Some to Salvation and Others to Destruction", *Institutes of the Christian Religion*, [Christian Classics Ethereal Library, 2000], ©1999 Henry Plantinga.
- Daniel-Rops, H., *The Protestant Reformation*, London: J. M. Dent & Sons Ltd, 1961.
- Documents from the History of Lutheranism 1517-1750*, ed. Eric Lund, Minneapolis: Fortress Press, 2002.
- Engels, Friedrich, "The Marxist Conception of the Peasants' Revolt", *Problems in European Civilization: Reformation and Authority, The Meaning of the Peasants' Revolt*, ed. Kyle C. Sessions, Lexington: D. C. Heath and Company, 1968.
- Holborn, Hajo, *A History of Modern Germany: The Reformation*, New Jersey: Princeton University Press, , 1959.
- Klassen, Peter, "The Role of Masses in Shaping the Reformation", *Problems in Civilization: The Reformation*, ed. Peter J. Klassen, California: Forum Press, 1985.
- Kolb, Robert, *Luther's Heirs Define His Legacy, Studies on Lutheran Confessionalization*, Hampshire: Variorum, 1996.
- Lazareth, William H., *Christians in Society: Luther, the Bible and Social Ethics*, Minneapolis: Fortress Press, 2001.
- Lohse, Bernhard, *Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development*, tr., ed. Roy A. Harrisville, Minneapolis: Fortress Press, 1999.

⁵² Witte, *Law and Protestantism*, s. 121.

- Luther, Martin, *Luther's Works*, ed. J. J. Pelikan, H. C. Oswald & H. T. Lehmann, Saint Louis, Concordia Publishing House, 1999.
- Melanchthon, Philip, *Loci communes*, 1521; lateinisch und deutsch. Übers. und mit kommentierter anm. vers. Von Horst Georg Pöhlmann. Hrsg. vom Lutherischen Kirchenamt der VELKD. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn, 1993.
- _____, *Loci Communes*, 1543, St. Luis: Concordia Publishing House, 1992.
- Murray, Scott R., *Law, Life, and the Living God: The Third Use of the Law in Modern American Lutheranism*, Saint Luise: Concordia Publishing House, 2002.
- Ökten, Kaan H., *Reformasyon Dönemi Siyasal ve Dinsel Düşünce Tarihine Giriş*, İstanbul: Alfa, 2003.
- Readon, Bernard M. G., *Religious Thought in the Reformation*, New York: Longman, 1981.
- The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, tr. ve ed. Theodore G. Tappert, Philadelphia: Fortress Press, 1959.
- Wiener, Peter F., *Martin Luther: Hitler's Spritual Ancestor*, Cranford: American Atheist Press, 1999.
- Witte, John, *Law and Protestantism: The Legal Teachings of the Lutheran Reformation*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.



The Question of Protestant Morality and Philip Melancthon

Citation/©: Olgun, Hakan, (2004). The Question of Protestant Morality and Philip Melancthon, *Milel ve Nihal*, 2 (1), 115-144.

Abstract: Protestant theology contains the doctrine of justifying by faith without good works and religious law. This doctrine has been the main reason of firm predestination idea. It also led the Protestants to religious irresponsibility in their earthly life. It has also been followed by moral indifference or being against moral laws as known antinomianism. The famous Lutheran reformist and Martin Luther's close friend Philip Melancthon has tried to found the Protestant morality on the base of religious feelings, but could not success it. Consequently, it must be stressed that the world is under the thread of the understanding of Protestant immoralism which is based upon religious irresponsibility and predestination.

Key Words: Philip Melancthon, Protestant Morality, Lutheranism, Philippism, antinomianism, synergism.

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

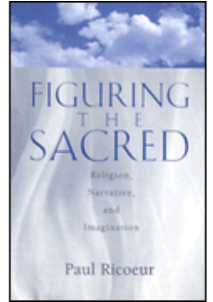
Ricoeur ve Kutsalı Resmetmek

Figuring the Sacred, Religion, Narrative, and Imagination,
Paul Ricoeur,

David Pellauer (Trans.), Mark I Wallace (ed.)
Fortress Press, Minneapolis, 1995, 348 s.

Fransız düşünürlerin en önde gelenlerinden birisi olarak dikkat çeken Paul Ricoeur, Mark I. Wallace'e göre "günümüzün en orijinal ve en kışkırtıcı felsefi yazarı"dır. Kuşkusuz bunda Ricoeur'un orijinal felsefi dili kadar, ilgilendiği konuların genişliği de rol oynar. O günümüz üniversitelerinde yaygın olan "anabilim dalı" kalıplarına sığmayacak ya da sığdırılamayacak kadar geniş ilgilere sahiptir. Çalışmalarına dikkatle bakıldığında dil felsefesinden psikolojiye; edebiyat teorilerinden sosyal bilimler metodolojisine; dini bilimlerden dinler tarihine; Kitabı Mukaddes incelemelerinden din felsefesine ve hermenötiğe kadar pek çok alanla ciddi anlamda ilgilendiği ve gerçekten de farklı teoriler ve bakış açıları geliştirdiği görülecektir.

Paul Ricoeur, 27 Şubat 1913'de Valance-Fransa'da doğar. Fransa'daki Kalvinist Protestanların (Protestant Huguenot) bir mensubu olan dedesi tarafından Brittany'de yetiştirilir. Çünkü çok küçük yaşlarda önce annesini daha sonrada babasını yitirir. 1930'lu yıllardan



MİLEL VE NİHAL
inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi
yıl 2 sayı 1 Aralık 2004

itibaren felsefe eğitimi almaya başlar ve 1935’de Sorbonne’den mezun olur. Sorbonne’de bulunduğu yıllarda Husserl’in metinlerini inceleme fırsatı bulacağı Gabriel Marcel’in idare ettiği “Cuma seminerleri”ne katılır. 1940’dan 1945’e kadar Almanya’da bir savaş tutsukları kampında (POW) kalır. Beş yıl süren esaret günleri onun için bir kayıp değil tam tersine hayatının sonraki dönemlerini etkileyecek bir kazanç olur. POW’da kaldığı esnada Alman felsefesi ve teolojisi okuma fırsatı bulur ve Kant, Hegel, Heidegger, Edmund Husserl, Karl Jaspers, Rudolf Bultmann ve Karl Barth’ın çalışmalarını okur. Savaş sonrasında Strasbourg Üniversitesi’nde felsefe tarihi derslerini okutur (1948-1957) ve Sorbonne metafizik kürsüsüne döner (1956-1967).

Paris sosyalist hareketi içerisinde ve serbest-pazar kapitalizminin uygulanmasına karşı sosyal demokrasinin yükselmesinde etkin rol oynar. O dönemde Fransız sol-Hıristiyan dergilerde çeşitli makaleler yayınlar; özellikle *Esprit* ve *Le Christianisme social*’da. 1940’lar ve 1950’lerde özellikle varoluşsal fenomenoloji ve Husserl’in düşüncesi üzerine yazdığı yazılarla öne çıkar. Bu yıllarda Karl Jaspers ve Gabriel Marcel üzerine çalışmalar yapar. Aynı zamanda Husserl’in “*Ideen*”ini Fransızcaya çevirir. 1950 yılında Husserl’in “eidetik” (öze yönelik) yöntemi ışığında ilk büyük yapıtı olarak kabul edilen “Freedom and Nature: The Voluntary and Involuntary” (1950) adlı eserini yazar. Bu eserinde Ricoeur, iradenin istençlilik ve istençsizlik durumunu ifade etmek için fenomenolojik bir metot kullanır. Nitekim Husserl’in “eidetik” yöntemi özü gereği hem aşkını hem de kötülüğü ayraç içine almayı gerektirmektedir. (Felsefe Sözlüğü, s.1213).

İki ciltten oluşan en önemli eserinin ilk cildi “*Fallible Man*” (Yanılabılır İnsan) adını taşır ve 1960’da yayınlanır. Yine aynı yıl yayınlanan ikinci cilt “*The Symbolism of Evil*” (Kötülüğün Sembolizmi)dir. Genel olarak bu iki eserde “İnsan varlığının anlamı nedir?” sorusunu tartışan ve kötülüğün insanlarca nasıl dışa vurulduğu konusuna

odaklanan Ricoeur'ya göre özgürlük ve sınırlılık arasında daima bir orantısızlık mevcuttur ve bu orantısızlık kötülüğün ortaya çıkması için yapısal bir zayıflık oluşturur. Kötülük ve kötülüğün ifade edilmesini irdeleyen Ricoeur, eserin ilk cildinde “kötülük nasıl olanaklıdır?” sorusuyla ilgilenirken ikinci ciltte “kötülüğün insanlarca nasıl dışavurulduğu” sorunuyla ilgilenir.

The Symbolism of Evil'de kötülükle ilgili mitler ve sembollerin hermenötik yorumunu yapan Ricoeur, bu eserinden şöyle söz eder: “her şeyden önce kötülüğün sembolizmi üzerine yaptığım araştırmam, *Voluntary and Involuntary* ve *Fallible Man*'i takibeden çalışmam, beni hermenötik geleneğin kalbine taşıdı. Çünkü kötülük konusunda doğrudan bir kavram yoktur. Fakat bunun yerine semboller, anlatılar, öyküler ve mitler vardır.” İçinde bulunulan kötü durumla ilgili kutsal metinlerde özellikle Eski Ahit'te anlatılan “Adem'in Düşüşü” öyküsü bunların en önemlisidir ve bu kötü durumun en sert ironisi Adem'in düşüşü mitiyle sembolize edilmiştir. Öykü tarihsel orijinlerle ilgili farz edilse de, Adem'in kararından önce iyi ve kötü arasında daima var olan kozmik bir savaş hakkındaki etiolojikal bir mit olarak fonksiyon gösterir. Öyküde Adem, hem kendi özgür kararından sorumlu hem de kendi dışındaki bir kötülük gücünün kontrolü altında olan bir figür olarak tasvir edilmektedir. Böylelikle hem özgür hem de esaret/sınırlı olarak insan varlığı, tıpkı Adem gibi, “sorumlu ve esir”dir. Bu yönüyle öykü özgürlük ve determinizm arasında sıkışan insanın dilemmasını anlatan iyi bir yapıttır.

1967'de Sorbonne'den ayrılan Ricoeur, Nanterre'deki Paris Üniversitesi, Felsefe Fakültesi'ne geçer ve 1969'da dekan olarak atanır. 1968'de Fransız üniversitelerinde reform isteyen öğrencilerle fakülte arasında arabuluculuk yapar. Jack Derrida'nın hocalarından birisi olan Emmanuel Levinas'la bir süre beraber çalışır. Aynı zamanda Divinity School (İlahiyat Fakültesi), Department of Philosoph (Felsefe Bölümü) ve Committee on Social Thought (Sosyal Düşünceler Kulübüne) görev alarak Chicago Üniversitesi'nin

daimi bir üyesi haline gelir ve Paul Tillich'ten boşalan kürsüye oturur. Bu arada Haverford, Columbia ve Yale Üniversiteleri gibi Amerika'daki değişik üniversitelerde dersler verir. Paris Üniversitesi'ndeki görevinden 1980'de ayrılır ve Chicago Üniversitesi'nde emekli profesör olarak görevine devam eder. Eserleri Avrupa dillerinin dışında Çince, Japonca ve Türkçe'ye de çevrilir. Çalışmalarının Türkçe çevirileri arasında *Söz Edimleri Kuramı ve Etik*, (Asa Yayınevi, Bursa, 2000); *Tarihçinin Toplumsal Sorumluluğu*, (İmge Kitabevi, Ankara, 2001) ile "Siyaset ve Ahlak" adlı makalesi (Etüt Yayınları, Samsun, 2000) sayılabilir.

Yukarıda saydıklarımızın dışında *Freud and Philosophy: An Essay and Interpretation* (1965); *The Rule of Metaphor* (1975); *Interpretation Theory: Discourse and Surplus of Meaning* (1976); *History and Truth* (1955) *The Conflict of Interpretations* (1969) gibi bir çok eseri bulunan Ricoeur'unun "Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination" (1995) adlı eseri onun farklı makalelerinden oluşan bir derleme. Mark I. Wallace'nin editörlüğünde hazırlanan bu derlemede bir araya getirilen makaleler, Ricoeur'un din konusundaki en geniş yazılarını kapsamaktadır. Wallace derlemeyi hazırlama nedenlerini bu makalelerin pek çoğunun İngilizce konuşulan dünyada çok az biliniyor olması olarak açıklar. Ricoeur'nun çalışmalarının tamamını bir araya getiren bir çalışma olmamakla birlikte bu antoloji 1970'den günümüze kadar Ricoeur'nun yazdığı makalelerini içermektedir. Bu yönüyle de Ricoeur'nun düşünceleri ve düşünsel gelişimi hakkında fikir verebilecek bir özelliğe sahiptir. Zira editör koleksiyonun Ricoeur'un son düşüncelerindeki dinsel görünümle-re/anlayışa odaklandığını ifade etmektedir. Aynı zamanda bu çalışma onun farklı ilgilerine bir giriş olarak da hizmet etmektedir. Çünkü onun dini yazıları daima genel felsefi başlıkların geniş bir türüyle yakından ilgili olarak yer alır.

Eserdeki makalelerde Ricoeur, özel olarak genel narratology (anlatı bilimi) çalışmalarının ışında Kitabı Mukaddes anlatılarına

(Biblical narrative) yoğunlaşır. O narrative'i bir çok teologun kullandığı ve anladığından farklı kullanır ve anlar. Onun ilgisi, daha çok Kitabı Mukaddes hikayelerinin concordance'daki tek boyutlu talimler ve övünme olmadığını, fakat daha çok karşılıklı konuşma türündeki bir kavşak noktasında ve teolojik yollarının aksine çok değerli hikayeler olduğunu göstermeye matuftur. Bu yüzden de o, Kitabı Mukaddes anlatılarının ve anlatı dışı materyallerinin çoğunun nasıl konuştuklarını gösterir. Kitabı Mukaddes öykülerini bir anlamda arkeolojik malzeme olmaktan çıkararak onları okurla diyaloga giren konuşan metinler olarak algılar.

Eserde Wallace'nin geniş bir giriş yazısının dışında beş bölüm halinde Ricoeur'nun 21 makalesi yer almaktadır. "The Study of Religion: Problems and Issues" başlığını taşıyan ilk bölümde yer alan üç makale Ricoeur'un dinin doğası üzerindeki genel incelemelerini içerir. Ricoeur, sembol ve konuşmaları vasıtasıyla dinsel inancı analiz etmek için *dinler tarihinin* ve literal kriticizmin metodolojik usullerini kullanır. Dinsel inançların kendi içinde bir bütünlüğe sahip olduğunu ve dinsel toplumun kendini anlaması için hikâyeyi yanlışlayan açıklayıcı şemalara indirgenemeyeceğini iddia eder. Ricoeur'ya göre dinsel inanç ve tecrübeler öncelikle dil içerisinde ve çeşitli konuşmalar vasıtasıyla yayılır. Dolayısıyla da dini anlamaya çalışan bir din çalışmasının da konuşmanın bu modelini analiz ederek işe başlaması gerekir. Öyküler ve mitler üzerine yoğunlaşan Ricoeur, "Philosophy and Religious Language" (Felsefe ve Din Dili) adlı makalesinde semboller, mitler, anlatılar ve metaforlar gibi farklı ifade modellerinin dini metinlerde araştırılan anlamı nasıl ortaya çıkardığını gösterir. Ona göre bu ifade modelleri ve literal formlar yalnızca duygusal değerlerle yüklü değillerdir.

İkinci bölümdeki üç makale Ricoeur'nun Kant, Rosenzweig ve Levinas'ın din hakkındaki çalışmalarının okumalarını içermektedir. Bu bölümdeki "Dinin Felsefi Hermenötiği: Kant" başlıklı makalesinde din felsefesinin öncelikli amacının Tanrı düşüncesini korumak olup olmadığı sorununa alternatif bir cevap vermeye çalışır.

Ricoeur, burada Kant'ın antropolojisini de tahlil eder: İnsanlar özgür iradenin kaybından dolayı –kötülüğün aktüel performansı olan "asli günah"tan ziyade özgür seçimin bir sonucu olsa bile kötülüğe meyilden dolayı– acı çekerler. Kötülük, bizim özel tutkumuzdur fakat aynı zamanda bizim sorumluluğumuzdur. Biz kötülük tarafından hem mağdur edildik hem de onun için suçlanmayı hak ettik. Dolayısıyla Kant'a göre bir paradoks söz konusudur: her durumda da biz kötülük yapıyoruz; fakat zaten kötülük de buradadır.

Üçüncü bölüm Ricoer'un çeşitli yorumsamacı yazılarını bir araya getirmektedir. Dört makale onun Biblikal hermenötik teorisinin arasından seçilmiştir. "Tekvin 1:1-2:4a'nın Yorumu Üzerine" ismini taşıyan ilk bölümde Tekvin'in ilk pasajlarını yorumlamaya çalışan Ricoeur, daha önce yazdığı "From a Conflict to a Convergence of Methods in Biblical Exegesis" adlı makalesinde teklif ettiği yorum metodunu test etmek için Tekvin 1'in kendisine mükemmel bir fırsat sağladığını düşünmektedir. Ricoeur'un Eski Ahitten seçtiği bölüm oldukça manidardır. Tekvin 1:1-2:4a sonraki bölümden farklı olarak ilk insan çiftinin yaratılışını anlatmakta olup bu kısımda düşünüşle ilgili bir ifade yoktur ve ilk insanın "çift" olarak yaratıldığından söz edilir.

Üçüncü bölümdeki bir diğer makalesi "Kitabı Mukaddes ve İmgelem/Hayal Gücü" başlığını taşır. Kendisine bu başlığı önerenin Joseph Kitagawa olduğunu söyleyen Ricoeur, başlığı ilk duyduğunda zihninin oldukça karıştığını/şaşırdığını, sonra ilgisini çektiğini ve en sonunda da bu başlığın kendisini büyülediğini, kendisine oldukça cazip bir başlık olarak görüldüğünü ifade eder. Ona göre bu başlık şaşırtıcı hatta paradoksaldır. Bu yüzden şu soruyu sorar: "hayal gücü özgür bir kabiliyet ve bu nedenle de kurallar tarafından yönetilemeyen, biraz vahşi ve evcilleştirilememiş/evcilleştirilemeyen bir özellik değil midir?" Öncelikle Kitabı Mukaddesle imgelemi yan yana getirmekte zorlanan Ricoeur son-

radan bunu tartışmanın yararlı olacağına karar verir ve sorgulamaya başlar.

Bu bölümün üçüncü makalesinde Biblikal zamanı ele alırken dördüncü makalede *Yorumlayıcı Anlatıları* inceler. Sinoptik İncillerde yer alan İsa'nın tutkusu (passion) eksenindeki öykülerden hareketle ideolojik yorumları içeren anlatı türünü sorgular. Anlatının bu türü ideolojik yorumu kendi içinde barındırmaktadır. Ricoeur'ya göre bunun en güzel örnekleri de Sinoptik İncillerdeki İsa öykülerinde yer almaktadır.

Eserin dördüncü bölümü beş makale içerir ve ilk üç bölümde olduğu gibi bu bölümdeki makale başlıkları da oldukça dikkat çekicidir. "Felsefi Sitemlerin Yapısı ve Umut"; "Tanrıyı İsimlendirmek"; Narrative Teolojiye Doğru: Gerekliliği, Kaynakları ve Zorlukları"; "Kötülük, Felsefe ve Teolojiye Meydan Okuma" gibi başlıkları içermektedir.

Son bölümdeki makaleler ise ahlaki yazıları ve seremonileri içine alan Pratik Teoloji konularını içermektedir. Ama yine de başlıkların kışkırtıcı olduğu söylenilmelidir. Örneğin ilk makale "İsa'nın Mantiği, Tanrı'nın Mantiği" başlığını taşımaktadır.

Paul Ricoeur gibi çok farklı ilgileri hayran olunacak bir düşünsel birikimi olan bir insanı tek bir eserinden tanımak zor olsa da bu eserin ana hatlarıyla onun düşünceleri hakkında genel bir fikir elde etmemize yardımcı olacağı kanaatindeyiz.

Cengiz BATUK

(K.T.Ü. Rize İlahiyat Fak.)



Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

Geleneksel ve Modern Bakış Açılılarıyla Pavlus

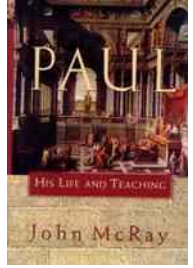
Paul His Life and Teaching

John McRay

Baker Academic, Grand Rapids Michigan, 2003, 479 s.

Vizyonu, Hıristiyanlar tarafından dünyadaki ihtidaların ilk örneklerinden biri olarak görülen ve Hıristiyan geleneğinde tarihsel İsa'nın da ötesinde yer tuttuğu kabul edilen Pavlus, Yahudiliğin bir mezhebi olarak görülen Hıristiyanlığı bir dünya dini haline getiren kişidir. Genel olarak, Hıristiyanlar dinlerini İsa'ya dayandırırslar da birçok uzman tarafından bugünkü Hıristiyanlığın Pavlus'un damgasını taşıdığı ifade edilmektedir. Son döneme kadar hakkında yapılan çalışmalar Pavlus'u, Yahudilikten Hıristiyanlığa ihtida eden biri olarak ve Yasa'nın işlerini yapmak yerine sadece iman yoluyla kurtuluş doktrininin bir savunucusu olarak ele almıştı. Krister Stendahl, J. D. G. Dunn ve E. P. Sanders ile birlikte ortaya çıkan Yeni Perspektif anlayışı doğrultusunda yapılan çalışmalar onun Yahudiliği ile Gentilelere elçi olarak görevinin anlamına kaydırılmıştır.

Wheaton Kolejinde Yeni Ahit ve arkeoloji profesörü olan John McRay, *Paul: His Life and Teaching*, isimli eserini Pavlus'un doğup büyüdüğü ve misyonerlik faaliyetlerini yürüttüğü bölgelere yaptığı



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi
yıl 2 sayı 1 Aralık 2004

yirmi yedi kısa ziyaretten sonra kaleme almıştır. Eserinde Pavlus'a ve olaylara birinci yüzyıl gözlüklerini takarak bakmaya çalışan yazar, Pavlus'un Hıristiyanlığın kurucusu, Hıristiyanlığın da bir Gentile dini olmadığını vurgulamaya çalışmaktadır. Eserinin bir koleji metni seviyesinde olduğunu ve konunun uzmanları ile eleştirilenler için yazılmadığını ifade eden (s. 11) Mcray, kitabı yazış amacını önsözde şöyle izah etmektedir:

“On sekiz ansiklopedi ve sözlük için 140'dan fazla makale yazdım. Bu makalelerin çoğu Pavlus hakkındaydı. 1991 yılında *Archaeology and the New Testament* isimli eserimi tamamladıktan sonra Pavlus hakkında bir kitap yazmam istendi. Ben de bu isteği kabul ederek harcadığım uzun mesaiden sonra bu kitabı kaleme aldım”(s. 11).

Eserde Pavlus'un hayatı, misyoner yolculukları ve faaliyetleri hakkında bilgi verirken temelde Resullerin İşleri ve Pavlus'un mektuplarından hareket edilmekte, bununla birlikte farklı iddia ve tartışmalar varsa bunlara da oldukça geniş bir şekilde yer verilmektedir. Yazar bazen olayların sebebini izah ederken kendi kanaatlerini de ortaya koymaktadır.

Kitap, “Pavlus'un Hayatı” ve “Pavlus'un Öğretisi” şeklinde iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, kronolojik bir sıra takip edilerek Pavlus'un hayatı geniş bir şekilde ortaya konulmuştur.

Kitabın “Pavlus'un öğretisi” başlığını taşıyan ikinci bölümü birbirinden bağımsız olarak yazılan on önemli makaleden oluşmaktadır. “Pavlus'un Apokaliptik Dünyası ve Demonoloji”, “Pavlus Literatüründe Kefaret Anlayışı”, “Pavlus ve İsa Mesih'in İnkarnasyonu”, “Pavlus'un Yahudi Şeriatına Bakışı” bu bölümde ele alınan önemli konulardan bir kaçıdır. Mcray, İsa Mesih'in yeniden dirilişinin Pavlus'un düşüncesinde çok önemli olduğunu ve bazı uzmanların Pavlus'un düşüncesinin merkezini oluşturduğunu düşündüğü çarmıhın, Pavlus'un anlayışınca günahların bağışlanması için yeterli olmadığını ifade eder. Yine yazar, Tanrı'nın bir

prototipi olarak yaratılmış olmasına rağmen Tanrı'ya karşı işlediği itaatsizlik suçu nedeniyle sıradan dünya hayatına mahkûm olan ilk insanla ilgili algısından dolayı, Pavlus'un çok önem verdiği kurtuluş ve Yasa'nın fonksiyonunu ele aldığı makalesinde, Pavlus'un Yahudi için ayrı, Gentile için ayrı bir yasa anlayışı olduğunu, Yahudilerin yasanın gereklerini yerine getirebileceğini, fakat Gentilelerin bu hususta zorlanmamaları gerektiğini belirtir. Bir Yahudi'nin bile yasayı kurtuluş vasıtası olarak değil de sadece kültürel ve etnik sebeplerden dolayı yerine getirdiğine işaret eder. Yine bir Yahudi için sünnet olmamış Gentileleri monoteist inanca kabul etmek ne denli önemli ise Gentileler için yasaya boyun eğmeyi reddetmenin de o denli önemli olduğunu ifade eder (s. 367, 371).

Mcray, daha fazla bilgi sahibi olmak isteyen okuyucular için de bir bibliyografya sunmaktadır (s. 282–283, 360–361).

Stendahl, Dunn, Sanders gibi uzmanların öncülük ettiği "Yeni Perspektif" ile Pavlus'a yönelik geleneksel anlayışın sorgulanmaya başlanması, medyanın dikkatini çekecek kadar büyük etki yaratmıştır. Konuyla ilgili olarak *News Week*'te yayınlanan bir makalede (Kenneth Woodward, "How to Read Paul, 2000 Years Later", Newsweek, February 29, 1988) "Yeni bir grup Kitabı Mukaddes uzmanının Pavlus'un kim olduğu ve öğretisinin ne anlama geldiği hakkındaki ortak kanaatlere meydan okuduğu" ifade edilmişti. Bu değişimden sonra kaleme alınan çok sayıda eserden biri olan Mcray'ın kitabının ilk bakışta Pavlus hakkında yazılan ve geleneksel yaklaşımlar sergilenen diğer eserlerden bir farkı olmadığı düşünülse de Pavlus'un hayatı, misyoner faaliyetleri ve teolojisinde yer alan önemli konular hakkında doyurucu bilgiler vermesi ve Pavlusla ilgili önceden beri var olan kanaatlere son dönemdeki yeni fikir ve iddiaları da ekleyerek yer vermesi, eseri önemli kılan hususlardır.

Süleyman TURAN
(K.T.Ü. Rize İlahiyat Fak.)



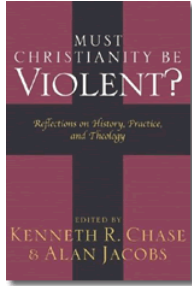
Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

Must Christianity Be Violent?
Reflections on History, Practice, and Theology
Kenneth R. Chase ve Alan Jacobs (ed.),

Brazos Press, Grand Rapids, 2003, 256 s.

Son yıllarda din ile terörist şiddet eylemleri arasındaki ilişkiler, genellikle İslam dini bağlamında tartışılırken, batı toplumunda bazen Hristiyanlığın da tarihsel olarak bir şiddet kaynağına dönüştüğünü içeren söylemler kendini göstermektedir.

Bu tür söylemlerin bir örneğini oluşturan ve çok yazarlı bir çalışma olan *Must Christianity Be Violent? Reflections on History, Practice, and Theology*, geçmiş yüzyılları kapsayacak şekilde Hristiyan barış etiğinin uygulanmasını incelemekte ve Hristiyanların bu etikle ne denli uyduklarını araştırmaktadır. Yazarlar, Hristiyanlığın şiddet ile olan ilişkisini tarihsel, pratik ve teolojik boyutuyla incelemekte ve haçlı seferleri, Amerika'nın ele geçirilmesi, Amerika'daki kölelik uygulaması ve Hristiyanların diğer din ve milletlere yönelik soykırımlarını ele almaktadırlar. Hristiyanların neden olduğu bu tür tarihsel şiddet uygulamaları tartışıldıktan sonra, "Hristiyanların iyi olanı yapma yerine daha çok zararlı mı oldukları" sorulmaktadır (Noll, s. 79). Nitekim, bu gibi şiddet örneklerinin günümüzün Hristiyan vicdanlarında bir suçluluk duygusu uyandırdığı ve hayretle karşılık bulduğu dile getirilmektedir. Zulüm ve adaletsizlikle ilgili tarihsel gerçeklerin Hristiyanları, inançlarının doğasında bir şiddet güdüsünün bulunduğu şüphesini taşımaya ya da Hristiyan doktrinlerin taraftarlarını mutlaka kurban etmeye, istilaya ve savaşa sürüklediği düşüncesine sürüklemektedir. Yazarla-



rın bu ifadeleri, çağdaş Hıristiyan halklarının Hıristiyanlık tarihinin içerdiği şiddet uygulamalarından habersiz olduğunun işareti olarak anlaşılmaktadır.

Kitapta, tarihsel süreç içinde pek çok şiddet uygulamasının sorumlusu olan Hıristiyanların, bu şiddet tavırları ile Hıristiyan teolojisinin şiddete kaynaklık etme ihtimali yüzleştirilmektedir. Teolojik olarak en önemli şiddet örneği olarak Mesih'in çarmıhtaki ölümü kabul edilmiş olmalı ki, Hıristiyanlığın temel inançlarından olan kefarete olma eylemi, reform geleneği doğrultusunda ele alınmaktadır. Kefaretin doğası gereği şiddete değer kattığı söylemlerine karşılık, Mesih'in aslında insanların eliyle cezalandırıldığı, fakat kendisini cezalandıranların affını dileyerek bu eylemin ilahi bir sürece bağlı olduğu ve ahlaki bir ilkeyi yerleştirdiği dile getirilmektedir (Mouw, s. 166). Dünyadaki şiddet eylemlerine karşı Hıristiyan pasif direniş bir zorunluluk olarak önerilen kitapta, bu zorunluluğun savaştan bağımsız bir dünya vaadi nedeniyle değil, fakat savaş dünyasında Mesih'in imanlı öğrencileri olarak Hıristiyanların pasif direnişten başka bir şey yapamamaları gereğine bağlanmaktadır (Hauerwas, s. 181). Böylece Hıristiyan teolojik kaynaklarının şiddete katkı yapmadığı, aksine bağlılarını kendilerine yapılan zulümler karşısında dahi Mesih gibi bağışlayıcı olmaya davet ettiği düşüncesi işlenmektedir.

Tarihsel şiddet suçlarının pek çoğunda Hıristiyanların yer aldığını, bununla birlikte Hıristiyan teolojisinin bağlılarını şiddete değil, adeta Mesih gibi pasifliğe çağırdığını söyleyen kitap, aslında önemli bir sorunu içermektedir. Hıristiyanlığın, şiddet karşıtı söylemlerine rağmen, Hıristiyanların bu güne kadar yaşanmış pek çok insanlık suçuna ortak oldukları yazarlar tarafından ifade edilmektedir. Bu durumda, Hıristiyan öğretilerinin bütün engelleyici söylemlerine rağmen, Hıristiyanların neden olduğu büyük şiddet suçları, bu öğretilerin bağlıları üzerindeki etkisinin zayıflığının işaretleri olmaktadır.

Hakan OLGUN

(Arş. Gör. O.M.Ü., Sos. Bil. Enst.)



Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

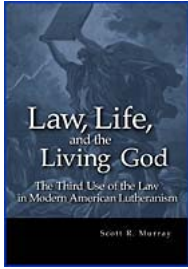
Law, Life, and the Living God:

The Third Use of Law in Modern American Lutheranism

Scott R. Murray,

Concordia Publishing House, Saint Louis, 2002, 250 s.

16. yüzyılda ortaya çıkan Protestan reformasyonunun en temel söylemi, insanların iyi davranışları ve erdemlilikleri gözönüne alınmaksızın, sadece imanları aracılığıyla kurtuluşa ulaşabilecekleri öğretisi idi. Bu öğretisi, Eski Ahit'te yer alan ya da Katolik Kilisesi'nin yüklediği dinsel hukukun aklanma ve kurtuluş sürecinde geçersiz olması nedeniyle reddedilmesini içermektedir. Ancak dinsel kurtuluş açısından geçersiz olan dinsel hukukun dünyevi bağlayıcılığı önemli bir sorun olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim henüz reform çağında yaşanan önemli sosyal karışıklıklar, toplumsal yaşamda dünyevi adaletin sağlanması ve sosyal ilişkilerin düzenlenmesi için dinsel kurallardan nasıl faydalanacağı, yani ahlakın dinsel bir temele sahip olup olmayacağı tartışmasına neden olmuştur. Bu nedenle, daha önce Lutheran teoloji içinde yer alan, dinsel hukukun iki yönlü işlevine, sonraki teologlar tarafından bir üçüncüsü eklenmiştir. Buna göre, dinsel hukukun *birinci* kullanımı, günahın dünyevi ceza ile cezalandırma tehdidini içermektedir. Bu kullanım toplumsal düzenin sağlanması için, daha çok inançsız insanların idareye karşı dünyevi itaatini ifade etmektedir. Hukukun *ikinci* kullanımı teolojik bir amaç içermektedir. Bu kullanımıyla hukuk, günahkarlığa bir engel oluşturmakta ve kurtuluş için bir kurtarıcıya ihtiyaç duyduğunu Hıristiyanlara bildirmektedir. Hukukun *üçüncü* kullanımı ise dünyevi yaşamda iyi davranışlar geliştirme yönünde Hıristiyanı teşvik edici güçtür. Dinsel hukukun *üçüncü* kullanımında yer alan dünyevi yaşamda iyi davranışların geliştirilmesi teşviki, aslında Protestanlığın "iyi davranışların dinsel işlevsizliği" anlayışı ile çelişmektedir. Bununla birlikte, "iyi davranışların dinsel işlevsizliği" düşüncesi, dünyevi ahlak ilkelerinin sağlanmasında önemli bir dinsel kaynak-



tan yoksunluğu içermektedir. Bu nedenle Lutheran teologlar, konfesyon metinlerinde yer almakla birlikte, dinsel hukukun *üçüncü* kullanımını, yani dinsel kuralların dünyevi yaşamda bir değer kazanması konusunda uzlaşmamışlardır. Bu ihtilaf 16. yüzyıldan içinde bulunduğumuz çağa kadar uzanan bir sorun olarak Lutheran Protestan teologların önünde durmaktadır.

Scott. R. Murray *Law, Life, and the Living God: The Third Use of Law in Modern American Lutheranism* adını taşıyan çalışmasında, Lutheran gelenek içerisinde yer alan hukukun *üçüncü* kullanımına ilişkin tarihsel tartışma konusunda yakın dönem ve çağdaş Lutheran teologlarının yaklaşımlarını değerlendirmektedir. Yazarın bu sorunu ele alış nedenlerinden en önemlisi "hukukun *üçüncü* kullanımının reddedilmesinin kiliseye ve İncil mesajına zarar verecek şekilde Hıristiyanları ahlaki konularda aldırmaza (antinomianizm) yönelteceği" endişesidir. (s. 15). Gerçekten de, genel olarak Protestan öğretilerde yer alan, Hıristiyan için dinsel hukukun dünyevi bir bağlayıcılığı olmadığı yaklaşımı, Hıristiyanların dünyevi yaşamda ahlaki bir bağlayıcılıktan uzak olmaları sonucunu ve tehlikesini doğurmaktadır.

Murray, Protestanlığın bu yaygın sorununu 1940 ile 1998 yılları arasında kapsayan dönemde Amerikan Lutheranismi bağlamında ele almaktadır. Yazar bu dönemi üç evreye ayırarak ve Evangelical Lutheran Church of America (ELCA), Valparasio Üniversitesi çevresinde toplanan Valparasio Lutheran teologları ve Lutheran Church-Missouri Synod (LCMS)'dan oluşan üç büyük Lutheran grup arasındaki hukukun *üçüncü* amaç doğrultusunda kullanımına ilişkin teolojik tartışmaları konu edinmektedir. Murray, 1940-1960 arasında ele aldığı ilk dönemde, bir yanda Valparasio ve ELCA teologları ile öte yanda LCMS teologlarının hukuk tanımı, Hıristiyan yaşamında hukuk ile İncil arasındaki ilişkinin mahiyeti konusundaki farklılaşma, Kitab-ı Mukaddes'in otoritesi ve kilise yaşamı ile teolojik yaklaşımlarda Lutheran teolojinin etkisi konusundaki farklılaşmalara işaret etmektedir. Bu dönem daha çok Lutheran teoloji açısından hukuk ve İncil diyalektiğinin anlamının yeniden keşfi ile Lutheran teoloji açısından hukukun *üçüncü* kullanımının anlaşılmasına yönelik denemelerin yapıldığı dönemdir. Bununla birlikte LCMS, hukukun *üçüncü* kullanımını reddetmezken diğer grupların hukukun bu kullanımını, Lutheran ortodoksi söyleminin dinin ru-

hundan çok hukukunu öne çıkarmakla suçlanan legalizmine bağlandığı için reddetmektedirler. En azından, doğal hukukun ahlaki düzenlemeyi sağlayacağı ve Hıristiyanların erdemli bir tutum geliştirmeleri için hukukun *ikinci*, yani teolojik işlevinin yeterli olacağını savunmaktadırlar. (ss. 73-74) 1961-1976 yıllarını içeren ikinci dönemde Amerikan Lutheran teologları hukukun *üçüncü* kullanımı konusunda aralarındaki farklılığını en belirgin olarak ortaya çıktığı dönemi ifade etmektedir. Bu dönemde, hukukun *üçüncü* kullanımını reddeden Valparasio ile ELCA teologları, hukukun bu işlevini onaylayan LCMS'nin bütün doktrinel öğretilerini şiddetle eleştirmişlerdir. Yine bu zaman diliminde, LCMS kutsal metnin eleştirel bir yöntemle ele alınmasını reddederken diğer grup kutsal metin yorumlarına tarihselci ve eleştirel bir yöntemle yaklaşmışlardır. Kutsal metnin yorumuna ilişkin bu yöntem farklılığı, hukuk ve İncil'in kullanımı konusunda da Lutheranlar arasında önemli bir ayrılık doğurmuştur (ss. 144-145). 1977-1998 yılları arasındaki üçüncü dönemde, Lutheran teologların hukukun *üçüncü* kullanımına ilişkin olarak birbirlerine yaklaştıkları dönemdir. Aslında Lutheran ortodoksiye bağlılığı savunan LCMS teologları bir önceki dönemdeki düşüncelerini korurken ELCA teologları dinsel hukukun ahlaki konularda etkili olmasını savunan Missouri söylemine yaklaşmışlardır (s. 200).

Murray'ın çalışmasından, Amerikan Lutheranlarının hukukun *üçüncü* kullanımı yönünde ilerledikleri ve kutsal metin temeline dayalı ortodoks Lutheranizm yanlısı LCMS'nin, hukukun *üçüncü* kullanımını savunan kanaatinin güçlendiği anlaşılmaktadır. Lutheran Protestanlar arasındaki bu eğilim, Protestanları dünyevi yaşamlarında kişisel eylemlerinden daha fazla sorumlu bireyler durumuna getireceği gibi, Protestan ahlakiliğinin pratikte yoksun olduğu dinsel temellerinin kurulmasında katkısı olabilecektir. Bununla birlikte, Protestan ahlakiliği konusunda iyimser yorumlarda bulunurken, Amerikan Lutheranizm tarihinde LCMS ile ELCA'nın, ilki muhafazakar ikincisi liberal eğilim içerisinde iki teolojik hasım oldukları ve Murray'ın da LCMS üyesi bir rahip olduğu hatırdan çıkarılmamalıdır.

Hakan OLGUN

(Arş. Gör. O.M.Ü., Sos. Bil. Enst.)

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

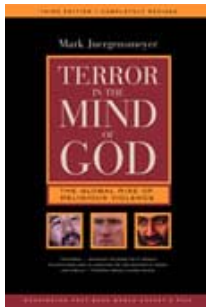
Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence

Mark Juergensmeyer,

University of California Press, Berkeley, 2003. 319 s.

Batı toplumunda son yıllarda İslam dini ile yaşanagelen çeşitli terör eylemleri arasında ilişki kuran pek çok makale ve kitap kaleme alınmıştır. Mark Juergensmeyer'in din ve şiddet ilişkisini araştıran çalışması, aslında 11 Eylül saldırılarından önce, 2000 yılında yayımlanmıştı. Ancak yazar, kitabını bu son saldırıları da değerlendirerek 2003'de yeniden yayımlamıştır. Bir bütün olarak bakıldığında kitap, son dönemlerde olduğu gibi terör eğilimlerini bütünüyle İslamın üzerine yıkmayan ve nisbeten bilimsel bir bakış açısı yakalama imkanını veren bir yaklaşım sergilemektedir.

Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence'ın önemli bir kısmı beş büyük dinsel gelenek içerisindeki marjinal grupların şiddet kullanımlarının dinsel gerekçelerini içermektedir. Yeniden yapılanma teolojisi, *Christian Identity* hareketi, kürtaj kliniklerine saldırı, Oklahoma kenti bombalaması ve kuzey İrlanda'daki Katolik ve Protestanlar arasındaki silahlı çatışmalar ile Hıristiyanlık; Haham Meir Kahane ve Baruch Goldstein'in Filistin karşıtı ırkçı hareketleri ve Yoel Lerner'in Rabin suikasti ile Yahudilik; 1993 yılındaki Dünya Ticaret Merkezi bombalaması ve Hamas'ın intihar misyonu ile İslam; Indira Gandhi ve Beant Singh suikasti ile



160

MİLEL VE NİHAL
inanç- kültür-mitoloji

Sihizm ve *Aum Shinrikyo* ve Tokyo metrosuna gaz saldırısı ile Budizm, yazar tarafından teolojik şiddet ve terör ilişkisi bağlamında ele alınan örneklerdir. Juergensmeyer, sözü edilen dinlerin mensubu olarak dinsel gerekçeli şiddet eylemlerine katılan bazı kişilerle ya da bu eylemlerin destekçileri ile yüzyüze görüşmüş ve onların ruhsal durumlarından çok “şiddet kültürleri” olarak tanımladığı, terörün teolojik gerekçelerini ortaya çıkarmaya çabalamıştır (s. 10). Nitekim, şiddetin teolojik gerekçelerini ve dinsel cazizliğini içerdiği düşünülen “şiddet kültürleri” dinsel terörün kaynağı olduğu ileri sürülmektedir. Bu nedenle yazar, dinsel terörü siyasal ya da psikolojik değil daha çok teolojik boyutuyla ele almaktadır.

Dinsel terörün sırf teolojik boyutuyla incelenmesi, yazarı terör eylemlerinin teolojik bir ideale dayandığı düşüncesine yöneltmiş ve şiddet eylemcileriyle yaptığı görüşmelerden de bu tür terörün dünyayı aşan bir amacının olduğu sonucu çıkarılmıştır. Yazara göre bu amaç kozmik düzenin sağlanmasıdır; dolayısıyla dinsel terör “kozmetik savaş” olarak yürütülmektedir (ss. 150-151). Kozmik düzenin sağlanmasına yönelik kozmik savaşın, yani dinsel terörizmin daha çok dünyevi finans ve siyaset kültürüne yönelik olmasının nedeni bu şekilde açıklanmaktadır. Yazarın bu tanımlamasının, örneğin *Christian Identity* adlı teolojik şiddet örgütü ya da *Aum Shinrikyo* düşüncesi açısından haklılık payı bulunmaktadır. Ancak kitapta yer alan şiddet eylemcileri ile yapılan görüşmelerde, eylemciler ya da eylemlerin destekçileri olarak tanıtılan kişilerin kendi misyonlarını tanımlamaları arasındaki önemli bir ayrımın yazar tarafından pek önemsenmediği de gözden kaçmamaktadır. Bu da Hıristiyan, Yahudi ya da Budist kaynaklı şiddet eylemleri, genellikle bütünüyle teolojik ve kozmik gerekçelerle tanımlanırken, Müslüman eylemci ve ideologlar eylemlerini teolojik gerekçelerden çok dünyevi taleplere dayandırmaktadır. Örneğin, 1993 yılındaki Dünya Ticaret Merkezi bombalamasından suçundan mahkum Müslüman eylemci ile *Hamas* ideologları, ekonomik olarak sömürülmeye, siyasi olarak da işgal edilmeye karşı ve bütünüyle dünyevi gerekçeli bir mücadeleye

verdiklerini dile getirmektedir (s. 64, 75). Bu nedenle yazar, eylemlerini dünyevi gerekçelere dayandıran ve fakat dinsel motivasyondan psikolojik destek sağlayan şiddet eylemleri ile bütünüyle teolojik gerekçeye dayalı *Christian Identity* hareketi ya da *Aum Shinrikyo* öğretisini ayırt edebilmeliydi. Nitekim bu ayırım, kitaptaki röportajlarda kolaylıkla farkedilmekle birlikte yazar, bütün şiddet eylemlerini teolojik temelli kozmik savaş olarak nitelemektedir.

Juergensmeyer, belirli bir dine mensup olan insanların zaman zaman dünyevi gerekçeli hedeflerine ulaşmada dinlerinin motive edici gücünü kullanmaları ile mutlak olarak mensubu oldukları teolojinin öğretileri doğrultusunda şiddet sergileyen insanların eylemlerini aynı düzlemde nitelemekte ve kitabını, dinsel şiddetin geleceği konusunda geleneksel hale gelmiş bir öneriyle bitirmektedir: “Dinsel şiddetin çaresi, dinlerin kendi kendilerini yenilemiş bir değerlendirmeye tâbi tutmalarında yatmaktadır” (s. 249). Yazarın bu kitabının, *Milel ve Nihal 1:2*'de ele aldığımız Robert Spencer'in *Onward Muslim Soldiers: How Jihad Still Threatens America and the West*, (Washington, Regnery Publishing, 2002) kitabıyla birlikte değerlendirilmesi oldukça faydalı olacaktır. Spencer, İslamın başta Kur'an olmak üzere kutsal kaynaklarının terör ürettiğini ve Müslümanların dünya için dinsel bir tehdit oluşturduğunu ileri sürmekte ve İslam'ın bütünüyle reforme edilmesini ve hatta sapkın bir inanç olduğunun ilan edilmesini istemekteydi. Juergensmeyer ise Spencer'den daha tutarlı bir şekilde, bütün dinlerin şiddet ve terör üretebilecek şekilde ve öznel olarak anlaşılabilirliğini ifade etmektedir. Ancak teolojik gerekçeli dinsel terör ile dünyevi gerekçeli eylemlerin dinsel motivasyonları arasındaki farklılığın ortaya çıkarılmasında Juergensmeyer'in Spencer'den daha başarılı söylemek ne yazık ki mümkün değildir.

Hakan OLGUN

(Arş. Gör. O.M.Ü., Sos. Bil. Enst.)



Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

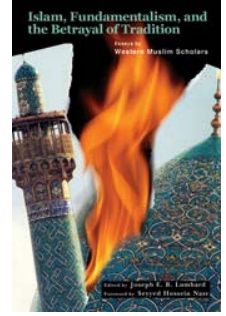
Islam, Fundamentalism, and the Betrayal of Tradition: Essays by Western Muslim Scholars

Joseph E. B. Lombard, ed.

World Wisdom, Bloomington, 2004, 324 s.

Batıdaki en ünlü İslam düşünürlerinden olan Seyyid Hüseyin Nasr'ın önsözünü yazdığı bu çok yazarlı çalışma, köken olarak Müslüman ülkelere mensup olan ve batıda eğitim görmüş Müslüman düşünürlerin yazılarından oluşmaktadır. Kitapta İslam fundamentalizminin dinsel, tarihsel ve politik yönleriyle ele alındığı ifade edilmekle birlikte, daha çok İslamın içinde bulunduğu olumsuz görünümünden kurtulup yeniden var olabilmesi ve yeni bir medeniyet vaadinde bulunabilmesi için Müslümanlar öz eleştiriye davet edilmektedir.

Eserde öncelikle, günümüzde İslamın tehdit içeren bir inanç olduğuna ilişkin algılamalar, geleneksel islami bakış açısından ele alınmakta ve İslam'ın kutsal metinlerinde ve tarihsel temellerin böylesi bir algıya neden olacak anlayışların bulunmadığı dile getirilmektedir. Değişik dinsel geleneklere mensup insanların yanlış yorumladıkları bazı Kur'an ayetleri ve kavramları yorumlanarak,



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi
yıl 2 sayı 1 Aralık 2004

şiddetin İslamın doğasından geldiği anlayışı eleştirilmektedir. Örneğin bu kavramlardan olan “cihad”ın niteliği, şartları ve sınırlarının belirlenmesi için ilk döneme ait en otoriter metinlere, yani ilk dönem Kur’an yorumlarına, hadislere ve tarihsel ortamına vurgular yapılmakta ve bu döneme ait kavramlar geleneksel tanımından farklı olarak yeniden yorumlanmaktadır. Bunun sonucunda da ilk dönem kaynakları ışığından bakıldığında, Kuran’ın “Yahudi ve Hıristiyanlara” karşı “cihad” önerdiği düşüncesi, islam karşıtı kaynakların bir iftirası olarak değerlendirilmektedir (Dakake, ss. 10-11) Ayrıca, İslam tarihinde yer alan saygın Müslüman “mücahitlerin” asla kin ve intikam alma duygusu içinde öldürmedikleri ve aslında insanın kendi nefsiyle mücadelesi olan cihadın gerçek manevi anlamını oluşturup bu anlamı temsil ettikleri ileri sürülmektedir. Bu nedenle Müslüman şiddet unsurlarının cihad kavramını politize ettiği ve anlamını bilerek saptırdığı dile getirilmektedir (Shah-Kazemi, ss. 134-135)

Çağdaş dünyada İslami bilimlerin uygulanamama sorunu ise, modern İslam dünyasında bilginin azalıp ideolojinin yükselmesi bağlamında ele alınmakta, bu sorun Vahhabiler ve Müslüman Kardeşler gibi dindar reformistler ile liberal sekülerizm yanlısı modernistlerin yanlış yorumlarına bağlanmaktadır. Entelektüel ve zihinsel ihtimamın en üst derecede olduğu “ihsani entelektüel geleneğin” sözü edilen bu iki akım tarafından İslam düşüncesinden uzaklaştırıldığı ifade dilmektedir (Lumbard, s. 41) Bu geleneğin temel metod ve anlayışı dikkate alınmaksızın, Müslümanların modernizmin saldırılarının neden olduğu sorunlara köklü çözümler bulması pek mümkün görünmemektedir. Ancak İslamın manevi ve entelektüel gelenekleri kabul edilip onun öğretileri işlevsel hale getirildiğinde, Müslümanların, toplumlarının yüzyüze olduğu sorunlara karşı sürdürülebilir çözümleri üretebilecekleri ifade edilmektedir.

İslamın şiddetle özdeşleştirilip yanlış tanımlanmasında Müslümanlarla birlikte batılıların katkısının da ele alındığı çalışmada, Ortaçağ polemiklerinden ondokuzuncu yüzyıl romantizmi arasında oluşturulan “Batı”nın dinsel, felsefi ve ideolojik faktörlere ilişkin söylemlerinde yer alan İslam tanımları ile modern Avrupa-Amerikan İslam algılamaları ele alınmaktadır. Burada haçlı zihniyetinden miras olarak kalmış ideolojilerin akademik ve medya-sinema dünyasında İslam sunumları altında nasıl sürdürüldüğüne ve bu gerekçeyle yanlış bir kanaat olan “İslamın modernleştirilmesi gerektiği” düşüncesinin oluşumuna değinilmektedir (Kalin, s. 163). Dinsel şiddet sorunlarının yaygınlaşmasındaki önemli bir gerekçe olarak da çağdaş Müslüman dünyasında, özellikle Ortadoğu’da küreselleşmenin politik, ekonomik ve sosyal sonuçlarına dikkat çekilmektedir. Küreselleşmenin Avrupa merkezlilik doğasıyla yerel toplumların adet ve töreleri ile uyuşmayan ideolojileri kendi bölgelerine taşıdığı ileri sürülmekte ve bu durumun da tepkiyle karşılandığı vurgulanmaktadır. (Akram, ss. 261-265).

Kitabın diğer bölümlerinde yer alan makalelerde, genel prensipler ışığında bir anlayış değişikliği sağlanmaksızın, terörizmi ortadan kaldırmak için gerekli olan bütün ekonomik, politik ve entelektüel çözümlere ulaşma girişimlerinin başarısız olacağı dile getirilmektedir. İslam ve batı toplumlarının aslında iki medeniyet arasındaki bütün çatışmalara son verilmesini arzuladıkları ifade edilmekte, fakat bunun için de radikal aşırıların tehditlerinin bir sapkınlığın ürünü olduğunun farkına varılması önerilmektedir. Bu içeriğiyle *Islam, Fundamentalism, and the Betrayal of Tradition: Essays by Western Muslim Scholars*, Müslümanları batının oluşturduğu saptırma ve engellemelere aldırmadan, klasik İslami entelektüelizmin gerçek ruhlarına dönüşü çağırmaktadır.

Hakan OLGUN

(Arş. Gör. O.M.Ü., Sos. Bil. Enst.)





Çarmıhtan indirildikten sonra Meryem'in kucağındaki İsa

Milel ve Nihal Geleneğinden

Ahmed Midhat Efendi ve Tarih-i Eryan

Cengiz BATUK*

1844 İstanbul doğumlu olan Ahmed Midhat, küçük yaşlarda babasını kaybeder. Ağabeyinin yanında büyüyen Ahmed Midhat, Midhat Paşa'nın Niş Valiliği sırasında Niş'te bulunur ve rüşdiye eğitimini orada tamamlar. Midhat Paşa'nın Tuna valiliği sırasında da Rusçuk'ta ilk memuriyetine başlar. Mithat Paşa ile aralarında sıcak bir ilişki kurulur. Mithat Paşa çok sevdiği bu zeki gence kendi ismini (Midhat) verir ve onu Fransızca çalışmaya teşvik eder. Fransızca Ahmed Midhat'ın Batı kültürüne vakıf olması için kapı aralar ve 1868'de Tuna gazetesinde muharrir daha sonra da başmuharrir olur.

Midhat Paşa ile aralarındaki dostluk devam eder ve Midhat Paşa'nın Bağdat valiliği sırasında onun isteğiyle ağabeyiyle birlikte Bağdat'a gider (1869). Ağabeyinin ölümü üzerine İstanbul'a döner (1871). Devir, Bedir ve Dağarcık dergilerinin yayınlar. 1873'de Genç Osmanlılarla birlikte Rodos'a sürülür. Rodos'ta da kaldığı üç yıl içinde de boş durmayan Ahmed Midhat, çocuklar için "Medrese-i Süleymaniye"yi kurar ve orada kendisi de ders verir. *Kırkanbar* dergisine yazılarını da buradan gönderir. 1878'de *Tercümân-ı Hakikât*

* K.T.Ü. Rize İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı.

gazetesini çıkarmaya başlar. Ölümüne kadar Takvim-i Vekâyi ve Matbaa-i Âmire müdürlüğü, Meclisi-i Umûr-i Sıhhiye üyeliği ve başkanlığı görevlerinde bulunur. 1889'da Şarkiyatçılar Kongresi'ne katılmak için Stockholm'e gider ve iki buçuk ay Avrupa'da kalır.

Memuriyetten emekli olduktan sonra da Dârülfünun, Medresetülvâizin ve Dârülmuallimat'ta genel tarih, dinler tarihi, felsefe tarihi, eğitim tarihi gibi dersler okutur. 28 Aralık 1912'de ölür. Felsefi ve bilimsel eserlerinin yanı sıra çok sayıda hikâye, roman, tiyatro eseri yayınlar. Büyüklü küçüklü yaklaşık 150 kadar eseri vardır. Tanzimat yazar ve düşünürlerinden farklı görüşlere sahip olan Ahmed Midhat, Genç Osmanlılar gibi rejim değişikliğinin kurtuluş getireceği kanaatinde değildir. Birçok son dönem Osmanlı aydınında görülen Batı hayranlığı onda yoktur. O, Batıyı iyi bilmekte ancak bu bilgisini Batıya kuru bir hayranlık için değil, Batıyı anlamak için kullanmaktadır. Birçok eserinde Batı ve Doğu medeniyetlerini mukayese ederek bir sentez oluşturmaya çalışmıştır. Romanlarında Tanzimat dönemi insanın yaşadığı düalizmi yansıtmaya çalışır.

Hilmi Ziya Ülken'e göre Türk fikir hayatında ilk defa onunla Batı'nın felsefi problemleri üzerinde düşünölmeye başlanılmıştır. Orhan Hançerlioğlu'na göre ise düşünsel bir kimliği yoktur sadece bilim ve felsefenin halka yayılmasında etkili olmuştur. Gençlik yıllarında bir miktar materyalizm ve pozitivismden etkilenmiş ancak İslam ahlakı ve düşüncesine sıkı bağlılığını da sürdürmüştür. Felsefenin önemli olduğuna inanmış, halk arasında yaygın olan felsefenin ateist olduğu anlayışına karşı çıkarak dindar filozofun olabileceğini ifade etmiştir.

Tarih-i Edyan, onun Dârülfünunda ders verdiği yıllarda yazdığı bir eseridir. Klasik bir genel dinler tarihi kitabı tarzında hazırlanmış olan bu eserde, öncelikle ilk derslerde dinler tarihinin önemi, gerekliliği, öğrencinin ve hocanın derse hazırlanması, Dinlerin ortaya çıkışı ve gelişimi, Animizm, Totemizm gibi konuları işler. Daha

sonra ise Fetişistlerin, Moğolların, Afrika, Amerika, Meksika haklarının inançlarına değinir. Keldani, Asur, Babil, Finike, Eski Arap, Çin, Hind, Japon dinlerinin yanı sıra Budizm, Zerdüştlük gibi dinleri de inceler.

Dinler tarihini öğrenilmesi gereken zorunlu ve yararlı bir bilim dalı olarak gören Ahmed Midhat, dinler tarihi araştırmalarında elde edilen verilerin tevhide anlayışa hizmet edeceği kanısındadır. Ancak araştırma sonuçları bazen olumsuz sonuçlar doğurarak insanların inançlarının sarsılmasına neden olabileceği uyarısında bulunur. Bu yüzden dinler tarihi eğitimi almadan önce İslami eğitim almayı bir zorunluluk olarak addeder. Müslüman bilim adamlarının geçmişte öteki dinlerle yeterince ilgilenmemelerini eleştirerek, dinleri kendi orijinal kaynaklarından öğrenmenin önemli olduğu kanısını taşır. Ona göre geçmişte Milel ve Nihal tarzında yapılan birçok çalışma gerek içerik ve gerekse tarihi bilgi açısından hataları ve eksiklikleri barındırmaktadır. Bu da eserlerin hem inandırıcılığını hem de muhatapların öteki dinler hakkındaki kanaatlerine zarar vermektedir. Dinler tarihçisinin objektif olmasının imkânsızlığına vurgu yapan Ahmet Midhat, tarihçinin kendi inançlarının ifadelerine yön vereceğine inanır. Bu nedenle de dinler tarihinin bir yayınevinin sloganında yer alan “bütün kitaplar tek bir Kitab’ın anlaşılması için okunur.” İfadesine benzer tarzda, bütün dinlerin İslam dinin daha iyi anlamak için öğrenileceği kanaatini taşır. Dinler tarihi insanları İslam’dan uzaklaştırmak yerine İslam’a yaklaştırmalıdır. Bunun içinde öğrenciden önce hocanın öncelikle kendi dini ve inanç sistemi hakkında yeterli bilgiye sahip olmasını ve dinleri anlatırken de tenkit gerekli durumlarda tenkit yapmaktan çekinmemesini öngörür.

Ahmet Midhat dinler tarihi dersi veren sıradan bir hocanın çok ötesinde özelliklere sahiptir. Çağdaşı sayılabilecek Hollandalı teolog, filozof ve dinler tarihçisi hatta çağdaş fenomenologlar tarafından Din Fenomenolojisinin kurucusu olarak kabul edilen “Chantepie de la Saussaye” gibi bilim adamlarının eserlerine de vakıftır. Dinler Tarihine ilgisi sadece Tarih-i Edyan’la sınırlı de-

ğildir. Tercümân-ı Hakikât gazetesinde yayınlanan makalelerin de zaman zaman felsefi bakış açısıyla dinler tarihi konularını da ele alır. Paris'te Budist olan insanları konu ederek Budizmi incelediği yazıları "Paris'te Otuz Bin Budî" başlığı altında toplanarak 1890'da kitap halinde basılır. Burada da Budizmin inanç esaslarından Brahmanizm Budizm ayrılığına kadar pek çok konuyu işler ve Hıristiyanlığın bu eski inançlar karşısın gerilemesine değinir. Hıristiyanlık için Budizme geçenler dolayısıyla bir tehlike söz konusudur ancak aynı tehlike İslam için söz konusu değildir. Bu farklılık da dinlerin kendi doğalarından kaynaklanmaktadır.¹

Tarih-i Edyan'ıyla Türkiye dinler tarihi çalışmalarına önemli bir katkı sağlayan Ahmed Midhat, kendisini en güzel şu cümleyle ifade etmektedir:

"Evet! Ben de okudum. Flammarionlar'ı da okudum, Figuietleri de! Darwinler'i de okudum, Descarteslar'ı da! Schopenhauerlar'ı, Buchnerler'i bile okudum. İnkâr olunan benliğimi bulmak için dosta da sordum, düşmana da!"²

-
- ¹ Bu eser, Ahmed Midhat Efendi, *Felsefe Metinleri*, sad. ve yay. haz. Erdoğan Erbay – Ali Utku, (Babil Yayınları, Erzurum, 2002)'in içinde 3. kitap olarak 113-192. sayfalar arasında yer almaktadır.
 - ² Biyografinin hazırlanmasında M. Orhan Okay, "Ahmed Midhat Efendi", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1989, c.2, ss.100-103; Sabri Esat Siyavuşgil, "Ahmet Midhat Efendi", *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1993, ss.184-187; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi, Düşünürler Bölümü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000, c.1, s.16 ve Ahmed Midhat Efendi, *Felsefe Metinleri*, sad. ve yay. haz. Erdoğan Erbay – Ali Utku, (Babil Yayınları, Erzurum, 2002'den yararlanılmıştır.

TARİHİ EDYAN³

BİRİNCİ BÖLÜM

Ders 1

Tarihi Edyanın Lüzum ve Ehemmiyeti

İslam dini dinlerin sonuncusudur. Nebi Zîşan Efendimiz dahi Hatemü'l Enbiya'dır. Bu durumda dinlerin öncesini bilmek: ve eski peygamberleri tanımak lüzumu kendiliğinden oluşur.

Kur'an azimü'ş şan dahi bize bu lüzumu beyan eder. Zira (Kur'an) geçmiş peygamberlerden bazılarının kıssalarını bildirmez. Bu demektir ki, peygamberler Kur'an-ı Kerim'in şerefli isimlerini saydığı yirmi sekiz zevatı kiramdan ibaret değildir. Dahaları da vardır. Amma onların kıssalarına lüzum görülmediği için zikrolunmamıştır. Kezalıke Kur'an-ı Kerim İslam dininden başka dinlerden de bahseder. İbrahim'in dini Hanifliği yâd ederek bazı enbiyayı kirama nazil olan suhuftan ve bazılarına nazil olan kitaplardan da bahseder. Kur'an-ı Kerim, Yahudi ve Nasara'nın ellerinde bulunanları tasdik edici olduğunu söyler. Fakat bu mesele içinde açıklanması gerekli olan bir kısım konular vardır ve onlar hakkında dini kitaplarımızda pek az malumat verilmiştir. Zaten Allah'ın Kitabı her şeyin yalnız esasını bildirip fûrûunu bildirmez. Öyle olması lazım gelseydi az veya çok her hakikati içeren Kitab-ı Kerim'in bir muhitü'l maarif (ansiklopedi) olması lazım gelirdi. Bu ise istenilen bir şey değildir. Çünkü kalem erbabından çıkacak olan kitaplar o izahatı, o tafsilatı vereceklerdir. Makasid izaha girişildiği zaman görülür ki semavi kitaplar Kur'an'ı Kerim'in haber verdiği dört kitaptan ibaret değildir. Tevrat'ta bir araya getirilmiş, toplanmış olan İsrailiyye kitaplarının beşi Hz. Musa'ya, birisi Hz. Davud'a ve dördü Hz. Süleyman'a nispet edilip kalanı diğer peygamberlere nispet

³ Kısmen sadeleştirerek verdiğimiz bu bölüm Ahmed Midhat'ın Tarih-i Edyan'ının 1330-1332 tarihli üçüncü baskısının 1-13. sayfalarıdır.

edilirler. İncil ise elliye kadar varmış olduğu halde Hıristiyanlar dördünü seçmişler ve Resullerinin İşleri ve Apokalipsis kitaplarıyla çoğunluğu Pavlus'un olmak üzere birçok mektuplar birlikte İncil'i teşkil etmişlerdir. İslami kitaplar bunlardan bahsetmiş ise de bugünkü anlamda genel tarih uzmanları var olmadığından, kitaplarda konu edilen bahisler gereği gibi kapsamlı olmaktan daha çok hatalı bilhassa nakıstırlar. Bundan dolayı İslam yazarlarını muaheze/tenkit dahi edemeyiz. Zira tarihte umumiyet peyda olmadığı zamanlar her millet yalnız kendi tarihine atfı nazar ehemmiyet ederek kendisinden evvelki veyahut öteki milletlere o kadar ehemmiyet vermeyebilirlerdi. Bugün ise âlimlerin durumu değişmiştir. İlimlerin gelişmesiyle aydınlanan fikirlerde semavi dinler aleyhinde bir düşmanlık/husumet olup İslam dini de semavi dinlerin üçüncüsü diye o husumete ortak etmektedirler. Hayret ki onların semavi dinlere dinler tarihi aleyhinde tenkide değer gördükleri noktaların birçoğuna İslam dini de katıldığı halde bundan ne İslam düşmanlarının ve ihtimal ki ne de Müslümanlardan birçoklarının haberi bile yoktur. Cennet mekân rahmetullah Hindî hazretlerinin açtıkları yol üzerine mualliminiz bu aciz dahi müdafaalarıyla *Nizâ-ı İlm ü Dîn*⁴ işte bu bakış açısıyla yazmıştır. İslam'ın en anlayışlılarına, hakikati seven zekilerine bu yolda yol göstermenin/kılavuzluğun gerekliliği nasıl inkar olunabilir ki, bizim aydın fikirli gençlerimiz bile işte bu semavi dinlere rakiplikte/hasımlıkta onlardan görünmektedir.

Hâlâ buna konu olan dinler yalnız semavi dinler mebahisinden de değildir. Semavi dinler beşer indinde dinin gelişmesinin son kemal noktasıdır. Bu kemalin ortaya çıkışına kadar beşeriyet ne kadar mertebeye uğramış? En adisinden en yücesine ne türlü dinler ortaya çıkmış? Bunlar arasında ne gibi mürebbiler, müşidler gelmiş? Ne gibi kitaplar yazılmış? Bunlar bilinmedikten sonra semavi dinlerin de öncülleri hakkında tam olarak bir fikir oluşamaz. Bu tam

⁴ Ahmet Midhat Efendi'nin John W. Draper'in *History of the Conflict Between Religion and Science* adlı eserinin Fransızcasından (*Les de la Science et la religion*) yaptığı küçük boy dört ciltlik tercüme (1895-1900).

fikre ise muhtacı. Zira, putpereset dinlerin bazılarını tevhid ve tenzihe o kadar vasıl olmuş bulunduğunu görüyoruz ki bunu görüp de hayret etmemek mümkün değildir.

Dinler Tarihinden Hıristiyanlık sakınmaktadır. Zira Hıristiyanlığa göre ilahî feyiz'in başlangıcı İsa Mesih'in feda/kurban olmasıdır. Ondan önce feyiz yoktur. Hz. Âdem'e varıncaya kadarki tüm peygamberler yalnızca "patriark" olup kavim ve kabilelerinin idare işleriyle meşgul olmuşlardır. Vakıa, "Ahd-i Atik" diye ve Hz. Kelimullah'tan başlayarak İsrailoğullarının peygamberlerinin kitaplarını kutsal kitaplardan sayarlarsa da kendi temel/asıl imanları onlardan çok farklı bir tarzda olduğu, ileride Hıristiyanlık bahsinde görülecektir. Bu durumda semavi dinlerden önce tekâmül ve hatta tekmil etmiş dinler görmek ve tevhidi hakikati ve ibadetlerin çoğunu onlarda bulmak Hıristiyanlığın hakiki dinin başlangıcı ve kaynağı olduğu iddiası kabul görmediğinden dolayı onlar (Hıristiyanlar) Dinler Tarihinden çekinmede mazurdurlar (mazeretli görülebilirler). Vakıa bu çekinmenin Avrupaca hiçbir önemi olmayıp, müşteşriklerin eski dinlerin kitaplarını Avrupa dillerine tercümesi sayesinde bu yeni ilimde geliştikçe gelişmekte, hemen hemen her üniversitede (dinler tarihi) eğitimine başlanılmış ise de onların çekincesi, Hıristiyan millete izin verilmeyen bir şeyle meşgul oldukları izlenimini vermektedir. Bizim Müslümanlar nezdinde ise dinin hakikati ve ilahiliği kadimdir. Asıl esası Hz. Ebu'l Beşer'e lütfu, ihsanı artıran Rabbani eğitim üzerine bina edilmiştir. İnsanların Hâk yolunu kaybetmeleri ve türlü vehimlere düşmeleri o asıl hakikatten zaman ve mekân olarak uzak düşmeleri üzerine vukua gelmiş bir durumdur.

İşte Dinler Tarihi bize insanoğlunun dini tekâmülünü ayan beyan gösterecektir. Bunun sonucunda da Dinler Tarihi, İslam dinimizin dinin maksatlarını tamamıyla elde etmiş birçok batıl zanları/düşünceleri ve hayaletleri tard ederek makul hakikati meydana çıkarmış bir dini mübin olduğunu inzara hükmetmemize o günde müsaade edecektir. Bu gerekliliğin önemi daha fazla açıklamayla

izah olunmaktan müstağnidir. Zaten ilerideki dersler peyderpey bu izahatı ve tafsilatı bize verecektir.

Ders 2

Öğrencinin Hazırlanması

İlimlerin bazıları bazılarına anahtar olup bir ilim için gerekli olan hazırlıkları görmeksizin o ilme başlanılırsa maksadın gerçekleşmesi temin altına alınmış olmaz. Hele felsefe ve özellikle Dinler Tarihi için bir takım hazırlıklar vardır ki o suretle hazırlanmamış öğrenci içinde hoca içinde büyük tehlikeler olduğu muhakkaktır.

Dinler Tarihi öğrencisi öncelikle kendi dinini hikmetleriyle birlikte öğrenmiş olmalıdır. Zira bu ilimde kat'î bir tarafsızlık lüzumu yine kat'î bir surette hükmolunuyorsa da beşer tabiatı üzerinde tahakküm kurmak mümkün olamayacağı için dinler ve onların gerektirdiği inanç esasları üzerinde insanın kendi dininin büyük bir tesiri izale olunamaz. Bu doğal etki öğrenci üzerinde diğer dinlerin inanç esasları aleyhinde bir düşmanlık meydana getirmiş olsa bile tetebbuat (inceleme ve araştırma) noktasından mazurdur. Zira bu ilimden maksat diğer dinlere karşı mutaassıbane bir husumet meydana getirmek değildir. Maksat mümkün olduğu oranda doğru malumat olarak hakikate ulaşmaktır. Bugün bizdeki mükemmel hakikat ilk ortaya çıktığında bütün hakikatiyle mükemmelen mi zuhur etmiştir? Yoksa bir tekâmülün neticesi midir? Bunu tayin etmektir.

Fakat diğer dinler hakkındaki husumete velev ki cevaz verilsin. Ya o husumet kendi dinimiz aleyhinde oluşursa?... İşte asıl korkacak şey budur. İhtimalleri de bu yöne meyilli buluyoruz. Zira tabiat ilimleri ve riyaaziye (matematik) ile zihinleri aydınlanmış olan birçok gençleri görüyoruz ki bu aydınlatıcı fikirlerle kendi dinlerinin hikmetini takdir ederek daha iyi Müslüman olacaklarına hikmetini bilmedikleri bir dine karşı, hakikatlerini tamamıyla öğrenemedikleri mesela materyalizm gibi bir düşünce ekolüyle adeta bir husumet

meydana getiriyorlar. Bu tehlike ise Dinler Tarihinde daha fazla vardır.

Çünkü bir kaplumbağa kabuğunda uluhiyyet ve bir sihirbazda, bir kahinde nübüvvet tasavvurunda bulunan eski milletlerle meşgul olduğu zaman bu meşguliyetin kendi akaidimiz üzerinde tesiri olması muhtemel değildir denilemez. Bu tehlikeye karşı ise öğrenci kendi dininin hikmetini görmüş ve anlamış olmalıdır. Dikkat edilmesi ki bir zamanlar kelâm ilminde bile bu tehlike görülmüş ve eğitiminin verilmesi engellenilmek istenilmiştir. Hatta mantık ilmi bile. Bazı zamanlar olmuştur ki bazı yerlerde felsefe de reddedilmiştir. Bunlar pek de beyhude evham mahsulü şeyler değildir. Gerekli hazırlıkların yapılmamış olduğu yerlerde veya gerekli hazırlıkları yapmamış kişiler nezdinde bu meseleler oldukça hassastır. Âlimin suiniyeti olmasa bile hatalı düşünceden dolayı ona karşı türlü isnatlar, iftiralar olabilir:

Öğrencinin kendi dinini hikmetleriyle beraber bilmesinin dışında coğrafya ve tarihe de vukufiyeti bulunmalıdır. Hem de öyle basit bir coğrafya, yüzeysel bir tarih değil, etnolojisi, filolojisiyle birlikte bilmelidir. Zira mevcut olan milletler arasında görülen farklar oldukça zahiri bir şey olup gerçekte insanoğlunun aslı vahide (tek bir asıla doğru) dönmekte oldukları ve bu dönüşten tek örneğinin adeta tahakkuk derecesine vardığı gibi beraberine muhalif ve karşıt gördüğümüz dinlerde dahi aslı vahide dönme göreceğiz. Ki asıl istenilenin de bu olduğunu, “Allah’ın indinde din ancak İslam dinidir.” hükmünü de asıl bu müşahedelerle anlayacağız. Bu ise etnoloji ve filolojiyi ortaya çıkarmış olan coğrafya ve tarihten başka bir şeyle elde edilemez.

Şu hazırlıklar zaruretten gibi şeylerdir. Yoksa dinler tarihi öğrencisinin tabiat ve matematik ilimlerine zaten vakıf olması da bahsettiğimiz hazırlıklar cümlesindedir. Malumdur ki, matematik ilimlerinden maksat muhasebeci yahut mühendis olmak değildir. Bunlar “fikir, düşünce sanatları” olan felsefenin temelleridirler.

Bunlarla felsefe arasında bir mantık bir de psikoloji vardır ki mantık ilmi cebire tatbik edilmedikçe zihnin hatadan ismeti sonucunu vereceği tam bir açıklıkla ortaya çıkmış olamaz. Aslında Matematik ilmine ihtiyacımız tasavvurlarımızla tasdik suretiyle melekele-ri/yetenekleri düzenlemek içindir. Tabiat ilimleri de böyledir; Ruh-sal duyulardan bahseden psikoloji ve zayıf uzuvları tespit eden fizyoloji üzerine bina edilmezse nasıl anlaşılabilir? Psikolojinin yardım etmediği durumlarda nefsi bilmek nasıl mümkün olabilir ki bununla Rabbi bilmeye yol açılsın? Hâlbuki ruh konularına gelmeden önce basit tabiat ilimlerini bile ihtiyacımız için göz önünde bulundurmalıyız. Cahiliye milletlerinin mesela gök gürültüsü ve şimşegge tanrısallık vermiş olmalarını bugün biz alayvari bir küçümsemeyle telakki ederiz niçin? Bunların mahiyetlerini fiziki durumlarını biliriz de onun için. İstersen bunların sunîlerini bile yapabilirsin. Hatta yapıp duruyoruz da! Kadim milletleri hayretler içinde bırakan, o gelişmelerin amili olan akımı (seyalânı) arabalarımıza koşturmak suretiyle hizmetimizde istihdam ediyoruz.

Dinler Tarihinde, semâvâtın, gök cisimlerinin, adeta levhalarının [Tevrat gibi kutsal metinlerin yazıldığı levhalar] karargâhı olmak derecesindeki önemini göreceğiz ki, bu önem semavi dinlere kadar gelmektedir. Hz. Yakub, göğün merdiven (nerdüban) dayandığını görmüş, Hz. Musa'ya göğün yarılması gösterilmiş, Hz. İsa semaya yükselmiş, Hz. Nebîi zişan efendimiz miraca çıkmıştır. Göğün ve gök cisimlerinin din konusunda bu kadar önemi olduğu halde göklerden/göğün tabakalarından gafil olmak yani astronomi ve gök cisimleriyle ilgili ilimlerden nasibsiz kalmak Dinler Tarihi öğrencisi için nasıl caiz olur? Sonuç olarak Dinler Tarihi teknik bilimlerden (ulûm-i âliyyeden) değil yüksek bilimlerdendir (ulûm-i âliyedendir). Acemilerin (Mübtedilerin) değil uzmanların (müntehilerin) iştiğal edeceği bir şeydir. Bu kadar hazırlığı ise Dârülfünunumuzun talihli (bahtiyârân) öğrencisinden beklemek biraz zordur. Bu durumda çare nedir? Çare, muallime güvenmekten, ona teslim olmaktan başka bir şey olamaz. Konuların işlenmesi esnasında mut-

laka bazı noktalar gelir, hazırlık ve usul yönünden eksiklikten dolayı bazı ağızlar (dehenler) için o noktanın tam olarak anlaşılması mümkün olamaz. O zaman sabretmeli. O problemi halledecek açıklama ilerleyen derslerde mutlaka yapılacaktır. Veyahut muallimden açıklama istenilmeli. Zira gerek muallimin ve gerekse müteâllimin maksadı hakikati keşfetmeye çalışmaktan ibarettir. Bu maksatta saflık, iyi niyetlilik olduktan sonra hoca ve öğrenci arasında talep edilen güvenilirlik de oluşur.

Ders 3

Hocanın Hazırlanması

Matematik ve tabiat ilimleri gibi asırlardan beri oluşturulmuş olan bir bilim dalının kürsüsüne çıkan hoca ne bahtiyardır! Yüzlerce kaynaktan birisini tercih ettiği gibi kürsüsüne çıkar. Tedrisine başlar. Bu bahtiyarlık âciz mualliminizde yoktur. Zira bizde değil Avrupa'da da Dinler Tarihi henüz müstakil bir ilim olarak oluşmuş değil, hatta konular bile tam olarak tasnif edilmiş değildir. İlerde Dinler Tarihi henüz tam manasıyla tasnif edilmemesi konusunu ve bu ilmin esas maksatlarını açıklayacağız.

İslam âlimlerinin eski dinlerle çok az ilgilendiklerini ilk dersimizde söylemiştik. O kadar az ki, kütüphane-i şarkiyyemizde kaynak bulamayız. "Milel ve Nihal" gibi bazı şeyler varsa da maksada nispetle yetersiz lisanları, yüz çevrilen (kat'ı nazar) tarihi içerikleri ve tarihin tarafsız olarak incelenip değerlendirilmesi (intikad) karşısında asla mukavemet gösteremiyorlar. Avrupa lisanlarından öğrenmiş pek çok yazarlarca! Fakat tertibat/düzen ve tasnifatı birkaç ülkenin üniversitelerinde kabul olunmuş olan *Chantepie de la Saussaye*⁵ (eserinin) birinci basımındaki başarısızlığını ikinci basımında bile izale edememiş ve ona da ancak beşinci – altıncı basımda

⁵ *Chantepie de la Saussaye*: (1848-1920), Hollandalı teolog, filozof ve dinler tarihçisi. En önemli eserlerinden birisi *Lehrbuch de Religionsgeschichte (Dinler Tarihi Elkitabı- Manual of the Science of Religion, London, New York 1891)*dir.

muvaffak olabilmıştır. Kaynak çok! Hele Almanlarla İngilizler o kadar yazmışlar ki, bir ömrü yalnız bunlara vakfetsen okuyup bitiremeyiz. En seçkinleri Fransızcaya da tercüme edilmişlerdir. Kendileri de yazmışlar. Benjamin Konstan, “Ortaya çıkışından şekillenişine ve yayılışına kadar Dinler Tarihi” isimli beş cilt yazmış, Amsterdamlı Spinoza, “Tanrı ve İnsan Konusu” ismiyle “vahdeti vücud”un esası üzerine büyük bir eser vücuda getirmiştir. Meşhur hekimler Descartes, Felark, Voltaire. Zamanımızın en latif hükemâ-i tıbbiyyesinden Flammarion gibi birçok kişi dini konular üzerine oldukça önemli eserler telif etmişlerdir. Ruvoureve. gibi müellifler ise doğrudan doğruya Dinler Tarihine dahi girmişlerdir. Her milletin mitolojisi yani menâkibi, tanrıların esasını, yazılı olmayan akaidi ve dini hurafelerini oluşturmuştur. Arkeologlar mabutlar ve mabetlerle uğraşmayı en önemli kaynakları arasına dâhil ettiler. Müşteşriklerin Hindistan, Çin ve Japonya’daki mukaddes kitapları tercüme etmeleri bu araştırma alanını genişlettikçe genişletmiştir. Yukarıda yabancı kaynakların oldukça çok olduğunu söyledik. Fakat hemen hemen istisnasız hepsinin ortaya koydukları hakikatlerin sonucu semavi dinlerin aleyhine çıkmaktadır. O halde bunlar ulu orta kabul olunarak Müslüman öğrencilerimize anlatılivercek şeylerden sayılabilirler mi? Öyle inanılır ve o surette hareket edilirse ola ki derste bir nebze bahsetmiş olduğumuz tehlikeler adeta tahakkuk ederler. Böyle tehlikeli bir işe hiç de girmesen olmaz mı?

Vakıa hatıra gelmesi gerekli olan bir şeydir. Fakat bu çare deve kuşunun aslana, kaplana karşı bulduğu çareye benzer. Rivayet olunan menkıbesine göre deve kuşu o yırtıcı hayvanları gördüğü zaman kaparmış. Kendisi görmüyor ya! Tehlikede yok demek. Haydi, biz kendi nefsimizi o suretle görebilelim. Fakat manevi şahsiyetimiz olan milletimizi ne yapalım? Tehlikeyi o görüyor. Hem de yazık ki tehlike olarak görmeyip selamet diye görüyor. Ondan kaçmak istemeyip, ona meydediyor. Şüphesiz ki, Dinler Tarihi konularında açığa çıkacak olan hakikatlerde büyük büyük tehlikeler vardır. Ama bakalım bu tehlikeler asıl kimler içindir. Kırk senelik kadar uzun bir

zamanımızı bu meşguliyete hasrederek *Müdafaaalar*, *Beşair-i Sıdkı Nübüvveti Muhammediyye* ve *Nizâ-ı İlm ü Dîn* gibi birçok acizane eserde tarafsız olarak ispat ettiğimiz vechile tehlike asıl Hıristiyanlık ve hatta Yahudilik içindir. Bunların Yahudilikte buldukları hataların, problemlerin büyük bir kısmını İslam da “İsrailliyat” diye red ve cerh eylemiştir. Esasında tabii ilimlere ait olan hataları İslam’da bulamazlar.

Mesela Hz. Âdem’in kaburga kemiğinden Hz. Havva’nın yaratılmasıyla bir taraftaki kaburgalarından birisinin eksik olması gibi konularda Kur’an-ı Kerim’de hiçbir açıklama bulunmayıp “ve ondan eşini yarattı.” esasında derin meselelere kadar varan işaretler bulunur. Birçok mesele dahi büyük müfessirlerin kendi bilgileri ve fikirlerinden ibaret görülür ki onların hükmi Kur’an addolunmaları lazım gelmez. Güneşin kendi özel yörüngesinde dönmesi konusu gibi ki bir müfessir bu tür bir konuyu daha bilgililere ve ariflere göre tefsir ederek nihayet “en doğrusunu Allah bilir.” limanına selamete demir atar.

Tabiat konusunda İslam dininin hiçbir itirazı yoktur ki Dinler Tarihi’nin tehlikelerine diğer iki arkadaşı gibi doğrudan doğruya hedef olabilsin. Ama “metafizik” yani tabiatüstü konusunda felsefe ile İslam arasında öyle muhalefetler görülür ki uzlaşmak hakikaten mümkün olamaz. İslam iyi davranırsa bu endişeyi de bertaraf edebilir. Zira fizik ile metafizik arasını tam manasıyla ayırt edemeyenler faraziyeyle hakikatin de arasını ayırt edemeyerek “hipotetik” yani farazi olan bir şeyi “konstane” yani fennen müspet mertebesinde telakki ederek bir dinin tabiatüstü (anlayışı) onlara benzemediği için yanlış/hatayı dine hamlederler. Vücut, vahdaniyet, tenziye ve kudreti bari gibi meselelerde dinin karşısına çıkarılan felsefi görüşlerin hangisi felsefe nezdinde bile ittifakla kabul olunmuştur ki onu bir hakikat sayabilelim de dinde ona benzemeyen şeyleri “hata” diye reddedebilelim? Üç filozof bulunamaz ki birisi diğerlerinin veya ikisi bir diğerinin faraziyyelerini tamamıyla kabul

etme hususunda müttefik olabilsinler. Felsefe tarihinin konusu işte bu ihtilaflardır.

Bir de kelime-i vahide ile ihtar derecesinde icmal eylediğimiz şu ahvali ispat ederek Dinler Tarihinin ortaya koyacağı hakikatlerden İslam hiçbir endişe duymamalıdır. Lakin bunun için muallimin iyi hazırlanmış olması gerekmektedir. Öğrenci için lüzum gördüğümüz hazırlığı asıl muallim yapmış olmalıdır. Yabancı kaynaklarda neler görüyor ise İslam'da o şeyler hakkında hükmün neden ibaret olduğunu lüzumuna göre asıl erbabına müracaat ederek araştırmış olmalıdır. Buna hâlâ bazı problemlerin İslam'a göre dahi ihtilaflı olduğu söylenilir. Bir problem fıkıhçılara göre başka mutasavvıflara göre başka çözümlendiği durumlar oldukça çok olduğu gibi yalnız bir sınıfın erbabı arasında da ihtilaflar engellenilememiştir. Bu din hizmeti yolunda muallim yorulmaktan korkmaz, üşenmez de bütün gayretiyle çalışırsa büyük ölçüde başarılı olabileceğinden emin olabilir. Bununla birlikte tam bir başarı şövalyelik hamlelerde ve özellikle tek bir şahıs için hiç de kolay değildir. Seneden seneye tecrübeleri arttıkça muallim de geliyeceği gibi bu yolda mesai harcananlar arttıkça geçenlerin hatalarını gelecekler tashih eder, noksanlarını tamamlar ve –var ise– fazlalıklarını atlayarak bu mesai harcanılan yolu mükemmelleşmiş bir yol haline koyarlar ve bir zaman sonra maksadın tamamını temin altına alırlar. Din hizmetlerinde halisane bir canla hizmetkâr olanlara Mevlâ müteal hazretleri main olsun! Muvaffakiyet buyursun.



MİLEL VE NİHAL

Journal for studies of belief, culture and mythology

ISSN: 1304-5482

**Sacrifice in Ancient Harran
as a Magical Ritual
Şinasi GÜNDÜZ**

**Islam and Islamic Mysticism
In Relation to Buddhism
Cafer Sadık YARAN**

**The Structural Contribution
of International Association for
The History of Religions (IAHR)
to The Methodology of The History
of Religions
Mustafa ALICI**

**Jafr and abjad from the point of
value of knowledge: the meta-
physics of letters and numbers
Ramazan YAZÇIÇEK**

**The Question of Protestant
Morality and Philip Melancthon
Hakan OLGUN**

Book Reviews

**Cengiz Batuk
Süleyman Turan
Hakan Olgun**

From Tradition of Milel and Nihal

**Ahmed Midhat Efendi and History of Religions
Cengiz Batuk**

volume : 2 number : 1 December 2004

