

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN 1304-5482

Şinasi GÜNDÜZ
Evrensel Dinin Millileştirilmesi:
Anglikanizm ve Türk İslamı

Ömer Mahir ALPER
İslâm, Akıl ve Hakikat

Mustafa Doğan KARACOŞKUN
Fromm'un Hümanistik Psikoloji Kuramı
Bağlamında Eski Ahit'te Geçen
Peygamber Kıssaları

Kıyasettin KOÇOğLU
Ahmed Ziyauddin Gümüşhanevî'nin
İslam Mezheplerine Bakışı

Mehmet ALICI
Nağ Hammadî Literatüründe
Gnostik Kozmogoni

Şahin AHMETOğLU
İslam Mezhepleri Tarihi'nde
Karizmatik Liderlik Anlayışı: Hz. Ali Örneği

Asiye TIğLI
İranlı Düşünür Şebisterî'nin
Kur'an'ı Anlama Yöntemi:
Hermenötik Okuyuş ve Nebevî Kelâm

cilt: 7 sayı: 3 Eylül - Aralık '10



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482



Cilt/Volume: 7 Sayı/Number: 3
Eylül – Aralık / September – December 2010

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

Cilt/Volume 7 Sayı/Number: 3 Eylül – Aralık / September–December 2010

ISSN: 1304-5482

Bu dergi uluslararası  veri indeksi ve  TÜBİTAK-ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı tarafından taranmaktadır.

Sahibi / Owner

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği adına Şinasi Gündüz

Yazı İşleri Sorumlusu / Legal Representative

Yasin Aktay

Editör / Editor

Şinasi Gündüz

Editör Yrd. / Co-Editor

Cengiz Batuk

Hakan Olgun

Yayın Kurulu/ Editorial Board*

Alpaslan Açıkgenç, Ayaz Akkoyun, Yasin Aktay, Mahmut Aydın,

Cengiz Batuk, Şinasi Gündüz, İbrahim Kayan, Hakan Olgun,

Necdet Subaşı, Burhanettin Tatar

Danışma Kurulu/Advisory Board*

Baki Adam (Prof. Dr., A.Ü.); Mohd. Mumtaz Ali (Prof. International Islamic Univ. Malezya); Adnan Aslan (Prof. Dr., Süleyman Şah Ü.); Kemal Ataman (Y. Doç. Dr., Uludağ Ü.); Mehmet Akif Aydın (Prof. Dr., Marmara Ü.); Yılmaz Can (Prof. Dr., O.M.Ü.); Ahmet Çakır (Doç. Dr., O.M.Ü.); Mehmet Çelik (Prof. Dr., Celal Bayar Ü.); Waleck S. Dalpour (Prof. University of Maine at Farmington); İsmail Engin (Dr., Berlin); Cemalettin Erdemci (Doç.Dr. Y.Y.Ü.); Tahsin Görgün (Doç. Dr., 29 Mayıs Ü.) Ahmet Güç (Prof. Dr., Uludağ Ü.); Recep Gün (Y. Doç. Dr., O.M.Ü.); Mevlüt Güngör (Prof. Dr., İ.Ü.); Ömer Faruk Harman (Prof. Dr., Marmara Ü.); Erica C.D. Hunter (Dr., Cambridge Univ.); Mehmet Katar (Prof. Dr., A.Ü.); Mahmut Kaya (Prof. Dr., İ.Ü.); Sadık Kılıç (Prof. Dr., Atatürk Ü.); Şevket Kotan (Y. Doç. Dr., İ.Ü.); İlhan Kutluer (Prof. Dr., Marmara Ü.); George F. McLean (Prof. Catholic Univ., Washington DC); Ahmet Yaşar Ocak (Prof. Dr., Hacettepe Ü.); Jon Oplinger (Prof. University of Maine at Farmington); Ömer Özsoy (Prof. Dr., Frankfurt Univ.); Roselie Helena de Souza Pereira ; (Mestre em Filofia-USP; UNICAMP Brasil); Ekrem Sarıçioğlu (Prof. Dr., S.D.Ü.); Hüseyin Sarioğlu (Prof. Dr., İ.Ü.); Bobby S. Sayyid (Dr. Leeds Univ.); Mustafa Sinanoğlu (Doç. Dr., 29 Mayıs Ü.); Mahfuz Söylemez (Prof. Dr. İ. Ü.); Necdet Subaşı (Yrd. Doç. Dr., Gazi Ü.); Bülent Şenay (Doç. Dr., Uludağ Ü.); İsmail Taşpınar (Doç. Dr. Marmara Ü.); Cafer Sadık Yaran (Prof. Dr., OMÜ); Ali Murat Yel (Doç. Dr., Fatih Ü.); Hüseyin Yılmaz (Doç. Dr., Y.Y.Ü.); Ali İhsan Yitik (Prof. Dr., D.E.Ü.)

* Soyadına göre alfabetik sıra / In alphabetical order

Baskı / Publication

Ladin Ofset - İstanbul, Haziran 2012

2.Mat. Sit. 3 NB 15 Topkapı İstanbul / İsmail Tüz 0212 501 24 18

Yönetim Yeri / Administration Place

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği

Akşemsettin Mah. Fevzipaşa Cad. Cem Palas Apt. No: 21/5, Tel: (0212) 533 97 31 Fatih / İstanbul

www.milelvenihal.org / www.dinlertarihi.com e-posta: milelnihal@gmail.com

Milel ve Nihal yılda üç sayı olarak dört ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

Milel ve Nihal'de yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayım dili Türkçe ve İngilizce'dir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları *Milel ve Nihal* e ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz. Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yayın kurulu sorumludur.

bu sayıda

5-7 | Editörden

Makaleler

- 9-38 | Şinasi GÜNDÜZ
Evrensel Dinin Millileştirilmesi:
Anglikanizm ve Türk İslamı
- 39-72 | Ömer Mahir ALPER
İslâm, Akıl ve Hakikat
- 73-108 | Mustafa Doğan KARACOŞKUN
Fromm'un Hümanistik Psikoloji Kuramı Bağlamında
Eski Ahit'te Geçen Peygamber Kıssaları
- 109-144 | Kıyasettin KOÇOĞLU
Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin
İslam Mezheplerine Bakışı
- 145-165 | Mehmet ALICI
Nag Hammadi Literatüründe
Gnostik Kozmogoni
- 167-188 | Şahin AHMETOĞLU
İslam Mezhepleri Tarihi'nde
Karizmatik Liderlik Anlayışı: Hz. Ali Örneği
- 189-218 | Asiye TIĞLI
İranlı Düşünür Şebisterî'nin
Kur'an'ı Anlama Yöntemi:
Hermenötik Okuyuş ve Nebvî Kelâm

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

- 219-224 | Korhan Kaya, *Hinduizm*
- 224-229 | Hakan Olgun, *Kalvinizm'de On Emir*,
- 230-238 | Bryan Wilson, *Dini Mezhepler: Sosyolojik Bir Araştırma*

Milel ve Nihal Geleneğinden

- 239-244 | Rafi'uş-Şübühât yani,
Cevab-i risâle-i şemsü'l-hakika
sad. Mehmet Alicı



Mescidi Nebvi'nin Minaresi

Editörden

Birbirinden önemli konuları ele alan makaleler çerçevesinde Milel ve Nihal Dergisi'nin karma bir içeriğiyle karşınızdayız. Bu sayıda Şinasi Gündüz "Evrensel dinin millileştirilmesi: Anglikanizm ve Türk İslamı" konulu makalesinde özellikle son yüzyılda altyapısı hazırlanmaya çalışılan ve resmi bir din anlayışı olarak inşa edilen "Türk İslamı" projesini ele almakta ve bu projeyi dinin ulusallaştırılması açısından önemli bir örnek olan Anglikanizm ile karşılaştırmaktadır. Dahası Gündüz, makalesinde İslam'ın evrenselliği karşısında "Türk İslamı" projesinin bir geleceğinin olup olmadığını da tartışmaya açmaktadır. Ömer Mahir Alper ise "İslam, akıl ve hakikat" başlıklı makalesinde İslâm düşünce ve bilim geleneğinde belirleyici bir role sahip olan akıl ile bilgi ve hakikat merkezli düşünüş biçiminin temelde Kur'ân merkezli olduğunu vurgulamaktadır. Ahmet Şahinoğlu "İslam mezhepleri tarihinde karizmatik liderlik anlayışı: Ali örneği" başlıklı çalışmasında Hz. Ali'nin şahsında üretilen karizmatik lider profilini çeşitli açılardan ele alırken, Asiye Tıgılı ise "İranlı düşünür Şebisteri'nin Kur'an'ı anlama yöntemi: Hermenötik okuyuş ve Nebevi kelim" konulu makalesinde

Kur'an'ı anlama konusunda Muhammed Müçtehid Şebisterî'nin hermenötik yaklaşımı hakkında bilgi vermektedir. Kur'an'ın tarihselci okunuşunun uç bir örneğini temsil eden görüşleriyle oldukça eleştirilen Şebisterî, dikkat çekici bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca bu sayıya, Mustafa Doğan Karacoşkun, Mehmet Alıcı ve Kıyasettin Koçoğlu da makaleleriyle katkıda bulunmaktadır.

Milel ve Nihal'in bu sayısı hazırlanırken Johannes Henricus Scholten'in *A Comparative View of Religions* adlı küçük çaplı eseri Forgotten Books yayınevi tarafından yeniden yayınlandı. Scholten'in söz konusu kitabının ilk baskısı Francis T. Washburn'ün Flemenkçe'den İngilizce'ye tercümesiyle Crosby & Damrell yayınevi tarafından 1870 yılında yayınlanmıştı. Scholten'in, yaklaşık 150 yıl sona, 2012 yılında yeniden gündeme getirilen kitabının temel anlatısı, Hıristiyanlığın hakikati çerçevesinde diğer dinlere yönelik tarihsel-teolojik eleştirilerdir. Kitapta ele alınan diğer dinlere yönelik yaklaşımlar bir yana, İslam hakkında ileri sürülen kanaat ve vurgular, post-oryantalist İslam tanımının küreselleşme ve diyalojik ilişkiler bağlamında öne çıkarılan farklı inançları doğru anlama-doğru anlatma üslubuna karşı adeta bir reddiye gibidir.

Söz konusu kitapta İslam hakkında ileri sürülen ve baştan sona karalamacı, dışlayıcı ve yargılayıcı bir tavrı yansıtan yaklaşımların günümüzde ısıtılarak Batılı okuyucuların gündemine sokulmaya çalışılması anlamlı olsa gerek. Bu tavrın Batıda gün geçtikçe kendisine daha fazla kaynak ve taraftar bulan İslamofobyaya ile kuşkusuz bir irtibatı var. İslam korkusu ve kaygısına dayalı İslamofobyaya, yalnızca günümüz kaynaklı İslam ve Müslüman karşıtı bakış açılarını kullanmakla kalmamakta, yüzyıllar öncesine ait de olsa İslam karşıtı her tür argümanı ısıtıp ısıtıp vizyona sürmekten geri durmamaktadır.

Bu arada son dönemlerde farklı din ve inançların anlaşılması sürecinde fenomenolojik metodun yükselen bir değer olarak övülmesine rağmen özellikle İslam söz konusu olduğunda oldukça önyargılı ve dışlamacı algıların zaman zaman geçmiş oryantalistik reflekslerin güncellenmesi, dinsel geleneklere ve inançlara dair çalışmalardaki çok ciddi bir üslup sorununa işaret etmektedir. Bu

sorun dikkate alındığında, İslam düşünce tarihinde farklılıkları tamınlamaktan çok anlama ve tanımayı ön plana çıkaran milel ve nihal geleneğinin önemi bir kez daha ortaya çıkmaktadır.

Son olarak, inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları müktesebine katkısını sürdüren Milel ve Nihal Dergisi'nin ülkemizin en önemli süreli yayın indeksi olan ULAKBİM tarafından indeks listesine alındığını bildirmekten büyük mutluluk duymaktayız. Dergimiz böylece uluslararası yayın tarama indeksi olan EBSCO'nun yanı sıra ULAKBİM tarafından da taranan dergiler arasında yer alarak önemli bir standart düzeyine ve akademik prestije sahip olmuştur.

Bir sonraki sayımızda yeniden buluşmak üzere...

Editör



Evrensel Dinin Millileştirilmesi: Anglikanizm ve Türk İslamı

Şinasi GÜNDÜZ*

Nationalization of Universal Religion: Anglicanism and Turkish Islam

Citation/©: Gündüz, Şinasi, (2010). Nationalization of Universal Religion: Anglicanism and Turkish Islam, *Milel ve Nihal*, 7 (3), 9-38.

Abstract: Throughout world it is possible to see various examples of the universal religions which have strong nationalistic echoes. We notice such examples particularly in Christian tradition. Anglican Church is an example of national and local adaptation of Christianity that has strong influence of English nationalism. It is known that there appeared some sectarian movements within Islamic tradition mainly due to various social and cultural backgrounds. In this context, it is noticeable particularly from late Ottoman period onwards Islamic understanding stressing Turkish culture and identity came into prominence in Anatolia, which is so-called "Turkish Islam" today. Popular ideology of Westernisation and nationalism of that time seemed quite influential in this understanding. After the collapse of the Empire, newly founded Republic carried out a policy concerning religion, mainly Islam, aiming to create an understanding of religion which is harmonious with the founding philosophy of the Republic, mainly Westernisation, nationalisation and secularism. That is why the State changed all present institutions concerning religion founding the new ones in accord to its policy, and tried to change traditional understanding of reli-

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi ABD
[sgunduz@istanbul.edu.tr]

gion sometimes by force. However, the efforts forcing people to adapt the policy of religion have generally been unsuccessful. The characteristics of Islam have certainly played an important role in this. However, the period of multi-political parties has been a turning point since during this period the people have experienced a freedom in social and cultural context in some degree. During this period, it is noticeable that Islamic understanding with strong emphasis of Turkish culture and identity, so-called "Turkish Islam", has been adapted not only the religious institutions of the State but also by some religious communities.

Key Words: Universal religions, Anglican Church, Islam, Turkish Islam, nationalism.



Atıf/©: Gündüz, Şinasi (2010). Evrensel Dinin Millileştirilmesi: Anglikanizm ve Türk İslamı, MİLEL ve NİHAL, 7 (3), 9-38.

Öz : Evrensel dinlerin güçlü ulusal/milliyetçi vurgular taşıyan çeşitli örneklerine dünya genelinde rastlamak mümkündür. Örneğin böylesi örnekleri özellikle Hıristiyan geleneğinde bulabiliriz. İngiliz milliyetçiliğinin güçlü etkisi hissedilen Anglikan Kilisesi Hıristiyanlığın yerel ve ulusal adaptasyonuna bir örnektir. İslami gelenek içerisinde de genellikle çeşitli sosyal ve kültürel arka planlarla ilişkili olarak bazı akımların ortaya çıktığı bilinmektedir. Bu bağlamda, Osmanlı döneminin sonlarından itibaren Türk kültürünü ve kimliğini ön plana çıkararak ve günümüzde "Türk İslamı" olarak adlandırılan bir İslami anlayışın Anadolu'da tezahür ettiği dikkati çekmektedir. Zamanın batılılaşma ve ulusalcılık gibi popüler ideolojilerinin bu anlayışın gelişiminde önemli ölçüde etkili olduğu görülmektedir. İmparatorluğun çöküşü sonrası yeni kurulan Cumhuriyet, yeni devletin kuruluş felsefesinin ana hatlarını oluşturan Batılılaşma, ulusalcılık ve sekülerizmle uyum içinde olan bir din anlayışı oluşturmak amacıyla bir din, İslam, politikası yürürlüğe koydu. Bu nedenle devlet bu politikaya uygun şekilde mevcut dini kurumları yenileriyle değiştirdi ve geleneksel din anlayışını zaman zaman güç kullanmak suretiyle de olsa değiştirmeye çalıştı. Buna rağmen halkın din politikalarını kabullenmesi konusunda genelde başarısız oldu. İslamın karakteristik özellikleri bunda önemli bir rol oynadı. Bununla birlikte çok parti dönemi bu konuda adeta bir dönüm noktası oldu; zira halk sosyal ve kültürel konuda nispeten bir özgürlük ortamına kavuştu. Bu dönemde, Türk kültürü ve kimliği vurgusunu ön plana çıkararak ve "Türk İslamı" denilen bir İslami anlayış, yalnızca devlete bağlı resmi dini kuruluşlarca değil bazı dini cemaatler tarafından da benimsendi.

Anahtar Kelimeler: Evrensel dinler, Anglikan kilisesi, İslam, Türk İslamı, milliyetçilik, ulusalcılık.

Edward Mortimer, *Faith and Power: The Politics of Islam* adlı eserinin "Türkiye - Müslüman Halk 'Laik Devlet'" başlıklı bölümünde, Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinin ilk dönemlerinde laik devletin

İslama ilişkin yürürlüğe koyduğu düzenleme ve yaptırımları “bir Türk İslamı oluşturma süreci” olarak yorumlamakta ve bunun geri planıyla geleceğini tartışmaktadır. Mortimer bu çalışmasında, VIII. Henry döneminde oluşturulan ve Hıristiyanlığın İngiliz versiyonu olarak da adlandırılan Anglikanizm akımıyla, tek parti dönemi Türkiye’inde yerleştirmeye çalışılan Türk tipi İslam modelini de karşılaştırır. Ayrıca Mortimer, VIII. Henry döneminin başpiskoposu ve Anglikanizm hareketinin ünlü teoloğu Cranmer tarafından geliştirilen Anglikan Hıristiyanlığı başarılı olup tarihteki yerini alırken, Türk İslamı oluşturma çabalarının neden kısır kalıp bir türlü tutmadığını tahlil etmeye çalışır. Eserini yazdığı 1980’li yılların başına kadar “devletin, gücünü haklı bir konuma oturtma açısından İslamın ulusal bir versiyonunu oluşturmada başarısız olduğunu” ifade eden Mortimer’in konuya ilişkin değerlendirmesinde Cumhuriyet döneminin başlarında devlet eliyle oluşturulmaya çalışılan bu Türk İslamı örneğinin başarılı olamamasının nedenleri arasında, Cranmer gibi teologlardan yoksun olan laik devletin sırf devlet gücüyle bunu yapmaya çalışmasına ve – bundan da önemlisi- İslamın yapısının böylesi bir yorumlamaya karşı koyduğuna vurgu yapılması dikkat çekicidir.¹

Evrensel dinin millileştirilmesi çabalarının örnekleri olarak Hıristiyanlığın Anglikanizm yorumu ile Türk-İslamı diye adlandırılan İslami geleneğin Anadolu versiyonunun karşılaştırılması gerçekten ilginçtir. Bu karşılaştırmada Türk-İslamı projesinin başarısızlığının bir din olarak İslamın yapısıyla yakından ilgili olduğunun belirtilmesi, İslamla ilgili “Avrupa İslamı”, “ılımlı İslam” ve benzeri çeşitli projelerin tartışıldığı günümüzde İslam ve Müslümanlar üzerine yürütülen bu güncel toplum mühendisliği projelerinin akıbetine ilişkin de bizlere bir fikir vermektedir.

Evrensel dinler ve milli versiyonları

Muhatap aldığı hedef kitlesini yalnızca bir klan, kabile ya da ulusla sınırlayan dinsel gelenekler, genellikle “milli dinler” olarak nitelen-

¹ Bkn. Mortimer, E., *Faith and Power The Politics of Islam*, London: Faber and Faber 1982, s.126-158.

nir. Bu dinlerin bir kısmı hakikat ve kurtuluş öğretisi açısından evrensel mesajlar içerseler de hitap ettikleri kitle açısından evrensel bir boyut taşımazlar. Zira böylesi bir dine mensup olmak ya da girmek için ya ilgili klan, kabile veya ulusun bir ferdi olmak ya da ilgili topluluk tarafından üye olarak kabul edilmek gerekir. Dolayısıyla böylesi dinsel geleneklerde inanç, ibadet ve dinsel yapı açısından genelde bir tekdüzelik dikkati çeker; değişen zaman ve mekan şartlarında dinin farklı yorum ya da versiyonlarına nispeten daha az rastlanılır. Böylesi toplulukların inanç sisteminde ortaya çıkan değişim veya başkalaşım, tarihsel süreç içerisinde ilgili klan, kabile ya da ulusun geçirdiği kültürel değişime paralel olarak ortaya çıkar.

Öte yandan, yalnızca bir kabileyi ya da ulusu değil, ulaşabildiği tüm insanları hedef kitle olarak kabul eden ve bu nedenle bazı araştırmacılarca “evrensel dinler” olarak nitelenen dinsel geleneklerde ise durum farklıdır. Bu dinlerde, her ne kadar dinin tarihte bilinen en erken bir *özgün* şekli var olsa da yayılma imkanı bulabildiği coğrafi bölgelerde o bölgelerin kültürel yapısına, karakteristik özelliklerine paralel bir yapılanma sergilediği ve bunun sonucunda aynı dinsel geleneğin çatısı altında çeşitli mezhep hareketlerinin hatta senkretist yeni yapılanmaların ortaya çıktığı görülür. Dinler tarihi, hitap ettiği kitle açısından evrensel boyut taşıyan dinsel geleneklerin ilişkide buldukları kültürel çevrelere göre oluşturdukları yeni yapılanmaların örnekleriyle doludur. Örneğin; MÖ 6. yy’da Hindistan’ın kuzey bölgelerinde Gautama Sidharta’nın reformları temeline dayalı olarak kurulan Budizm, tarihi süreç içerisinde yayıldığı bölgelerde ilgili yörelerin sosyo-kültürel, siyasal özelliklerine göre şekillenmiş ve sonuçta Budizmin birbirinden bazen taban tabana farklı yeni versiyonları ortaya çıkmıştır. Budizmin, Tibet’in eski Bon dini ve Tibetlilerin sosyo-kültürel yapısıyla yeniden yorumlanması neticesinde ortaya çıkan Tibet Budizmi ya da Lamaizm, Çin kültürüne uyarlanan şekli olan Ch’an Budizmi ve bunun Japon versiyonu olan Zen Budizmi, Budizmin hitap ettiği yöreden yöreye farklı şekilde ortaya çıkan yeni yapılanmalarına örnek olarak verilebilir.

Evrensel dinlerin, yayıldıkları bölgelerde, yapıları elverdiği oranda zaman zaman milli/ulusal yorumlara tabi tutuldukları ve böylelikle millileşme sürecine girdikleri görülür. Özellikle Budizm ve Hıristiyanlık gibi evrensel dinlerin tarihsel süreç içerisinde yayıldıkları bölgelerde çeşitli milli yorumları ortaya çıkmıştır. Örneğin Hz. İsa sonrası dönemde Pavlus'un düşünceleri doğrultusunda şekillenen Hıristiyanlık bünyesinden neşet eden Ermenilik, Kiptilik, Ortodoksluk, Anglikanizm ve benzeri birçok akım, tarihsel süreç içerisinde Hıristiyanlığın farklı kültürlere, siyasal, sosyal ve etnik çevrelere göre yorumlanması neticesinde ortaya çıkmış olan geleneklerdir. Günümüzde Hıristiyanlığın, inanç sisteminin içinde bulunduğu farklı çevrelere göre yorumlanması açısından en çok çeşitliliğe sahip dinsel gelenek görünümünde olması dikkat çekicidir.

Dinsel geleneklerin içinde bulunduğu kültürel ortamlara göre yorumlanması sonucunda oluşan yeni yapı, ilgili dinin temel karakteristikleri dışındaki hususlarda yeni anlayışlar ya da düzenlemeler öngörebileceği gibi, dinin kendisini diğer gelenekler karşısında özgün kılan temel anlayış ve yaklaşımlarında da bir revizyon sergileyebilir. Bu durumda, dinin temel normlarını ya da vazgeçilmezlerini tartışma konusu yaparak, oluşturulan yeni versiyonda bunları revizyona tabi tutan yeni formun, bağılı olduğunu iddia ettiği dinsel gelenekle ne ölçüde ilişkili olduğu da tartışılır. Örneğin, içinde yaşadığı Hint toplumunun tanrı düşüncesine, rahiplik anlayışına ve kast sistemine karşı çıkarak; insanın varoluşsallığını ve insanın kurtuluşunu temel alan insan merkezli/antroposentrik bir inanç sistemi oluşturmaya çalışan Buddha'nın kurduğu Budizmin, sonraki dönemlerde ortaya çıkan Tibet Budizmiyle ne ölçüde ilişkili olduğu tartışılabilir. Zira Tibet kültürünün etkisiyle yüzlerce tanrıya inanç sisteminde yer veren, Tibet'in dinsel ve siyasal liderleri konumunda olan Dalay Lama'lara adeta yaşayan birer tanrı olarak tazim etmeyi esas alan ve bu nedenle Lamaizm diye de adlandırılan akımın temel karakteristikler itibarıyla Buddha'nın Budizminden uzaklaştığı ve yeni bir senkretik din halinde tezahür ettiği aşikardır.

Evrensel bir dinin millileştirilmesinin ya da yerel kültürel değerler doğrultusunda yorumlanıp yeniden biçimlendirilmesinin temel hedefi ne olabilir?

Öncelikle dinsel geleneğin bu şekilde teşekkülünde etkin olan temel nedenlerden birisi, toplumun sahip olduğu sosyal, siyasal ve tarihsel değerlerini devam ettirme, kendi geleneksel yapısını yeni gelenek içerisinde de sürdürme temayülü olabilir. Bu çerçevede toplum öteden beri sahip olduğu değerleri ve yaşam tarzını ilgili dinsel gelenek içerisinde devam ettirmeyi ve bu şekilde eklektik bir yapı oluşturmayı bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde hedefleyebilir. Bunun yanı sıra topluma egemen olan unsurlarla kişi ya da kurumlar, kendi egemenlikleri doğrultusunda oluşturdukları siyasal, sosyal ve kültürel yapının devam etmesi amacıyla, evrensel dini yeniden yorumlama yoluna gidebilir ya da evrensel dinin, kendi değerleriyle çelişen ya da çatışan yönlerini törpülemek ve kendi hedeflerine göre bir revizyona tabi tutmak suretiyle dinin yeni versiyonunun şekillenmesine çalışabilirler. Bu çerçevede evrensel bir dinin sosyal, siyasal bağlam ve etnik kimlik doğrultusunda yorumlanması, egemen unsurlarca tesis edilip sürdürülen statükonun korunması gayesine matuf olabilir. Bir diğer ifadeyle, evrensel bir dinin millileştirilmiş versiyonu, mevcut statükonun yeni dinsel yapı açısından da meşrulaştırılması hedefine yönelik bilinçli bir tasarımdan kaynaklanmış olabilir.

Ancak evrensel dinlerin böylesi bir yorumlamaya, kendileriyle ilişkili bilinçli ya da bilinçsiz bir revizyona ne kadar izin verdiği ya da ne kadar uygun olduğu konusu, her evrensel dinin yapısıyla, insana ve insan yaşamına ilişkin temel değerlerinin, vazgeçilmez esaslarının karakteristik özellikleriyle yakından ilişkilidir.

Yayımla istidadında olan her evrensel geleneğin, hitap ettiği çevrenin mevcut kültürel değerleri, inanç, düşünce ve gelenekleriyle yüz yüze geldiğinde bu değer ve geleneklere karşı, bunları tamamıyla reddetme, bazı tadilatlar yaparak kabullenme ya da olduğu şekliyle benimseme kabilinden çeşitli tutumlar geliştirdiği bilinmektedir. Yerel ve milli yorumlamalara açık olmayan dinsel

gelenekler, temas kurdukları bu kültürel değer ve gelenekleri kendi temel ilkeleri ve karakteristikleri doğrultusunda bir değerlendirmeye tabi tutarak ya bunları olduğu şekliyle benimseme ya da bir takım değişikliklerle yeniden yorumlama ve bu şekilde kendi bünyesine dahil etme yoluna giderler. Böylesi dinsel gelenekler, kendi yapılarına ve temel ilkelerine taban tabana zıt unsurları ise reddetmek suretiyle varlıklarını korumaya çalışırlar.

Dinin yayılma sürecinde zaman zaman yerel inanç ve geleneklerin çok güçlü olduğu ve evrensel dinin kendi ilkelerini kabul ettirme noktasında fazla başarılı olamadığı durumlarla da karşılaşılır. Bu durumda, yayılma sürecinde evrensel dinin temel ilkeleleriyle çelişen değer yargılarının ve geleneklerin reddedilerek ilga edilmesi yerine evrensel dinin temel ilkelerinde değişiklik yapma ve bunları yeniden yorumlama yoluna gidilir. Böylelikle ortaya, eski değer yargıları ve geleneklerle bilinçli veya bilinçsiz bir çabayla temel ilkelerinde tadilatlar yapılmış yeni dinin meczedilmesinden kaynaklanan yeni senkretik dinsel oluşumlar çıkar. Bu şekilde oluşan yeni senkretik yapıların söz konusu evrensel dinin özgün halini ne kadar yansıttığı ya da böylesi yorumlamaların ne kadar ilgili din çerçevesinde kaldığı tartışılır. İslam tarihinde ortaya çıkan Batnilik, Dürzilik, Nusayrilik, Yezidilik ve benzeri heterodoksal akımları buna örnek olarak vermek mümkündür.

Hitap ettiği kitle açısından evrensel karakter taşıyan bazı dinsel gelenekler ise yapıları ve temel özellikleri itibarıyla her türlü yorumlamaya ve revizyona açık durumdadırlar. Böylesi dinler yayılma istidadında oldukları yörelerdeki mevcut kültürel değerler ve gelenekler doğrultusunda kendini şekillendirmeye, yöresel ve milli değerlere göre yapılanmaya uygun bir yapı arzederler.

Yerel ve ulusal yorumlamalara açık olan dinsel geleneklerin özellikleri arasında temel kaynaklarındaki belirsizlik/yetersizlik ile dinin temel ilkeleri konusunda erken dönemlerden günümüze kadar süregelen doktrin kavgaları dikkati çekmektedir. Başta Hıristiyanlık olmak üzere böylesi dinlerde temel kaynaklardaki belirsizlik/yetersizlik ve doktrin kavgaları, erken dönemlerden itibaren

dinin vazgeçilmez sayılan ilkelerindeki belirsizliği, tutarsızlığı ve değişkenliği de beraberinde getirmiş ve bu durum tarih boyu ortaya çıkan sayısız mezhepleşme hareketine ivme kazandırmıştır.

Böylesi dinsel geleneklerde dikkati çeken bir diğer önemli özellik, dinin yaşamı bir bütün olarak ele almaktan ziyade hayatın yalnızca bir yönüne hitap etmesidir. Bu çerçevede bu dinlerde yaşam din içi-din dışı, kutsal olan-kutsal olmayan ya da tanrısal alan-tanrısal olmayan alan şeklinde bir ayrıma tabi tutulmakta, dinin ilgi alanı insan yaşamında din içi, kutsal veya tanrısal alan şeklinde tanımlanan sahayla sınırlandırılmaktadır. Hayata bir bütün olarak değil parçacı bir bakış açısıyla yaklaşan böylesi dinsel geleneklerde, din, ibadet, otorite, egemenlik ve benzeri kavramlar da bu çerçevede anlam kazanmaktadır. Örneğin, insan yaşamındaki dinsel alanı yalnızca metafizik aleme yönelişler, manevi duygular ve kilise içiyle sınırlayan Hıristiyanlık, egemenliği tanrısal bir nitelik olarak algılamakta, ancak tanrının egemenliğini yalnızca metafizik alem, manevi yaşantı ve kilise içiyle sınırlamaktadır. Diğer taraftan, tanrısal bir nitelik olan egemenlik yetkisine sahip olduklarından dolayı dünyevi otoriteyi ellerinde bulunduran güçlere de mutlak itaat etmeyi emretmektedir. Her ne kadar Batı Roma'nın yıkılışı sonrası oluşan otorite boşluğundan yararlanarak ortaçağda dünyevi egemenliği de eline geçiren Roma Katolisizmi istisnai bir akım olarak karşımızda olsa da teorisyeni Pavlus başta olmak üzere Hıristiyanlık (özelikle de Doğu Hıristiyanlığı), tarih boyu, dinsel alanın hayatın yalnızca bir boyutuyla sınırlı olması ve tanrının otoritesinin metafizik alan ve manevi yaşantıyla sınırlanması ilkesine bağlı kalmıştır. 14. yy'dan itibaren batıda Roma Katolisizmine karşı gelişen ve Papanın yanılmazlığı ve kilisenin mutlak iktidarı gibi konularda kiliseyi sorgulayan ve 16. yy'da Luther ve Calvin gibi önemli ilahiyatçıların çıkışıyla ivme kazanan Protestan hareketin temelinde ortaçağ boyunca Pavlus çizgisindeki Hıristiyanlığın egemenlik ve otorite anlayışından sapma gösteren Katolisizm anlayışının sorgulanması ve tekrar asli çizgiye dönülmesi amacı vardır.

Hıristiyanlık ve benzeri dinsel geleneklerin temelde insan yaşamının yalnızca bir yönüne hitap etmeleri ve yaşamın bir kısmını dinin doğrudan ilgi alanının dışında tutmaları, dinin yayıldığı yörelerdeki mevcut egemen unsurlara ve kültürel yapılara, halihazırdaki statükoyu devam ettirme konusunda bir açık alan yaratmakta, böylelikle ilgili dinin, yerel değer yargıları ve gelenekler doğrultusunda yerel ve milli yorumlanmalarına uygun ortam hazırlamaktadır.

Türk İslamına bir prototip: Anglikanizm örneği

Mortimer'in yukarıda söz konusu ettiğimiz kitabında Türk-İslamına bir prototip olarak dikkat çektiği Anglikanizm, evrensel mesajlar içeren bir dinsel gelenek olan Hıristiyanlığın milli bir versiyonu olarak tarihte yerini alan ve günümüzde şu ya da bu şekilde İngilizlerin etkisinde kalmış olan dünyanın dört bir tarafında müntesibe sahip olan bir akım olarak karşımıza çıkar.

Hıristiyanlık, evrensel karakterli olmakla birlikte, yukarıda da vurguladığımız gibi, genel yapısı itibarıyla milli yorumlamalara açık bir inanç sistemidir. Dolayısıyla oldukça erken dönemlerden itibaren Hıristiyanlık bünyesinden Ermenilik, Süryanilik, Kıpti Kilisesi ve benzeri birçok milli karakterli akım ortaya çıkmıştır. Yayıldığı yörelerle ilişkili olan bu milli yorumlamaları, Hıristiyanlıktaki sayısı yüzleri bulan ve zaman zaman birbiriyle taban tabana zıt yapı arz eden mezhepleşme hareketlerinin temelinde yatan en önemli nedenlerden birisi olarak saymak mümkündür.

İngiliz ulusal kilisesini oluşturan Anglikanizm akımı, yapı ve karakter itibarıyla cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde yerleştirilmeye çalışılan Türk İslamı anlayışına benzerliğiyle dikkati çeker. Her iki hareketin oluşum ve gelişiminde temel olan ve hareketlere ivme kazandıran sosyal ve siyasal faktörler arasında karşılaştırmaya değer ilginç paralellikler mevcuttur.

Genellikle Anglikanizmin doğuşu, 16. yy'ın ilk yarısında İngiliz kralı VIII. Henry'nin (1491-1547), kendisine, halef olacak bir erkek çocuk doğurmamış olan karısı kraliçe Aragonlu Catherine'i

boşama ve metres hayatı yaşadığı Anne Boleyn ile evlenme isteği ile ilişkili görülür. Buna göre kral VIII. Henry, kendi ifadesiyle “Catherine ile birlikte yaşadıkları 18 yıllık günahkarlık durumuna artık bir son vermek” istiyordu ve bunun için de bağlı bulunduğu Roma Katolik kilisesinden ve papadan anlayış bekliyordu.² Aslında İspanyol bir prenses olan Catherine daha önce Henry’nin abisi Arthur ile evliydi; ancak henüz 15 yaşında olan Arthur’un ölümü nedeniyle bu evlilik yalnızca birkaç ay sürmüştü. Böylelikle dul kalan Catherine, Henry ile evlendirildi. 18 yıllık evlilik süresince Catherine beş çocuk doğurdu. Bunlardan hiçbirisi erkek değildi ve yalnızca bir tanesi (Mary) hayatta kaldı. Tahta varis olacak bir erkek çocuk özlemini çeken kral, karısı Catherine’dan ümidini kesti ve Anne Boleyn ile metres hayatı yaşamaya başladı. Daha sonraları kral, bu gayri meşru yaşantıyı yasal bir konuma oturtmak amacıyla Catherine’i boşamaya karar verdi. Ancak bağlı olduğu Katolik inanç sistemi boşanmayı hoş karşılamamakta, daha da önemlisi Catherine bu fikre şiddetli karşı çıkmaktaydı. Aslında oldukça dindar bir kral olduğu söylenen, hatta bu nedenle kendisine “imanın müdafii” unvanı verilen³ VIII. Henry, boşanma isteğine teolojik bir zemin hazırlamak amacıyla kilise hukukuna ilişkin bir argüman başlattı. Buna göre Henry, Catherine ile yürüttüğü evliliğinin zaten günah olduğunu, zira ölen kardeşinin hanımıyla evlenmenin kutsal kitapta yerildiğini vurguladı. Bu konudaki argümanına, kutsal metinde, “kardeşinin hanımıyla evlenmenin çok iğrenç bir şey olduğunu ve bu şekilde evlenenlerin çocuksuz olacaklarını” vurgulayan ifadeyi⁴ delil olarak ileri sürdü.

VIII. Henry’nin Catherine’dan boşanma ve Anne Boleyn ile evlenme isteğine ve bu konuda ileri sürdüğü argümana, zamanın papası olan VII. Clement (ö. 1534) şiddetle karşı çıkar. Bunun üzerine Henry, Thomas Cranmer ve Thomas Cromwell gibi ilahiyatçıların da desteğiyle meseleyi papalık dışında halletmeye çalışır. Bu

² Daniel-Rops, H., *The Protestant Reformation*, London: J. M. Dent&Sons Ltd., 1963, s.460.

³ Smart, N., *The Religious Experience of Mankind*, New York: Collins 1968, ss.585-586.

⁴ Levililer 20:21.

çerçevede o, iki önemli kurumu, kendisine bağlı İngiliz parlamentosuyla papalığa karşı bayrak açmış olan Avrupa'nın çeşitli üniversitelerini devreye sokar. Cranmer'in önerisiyle kral, Catherine ile evliliğinin Kitabı Mukaddes'e göre geçerli olup olmadığı meselesini çeşitli üniversitelerdeki ilahiyatçılara sorar. İlahiyatçılar, Henry lehine karar vererek bu evliliğin zaten doğru olmadığını, bu konuda Henry'nin Catherine ile evliliğini onaylamış olan zamanın papası II. Julius'un (ö.1513) haklı olmadığını belirtirler. Aldığı bu destekle iyice güçlenen kral, papa VII. Clement'e tehditkâr bir mektup yollar ve ikinci bir hamle olarak, parlamentonun da yardımıyla Cromwell tarafından önerilen tarzda papalığın İngiltere üzerindeki sosyo-politik etkisini ortadan kaldırmaya yönelik bir dizi tedbir alır.

Bu gelişmeler üzerine önce kral Henry'nin Catherine ile evliliği Cranmer'in fetvasıyla geçersiz sayıldı ve Henry 25 Ocak 1533'te Anne ile gizlice evlendi. Kral ile metresinin evliliğinin yasalılığı, beş gün sonra Cranmer tarafından edildi.⁵

Henry'nin bu davranışı karşısında papa 11 Temmuz 1533'te onu aforoz etti. Sonraları kral ile papanın arasını bulma konusundaki tüm çabalar sonuçsuz kaldı. Ancak ne gariptir ki kralın erkek evlat sahibi olma isteğine Anne de cevap veremedi. 1533'te Henry'ye bir kız çocuğu doğuran Anne ile Henry'nin evliliği yalnızca birkaç yıl sürdü. Yine başpiskopos Cranmer'in fetvasıyla kral 1536'da Anne Boleyn'den de boşandı.

Kuşkusuz Anglikanizmin doğuşunu, bazı günümüz araştırmacılarının yaptığı gibi kral VIII. Henry'nin, -günümüzün meşhur deyişiyle- "uçkur davasına" bağlamak ve Henry'nin yeniden evlenme isteğine yönelik özel yaşamını papalıktan kopuşun ve bağımsız İngiliz kilisesinin başlangıç nedeni olarak görmek doğru değildir. Gerçekte İngiliz ulusal kilisesinin kökenlerini (i) kral VIII. Henry'den çok öncelere dayanan ve İngiltere de dahil tüm Avrupa'da yankı bulan Protestan reform hareketlerinde ve (ii) İngiltere'nin sosyo-politik yaşamına egemen olma konusunda teokratik

⁵ Daniel-Rops, *The Protestant Reformation*, ss.465-466.

otoriteyi temsil eden papalıkla sivil otoriteyi temsil eden krallığın güç mücadelesinde aramak gerekmektedir.

Roma Katolik Kilisesi'nin inançlarına ve İngiltere'nin sosyal-siyasal yapısı üzerindeki etkinliğine yönelik eleştirilerin Henry öncesi dönemlerden itibaren varlığı bilinmektedir. Örneğin 14. yy'da yaşamış olan ve "Reformun Sabah Yıldızı" olarak da adlandırılan⁶ Oxfordlu ilahiyatçı John Wyclif (1330-1384), dinsel alanda Kitabı Mukaddes'in temel kaynak olduğu düşüncesini esas alarak papanın otoritesine karşı çıkmış ve bu çerçevede sivil otoritenin kilise mülkiyeti üzerinde söz sahibi olması gerektiğini savunmuştur. Yine John Colet (1494-1519), Thomas More (1478-1535) ve aslen Hollandalı olan Desidarius Erasmus (1469-1536) gibi hümanistlerce de Roma Katolisizminin inanç ve öğretilerine çeşitli eleştiriler getirilmiş, kilisenin sivil alandaki otoritesi tenkit edilmiştir. Son olarak Cambridge'de yerleşik olan William Tyndale (1494-1536), İngiltere'de Protestanlığın hararetli bir sempatizanı olmuş ve Katolisizme çeşitli eleştiriler getirmiştir. Ancak Tyndale, baskılar üzerine Almanya'ya kaçarak orada faaliyetlerini sürdürmek zorunda kalmıştır. Onun tarafından hazırlanan Kitabı Mukaddes'in İngilizce çevirisi 1526'dan beri bilinmektedir.⁷

Krallığın ikinci yarısında kilisenin otoritesine karşı savaş açan ve Anglikanizm hareketine damgasını vuran kral VIII. Henry'nin, bu saydığımız öncü reformistler gibi bir reformist ya da Protestanlık yanlısı olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Nitekim, saltanatının önemli bir bölümünde Roma Kilisesi'ne bağlı koyu bir Katolik olan Henry'ye haklı olarak "imanın savunucusu" unvanı verilmiştir. Zira o, Luther çizgisindeki reformist görüşlerin İngiltere'de yayılmasına karşı mücadele etmiş ve Katolik iman esaslarına sıkı sıkıya bağlı kalmış olan bir kraldır. Dolayısıyla Henry'nin dinsel dogmalar konusunda bir reformist ve Protestan olmadan ziyade, bir muhafazakâr, Roma Katolisizminin sadık bir izleyicisi olduğundan bahsetmek mümkündür. Peki, krallığın ilk

⁶ Neil, S., *Anglicanism*, London: Oxford University Press, 1977, s.21.

⁷ Smart, *The Religious Experience of Mankind*, s.585; Daniel-Rops, *The Protestant Reformation*, ss.454, 457-459.

yarısında böyle bir görüntü sergileyen Henry, neden sonraki yıllarında Roma Katolisizmine ve buna bağlı olan kilise teşkilatına savaş açmıştır?

İngiltere’de VIII. Henry’den çok önceki dönemlerden itibaren kraliyet hanedanları ile papalık kurumu arasında otorite ve sivil hayata müdahale konusunda bir uzlaşmanın hatta bir ittifakın varlığı bilinmektedir. Ortaçağ Katolisizminin teokratik geleneğine uygun olarak her ne kadar papalığın sivil ya da ruhani her alanda mutlak otoritesi kabul ediliyor olsa da İngiliz krallar kendi hükümlerini altında bulunan topraklarda başpiskoposluk yapacak kişilerin seçimi konusunda papalara görüş bildirmekte ve papalar da genellikle bu görüşler doğrultusunda atama yapmaktaydılar. Aynı şekilde İngiltere’de manastır mülklerinden elde edilen ve kilise tarafından halktan toplanan gelirlerin papalıkla krallık arasında taksim edilmesi konusunda da bu iki kurum arasında mevcut olan bir uzlaşma ve konsensüsten söz edilebilir.

Papalıkla sivil otoriteyi temsil eden krallık arasında öteden beri süregelen bu mutabakata rağmen İngiltere’de Henry’nin papalığa karşı başkaldırısının gerisinde iki önemli neden bulunmaktaydı. Bunlardan ilki başta kuzey Avrupa olmak üzere Avrupa’yı gittikçe etkisi altına alan reformasyon hareketiydi. Nitekim bunun İngiltere’deki öncülerinden yukarıda bahsetmiştik. Her ne kadar Henry, bir müddet reformistlere karşı direnmiş olsa da İngiltere’de gittikçe güç kazanan Lutheriler, Anabaptistler ve diğer grupların geleneksel kilise kurumunu tenkit eden görüşlerinin geniş halk kesimlerinde etkisini artırması Henry’nin de bu doğrultuda bir siyaset gütmemesini gerekli kılmıştır. Bir diğer ve daha da önemli neden ise, kral VIII. Henry’nin hükümlerinde olduğu topraklar üzerinde dinsel alan gibi belirli konularda bile olsa kendi otoritesinin dışındaki güçleri bertaraf etme ve İngiltere içindeki bazı kurumlar aracılığıyla kendi mutlak egemenliğini tesis etme isteğiydi. Şüphesiz tüm Avrupa’da esen reform rüzgarları ve buna paralel olarak gelişen kilise karşıtı düşünceler Henry’nin bu isteğini gerçekleştirebilmesi için kendisine uygun bir statüko meydana getiriyordu.

Lehine esen tüm rüzgarları arkasına alan Henry, İngiltere’de toprağın beşte biri ile üçte biri arasında bir oranını bizzat elinde bulduran, halktan vergi toplama ve benzeri konularda imtiyazlar içeren özel yasalara sahip olan⁸ kilisenin bu konumuna son verme, kilise mülkiyetini devletleştirme dolayısıyla kendi egemenliği altına alma isteğindediydi. Yine böylelikle o, kendisini doğrudan doğruya papaya bağlı sayan kilise erkanı üzerinde de otoritesini kurmuş olacaktı.

Yeniden evliliği sürecinde papalıkla olan bağı bir tarafa bırakan VIII. Henry, kiliseye karşı politik yönden atacağı adımlarda kendisine destek olacak ve kendi iradesini dile getirecek ilahiyatçıları ön plana çıkardı. Bunlar arasında özellikle Cranmer ile Cromwell dikkat çekici iki sima olarak ortaya çıktı. Önceleri kardinal Wolsey’in sekreterliğini yapan Thomas Cromwell, krallığın kiliseye karşı gelişen muhalefetinin politik hedeflerini belirleme yönünde adımlar attı. Cromwell’in Henry’nin kiliseye yönelik yapmayı planladığı revizyona verdiği teolojik destek ona “dinsel konularda genel rahip” unvanını kazandırdı. İngiltere’deki kilisenin yeniden yapılandırılması sürecinde ileri sürdüğü görüşleriyle etkin bir rol oynayan Cromwell, kilisenin sivil otorite tarafından kontrol edilmesi gerektiği ve devletin kilise mülkiyetine el koyma hakkına sahip olduğu yönünde bir argüman başlattı.⁹ Gerçi daha önceleri böylesi bir argüman Wyclif gibi öncü reformistlerce dile getirilmiş olsa da o zamanın sosyal ve siyasal şartlarında bu görüş şiddetli tepkiyle karşılaşmıştı. Oysa VIII. Henry döneminde bizzat sivil otoritenin (krallığın) kendisi böylesi bir düzenlemeyi gerekli görmekteydi.

Öncelikle Henry, kiliseye ilişkin tüm kurulların kendisine bağlanması yönünde bir dizi önlem aldı. 1531’de toplanan kilise teşkilatları krala mevcut statükonun korunması karşılığında düzenli para ödemeyi teklif ettiler; fakat kral bunu kabul etmedi. Henry, kendisinin İngiliz Kilisesi’nin İsa’dan sonraki başı olarak kabul edilmesini istiyor ve papanın İngiltere üzerinde şu ya da bu

⁸ Chadwick, O., *The Reformation*, London: Pelican, 1964, s.97.

⁹ Daniel-Rops, *The Protestant Reformation*, s.465.

şekilde yasal otorite olarak kabul edilmesine şiddetle karşı çıkıyordu. Ona göre, herhangi bir yabancı'nın İngiltere'de otorite ya da yönetim hakkına sahip olduğunu kabul etmek mevcut yönetime isyan etmek anlamına geliyordu. Bu nedenle Henry, kendisinin "kilisenin başı" olduğunu reddetmenin otoriteye isyan olduğunu ilan etti.¹⁰ Henry'nin bu şekilde dayatması sonucunda alınan bir kararla kral "İngiliz Kilisesinin Başı" olarak tanındı. John Fisher'in büyük çabasıyla alınan karara "Mesih hukukunun izin verdiği sürece..." ifadesi eklendi.¹¹

Kendisinin dışındaki herhangi bir gücün İngiltere'deki otoritesini yok etme ve dinsel ve sivil tüm egemenliği elinde toplama noktasında ilk önemli hamlesini böylece yapmış olan kral Henry, diğer önemli adımları atmada gecikmedi. Öncelikle kilisenin krallığa yıllık ödemede bulunması ve İngiliz kilisesinin iç hukukunu incelemek üzere bir hükümet konseyi oluşturulması kararını verdi. Bu konseyin oluşturulma amacı, mevcut kilise hukukundaki krallık hukukuna aykırı hususların belirlenip temizlenmesiydi.

Henry'nin kiliseyi bu şekilde yeniden yapılandırması sürecinde şüphesiz kendisine ayak bağı olan bazı önemli şahsiyetler de vardı ve kendi tanımlamasıyla bu "isyankâr" kişilerin şu ya da bu şekilde halledilmesi gerekiyordu. Bunlardan Henry'nin krallığıyla yıldızı parlamış ancak kralın boşanma davasında ve diğer bazı hususlarda kralla görüş ayrılığına düşmüş olan Thomas More (ö. 1535) gibi kişiler de vardı. Otoritesini ve iradesini şu ya da bu şekilde eleştirmenin isyankârlık demek olduğunu düşünen Henry, bu kişileri önce görevden el çektirip tutuklatmak sonra da öldürtmek suretiyle birer birer ortadan kaldırdı.¹²

Kral Henry, kilisenin yeniden yapılandırılması sürecinde en önemli hamlelerinden birini ölen başpiskopos Warham'ın yerine 1532'de Thomas Cranmer'i getirmekle yaptı. Daha önce de belirtti-

¹⁰ Neil, *Anglicanism*, s.40.

¹¹ Daniel-Rops, *The Protestant Reformation*, s.465. Henry'nin Catherine'den boşanma davasında kraliçenin destekçisi olarak da tanınan Fisher, 1535'te kralın emriyle önce tutuklandı, sonra da öldürüldü.

¹² Neil, *Anglicanism*, s.43.

ğimiz gibi, Henry'nin Catherine'den boşanması ve yeniden evlenmesi sürecinde aktif rol alan Cranmer, kral Henry'ye sadakatiyle ün yaptı. Hatta onun Henry'nin ölümü üzerine yas tuttuğu ve bunun bir işareti olarak sakallarını bıraktığı rivayet edilir.¹³

VIII. Henry, 1547'deki ölümüne değin İngiliz kilisesinin başı ya da İsa'nın İngiltere'deki halefi olarak faaliyetlerini sürdürdü; kilise kurumu içerisinde sosyal siyasal veya ekonomik açıdan kendi otoritesine ters düşebilecek olan hususlarda revizyonlara girişti. Teolojik tartışma zeminini Cranmer gibi ilahiyatçıların hazırladığı bu faaliyetleri çerçevesinde örneğin o, İngiliz mahkemelerinin davalarını Roma'ya götürmelerini yasakladı, 1536'da manastırları kapatma teşebbüsünde bulundu.¹⁴

Henry'nin ölümü sonrası da Anglikanizm hareketi gelişim sürecini sürdürdü. Henry'nin henüz 9 yaşında olan oğlu VI. Edward döneminde İngiliz parlamentosu başpiskopos Cranmer tarafından derlenen ilk İngilizce dua kitabını onayladı. Ayrıca parlamento İngiliz milli kilisesinin yeni kurallarını belirleyen *Act of Uniformity*'yi de onayladı. Edward döneminden itibaren kilise, parlamento tarafından denetlenmeye başlandı. Daha sonra İngiltere çapında örgütlenmiş olan birçok münferit kilise teşkilatı bu milli kilise bünyesinde toplanmaya başladı.¹⁵

1553-1558 yılları arasında hükmeden kraliçe Mary Tudor döneminde Roma Katolisizmine yeniden dönme teşebbüsünde bulundu ve bu çerçevede bir dizi tedbir alındı. Bu dönemde Cranmer ve diğer bazı Anglikan ilahiyatçılar yakılarak ölüm cezasına çarptırıldılar. Ancak Mary Tudor'dan sonra tahta geçen Elizabeth'le birlikte ulusal kilise hareketine tekrar dönüldü ve ilerleyen zaman içerisinde Anglikanizm İngiltere'de ve İngilizlerin etkisi altındaki yörelerde "İngiliz milli kilisesi" olarak günümüze kadar süregelen dönemde yerini aldı.

¹³ Neil, *Anglicanism*, s.52.

¹⁴ Smart, *The Religious Experience of Mankind*, ss.585-586; Neil, *Anglicanism*, s.53 vd, 61.

¹⁵ Smart, *The Religious Experience of Mankind*, s.586.

Tarihsel süreçte Anglikanizmin başarılı bir milli/ulusal kilise modeli olarak ortaya çıkmasında kuşkusuz Hıristiyan geleneğinin böylesi modellemelere açık yapısının önemli rolü olmuştur. Nitekim Hıristiyanlık bünyesinde henüz ikinci yüzyılla birlikte onlarca farklı akım ortaya çıkmış ve kabaca 5. yüzyıldan itibaren Süryani, Ermeni, Kipti ve Habeş kiliseleri gibi bir dizi milli kilise akımı ana gövdeden ayrılarak müstakil mezhepler şeklinde tarih sahnesinde yerlerini almışlardır. Hıristiyan geleneğinin ulusal yorumlara açık olmasında Hıristiyanlığın (i) insan yaşamını din içi ve din dışı alan şeklinde ikiye ayırması ve inananları ruhban sınıfından olanlar ve ruhban olmayanlar/laikler olarak iki gruba ayırıştırması, (ii) otoriteyi/egemenliği tanrısal ve dünyevi şeklinde iki kategoriye ayıran “iki kılıç” doktrinine yer vermesi ile (iii) dünyevi iktidarları tanrısal bir meşruiyet zeminine dayandırması ve onlara itaati öngörmesi gibi özellikleri, özellikle etkili gözükmektedir.

Ulusal bir İslam yorumu olarak Türk-İslamı

Peki, evrensel dinin milli/ulusal bir yorumu olarak tarihteki yerini alan Anglikanizmle karşılaştırdığımızda Türkiye’de altyapısı kurgulanmaya çalışılan “Türk İslamı” nasıl bir tarihsel süreç izlemiştir? Dahası günümüzde bütün dünyada özellikle İngiliz Uluslar Topluluğu (*Commonwealth*) olarak kategorize edilen ülkelerde yaygın olan Anglikanizmin başarısına paralel bir başarı Türk İslamı modeli için de söylenebilir mi?

Mortimer’in dikkatini çektiği gibi, esas itibarıyla İslam, ulusal yorumlara dayalı mezheplleşmeye fazla açık olmayan yapısıyla Hıristiyanlıktan ayrılmaktadır. 7. yy başlarında Hz. Muhammed’in tebliğiyle Hicaz bölgesinden hızla dünyaya yayılan ve kısa zamanda Çin sınırlarından Atlas Okyanusuna kadar olan bölgede onlarca farklı halkı bünyesine alan İslamın, bütün bu yörelerde dönüştürücü bir etki ortaya koyduğu görülür. Bunda kuşkusuz İslamın temel referansı olan Kur’an’ın tartışmasız merkezi bir rolü vardır. Kur’an’ın tarihsel otantizmi, güvenilirliği ve Kur’an’da yer alan öğretilerin bütün Müslümanlar için bağlayıcılığı, İslamın yayıldığı yörelerde İslamın temel referanslarının bağlayıcı bir üst

unsur olarak kabullenilmesini sağlamıştır. Hıristiyan kutsal metinlerinden farklı olarak Kur'an, tevhid akidesi doğrultusunda otoriteyi/egemenliği ve mutlak üstünlüğü bir tek merkezde, yani Allah'ta toplamakta ve Allah'ın iradesinin her türlü iradenin üzerinde olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda Kur'an'a göre hayat bir bütün olarak ele alınmakta ve tanrısal egemenlik ile dünyevi egemenlik ayrımı yapılmamaktadır. Bu temel öğreti, İslamın yayıldığı yörelerde bütün insanları bir tek üstün güç ve otorite, yani Allah'ın otoritesi, altında bir arada tutmaktadır; Allah'a ya da Allah'ın otoritesine itaatin ise Allah'ın kitabının yaşamda temel referans alınması ve Resülüne ittiba/tabii olma yoluyla gerçekleşeceği vurgulanmaktadır. İslamın inananlara yönelik bu temel vurguları, insanla ilgili her durumun bunlara göre gözden geçirilmesini gerektirmektedir. Doğal olarak bu durum yerel gelenekler ve yapıların da buna göre gözden geçirilmesini, etnik kimlikleri ve sosyal yapıları ne kadar farklı olursa olsun bütün Müslümanları aynı ortak değerler etrafında bir araya buluşturmaya hedeflemektedir.

İslamda Hıristiyanlıktaki kilise kurumuna benzer bir kuruma yer verilmemesi ve insanların din adamı olanlar ve din adamı olmayanlar şeklinde bir sınıflamaya tabii tutulmaması, dinin yerelleşmesine dayalı yorumlamalarına karşı önemli bir direnç noktası oluşturmaktadır. İnsan yaşamının din içi ve din dışı alanlar şeklinde ikiye ayrılmaması, tam tersine dinin, hayatın her alanını kapsayan bir fenomen olarak tanımlanması ve bu doğrultuda insanla ilgili her durumda dinin temel öğretilerinin referans olması gerektiği vurgusu, sosyal ve siyasal farklılıklara paralel ortaya çıkabilecek farklı din anlayışlarına karşı önemli bir direnç noktasıdır.

İslam, inanan bireylerden temel referans olarak Allah'ın kitabını ve Allah Resulü'nün örnekliliğini yaşamlarında temel referans almalarını istemektedir.¹⁶ Farklı etnik kimliklere ve geleneklere rağmen bu temel ilke Müslümanlar arasında İslamın anlaşılması ve doğru algılanması konusunda belirleyici bir unsurdur. Ancak

¹⁶ "Ey iman edenler Allah'a itaat edin, Resulüne itaat edin ve sizden olan emir sahiplerine de..." Nisa, 59. Hz. Peygamber Veda Haccı hutbesinde de bu temel ilkeyi vurgulamaktadır. Bkn. Ebû Dâvûd, "Sünnet", 5.

bununla birlikte tarihsel süreçte bu ilkeye gereğince yer vermemek ve farklı kültürel unsurlarla temas zaman zaman İslam dışı çeşitli unsurların Müslüman halklar arasında revaç bulmasına neden olmuştur. Nitekim Şia örneğinde görüldüğü gibi, zaman zaman siyasal gelişmelere paralel olarak bazı yerel gelenekler de mezhep-leşmelerde etkisini göstermiştir.

Evrensel bir din olan İslamın yerel bir yoruma tabi tutulması ya da yerelleşmesi örneğini Türk-İslamı anlayışında da görmek mümkündür. Türk İslamı anlayışının tarihsel temelleri üç ana noktada özetlenebilir:¹⁷ Bunlardan ilki Türklerin İslam tarihinde oynadıkları tarihsel rolle ilişkilidir. Emeviler döneminin sonlarından itibaren Türkler İslam tarihinde önemli, hatta belirleyici bir rol üstlenmişlerdir. Türklerin İslamla tanışmaları oldukça erken dönemlere Hz. Osman dönemine kadar uzanır. Bu dönemde Arap Müslümanlar Asya'da Ceyhun ırmağını aşarak Türk boylarıyla karşılaşmışlardır. Emeviler döneminde Maveranunehr bölgesine egemen olan Müslümanlar da çeşitli Türk yönetimleriyle ilişki kurmuşlardır. Emevilerden sonra iktidara gelen Abbasiler döneminde Müslüman Türkler, İslam imparatorluğunda özellikle askerlik gibi çeşitli alanlarda görülmeye başlamışlardır. Ancak Türklerin kitleler halinde Müslüman olması 751'de yapılan Talas Savaşı'ndan sonra olmuştur. Bu savaşta Doğu Türkistan'da Talas ırmağına kadar gelen Çinlilere karşı Müslümanların yanında Türkler de yer almışlar ve Çinliler yöreden uzaklaştırılmıştır. Savaş sonrası Karluk, Yağma, Çiğil gibi Türk boyları Müslüman olmuştur. Bunu 10. yüzyıl başlarında Türklerin en büyük kolu olan Oğuzların Müslüman olması izlemiştir.

Birçok yerde olduğu gibi, Türkler arasında da İslamın yayılışının zorla değil zaman içerisinde kendiliğinden gerçekleşmiş olması dikkat çekicidir. Özellikle 10. yüzyıldan itibaren Türk boyları kurdukları devletlerle İslam tarihinde belirleyici bir rol üstlenmişlerdir. Hatta zamanla Arap, Fars ve benzeri Müslüman halklardan

¹⁷ Türk İslamı konusunda bkn. Aktay, Y., *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, İstanbul: İletişim, 1999; Yazıcıoğlu, R., *Milli Din Arayışı ve Türk Müslümanlığı*, İstanbul: Ekin, 2007.

daha fazla ön plana çıkmışlardır. Nitekim Osmanlılar dönemine geldiğimizde Türk kimliği ile Müslüman ismi adeta özdeşleşmiştir. Nitekim bu nedenle Luther'in "Türklere Karşı"¹⁸ başlıklı risalelerinde de olduğu gibi Hıristiyan Avrupa'da Türk terimi Müslüman terimiyle özdeş anlamda kullanılmaya başlanmıştır. Doğal olarak bu durum Türklerin kendilerini tarihte İslamın temsilcileri ve İslam geleneğiyle kültürünün koruyucuları oldukları şeklinde bir kanaate yöneltmiştir.

Türk İslamı anlayışının bir diğer tarihsel temeli olarak Osmanlı'nın son dönemlerinde yaşanan Batılılaşma yönündeki gelişmeler ve bununla yakından ilişkili olan ulusçuluk akımı zikredilebilir. Osmanlı'nın son dönemlerinden özellikle Tanzimat'tan itibaren Batılılaşma bir hedef olarak Osmanlı elitleri arasında yayılmış; bu hedef Osmanlıda yapılan çeşitli reformlara ilham vermiştir. Eğitimden hukuka ve askeri alana, kılık kıyafetten sosyal yaşama kadar hemen her alanda Batı toplumsal yapısı ve anlayışı örnek alınmaya çalışılmıştır. Osmanlı üzerindeki Batı etkisinin en ciddi uzantıları Osmanlı topraklarında yaşamakta olan etnik gruplar arasında uluslaşma faaliyetlerinin artmasıyla yaşanmıştır. Başlangıçta özellikle Yunanlılar, Bulgarlar, Ermeniler, Arnavutlar ve benzeri gruplar üzerinde etkili olan bu ulusalcılık, sonradan Araplar gibi grupları da etkisine almıştır. Bu doğrultuda son dönemlerine doğru Osmanlı topraklarında yaşayan halklar tarafından ayrılık ve isyanlar başlatılmıştır. Bu gelişmeler Osmanlıda ana etnik grubu oluşturan Türkler arasında da milliyetçilik anlayışının yaygınlaşmasını tetiklemiştir. Nitekim 20. yüzyıl başlarında Osmanlı entelektüelleri ve politikacıları arasında Osmanlı'nın yeniden toparlanması için dile getirilen üç ana teori arasında Pantürkizm de bulunmaktadır (diğer ikisi Panislamizm ve Osmanlılıktır).¹⁹ Türk ulusalcılığı Osmanlı'nın son dönemleriyle Cumhuriyetin başlarında oldukça aşırı taleplerle Turancılık ya da bütün dünya Türk-

¹⁸ Luther'in Müslümanlara yönelik yaklaşımını konu alan "Türklere karşı savaş hakkında" ve "Türklere karşı duaya çağrı" başlıklı yazılarının Türkçe çevirileri için bkn. Olgun, H., *Luther ve İslam: Teolojik Uyum Sorunu*, İstanbul: Ağaç, 2008, ss. 21-78, 85-116.

¹⁹ Bkn. Akçura, Y. *Üç Tarzı Siyaset*, İstanbul: Lotus Yayınevi, 2008.

lerinin bir araya gelmesi/birleşmesi idealini de üretmiştir. Türk ulusalcılığı ilerleyen dönemde Atatürk ilkeleri arasında yer almış ve Cumhuriyet Türkiye'sinin temel değerlerinden birisi olmuştur. Ulusçuluğun gelişmesi ve halk arasında yayılması, genel anlamda halkın dine bakışını da etkilemiştir. Bu doğrultuda Türkler, İslamı milliyetçilik bağlamında yorumlamışlardır.

Türk İslamı anlayışının tarihsel temelleri arasında bir diğer ve belki de en kayda değer olanı Türk kurtuluş savaşı ve sonrasında kurulan Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde yürütülen politikalara paralel olarak din ve gelenek konusunda yaşanan gelişmelerdir. Ele alacağımız gibi bu dönemde yaşanan olayları da kendi arasında (i) başlangıçta devlet ya da otorite tarafından yürütülen reformlar ve (ii) ilerleyen dönemde halka dayalı olarak yaşanan gelişmeler şeklinde iki ana grupta incelemek mümkündür.

1914–1918 yılları arasında cereyan eden Birinci Dünya Savaşı'nın Osmanlı üzerindeki etkisi yıkım, parçalanma ve işgal olmuştur. Kurtuluş Savaşı sonrası Ankara'da kurulan Birinci Meclis dualarla 23 Nisan 1920'de açılmıştır. Çalışmalarını 1 Nisan 1923'e kadar sürdüren bu mecliste birçok “din adamı” üye olarak yer almıştır. Bu dönemde halifelik ve medreseler de dâhil olmak üzere Osmanlı dini ve toplumsal kurumları varlığını devam ettirmiştir. Kurucu meclis olarak çalışan bu meclisin feshinden sonra kurulan ikinci meclisin ilk icraatlarından birisi Cumhuriyetin ilanındır (29 Ekim 1923).

Cumhuriyet döneminde üç temel özelliğin Cumhuriyet döneminin temel politikalarında etkili olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki Osmanlı'nın son dönemlerinden itibaren bir hedef olarak toplumun önüne konan Batılılaşma ya da Batılı uluslar seviyesine yükselme hedefidir. İkincisi, ülkenin sosyal, siyasal ve hukuki yapısının laik bir temele oturtulması girişimleridir. Üçüncüsü ise nispeten çoğulcu bir yapı arz eden Osmanlı toplum modelinin aksine milliyetçilik merkezli bir toplumsal modelin temel alınmasıdır. Özellikle 1924'ten 1937'ye kadar süren birçok reformda ve bu reformlara karşı sıkça yaşanan isyanlarda bu temel ilkelerin etkili

olduğu görünmektedir. Özellikle Batılılaşma ve laikliğin tesisi doğrultusunda toplumda oldukça etkili olan din anlayışının ve bu anlayış üzerinde belirleyici/yönlendirici rol oynayan dini kurumların yeniden teşekkülü gerekli görülmüştür. Din anlayışı ve dini kurumların yeniden teşekkülü açısından Türk ulusalcılığı anlayışı belirleyici olmuştur. Bu açıdan Osmanlı dönemi ile Cumhuriyet Türkiye'si arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Zira Osmanlı döneminde din ve dini kurumlar üzerinde Osmanlının çok kültürlü ve çokuluslu toplumsal modeli belirleyicidir. Türk milliyetçiliği temelini esas alan Cumhuriyet döneminin din politikalarında ise belirleyici olan Türk ulusalcılığıdır. Hatta Türk ulusalcılığı bu dönemde o kadar etkilidir ki bazı çevreler İslamın dışında Türklerin eski dinsel geleneği üzerinde durmuşlar ve Türklerin eski dinlerini İslama tercih eden yaklaşım içinde olmuşlardır. Bundan başka Türk dili ve kültürü üzerinde yoğunlaşmış, Türk Tarih kurumu ve Türk Dil Kurumu gibi enstitüler kurulmuş, yine Türk dili ve kültürünün dünya genelindeki etkileri üzerinde durulmuş ve "Güneş Dil Teorisi" gibi Azteklerin ve Amerika yerlilerinin dillerinin Türkçeden geldiği tezini işleyen bazı çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmaların münferit girişimler olmaktan öte, devlet erkânında resmi politikalar olarak yürütülmesi ilginçtir.

Hem Osmanlıdaki hem de Cumhuriyet dönemindeki Batılılaşma politikalarında ülkenin modernizasyonu hedef edinilmiştir. Ancak modernizasyon anlayışı konusunda Osmanlının son dönemleri ile Cumhuriyet dönemi politikaları arasında önemli bir farklılık dikkati çekmektedir. Osmanlının son dönemlerinde görülen Batılılaşma politikaları toplumsal yapıdan çok askeriye, ekonomi gibi bazı alanların modernizasyonunu hedef edinirken, Cumhuriyet döneminde Batılılaşma politikaları toplumun hemen her alanda modernizasyonunu hedeflemiş ve bunun için toplumsal alanın her yönü için Batı model almıştır. Modernizasyonun hedefi "çağdaş medeniyetler seviyesine çıkma" şeklinde tanımlanmıştır. Dolayısıyla Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde kılık kıyafetten eğitim kurumlarına, hukuk sisteminden ekonomiye kadar her alanda toplumun modernizasyonu hedeflenmiştir. Burada ilginç

olan şey bu süreçte Batıda yaygın olan bilim ve felsefe anlayışlarının da o dönemde model alınmasıdır. Bu bağlamda örneğin pozitivist bilim anlayışı birçok entelektüel ve siyasetçi tarafından temel alınmış ve bu çerçevede bir eğitim yapılanmasına çalışılmıştır.

Cumhuriyet dönemi din politikaları dine ilişkin iki alanda yoğunlaşmıştır. Bunlardan birisi Batılılaşma hedefi ve laiklik ilkesi doğrultusunda dini telakkilerle dini kurumların bireysel ve sosyal yaşamda elden geldiğince görünürlüğünün ortadan kaldırılması, ikincisi ise Cumhuriyetin temel felsefesi ile barışık olan ve yeni inşa edilmeye çalışılan Türk kültür, örf adet ve geleneğinden beslenen ve modern Türk insanının ideleriyle barışık olan bir din (İslam) anlayışının tesis edilmesi. Bu iki hedef Cumhuriyet dönemi din politikalarının temel amacı olmuş; bu politikalara karşı olan ya da olduğu düşünülen her söylem ve gelişme "irtica" yaftasıyla damgalanarak buna karşı şiddetle mücadele yürütülmüştür.

Cumhuriyet döneminde toplumun bu ilkeler etrafında yeniden inşasında öncelikle toplum üzerinde etkili bir rol oynadığı düşünülen dini anlayışla dini kurumların yeniden dizaynı hayati derecede önemli görülmüştür. Bu doğrultuda Birinci Meclis sonrası dönemde dini alanda hızla yürürlüğe konulan düzenlemeler arasında en dikkat çekici olanlarından birisi hilafetin ilgasıdır. 3 Mart 1924'te Halifelik Kurumunun kaldırılması ile yeni cumhuriyetin temel taşlarından birisinin Türk milliyetçiliği olduğu ilan edilmiştir. Dünya Müslümanlarının siyasal birlikteliğini ifade eden sembolik bir kurum konumundaki Hilafetin evrensellik vurgusunun aksine yeni cumhuriyette Türk kültürüne dayalı yerellik ve Türk birlikteliği esas alınmaktaydı; dolayısıyla halifelik gibi bir kuruma ihtiyaç olmadığı düşünülmekteydi.

Batılılaşma politikaları çerçevesinde yürürlüğe konulan kılık kıyafet düzenlemesi ile dini kisvelerle sokakta dolaşmaya da bir sınırlama getirilmekteydi. Bir başka yenileşme hareketi 1928'deki harf devrimiyle yaşandı. Türklerin Müslüman olmalarından itibaren kullanılmaya başlanan Arap harflerinin yerine Batıyla uyum politikaları çerçevesinde Latin alfabesinin kullanımı benimsendi.

Bu düzenlemenin birçok etkisinden bahsedilebilir. Ancak bunlar arasında ikisi özellikle anılmaya değerdir. Bunlardan birincisi, bu reformla dünya Müslümanlarıyla yazı karakteri üzerinden kültürel temasın ve işbirliğinin önünün kesilmiş olmasıdır. İkincisi ise, bununla yaklaşık bin yıllık bir literatürle, İslami literatürle ilişkinin bir günde irtibat kesilmiş olmasıdır.

Batılılaşma politikaları doğrultusunda yapılan bir başka yenilik ise hafta sonu tatiline yöneliktir. Osmanlı döneminde İslami geleneğe uygun tarzda Cuma gününe denk gelen hafta sonu tatili, 1935'te yapılan bir düzenlemeyle Pazar gününe alınmıştır. İlerleyen dönemde yine Batıdaki uygulamalara paralel olarak hafta sonu tatili için Cumartesi de göz önüne alınmış; önce yarım günlük bir tatil ilan edilmiş daha sonra ise Cumartesi de tam gün olarak hafta sonu tatiline eklenmiştir.

Cumhuriyet döneminde yapılan bu uygulamalar bir yandan din merkezli bir toplumsal yapı görünümünde olan Osmanlı döneminden hızla uzaklaşmayı, bir yandan da diğer İslam toplumlarından sosyal ve kültürel açıdan hızla ayrışmayı ve başkalaşmayı ifade etmektedir.

Bu dönemde asıl önemli olan gelişme ülkenin yapısının laik bir temele oturtulmasına dayalı yapılan yenilik olarak tarih sahnesindeki yerini aldı.²⁰ İlk meclisten sonra kurulan ikinci meclis tarafından hazırlanan 1924 Anayasasında “devletin dini İslamdır” ibaresi yer almıştı. Ancak yukarıda değindiğimiz gibi yapılan bir çok yenilik, gerçekte toplumsal yapının Batılı tarzda yeniden inşasını hedeflemekteydi. Bu hedef doğrultusunda, önce 1928'de bu madde anayasadan çıkartılarak anayasanın laikleştirilmesine çalışıldı. Nitekim 1937'de alınan bir kararla anayasaya laiklik terimi eklendi. Böylelikle yeni devletin temel taşlarından birisinin laiklik olduğu anayasal anlamda vurgulanmış oldu. Teorik olarak dini alanla siyasal alanın birbirinden ayrılması olarak tanımlanan laikliğin Türkiye'deki uygulaması farklı tarzda oldu. Siyasal irade dini

²⁰ Türkiye'de laikliğin gelişimi konusunda bkn. Berkes, N. *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal: McGill University Press, 1964.

alandan elini çekmek bir tarafa, dini alana müdahale ve kontrol etmeyi her zaman kendisine bir vazife olarak gördü. Dahası yüzünü Batıya ve Batılı değerlere dönen ve geleneksel İslami değerlerle arasına elden geldiğince mesafe koyan devlet, yerel ve milli değerlerin ön plana çıktığı bir dini algıyı toplumsal yapıda egemen kılmaya çalışmış ve bu bağlamda dini kurumların yeniden düzenlenmesi, din adamlarının kontrol altına alınması işini üstlenmiştir. Oluşturulan dini kurumlar siyasi iradeye bağlanmıştır. Din/İslam ve dini kurumlara ilişkin yapılan bu uygulamaların sözlük anlamı itibarıyla laikliğe ne kadar uygun olup olmadığı sorusu temelli itirazlara karşı her zaman bunun Türkiye'ye has bir laiklik olduğu vurgulanmıştır. Türkiye'nin kendine has sosyal ve tarihsel yapısından dolayı bunun böyle olması gerektiği üzerinde ısrarla durulmuştur.

Bu dönemde devlet eliyle yaygınlaştırılmaya çalışılan din/İslam algısının bir diğer önemli referansı da yine Batılılaşma hedefinin başat değerlerinden birisi olarak görülen bilim ve bilgide rasyonalizmin esas alınması olmuştur. Bu çerçevede dini algının akılla örtüşmeyen ya da akla aykırı kabul edilen hurafelerden arındırılması ve dogmalardan temizlenmesi amaçlanmış, böylesi bir dini anlayışın ise ancak "aydın din adamları" aracılığıyla yapılabileceğinin altı çizilmiştir. Bu nedenle, geleneksel dini kurumlar kapatılırken bunların yerine tesis edilen başka Diyanet İşleri Başkanlığı olmak üzere dini kurumlara, aydın din adamı yetiştirme ve din hizmetlerini devletin tesis etmeye çalıştığı din anlayışı doğrultusunda ifa etme görevi verilmiştir.

Hakikatte bu coğrafyada din (İslam) tarih boyu her zaman etkili ve toplumsal süreçte belirleyici bir rol oynamıştı. Bu nedenle Cumhuriyet döneminde yapılan yenileşme ve toplumun yeniden inşası çabalarının dini alanda yapılan düzenlemelerden uzak olması düşünülemezdi. Bir başka ifadeyle halk arasında dini değerler ve dine bağlılık oldukça güçlü olduğuna göre yeni cumhuriyetin bu alanda düzenlemelere ihtiyacı vardı. Yeni devletin milliyetçiliği, batılılaşmayı ve laikliği temel alan politikaları doğrultusunda

da din konusunda yapılan birçok düzenlemeyle cumhuriyetin temel özellikleriyle çatışmayan, onlarla barışık bir din anlayışı oluşturulmaya çalışıldı. Devlet tarafından dini alanda yapılmaya çalışılan şey aslında seküler, milliyetçi ve batılı tarzda bir resmi din anlayışı ortaya koymaya çalışmaktı. Türk İslamı anlayışının devlet tarafından düzenlenen bu örneği, halka zorla da olsa kabul ettirmeye çalışıldı. Halkın, özellikle tek parti dönemindeki ezanın Türkçe okutulması ve Kur'an eğitimine sınırlama getirilmesi gibi örneklerde görüldüğü gibi zaman zaman buna direnmesi durumunda şiddete başvurulmaktan da kaçınılmadı. Devlet tarafından yürütülen bu reformlara karşı çoğu zaman pasif tarzda gerçekleşen toplumsal bir direnç kaçınılmaz olarak ortaya çıktı. Dolayısıyla bu dönemde halk, devletin/iktidarın din ve dini kurumlara ilişkin politikalarına genelde mesafeli durdu. Devletin dini alanda yapmaya çalıştığı reformlar ve özellikle yeni bir din anlayışı oluşturma çabaları halkın devlete yönelik olumlu düşüncelerini derinden sarstı. Devlet tarafından belirlenen resmi din ya da İslam anlayışı-na karşı genellikle sessiz bir itiraz yükseldi.

Kabaca çok partili döneme kadar süregelen bu dönemde 20. yy başlarından itibaren bu topraklarda oluşturulmaya çalışılan ve Batılılaşmayı hedef alan modernleşme doğrultusunda toplumsal yapının yeniden dizayn edilmesi çabası halk tarafından bir türlü özümsemedi. Halk, özellikle din ve dini kurumlara yönelik devlet eliyle yürütülen düzenlemelere genelde kuşkuyla baktı. Bu çerçevede, Türk kimliğinin ve kültürünün dini algıda egemenliğinin zirvesi gibi görülen Türkçe ezan ve Türkçe ibadet gibi uygulamaları hiçbir zaman kabullenmedi. Nitekim çok partili dönemle birlikte ilk fırsatta bunlar hızla tarihin çöplüğünde yerini aldı.

Ancak çok partili döneme geçiş, geniş halk kesimi ve iktidar/iktidarlar arasındaki uçurumların hızla kapanmasını sağladı. Devletin, temel hedef olarak halkın önüne koyduğu Batılılaşma/modernleşme bir hedef olarak kabul görmeye başladı ve toplumsal yapının temel taşları olarak yerleştirilmeye çalışılan sekülerizm ve ulusalcılık bir şekilde içselleştirildi. Kuşkusuz bu durum,

resmi din anlayışının benimsenmesi konusunda da yaşandı. Özellikle din/İslam algısı konusunda Cumhuriyet döneminin başlarından itibaren tesis edilmeye çalışılan hedefler, -ezanın Türkçe okunması ve Türkçe ibadet gibi nispeten radikal bazı uygulamalar dışında- bir şekilde halk arasında rağbet görür hale geldi. Kabaca 1950'ler sonrası dönemde yaşanan bu gelişmede, halkın bir şekilde kendi temsilcisi olarak gördüğü siyasi erkin iktidar paylaşımının önemli rolü olduğu söylenebilir. Bu gelişmede bir diğer neden olarak da dine/İslama yönelik uygulamaya konan ve yerelleşme milliyetçi perspektife vurgu yapan anlayışın, aslında Osmanlı'nın son dönemlerinden itibaren söz konusu olan bir durum olmasıdır. Cumhuriyet döneminde halka rağmen yürülmeye konan birçok sosyal ve kültürel politikalara paralel olarak din ve dini kurumların reformasyonu konusunda atılan radikal adımlar halkla devlet politikalarını karşı karşıya getirmiş ve halkın bunlara karşı direnmesi gibi bir durum ortaya çıkarmıştır. Çok partili dönemle birlikte halkın nispeten bir özgür ortam elde etmesi ve iktidarlarda kendi desteklediği siyasal aktörleri de görmesi, halkın devlete ve devlet eliyle yürütülen politikalara karşı duruşunu değiştirmiş; bir şekilde resmi din anlayışı ve dini kurumlar da dahil devletle barışmasına vesile olmuştur. Örneğin bu çerçevede Diyanet İşleri Başkanlığı, dini konularda halkın en fazla rağbet ettiği bir kurum olarak ön plana çıkmıştır.

Bu dönem, özellikle Türk İslamı kavramının yaygın şekilde gerek halk gerekse resmi erkan tarafından kullanıldığı bir dönem olarak tebarüz etmiştir. Yönünü Batıya dönen ve kendisini İslam dünyasından özellikle soyutlama çalışan Türkiye, yalnızca Batılılaşma ve çağdaşlaşma ideali ve hedefli ile değil temsil ettiği İslam anlayışı ile de diğer Müslümanlardan ayrıştığını sıkça ifade eder hale gelmiştir. Türk insanının İslam algısının temel referanslarının bile bir şekilde farklı bir yapı arzettiğine; zira Türk İslamı anlayışının temellerinin Anadolu tarihinde atıldığı ve Kur'an ve Sünnet gibi temel İslami referanslara ilaveten Ahmet Yesevi, Mevlana, Yunus Emre, Hacı Bektaşî Veli gibi Anadolu'da yaşamış olan mistiklerin anlayışından beslendiğine dikkat çekilmiştir. Milliyetçilik

ve yerellik vurgusunun ön plana çıktığı böylesi bir İslam algısının yalnızca devlet erkanı ve resmi kurumlar tarafından değil çeşitli cemaatler tarafından da benimsenmiş olduğu da not edilmelidir.

Türk İslamı anlayışının İslam tarihinden üç temel dayanağına olduğuna dikkat çekilmiş; bu İslam anlayışının itikadi açıdan Maturidi, fıkhî açıdan Hanefî ve mistik açıdan ise Yesevî ekolüne bağlı olduğu vurgulanmıştır. Bu İslam algısının Orta Asya'dan Anadolu'ya ve Balkanlara Yesevî ocağında pişen alperenlerin çaba ve gayretleriyle taşındığı belirtilmiştir.²¹ Bundan başka Türk İslamının sevgi ve barışı vurguladığına dikkat çekilmiş, böylesi bir İslam anlayışının çağdaş değerlerle barışık olduğu, farklı kültür ve geleneklerle diyaloga önem verdiği vurgulanmıştır.

Görüldüğü gibi, Türk İslamı anlayışı tarihsel süreçte Anadolu insanının geçirdiği sosyal ve kültürel tecrübe ile yakından ilişkilidir. Osmanlı'nın son dönemlerinden itibaren toplumsal yapıda etkisini hissettiren bu anlayış, Cumhuriyet döneminin başlarında devlet eliyle şekillendirilmeye çalışılmış; ancak tarihte İngiliz milliyetçiliğine dayalı bir yapı şeklinde ortaya çıkan Anglikanizm örneğindeki başarıyı yakalayamamıştır. Her ne kadar Cumhuriyet dönemi başlarında yöneticiler, bütün dini kurumları yeni yönetimin siyasal ve ideolojik anlayışına göre yeniden oluşturmaya ve dini algıyı yeniden dizayn etmeye çalışsalar da bunda fazla başarılı olamamışlardır. 16. yy İngiltere'sinde Anglikanizm örneğinde evrensel dinin devlet eliyle yerelleştirilmesi örneğindeki başarının 20. yy başlarında Türkiye'de İslamın Türk kültürü ve geleneği bağlamında yerelleştirilmesi konusunda yakalanamamasının en temel nedeni, kuşkusuz İslam ile Hıristiyanlık arasındaki farktır. Tek parti döneminde bazı uç/marjinal uygulamalarla devlet eliyle resmi din politikası şeklinde şekillendirilmeye çalışılan dine/İslama ilişkin reformların halktan ciddi bir dirençle karşılanmasının nedenleri arasında, bu dönemde halkla yöneticiler arasında yaşanan ciddi kırılmalar da oldukça etkili gözükmektedir. Zira halka rağmen atılan her adım halk tarafından genelde sessizce de

olsa tepkiyle karşılanmış ve özümsememiştir. Dolayısıyla devlet birçok reformu devlet baskısıyla kabul ettirmeye çalışmıştır.

20. yy'ın ilk yarısında devlet eliyle yürütülen bu çaba her ne kadar ciddi bir dirençle karşılaşmış olsa da tarihi Osmanlının son dönemlerine kadar uzanan İslam anlayışında Türk kimliği ve kültürünün vurgulanması anlayışı, 20. yy ortalarında itibaren yaşanan sosyal ve siyasal gelişmelere paralel olarak genelde benimsenmiş gözükmektedir. Bununla birlikte, resmi din algısının bir uzantısı olarak varlığını günümüze kadar taşımış olan Türk İslamı şeklindeki bir kavramsallaştırma, -bazı cemaatler tarafından benimsenmiş olsa da- İslamın evrenselliğine aykırıdır ve 19. yy ve sonrası yaygın olarak Avrupa'dan Ortadoğu'ya birçok halkı etkisi altına alan ulusalcılık ve ulus-devlet furyasına paralel bir din yorumunu yansıtmaktadır. Ulusçuluğun/ulusalcılığın toplumsal yapıda sorgulanmaya başladığı günümüzde bu din algısının da sorgulanacağı/sorgulanmakta olduğu hatırdadır tutulmalıdır. Bundan başka, yalnızca Kur'an ve Sünnet'in bağlayıcı referanslığı etrafında Müslümanların küreselleşmeci dayatmalara ve moderniteye meydan okuma ihtimallerinden endişe duyan çevrelerin, hegemonik güçler tarafından oluşturulan fiili durumla barışık yerel ve milli yorumların ön plana çıktığı İslam anlayışlarından medet umdukları ve bu bağlamda Avrupa İslamı, Amerika İslamı, ılımlı İslam ve benzeri İslam algıları üretmeye çalıştıkları da gözden uzak tutulmamalıdır.

Kaynakça

- Akçura, Y, *Üç Tarzı Siyaset*, İstanbul: Lotus Yayınevi, 2008.
Aksiyon, 15-21 Kasım 1997, 154.
Aktay, Y., *Türk Dininin Sosyolojik İmkani*, İstanbul: İletişim, 1999.
Chadwick, O., *The Reformation*, London: Pelican, 1964.
Daniel-Rops, H., *The Protestant Reformation*, London: J. M. Dent&Sons Ltd., 1963.
Mortimer, E., *Faith and Power The Politics of Islam*, London: Faber and Faber 1982.

Şinasi GÜNDÜZ

Berkes, N. *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal: McGill University Press, 1964.

Neil, S., *Anglicanism*, London: Oxford University Press, 1977.

Olgun, H., *Luther ve İslam: Teolojik Uyum Sorunu*, İstanbul: Ağaç, 2008.

Smart, N., *The Religious Experience of Mankind*, New York: Collins, 1968.

Yazıcıoğlu, R., *Milli Din Arayışı ve Türk Müslümanlığı*, İstanbul: Ekin, 2007.



İslâm, Akıl ve Hakikat

Ömer Mahir ALPER*

İslâm, Reason and Truth

Citation/©: Alper, Ömer Mahir, (2010). İslâm, Reason and Truth, Milet ve Nihal, 7 (3), 39-72.

Abstract: The purpose of this article is to study the decisive impact of Muslims' rational tendency and knowledge-centered way of thinking on the emergence and development of Islamic thought and science. The article, in which Qur'ân is claimed to be the main source of this tendency and way of thinking, deals with the subject-matter by giving examples from different Muslim thinkers and Muslim schools of thought, and shows that the rational tendency is generally a characteristic of Muslim intellectuals. Moreover, in the article, the influence of Muslim intellectuals' understanding of reason and its role on Medieval Latin world is revealed.

Kew Words: İslâm, Qur'ân, Islamic thought, reason, thinking, truth.



Atıf/©: Alper, Ömer Mahir (2010). İslâm, Akıl ve Hakikat, Milet ve Nihal, 7 (3), 39-72.

Öz : Bu makalenin amacı, İslâm düşünce ve bilim geleneğinin ortaya çıkışı ve gelişiminde akıf yönelimin, bilgi ve hakikat merkezli düşünüş biçiminin belirleyici karakterini ortaya koymaktır. Bu tavır ve düşünüş biçiminin kökeninde Kur'ân-ı Kerîm'in yer aldığı vurgulandığı makalede konu,

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi ABD
[alperom@istanbul.edu.tr]

muhtelif İslâm düşünürleri ve düşünce ekollerinden örnekler üzerinden incelenmekte ve ayrıntılardaki farklılığa rağmen genel olarak aklî tavrın İslâm entelektüel geleneğinde etkin bir vasıf olduğu ortaya konulmaktadır. Ayrıca bu çerçevede, böyle bir tavrın Ortaçağ Avrupa'sındaki etkilerine de kısaca temas edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm, Kur'ân, İslâm düşüncesi, akıl, düşünme, hakikat.

Kur'ân-ı Kerîm'in akletmeye, düşünmeye ve bilmeye yönelik özel ve öncelikli vurgusu, onun en önemli niteliklerinden biridir. Pek çok âyet, insanı çeşitli nesne ve olgular üzerinde gözlem yapmaya, bunlardan elde edilen veriler üzerinde düşünüp aklederek doğru sonuçlara varmaya yönlendirmektedir (meselâ bk. el-Bakara 2/164; el-Mü'minûn 23/80; el-Mü'min 40/67; el-Mülk 67/3; el-Ğâşîye 88/17-20). Dahası Kur'ân, bir yandan gerçekliğe dair bütüncül bir açıklama getirirken, diğer yandan insanın kendi entelektüel kapasitesiyle bu gerçekliğe ilişkin sağlıklı bir bilgi edinmesini amaçlamaktadır. Bir başka ifade ile Kur'ân, muhataplarına sadece belirli verileri sunmakla yetinmemekte, aksine onlardan, bu verilerin gerçekliğini zihni yetenekleriyle tahkik edip bizzat akletmek suretiyle kendilerine sunulan hakikate varmalarını istemektedir. Akla, kesin kanıt (burhân) ve bilgiye dayalı bir inancı öngören Kur'ân (meselâ bk. el-Bakara 2/170; el-Mâide 5/104; el-Enbiyâ 21/24) belirli merci ve otoritelere körü körüne uymayı reddederek kendisini de sorgulamaya açmakta ve aynı zamanda dinî bilginin aktarıcısı olan peygamber ve Kur'ân'ın da doğru ve hak olup olmadığını düşünmeye ve araştırmaya çağırmaktadır (meselâ bk. en-Nisâ 4/82; Yûnus 10/16; en-Nahl 16/43-44). Elbette Kur'ân, son tahlilde muhataplarından, kendisinin Allah katından indirilmiş hak bir kitap olduğuna şeksiz şüphesiz iman etmelerini ve ona uymalarını istemektedir. Ama o, gerçek bir imanın körce ve dogmatik bir biçimde değil, aksine akla, kanıt ve bilgiye dayalı olarak gerçekleşmesini talep etmektedir. Bu bağlamda Kur'ân, akli kullanmaya o kadar önem vermektedir ki, imanın karşıtı olan küfrün/inkârın ve bunun sonucunda ortaya çıkan bir takım olumsuzlukların ancak akli kullanılmamaktan kaynaklandığını sarahaten belirtmektedir (bk. Yûnus 10/100). Yine o, açık bir biçimde, öte dünya azabına maruz kalmayı da düşünmemeye bağlamaktadır (bk. el-Mülk 67/10).

İnancın temeline akletmeyi, inançsızlığın temeline ise akletmemeyi yerleştirmesi bakımından Kur'ân'ın Kutsal Kitaplar içerisinde hususi bir yere sahip olduğu görülmektedir.

Entelektüel bir etkinlik olarak Kur'ân'da çok sık anılan akletme, sadece teorik alanı değil, aynı zamanda pratik alanı da içermektedir. Bir başka ifade ile akletme, hem ilmî hakikatlere hem de ahlâkî ve pratik erdemlere ulaşmayla ilgilidir (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/118; el-En'âm 6/151; el-A'râf 7/169). Bu bakımdan da terim (akletme), Kur'ân'da düşünme etkinliğini en kapsamlı şekilde ifade etmektedir. Kur'ân'da düşünme etkinliğini ifade eden kelimeler kuşkusuz ki, insanın bilme çabasıyla birlikte ele alınmaktadır. Nazar, re'y, tefekkür, tezekkür, tedebbür ve i'tibar gibi düşünmeyle ilgili çok çeşitli terimler gibi "bilmek" ve "bilgi" anlamına gelen ilim kelimesi ve türevlerinin de Kur'ân'da yoğun bir biçimde kullanıldığı görülmektedir. Bu çerçevede Kur'ân'da ilim ve ondan türeyen kelimeler yaklaşık 750 yerde geçmekte ve bu geniş kullanım hadislerde de yer almaktadır. Kur'ân'ın akletmeye, düşünmeye ve bilmeye kendi bütünlüğü içerisinde merkezî bir konum vermesi ve buna bağlı olarak güçlü bir kavram ve önerme dünyası oluşturması, Rosenthal'in *Knowledge Triumphant* adlı eserinde de işaret ettiği üzere İslâm'ın erken sayılabilecek bir döneminde dinî ve akli bilimlerin vücut bulmasına ve gelişmesine yol açmıştır. Ayrıca bu olgu, antik dünyaya ait felsefî ve bilimsel mirasın değerlendirilmesine ve alımlanmasına yönelik Müslümanların sergiledikleri tutum ve çabayı da anlaşılır kılmaktadır. Yine Rosenthal'in mezkur eserinde bizzat belirttiği gibi, İslâm'ın 'bilgi' kavramına yapmış olduğu vurgu ve bu kavram üzerine yoğunlaşması, "hiç kuşkusuz Ortaçağ Müslüman medeniyetini büyük bir ilmî ve bilimsel üretkenliğin gerçekleştirdiği bir medeniyet haline getirmiş ve bu üretkenlik dolayısıyla İslâm medeniyeti insanlığa en kalıcı katkısını yapmıştır"¹.

¹ Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden-Boston: Brill, 2007), s. 340. Kur'ân'ın akletmeye dair vurguları ve 'akletme'nin Kur'an'daki anlam alanı konusunda bk. İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), s. 51-52; a.mlf., "İslâm: Düşünce, İlim ve Sanat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul 2001), c. 23,

Müslümanların bizzat ortaya koymuş oldukları özgün ve yaratıcı ürünler bir yana, onların çeviri hareketi yoluyla kadim felsefi ve bilimsel mirası elde etme girişimleri bile dünya ölçeğinde büyük bir kültürel devrim olarak kendisini göstermektedir. Bu konuda müstakil bir çalışma yapmış bulunan çağdaş İslâm felsefesi tarihçisi Dimitri Gutas, İslâm toplumunda gerçekleştirilen salt çeviri hareketinin dahi başlı başına insanlık tarihi açısından ne derece büyük bir hadise olduğunu ortaya koymak babında aynen şunları söylemektedir: “Hangi açıdan bakılırsa bakılsın Bağdat’ ta gerçekleşen Yunanca-Arapça çeviri hareketi insanlık tarihinde yeni bir çağ başlatmıştır. Çeviri hareketinin Perikles Atina’sı, İtalyan Rönesans’ı veya 16. ve 17. yüzyıl bilimsel devrimiyle aynı kategoride yer aldığını, insanlık tarihi için aynı derecede önemli olduğunu, bu yüzden böyle kabul edilmesi ve tarihsel bilincimize de bu şekilde kaydedilmesi gerektiğini düşünüyorum”².

Ortaçağ Müslüman bilgin ve düşünürleri tarafından ortaya konulmuş felsefi ve bilimsel gayret ve ürünlerin genelde insanlığa, özelde Avrupa düşünce ve bilim tarihine yaptığı büyük katkıya elbette sadece Rosenthal ve Gutas dikkat çekmemektedir. Pek çok Batılı felsefe ve bilim tarihçisi de bu gerçeğe vurgu yapmaktadır. Nitekim çağdaş bilim felsefesinin belki de en etkili düşünürü olan Thomas S. Kuhn’un “ustam” dediği ünlü bilim tarihçisi Alexandre Koyré (ö. 1964), “Ortaçağ Felsefesinde Aristotelesçilik ile Platonculuk” adlı meşhur makalesinde şöyle yazmaktadır:

Siyasal fetih daha yeni bitmişken, Arap dünyası şaşırtıcı bir istekle Yunan uygarlığının, biliminin, felsefesinin fethine girer. Bütün bilimsel yapıtlar, bütün felsefi yapıtlar ya çevrilecek ya da özetlenip açıklanacaktır. Arap dünyası kendisini Yunan dünyası-

s. 23. Ayrıca İslâm medeniyetinin Avrupa düşüncesine, bilimine ve sanatına yaptığı katkı konusunda bk. Abdurrahman Bedevî, *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm’ın Rolü*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002); Hilmi Ziya Ülken ve M.M. Şerif, “İslam Düşüncesinin Batıya Etkisi”, çev. Mahmut Alper Tuğsuz, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. M.M. Şerif (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), c. 4, s. 143-180.

² Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür. Bağdat’ ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), s. 20.

nın mirasçısı diye görür ve öyle söyler. Çok da haklıdır bunda. Çünkü bir Ortaçağdan çok bir Rönesans olan Arap Ortaçağının parlak ve zengin uygarlığı, gerçekten Yunan uygarlığının mirasçısı, sürdürücüsüdür. Latin barbarlığı karşısında kendine özgü seçkin eğitici rolü oynayabilmesi bu yüzdendir. Hiç kuşkusuz, incelediğimiz çağda, yani Ortaçağda, Doğu –Bizans dışında- artık Yunan değil Araptı, bu yüzden de Latin Batının *üstatları ve eğiticileri* Araplardı. Üstat ve eğitici kelimelerinin altını çizdim çünkü bu kişiler Yunan âlemiyle Latin âlemi arasında sadece aracı olmadılar. Şunu da belirtelim ki felsefi ve bilimsel eserlerin ilk tercümelemleri doğrudan Yunanca’dan Latince’ye yapılmamıştı; eserler Arap dili vasıtasıyla Latinceye aktarılmıştı. Bunun nedeni Batı’da kimsenin Yunanca bilmemesi değil daha çok Aristo’nun *Fizik*’i ve *Metafizik*’i veya Ptoleme’nin *Almagest*’i gibi zor kitapları anlayacak yetenekte kimsenin olmamasıydı. Şunu da söyleyebiliriz ki Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd olmasaydı Latinler bu eserleri hiçbir zaman anlamayı başaramazlardı. Çünkü Aristo’yu veya Platon’u anlamak için Yunanca bilmek yeterli değildir, bunların yanında felsefe de bilmek gerekiyor. Oysa Latinler, felsefeden hiçbir şey anlamıyorlardı. Pagan Latin Eskiçağı, felsefeyi görmezlikten gelmişti³.

Kuşkusuz ki, Müslümanların dünya ölçeğindeki bu büyük başarısı, onların entelektüel faaliyete ilişkin Kur’ân’dan aldıkları ilham ve güçle, hakikati elde etmede akla ve aklî bilgiye yönelik güvenlerinden ve akıl ile vahiy, felsefe/bilim ile din arasında bir çatışma değil, aksine en temelde bir uzlaşma görmelerinden kaynaklanmaktadır. Böyle bir tavır gerçekten de İslâm tarihinin çok erken sayılabilecek devirlerinden itibaren kendini göstermiştir. Nitekim İslâm kelâm hareketini başlatan Mu’tezile’nin kurucusu kabul edilen Vâsıl b. Ata (ö. 131/748), açıkça hakikatin “akıl hücceti” ile bilinebileceğini ortaya koymuş; yine Mu’tezile’nin Bağdat Ekolü’ne mensup olan ve Yunan felsefesine vukûfiyeti ile bilinen Sümâme b. Eşras (ö. 213/828), vahyî bilgiyi bir hakikat olarak kabul

³ Alexander Koyré, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, çev. Kurtuluş Dinçer (İstanbul: Ara Yayıncılık, 1989), s. 11, 12.

etmekle birlikte, akli bilgiyi dinî bilginin önünde görmüştür⁴. Sümâme b. Eşras gibi felsefeye vâkıf olan Mu'tezilenin Basra Ekolü mensuplarından Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 226/840) ise akli, insanın kendisi ile çevresindeki canlı ve cansız varlıkları ayırt edebildiği zorunlu bilgi vasıtası olarak tanımlamaktadır. O, gerek Allah'ın gerekse O'nu tanımaya yarayan bilgilerin zorunlu olarak akılla bilinebileceğini iddia etmektedir. Aynı şekilde Nazzâm (ö. 231/845) da akıllı bir insanın, vahyî bilgiden önce düşünerek Allah'ın varlığını bulması gerektiğini belirtmektedir⁵. Câhuz'a (ö. 255/868) gelince o da hakikati bulmada akli kesin bir delil olarak görmekte ve şöyle demektedir: "Gözünün gösterdiğine değil, aklının gösterdiğine git. Her şey için iki hüküm söz konusudur: Duyuların vermiş olduğu zâhiri hüküm ve aklın verdiği bâtinî hüküm. Akıl ise hüccettir"⁶.

⁴ Hüsnî Zeyne, *el-'Akl 'inde'l-Mu'tezile: Tasavvuru'l-'akl 'inde'l-Kâdî 'Abdulcebâr* (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1978), s. 18-19. Nakledildiğine göre ilk kelâmcılardan Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) da, akılcı bir çıkış noktasından hareketle Tanrı'nın duyularla idrak edilemeyen madde üstü, sonsuz ve sınırsız bir varlık olduğunu ve sadece akıl yoluyla idrak edilebileceğini söylemiştir. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "İslâm'da Yenilikçi Hareketin Başlaması ve Kelâm İlmi", *İslâm, Gelenek ve Yenileşme* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996), s. 83.

⁵ Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Kitâbu Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-musallîn*, nşr. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963), s. 480; İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992), çevirenin girişi, s. 24. Ayrıca Allâf'ın akıl tanımının ahlâkî değerlerle olan irtibatı konusunda bk. A. Kevin Reinhart, *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought* (Albany: State University of New York, 1995), s. 138 vd.

⁶ Amr b. Bahr el-Câhuz, *Kitâbu'l-Hayevân*, th. Abdusselâm Muhammed Hârun, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1969), c. I, s. 207. Câhuz sonrası Mu'tezilî düşünürlerden Cübbâî (ö. 303/915) akli, "kötü şeylerden alıkoyan ve iyi şeylere yönelten bilgi" olarak tanımlarken, Allah'ı bilmenin akli istidlâl ile olması gerektiğini savunan Kâdî Abdulcebâr (ö. 415/1025) ise, onu "insanın düşünmesini ve yaptığı fiillerden sorumlu tutulabilmesini mümkün kılan belli bilgilerin toplamı"ndan ibaret kabul etmektedir. Ona göre akıl, zaman içerisinde kazanılan ve insana dileyerek fiil yapma imkânı veren bilgilerin tamamıdır. Bu bilgilere zaruri ve nazarî bilgilerin yanında tecrübî bilgiler de dâhildir. Böylece Kâdî Abdulcebâr aklın tarifine, insana dilediğini yapabilme imkânı veren bilgileri ekleyerek akılla insanın yükümlülüğü arasında bağ kurmuştur. Mu'tezile âlimlerine ait çeşitli tanımlar incelendiğinde anlaşılabilir ki büyük çoğunluk akli insana varlıkları tanıma, iyi ile kötüyü birbirinden ayırt etme gücü ve bilgisi veren bir araz olarak kabul etmekte ve onu insanın fiillerine yön vermesinde etkili

Yukarıdaki örneklerde de görülebileceği gibi akılı kesin bir bilgi kaynağı kabul eden Mu'tezile, Allah'ın sünnetleri ve fiillerinin, bir başka ifade ile Allah'ın işlerinin akla uygun olması gerektiği hakkında temel bir teori geliştirmiştir. Bunu Kur'ân'ın otoritesini reddetme lüzumu duymaksızın akli olarak ispat etmeye çalışmış ve böylece, iyi ve kötünün gerçekliğinin Allah'ın emirleriyle, yani vahiy ile tayin edilen îtibarî ya da keyfî kavramlar değil, fakat sırf akılla tayin edilen iki akli kategori olduklarını iddia etmiştir. Nitekim bu büyük tezdin hareketle Mu'tezile, Allah'ın akla aykırı bir şeyi emredemeyeceğini yahut yaratıklarının iyiliğini hiç düşünmeksizin bir şey yapamayacağını ileri sürmüştür. Aksi halde bu, bir ölçüde O'nun adalet ve hikmetini tehlikeye sokacaktır⁷.

Akla, bilgi elde etme ve eşyanın gerçekliğini kavrama noktasında verilen üstün değer, Ehl-i Sünnet kelâmında da etkili ve geçerli olmuştur. Nitekim Ehl-i Sünnet kelâmının ilk simalarından biri sayılan, fıkihtan tasavvufa, hadîs ilminden felsefeye kadar İslâmî kültürün dönemindeki bütün disiplinlerini yakından takip edip kuşatmaya çalışan ve telif ettiği eserleriyle kendinden sonrakilere pek çok konuda kaynaklık eden büyük düşünür ve bilgin Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), akılı, bilginin kendisi vasıtasıyla oluştuğu ve doğuştan olarak Allah Teâlâ'nın yaratıklarının çoğuna vermiş olduğu bir tabiat ve yetenek olarak tanımlamaktadır. Ona göre Allah'ın insanları sorumlu tutarak onlara hitap etmesi yanında, emir ve nehiyleri ile ceza ve mükâfatı da bu akla göre gerçekleşmektedir. Muhâsibî'ye göre akıl, insanın dünya işlerinde kendisi için zararlı ve yararlı olanı bilmesini sağlamakla birlikte, Allah'ın hitabını anlama ve dolayısıyla âhiret mutluluğunu elde etme konusunda da oldukça gereklidir. Akıl olmaksızın vahyî bildirim bir anlamı olamayacağını düşünen Muhâsibî, insanların akletme, düşünme ve anlama kabiliyetlerini kullanarak Allah'ın yaratmış

görmektedir. Daha fazla bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl: Kelâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul 1989), c. 2, s. 242-243.

⁷ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Şa-to, 2004), s. 73. Ayrıca bk. Mir Veliyuddin, "Mu'tezile", çev. Altay Ünaltay, *İslâm Düşüncesi Tarihi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1990) içinde, c. 1, s. 237; Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile* (Beyrut: Müessesetü'l-'Arabiyyeti'd-Dira, 1990), s. 115.

olduğu varlıkları ve onların nasıl yaratılmış olduğunu müşâhede edeceklerini, bunun da onları sorumluluğa götüren aklî bir kanıt olacağını belirtmektedir⁸.

Aynı şekilde Mâtürîdiyye mezhebinin kurucusu kabul edilen Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) de, gerçekliğin bilgisini edinme ve vahiy ile ilişki noktasında akla zorunlu bir rol vermiştir. *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde, körü körüne başkasına uymanın ve bir dine bağlanmanın (taklit) mazur görülebilecek bir davranış olmadığını kaydeden Mâtürîdî, inancın kaynağını oluşturan ya da bir inanca davet eden kişinin, iddiasının doğruluğunu kanıtlayan ve akla hitap eden karşı durulmaz bir delile sahip bulunması gerektiğini belirtmektedir. O, sadece nesne ve olayların gerçekliklerinin (hakâiku'l-üşyâ) bilinmesinde değil, dinin öğrenilmesinde de akli zorunlu bir vasıta kabul etmekte ve akıl yürütmenin peygamberlik iddiasında bulunanların bu iddialarında doğru olup olmadıklarını tayinde de esaslı bir işlev gördüğünü ifade etmektedir. Bu bir bakıma gerçek din ile bâtil din arasındaki ayırımın akla dayanandırılması anlamına gelmektedir. “Nitekim Allah, kendi katından olduğu hârikulâde delillerle sabit olmuş şeyleri bu akıl yürütme yöntemine bağlı olarak delillendirmiştir...Şunu da belirtmeliyiz ki Allah çeşitli âyetleriyle istidlâli emretmiştir”. Pek çok âyet “istidlâlâle teşvik etmiş, duyulur âlem aracılığı ile duyulmayı anlamayı gerekli kılmış, düşünmeyi ve akıl yürütmeyi emretmiş ve bu yöntemin kişileri gerçeğe vâkıf kıldığını, onlara isabetli yolu gösterdiğini haber vermiştir”. Zaten “akıl yürütmeyi inkâr eden kimsenin elinde onu reddetmek için akıl yürütmekten başka bir kanıt yoktur. Bu da istidlâlin gerekliliğinin bir delilidir”. Ayrıca “nesne ve olayların meşrû oluşu veya olmayışı, kötü fiillerle iyi fiiller, bütün bunlar hakkında duyuların algılayışı ve haberlerin gelişinden sonra bile –şayet algı ve haber her yönüyle irdelenecekse- elde edilebilecek nihaî bilgi sadece akıl çerçevesindedir”. O halde evrendeki hikmetin ve düzenin kavranması, onun yaratıcısının bilinmesi ve

⁸ Hâris el-Muhâsibî, *Şerefü'l-'akl ve mâhiyyetühu*, th. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1986), s. 17-22, 43; a.mlf., *el-'Akl ve fehmi'l-Kur'ân*, th. Hüseyin Kuvvetî (Beyrut: Dârü'l-Kendîme, 1982), s. 264, 266.

iyi ve güzel olanları bilerek bunlara uygun davranışlar geliştirilmesi ancak akıl yürütmeye ve düşünmeye bağlı olarak söz konusu olabilir. Dahası “imanla mükellef olmak ancak aklın mevcudiyetiyle gereklilik kazanır, bunun yanında imanı oluşturan hususların mâhiyetinin bilinmesi de yine aklın tefekkür ve istidlâli ile imkân dâhiline girer; bu ise zihnin bir fonksiyonundan ibarettir; iman da aynı statüye dâhildir”. Bu bakımdan bilgi, imana götüren temel bir sebeptir⁹.

Anlaşılabileceği üzere akıllı temel bir bilgi kaynağı gören, akletmeyi ve düşünmeyi vâcip ve zorunlu addeden Mâtürîdî, evrendeki varlıkların gerçekliğini idrak etmek, Tanrı'nın varlığını bilmek, dinin hak olup olmadığını belirlemek, nassların doğruluğunu ve anlamını kavramak için aklın kaçınılmaz bir değer olduğunu düşünmektedir. Hatta Pezdevî'nin (ö. 493/1099) doğru bir biçimde tespit ettiği gibi Mâtürîdî açısından akıl, vahiy olmadan da bir takım hususları vâcip kılar ki, bu çerçevede Allah'a iman etmek ve O'na şükretmek naklen değil aklen vâcip olmaktadır¹⁰.

Her ne kadar Ehl-i Sünnet kelâmının diğer ana kanadını teşkil eden Eş'ariyye kelâmcıları ayrıntılarda Mâtürîdiyye kelâmcılarından farklı bazı görüşler benimsemişlerse de, her iki ekol, naklin ya da vahyî bilginin akıl kaideleriyle teyit edilmesi gerektiği hususunda birleşmişlerdir. Ayrıca bu iki akım, düşünme yoluyla üretilen bilgilerin kesin olduğunu savunmuşlardır. Eş'ariyye mezhebinin kurucusu Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36), dinî bilgilerin kaynağını ve dinî sorumluluğu nakle bağlı görmüş olsa da, Allah'ın varlığına ancak akıl yürütme yöntemiyle ulaşabileceğini savunmuştur. Zira O'nun varlığına ilişkin bilgiler, insanda doğuştan mevcut olan zaruri bilgiler türünden değildir. Aksi halde varlığı hakkında şüpheler ileri sürülmez ve sonuç itibarıyla herkes zorunlu olarak O'na iman ederdi. Şu halde eşya üzerinde düşünme

⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), s. 3, 4, 9, 13, 14, 493, 495. Ayrıca bk. Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993), s. 70-77, 125-128, 131-151.

¹⁰ Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1980), s. 299.

yoluyla Allah'ın varlığının bulunması gerekir. Yine bir peygamberin Allah'ın elçisi ve getirdiği kitâbın da hak olduğunun bilinmesi, bunun doğruluğuna ilişkin insanın zaruri aklı bilgiyi kazanmasıyla mümkün olmaktadır. Ona göre âhirete ilişkin durumları bilmenin tek yolu vahiy olmakla birlikte akıl da bunların imkân dâhilinde olduğunu kabul eder. Ayrıca akıl, güzel ve çirkini, iyiyi ve kötüyü, doğruyu ve yanlışını tanıyabildiği gibi bir takım ahlâk ve hukuk ilkelerini de belirleyebilir¹¹. Yine Eş'arîliğin müteahhirîn dönemini başlatan ve kelâm sisteminde köklü değişikliklere yol açan Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111), *Mîzânü'l-'amel* adlı eserinde, düşünce hürriyetinin ve gerçeğe ulaşmada şüphenin önemini ortaya koyarak bir mezhebe ve görüşe körü körüne bağlılığı ve taklidi şiddetle eleştirir; dahası gerçeği düşünce yoluyla bulmaya çağırır¹². O, filozofların bir takım görüşlerini eleştirmişse de, felsefî disiplinlerin pek çoğuna dinî bir meşruiyet kazandırmış, hatta belirli felsefî disiplinlerin öğrenilmesinin dinî açıdan vâcib olduğunu ortaya

¹¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl: Kelâm", s. 245; a.m.f., "Eş'ariyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul 1995), c. 11, s. 448-454; İrfan Abdülhamid, "Eş'arî, Ebü'l-Hasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul 1995), c. 11, s. 445-446. Kelâm âlimleri imanda akla o kadar temel bir yer vermişlerdir ki, düşünmeyi ve akıl yürütmeyi terk ederek taklidî (başkasının otoritesine dayalı) bir imana sahip kişinin, imanının sıhhati meselesini de önemli bir tartışma konusu yapmışlardır. Hatta taklidî iman ret düşüncesi sıradan insanların küfre nispet edilmesine kadar ilerletilmiştir ki, bu anlayış "küfrü'l-âmmе" (âvâmın küfrü) tezi olarak meşhur olmuştur. Genelde bütün kelâmcılar imanda akıl yürütmenin esaslı bir yeri olduğunda birleşmelerine rağmen, bunu terk eden mukallidin iman hakkında farklı hükümler vermişlerdir. Mu'tezile bilginlerinin bir kısmı taklidî imana sahip olanları büyük günah işleyen fâsik kimseler konumuna yerleştirmiş; bir kısmı da böyle kimselerin kâfir olduğunu ileri sürmüştür. Ehl-i Sünnet kelâmcılarından Eş'arîler de mukallidin imanını geçersiz saymışlardır. Yine bazıları da böyle kimselerin kâfir olmasa da âsi olduğunu ileri sürmüştür. İman etme yolunun istidlâl olduğu, bilginin tasdike götüren sebep olduğunu belirten, imanın temeline akli bilgiyi yerleştiren Mâtüridî ise, imanını taklide dayalı oluşturan kimsenin mazur görülemeyeceğini ifade etmiş ve mukallidin imanının geçersiz olduğu düşüncesine yönelmiştir. Nesefî (ö. 508/1115) gibi Mâtüridî bilginlerinden bir kısmı ise, mukallidin, akıl yürütmeyi ve kanıt getirmeyi terki sebebiyle âsi olduğunu kaydetmektedir. Hülya Alper, *Bir Kelâm Problemi Olarak İmanın Psikolojik Yapısı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), s. 186-188.

¹² Gazzâlî, *Mîzânü'l-'amel* (Kahire: Matbaatü Kürdistan el-'İlmiyye, 1328), s. 215-216.

koymuştur¹³. Böylece ilk defa Gazzâlî, Aristo (ö. M.Ö. 322) mantığını İslâmî ilimlere uygulama yolunu açmış; dinle asla çelişmeyeceğini ileri sürdüğü mantığı, bütün ilimlere bir giriş olarak ortaya koyup bu ilmi elde edip kavrayamayanın diğer konulardaki bilgilerine asla güvenilemeyeceğini savunmuştur¹⁴.

Pek çok eserinde aklın değerine ve önemine vurgu yapan Gazzâlî'ye göre vahiy bir bina, akıl ise, bu binanın temelidir. Bina olmadığı müddetçe temel, bir anlam ifade etmeyeceği gibi, temel olmadan da binanın ayakta kalması mümkün değildir. Onun bir başka benzetmesiyle ifade etmek gerekirse, akıl göz, vahiy ise ışık mesabesinde. Işık olmadan göz, fonksiyonunu göremeyeceği gibi, göz olmadan da ışığın bir anlamı olmayacaktır. O halde akıl ile vahiy gerçek anlamda birbirine muhtaçtır ve biri diğerine tercih edilemez. Gerek aklın gerekse vahyin asıl olduğunu belirten Gazzâlî, akıl adına vahye karşı çıkmaya itiraz ettiği gibi, vahiy adına akli reddetmeyi de şiddetle eleştirmektedir. Ona göre akli inkar eden kişi, dini de inkar etmiş olur. Çünkü dinî bilginin doğruluğu ancak akılla bilinebilir. Akli delil tasdik edilmezse, gerçek peygamber (nebî) ile sahte peygamber (mütenebbi), doğru sözlü ile yalancı arasındaki farkı anlamanın imkânı kalmaz. Dinin doğruluğu akılla sabit olduğuna göre, dine dayanarak akli inkâr etmek asla söz konusu olamaz¹⁵.

Tarihî süreç içerisinde, net bir biçimde metodolojik açıdan akli, dinde "asıl" kabul eden Eş'arî düşünce¹⁶, Gazzâlî ile başlayan müteahhirîn devrinde, felsefî ilimlere kapılarını açarak varlık, doğa, bilgi ve değer üzerine orijinal bir felsefe geliştirdi¹⁷. Bu dön-

¹³ Konuyla ilgili müstakil bir inceleme için bk. Ömer Mahir Alper, "Gazzâlî'nin Felsefî Geleneğe Bakışı: O Gerçekten Bir Felsefe Karştı mıydı?", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (İstanbul 2002), sy. 4, s. 87-107.

¹⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfa min 'ilmi'l-usul* (Bulak 1324), c. 1, s. 10.

¹⁵ Gazzâlî, *Meâricu'l-kuds fi medârici ma'rifeti'n-nefs* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), s. 73-74; a.mlf., "Kanûnü't-te'vîl", çev. Bilal Aybakan, *İslâmî Araştırmalar* (Ankara 2000), c. 13, sy. 3-4, s. 523.

¹⁶ Ramazan Altıntaş, "Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Sivas 2001), c. 5, sy. 2, s. 121.

¹⁷ Kelâm ilminin konusunun tarihsel süreç içerisinde akli-felsefî bir sisteme doğru geçirdiği evreleri ve özellikle Gazzâlî ile birlikte "varlık olarak varlık"ı incele-

min ünlü isimlerinden Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî (ö. 548/1153), *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-kelâm* adlı eserinde Gazzâlî'nin başlattığı felsefe-kelâm ilişkilerini güçlendirip kelâmî meselelere felsefî açıklamalar getirdi; Tanrı'nın varlığı başta olmak üzere pek çok alanda felsefî deliller kullandı. Daha sonra, sağlam tefekkürü ve zengin felsefî kültürüyle VI-VII. (XII-XIII.) yüzyılın büyük şahsiyetlerinden biri olan Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) *el-Me'âlim, el-Muhassal* ve *el-Metâlibü'l-'âliye* adlı eserlerinde felsefeyle kelâmı birleştirerek felsefî kelâm döneminini başlattı. Bu süreç daha sonra aklî ve naklî ilimlerde derin vukûf sahibi bulunan Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233), Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286), Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355) ve Sa'deddin et-Teftâzânî (ö. 793/1390) gibi kimselerce sürdürülerek modern döneme kadar uzandı.

Mâtürîdî ve Eş'arî kelâmcıları dışında kalan ve Zâhirî mezhebinin en büyük temsilcisi olan İbn Hazm (ö. 456/1064) da, İslâm dininin kesin kanıtlara başvurularak doğrulanması ve savunulması gerektiğini belirtmektedir. O, itikadî konuların doğru olarak anlaşılmasına zemin hazırlamak amacıyla Aristo'nun mantığa dair eserlerinin açıklaması mâhiyetinde olan ve mantık ilminin önemini göstermek, mantık ve felsefe hakkındaki yanlış değerlendirmeleri gidermek için *et-Takrîb li-haddi'l-mantık* ve *el-Fasl* gibi eserler kaleme almıştır. Allah'ın varlığı, dinî hükümlerin kendi delillerinden çıkarılması, ilahî kelâmın anlaşılması, hak ile bâtılın ayırt edilmesi gibi konularda gerekli olduğundan mantık ve felsefe bilgisini İslâm âlimleri için vazgeçilmez bir şart olarak kabul eden İbn Hazm, mantık sahasındaki görüşleriyle orijinal sayılabilecek bir mantık denemesinde bulunmuştur. Felsefe ve mantığı Gazzâlî'den daha önce, İslâm ilimleri içerisine dâhil eden İbn Hazm, *el-Fasl* adlı eserinde, felsefe yapmanın amacını, "hakikat ile erdemin mahiyetini öğrendikten sonra nefsi bu doğrultuda ıslah edip dünya ve âhîret mutluluğuna erişmek" şeklinde açıklamış ve böylece felsefe ile dinin aynı noktada birleştiğini söylemiştir. Ona göre din âlimle-

yen akla dayalı tümel bir ilim haline gelişini görmek için bk. İlyas Çelebi, "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde 'Konu' Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (İstanbul 2005), sy. 28, s. 5-28.

riyle filozofların görüşlerini mukayese etmek bizi böyle bir sonuca götürür. Yine ona göre felsefe, kesin kanıt (burhân) dayanır; din ise vahye dayanmakla birlikte bütün iddialarını kesin akli delillerle kanıtlamaya çalışır ve getirdiği delillerin tartışılmasını ister. Bilgiyi duyu verilerine, apaçık akli ilkelere veya bunlara dayanan kesin kanıtlara bağlı olarak bir şeye olduğu gibi inanmaktır şeklinde tanımlayan İbn Hazm, bir varlık ve olay hakkında beslenen inancın, ancak sözü edilen kanıtlara dayanması durumunda doğru bilgi olabileceğini ortaya koyar. Ona göre kanıttan yoksun bir inanç ise, bilgi sayılamaz. Bundan dolayı her bilgi, aynı zamanda bir inanç iken, her inanç bir bilgi değildir. İnsanın varlık ve olayları tanıyıp tahlil etmesinin yanı sıra dinî bilgilerin doğru olup olmadığını bilmesi de akli bilgilerle mümkün olur¹⁸.

İslâm düşüncesindeki entelektüel geleneğin ayrılmaz bir parçası olan felâsife, yani İslâm filozofları da esasta akıl ile vahiy, felsefe/bilim ile din arasında bir uzlaşma olduğu temel tezinden hareket etmiş; farklı kültür ve düşünsel/bilimsel geleneklerden istifade ile rasyonel bir zemin üzerinde felsefi sistemlerini inşa etmişlerdir. Daha önce sönmüş bulunan Yunan felsefi geleneğinin İslâm dünyasında yeniden hayat bulmasını sağlayan ve ilk İslâm filozofu kabul edilen Kindî (ö. 260/873), vahiy yoluyla peygamberlerin getirdikleriyle akıl yoluyla oluşturulan felsefi bilgilerin ortak konu ve gâyeye sahip olduklarını, bunların her ikisinin (din ve felsefe) de hakikati ifade ettiğini ileri sürerek şöyle demektedir: “O halde, gerçeğe sahip olanlar katında çok değerli olan bu ganîmete (felsefeye) biz de sahip olmalıyız ve onu elde etmek için olanca gücümüzle çalışmalıyız”. Dahası Kindî, din adına felsefeye karşı çıkanları şiddetli bir şekilde eleştirmektedir: “Gerçekte varlığın hakikatinin bilgisini (felsefe) edinenlere karşı çıkan ve onu küfür sayan dinle bir ilişkisinin kalmaması gerekir”. Aklın, vahyî bilginin gerçekliğini yakinen bilebileceğini kaydeden Kindî, hak bir peygamberin Allah’tan getirdiklerinin hepsinin aklın verilerinde (el-

¹⁸ Bk. Yusuf Şevki Yavuz, “İbn Hazm: İtikadî Görüşleri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul 1995), c. 20, s. 52-53. Ayrıca bk. George F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 168 vd.

mekâyisü'l-'akliyye) mevcut olduğunu belirtmekte; insanlar arasında ancak akıldan yoksun olan ve cehâletle yoğrulan kimselerin bu gerçeği inkar edebileceğini söylemektedir¹⁹. Bilinen her şeyin ya akıl ya da duyu bilgisiyle oluştuğunu ve “insan sanatlarının değer ve mertebe bakımından en üstünü[nün] felsefe” olduğunu²⁰ düşünen Kindî, dinleri ve inançları ne olursa olsun, akıllarını kullanmak suretiyle bilgi üreten ve bu bilgilerini insanlığa sunan geçmiş filozoflara insanların şükran borcu bulunduğunu kaydetmektedir. O, oldukça çarpıcı ve örnek teşkil edecek bir biçimde *İlk Felsefe Üzerine* adlı eserinde aynen şöyle yazmaktadır: “Hak bilirliliğin gereği olarak bize düşen, hakiki ve ciddi konularda kendilerinden büyük ölçüde yararlandıklarımız şöyle dursun, basit ve küçük ölçüde yararlandıklarımızı dahi karalamamaktır. Her ne kadar bazı gerçekleri görememişlerse de bize intikal eden düşünce ürünleriyle onlar, bizim atamız ve ortağımız sayılırlar. O ürünler bize, onların hakikatine eremedikleri bir çok bilgiye ulaşmak için bir yol ve araç olmuştur. Özellikle şu husus bizce ve dilimizi konuşmayan bizden önceki seçkin filozoflarca çok iyi bilinmektedir ki, ne bir kişi ne de bir topluluk kendi çabasıyla gerçeği tam olarak yakalayabilmiştir. Çabaları sonucu bunlar ya gerçek adına bir şey elde edememişler, ya da gerçekle kıyaslanınca çok az şey elde edebilmişlerdir. Fakat her birinin gerçek adına elde ettiği o azıcık bilgiler bir araya toplanınca büyük bir değer oluşturmuştur. O halde bize gerçeği büyük ölçüde getirenler bir yana, onu azıcık olarak ulaştıranlara da şükür borcumuz büyük olmalı. Çünkü onlar, kendi düşünce ürünlerine bizleri ortak ettiler ve sundukları mantıkî önermelerle gizli gerçeklere ulaşmanın yollarını kolaylaştırdılar. Onlar (bizden öncekiler) olmasaydı, bu kadar yoğun çalışmamıza rağmen, doğru önermelerden hareketle sonucu çıkarıp bilinmeye-ye ulaşmamız mümkün olmazdı. İşte bu birikim, geçmiş yüzyıllardan beri zamanımıza kadar süregelen yoğun ve yorucu çalışmaların bir sonucudur. Bir kimsenin ömrü ne kadar uzun, çalışması ne kadar ciddi ve yoğun, fikri de ne kadar ince olursa olsun, za-

¹⁹ Kindî, *Felsefi Risâleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), s. 5, 113-114.

²⁰ Kindî, *Felsefi Risâleler*, s. 1, 143.

man olarak kendisini kat kat aşan bu birikimi hayatı boyunca elde etmesi mümkün değildir"²¹.

Kindî'den sonra onun talebelerinden Ebû Zeyd el-Belhî'nin (ö. 322/933), felsefe ile dinin aynı yolda beraberce yürüdüklerini ve her ikisinin birbirine benzediğini iddia ederek dini, "anne"ye; felsefeyi ise, "sütanne"ye benzettiği kaydedilmektedir²². Belhî'nin talebesi Ebu'l-Hasan el-Âmirî (ö. 381/991) de benzer bir çizgiyi sürdürmüştü²³, Kindî gibi o da, dine ve dinî ilimlere aykırı olduğu varsayımıyla felsefî ilimlere hücum eden kimselere karşı felsefeyi savunmuştur²⁴. Aklın gerekli gördüğü ve kesin kanıtla desteklenen şeyle gerçek dinin vâcip kıldığı şey arasında asla bir uzlaşmazlık ve aykırılık olamayacağını ortaya koyan Âmirî²⁵, her iki tür bilginin (felsefî ve dinî), vasıtaları farklı olmakla birlikte kaynaklarının aynı olduğunu belirtmektedir. Böylece o, felsefe yapmanın ve dolayısıyla felsefeye sahip çıkmanın "dinen gerekliliği"ne kâil olmakta, "sözü dinleyip de en güzeline uyan kullarımı müjdele!" (ez-Zümer 39/17-18) âyetini de buna delil getirmektedir²⁶.

Ortaçağ İslâm felsefesine yönünü veren ve kazandığı haklı şöhretten dolayı Aristoteles'ten sonra "muallim-i sâni" (ikinci öğretmen) unvanını alan büyük sistem filozofu Fârâbî'de (ö. 339/950) de akıl-vahiy, felsefe-din ilişkisi meselesi temelde bir uzlaştırma olarak kendisini göstermekte ve o, bu uzlaştırma zemini üzerinde yeni bir felsefî inşayı gerçekleştirmektedir. Fârâbî, *Tahsîlü's-sa'âde* adlı eserinde, ortaya konuluş tarzları farklı olmalarına rağmen felsefe ile dinin konu ve gâyelerinin aynı olduğunu açık bir biçimde dile getirmekte ve aklî çaba ile elde edilen felsefe ile vahye da-

²¹ Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 3.

²² Ebû Hayyan et-Tevhîdî, *Kitâbu'l-İmtâ' ve'l-muânese*, th. Ahmed Emin ve Ahmed ez-Zeyn (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1953), c. 2, s. 15.

²³ Kindî, Belhî ve Âmirî çizgisindeki bazı paralellikler ile Âmirî'nin konuyla ilgili görüşleri hakkında ayrıntılı bir inceleme için bk. Kasım Turhan, *Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür Âmirî ve Felsefesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992), s. 38-45, 238-266.

²⁴ Ebu'l-Hasan el-Âmirî, *Kitâbu'l-İ'lâm bi menâkibi'l-İslâm*, th. Ahmed Abdulhamid Gurâb (Riyad: Dârü'l-İsâle, 1988), s. 82.

²⁵ Âmirî, *Kitâbu'l-İ'lâm*, s. 83.

²⁶ Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 264, 266.

yalı dinin her ikisinin de varlıkların en uzak ilkelerini verdiğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre felsefe ile din, en temelde varlıkların İlk İlke'sini ve İlk Sebep'ini vermektedir ki, bu Tanrı'dır. Yine ona göre felsefe ile dinin her ikisi de insana, yaratılmış olduğu en yüce gâyeyi, yani gerçek mutluluğu kazandırmaya çalışmaktadır²⁷.

İnsanın, akli sebebiyle insan niteliğini kazandığını ve ondaki en değerli şeyin de bu akıl olduğunu belirten Fârâbî akli, teorik ve pratik bilgilerin kavranabildiği bir güç ve meleke olarak görmekte²⁸; doğru bir şekilde kullanılan aklın hakikate, doğruya ve böylece gerçek mutluluğa götüreceğinden kuşku duymamaktadır. O, *Kitâbü'l-Hurûf* adlı eserinde de ortaya koyduğu üzere, akla dayalı gerçek felsefe ile gerçek dini asla birbirine muhalif görmemektedir. Zira her ikisi de aynı hakikati ifade etmektedir. Bu iki alan arasında çelişki olduğu fikri, dinin doğru bir biçimde anlaşılmasından, kısacası bilgisizlik ve kavrayış eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca Fârâbî'ye göre bir dinin doğru olup olmadığının belirlenmesi de akla, akli kanıt ve dolayısıyla aklın ürettiği bilgiye bağlı olarak gerçekleşmektedir²⁹. Akli kanıtın doğrulanmadığı bir din, gerçek bir din olamaz. Buna göre, düşünen ve akleden bir kimse için bir dinin körü körüne kabulü, olumlu bir şekilde karşılanamaz.

İslâm dünyasında felsefi geleneğin zirve noktası kabul edilen ve Latin İbn Sînâcılığının doğmasına yol açacak kadar Batı'da büyük etki yapan İbn Sînâ (ö. 428/1037) da, kendisine entelektüel anlamda çok şey borçlu olduğu Fârâbî gibi akıl ile vahiy, felsefe ile din arasında bir çatışma değil, bir uzlaşma görmekte ve büyük felsefi sistemini bu zemin üzerinde tesis etmektedir. İnsanı dünyadaki en değerli varlık olarak gören ve bunun akıl sayesinde gerçek-

²⁷ Fârâbî, *Tahsilü's-sa'âde, el-A'mâlü'l-felsefiyye* içinde, th. Ca'fer Âl-i Yâsin (Beirut 1992), s. 185.

²⁸ Fârâbî, *et-Tenbih 'alâ sebîl's-sa'âde, el-A'mâlü'l-felsefiyye* içinde, th. Ca'fer Âl-i Yâsin (Beirut 1992), s. 259; a.mlf., *Kitâbu Âra-i ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Albert Nasrî Nâdir (Beirut: Dârü'l-Maşrik, 1986), s. 87;

²⁹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, th. Muhsin Mehdî (Beirut: Dârü'l-Maşrik, 1968), s. 155; a.mlf., *Kitâbü'l-Mille*, th. Muhsin Mehdî (Beirut: Dârü'l-Maşrik, 1968), s. 47.

leştğini belirten İbn Sînâ³⁰, aklın doğru bir yöntemle ortaya koyduğu felsefeyi, Tanrı başta olmak üzere, varlıkların hakikatinin bilgisini veren, doğru eylemleri ortaya koyan, bilgi ve erdemler kazandırmak suretiyle insanı yetkinleştirip gerçek mutluluk demek olan öte dünya mutluluğunu sağlayan düşünsel bir faaliyet ve bilgi sistemi olarak tanımlamaktadır³¹. İbn Sînâ'ya göre felsefenin fizik, matematik ve metafiziği kapsayan teorik bölümünün ilkeleri, bir uyarı ve hatırlatma şeklinde ilâhî din önderlerinden gelmektedir. Bununla birlikte kanıt ve delil getirme suretiyle bu ilkelerin yetkin bir biçimde elde edilmesi akıl gücüyle sağlanır. Yine İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın kesin bir biçimde bilinmesi gibi, gerçek peygamberin sahte peygamberlerden ayırt edilip bilinmesi de sağlam ölçülere dayalı felsefî kanıtlarla sağlanmaktadır³². Böylece ona göre gerçeklik hakkındaki doğru ve kesin bilgi yanında sahih bir dinin tanınip bilinmesi için de akıl ve felsefe son derece lüzumlu olup yetkinliğin ve mutluluğun kazanılması da buna bağlıdır.

İbn Sînâ'ya göre fizikten metafiziğe, ahlâktan siyâsete kadar felsefî ilimlerin hiç birinde dinin muhâlefet edeceği bir husus bulunmamaktadır. Eğer bir takım insanlar felsefeyle uğraşıp ya da felsefeye çağırıp da dinin yolundan çıkıyorlarsa, kesinlikle bu durum aklî bilgi ya da felsefeyle ilgili değildir. Doğru kullanılmış bir aklın ve doğru bir felsefenin insanları sapkınlığa götürmesi düşünülemez. Böyle bir sapkınlık olsa olsa onların âciz ve kusurlu oluşlarından kaynaklanmaktadır³³. O halde din adına felsefeye karşı çıkmanın anlamsızlığı bir yana hakikati merkeze alan din bağlularının bir hakikat olarak felsefeye sahip çıkmaları gerekmektedir³⁴.

³⁰ İbn Sînâ, *ed-Duâ ve'z-ziyâre, et-Tefsîrû'l-kur'ânî ve'l-lugatü's-süfîyye fî felsefeti İbn Sînâ* içinde, th. Hasan 'Âsî (Beirut: el-Müessesetü'l-Câmî'iyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1983), s. 285.

³¹ İbn Sînâ, *Fî Aksâmi'l-'ulûmi'l-akliyye, Tis'u resâil* içinde, th. Hasan 'Âsî (Dımaşk: Dârü Kâbis, 1986), s. 83; a.mlf., İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş (eş-Şifâ' el-Mantik: el-Medhal)*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), s. 5; a.mlf., *'Uyûnü'l-hikme, Tis'u resâil* içinde, th. Hasan 'Âsî, (Dımaşk: Dârü Kâbis, 1986), s. 11.

³² İbn Sînâ, *'Uyûnü'l-hikme*, s. 12; a.mlf., *Fî Aksâmi'l-'ulûmi'l-akliyye*, 86.

³³ İbn Sînâ, *Fî Aksâmi'l-'ulûmi'l-akliyye*, s. 94.

³⁴ Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın akıl-vahiy, felsefe-din ilişkisi konusundaki doktrinlerinin kapsamlı bir incelemesi ve analizi için bk. Ömer Mahir Alper, *İslâm*

İslâm felsefe geleneği içerisinde akla, akli bilgiye ve felsefeye ilişkin bu tür bir yaklaşım sadece İslâm dünyasının doğusuna özgü değildir. İslâm dünyasının batısında da pek çok filozof benzer bir yaklaşım içerisinde. Nitekim Endülüslü filozof ve hekim İbn Tufeyl (ö. 581/1185), *Hay b. Yakzân*³⁵ adlı hikâye tarzında yazılmış felsefi eserinde bu yaklaşımını açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Sosyokültürel şartlandırmalardan uzak bir insanın, tek başına, bir adada tecrübe ettiği felsefi gelişimi anlatan eser, yalnız bir insanın fitrî yahut tabii aklıyla ulaştığı entelektüel başarıyı ele almaktadır. Eserde tabiatla ilgili gerçeklikten başlayıp tabiat ötesi gerçekliğe uzanan ve nihayetinde saf aklıyla bu gerçekliğin en üst mertebesinde bulunan Tanrı'nın varlığına ve birliğine ulaşan bir insan tipinin sergilenmektedir. Burada fitrî akıl ile ulaşılan hakikatlerin gerçek bir dinin getirmiş olduğu hakikatlerle asla çatışmayacağı tezi farklı bir anlatımla ortaya konulmaktadır.

Filozof ve hekimliği yanında büyük bir fakih olan Endülüslü İbn Rüşd (ö. 595/1198) de, akıl-vahiy, din-felsefe ilişkisi üzerine kaleme aldığı *Faslü'l-makâl* adlı eserinde akletmenin gerekliliği konusunda Kur'ân'dan deliller getirmekte ve buradan yola çıkarak felsefenin lüzumunu oldukça özgün bir tarzda ortaya koymaktadır. Ona göre Kur'ân, apaçık bir biçimde "varolanları akıl ile değerlendirmeye ve bu yolla onların bilgisini araştırmaya çağırmasıdır" ki, bu, felsefenin ve felsefi ilimlerin elde edilmesinin dinen vacip olduğunu göstermektedir. Zira felsefenin yaptığı da varolanları incelemek ve onları Yaratıcı'ya delâleti bakımından değerlendirmekten ibarettir. Bu bağlamda hem bizzat felsefe ve bilim üretmek hem de daha önce ortaya konulan birikimlerden yararlanmak gerekmektedir. Çünkü dini ve inancı ne olursa olsun, hakikati ortaya koymuş birileri varsa, bunları, kimin ürettiğine bakmaksızın, hakikat adına elde etmek bir yükümlülüktür. Tam da bu noktada o, düşüncesini şu sözleriyle devam ettirmektedir: "Bu böyle olunca; bizden önce geçmiş olan ümmetlerden birinde kesin kanıt

Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi –Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ Örneği (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000).

56 ³⁵ İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, nşr. Albert Nasrî Nadir (Beyrut: Dârü'l-Maşrik, 1993).

(burhân) şartlarının gerektirdiği tarzda varolanlarla ilgili bir inceleme ve değerlendirmeye rastlarsak, bu konuda onların söyledikleri ve kitaplarında kaydettikleri şeye bakıp değerlendirmemiz üzerimize vaciptir. Bunlardan hakikate uygun olan bulunursa, onu kabul eder, bununla sevinir ve kendilerine bunun için teşekkür ederiz. Hakikate uygun olmayana gelince, ona da dikkatleri çeker, başkalarını ondan sakındırır ve kendilerini bu yüzden mazur sayarız. Bu açıklamalardan belli oluyor ki, eskilerin kitaplarına bakıp değerlendirmek şeriat bakımından vaciptir. Çünkü onların, kitaplarındaki maksatları ve amaçları, şeriatin teşvik ettiği maksat ve amacın aynıdır³⁶.

Felsefe ile dinin birbirinin arkadaşı ve aynı kaynaktan beslenen iki süt kardeş olduğunu kaydeden³⁷ İbn Rüşd'e göre vahye dayalı din bir hakikat olduğuna ve akılla elde edilen felsefe de kesin kanıta dayalı doğru yöntem (burhân) takip edildiğinde hakikati ortaya koyduğuna göre bu ikisi arasında her hangi bir çatışmanın ve zıtlaşmanın olması da mümkün değildir. Bu bakımdan bir takım filozofların görüşleri eleştirilebilirse de mutlak anlamda din adına felsefeye karşı çıkmak söz konusu olamaz. Zira "bu şeriat hak olduğuna ve hakkı bilmeye sevk eden düşünmeye (nazar) ve değerlendirmeye davet ettiğine göre, biz Müslümanlar topluluğu kesin olarak biliriz ki, burhânî nazar, şeriatın getirmiş olduğuna aykırı neticelere götüremez. Çünkü hakikat, hakikate ters düşmez; aksine hakikat hakikate uygun olur ve onun lehine tanıklıkta bulunur"³⁸.

Hiç kuşkusuz İslâm düşünce geleneğinde³⁹, gerçekliği kavrama noktasında vahiy yanında akla verilen bu fevkalade değeri ve

³⁶ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 64-72.

³⁷ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 115.

³⁸ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 75. Ayrıca bk. Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), s. 203-220.

³⁹ Bu yazımızda –makul sınırı aşmamak için- konunun tasavvuf ve usûl-i fikh bağlamında ele alınması mümkün olamadı. Burada bu iki alandaki yaklaşımlara ışık tutması bakımından sadece Mısırlı ünlü düşünür ve İslâm düşüncesi tarihçisi Hasan Hanefî'nin şu tespitlerini vermekle yetiniyoruz: "Tasavvufun ilk yıllarında, hakikat uğruna şeriata, ledünnî ilim uğruna akli ilimlere karşı çıkan sûfilerde bile durum zamanla değişmiş, tasavvuf ilâhî bir felsefeye bilahare akıl

önemi gösteren örnekler yukarıda anılan düşünürlerle sınırlı değildir. Burada adı geçenlerin dışında da pek çok düşünür, hem Tanrı, âlem ve insanın kavranmasında ve bilinmesinde hem de vahyin ve vahyî bilginin gerçekliği konusunda akla temel bir rol yüklemiş ve onu, inancın ve her türden bilginin temellendirilmesinde ve kanıtlanmasında birinci dereceden kaynak olarak görmüştür. Bu açıdan, yukarıda verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere, insanlık tarihi içerisinde İslâm medeniyeti, epistemolojisinin merkezine akli yerleştiren, vahiy ve peygamberlik dâhil varlıkların ve varolanların gerçekliğinin bilinmesinde akli ve akıl yürütmeyi temele alan eşsiz bir medeniyettir. Bu demek değildir ki, İslâm düşünce geleneği, vahyî bilgiyi küçümsemekte ya da ona âtil bir rol vermektedir. Aksine teorik ve pratik alanlara ilişkin hakikatin kavranmasında ve bilinmesinde vahiy de önemli bir bilgi kaynağıdır. Fakat akıl, İslâm düşünce geleneği içerisinde genel olarak zorunlu ve evrensel bir bilgi kaynağı olarak görüldüğünden vahyî bilgi, ancak aklın temellendirmesi sonucunda bir değer kazanmaktadır. O halde, genel olarak İslâm'da vahyî bilgiye iman dogmatik bir yapı arz etmeyip ancak akıl ve aklî bilgiyle temellendirilip kanıtlandıktan sonra bir veri ve bilgi hâline dönüşmektedir. Zaten yukarıda konuyla ilgili verilen örnekler üzerinde dikkatlice düşünüldüğünde bu yargının hiç de abartılı olmadığı görülecektir. Nitekim bir Eş'arî kelâmcısı olan Abdülkahir el-Bağdâdî (ö. 429/1037), *Kitâbu Usûli'd-dîn* adlı eserinde, dinî ilimlerin de nazarı

ve kalp ilimlerinin birleştirilmesine dönüşmüştür. Bunu Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-işrâk* adlı eserinde gözlemlemek mümkündür. Usûl-i fıkıh âlimlerine gelince, bunlar yalnız nakli akıl üzerine bina etmeyi değil daha da ileri giderek onu akıl ve tecrübe üzerine bina etmeyi başarmışlardır. Nitekim bunu şer'î hükümleri yakînî delillerden istinbat etmede izlenen metotlarda ve şer'î delillerin dördüncüsü olan kıyasın illetleriyle ve bunların durumlarıyla ilgili araştırma yöntemlerinde görmekteyiz". Hasan Hanefî, *İslâmî İlimlere Giriş*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994), s. 112. Ayrıca tasavvufta aklın ve düşünmenin dışlanmadığına ve fakat maksada giden yolda bunlara belirli bir rol verildiğine ilişkin olarak bk. Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, s. 63-65. Yine İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Sadreddin Konevî (ö. 672/1274) gibi tasavvuf düşüncesinin zirve kişilerinin akla belirli bir bilgi değeri verdiğine ve eşyanın, özellikle de Tanrı'nın varlığının akıl tarafından bilinebileceğine dair görüşleri için bk. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), s. 57-60, 101-126.

ve aklî ilimler içerisinde yer aldığını açıkça belirtmekte; bunun nedeni olarak da dinin gerçekliğinin son tahlilde akıl ve akıl yürütme yoluyla bilinmesini göstermektedir⁴⁰. Mademki, dinin doğru olup olmadığına karar verecek olan akıldır; o halde dinî ilimler de aklî ilimler kategorisi içerisinde yer almak durumundadır.

Yine Tanrı'nın bilinmesinin ancak akıl yürütme yoluyla mümkün olacağını ve böylece düşünmenin farz olduğunu ortaya koyan Fahreddin er-Râzî de, "sırf naklî delile gelince, bunun ilim ifade etmesi muhâldir [imkansız]" demektedir. Zira ona göre bir kişiden gelen bir haber, bu haber, peygamberliğini iddia etmiş birinden de gelmiş olsa, akılla doğruluğu bilinmedikçe bir bilgi oluşturmamaktadır. Bu bakımdan akıl, bir bilgi kaynağı olup akıl ve naklin birlikteliğinden oluşan delil de bir bilgi ortaya koyabilir⁴¹. Fakat sırf nakil, kendinde bir bilgi değeri ifade etmez. Onun bir bilgi değeri taşıması ancak akılla temellendirildikten ve doğruluğu kanıtlandıktan sonra söz konusudur.

İslâm düşünce geleneğindeki aklı yüceltici ve özgürleştirici bu hâkim tavrın gelişmesi elbette ki tesadüfî değildir. Bu yazının başında da ortaya konulduğu gibi, böyle bir tavır bizzat Kur'ân'ın geliştirip yerleştirmek istediği bir yaklaşım biçimidir. Bu nedenle Ortaçağlarda böyle bir tavır sadece İslâm medeniyetine özgü olarak kalmıştır. Bu durum, farklı düşünce gelenekleriyle karşılaştırıldığında daha bariz bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Nitekim Hıristiyan düşüncesinin başlangıcından itibaren uzun bir dönem iman karşısında akıl, din karşısında felsefe hep ikincil ve önemsiz bir alan olarak görülmüş; akıl ve felsefe, imana ve teolojiye hizmet ettiği ölçüde bir değer kazanmıştır. Hatta aklın ve felsefenin gereksizliği ve anlamsızlığı sıkça vurgulanarak "saçmalık"ın değeri yüceltilebilmiştir.

Michael Peterson, "Faith and Reason: How Are They Related?" adlı makalesinde, Batı'da iman ve akıl arasındaki ilişkinin

⁴⁰ Abdülkahir el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-dîn* (İstanbul: Matbaatü't-Devle, 1928), s. 14-15.

⁴¹ Fahreddin er-Râzî, *Kelâma Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), s. 30-31, 37.

nadiren sakin ve barış içinde olduğunu kaydetmekte; bu iki alan arasındaki ilişkinin “daha ziyade, her defasında çatışma ve anlaşmazlık” halinde bulunduğunu yazmaktadır. Hıristiyan Batı düşüncesi bağlamında düşünüldüğünde, yerinde bir tespitle o, şöyle demektedir: “Aslında, çoğunluğunu ciddi dinî düşünürlerin oluşturduğu azımsanamayacak miktarda kişi, iman ve aklın *katiyen* birbirleriyle uyuşur olmadıklarını – ilişkilerinin, karşılıklı ret ve düşmanlık ilişkisi olduğunu ve olması gerektiğini – bildiren şeyler söylemişlerdir”⁴².

Hıristiyan düşüncesindeki bu tavrı ve bu tavrın gerisinde yatan mantığı ünlü Fransız Ortaçağ felsefe tarihçisi ve düşünürü Etienne Gilson (1884-1978), oldukça özlü bir biçimde ortaya koymaktadır⁴³: Mademki Tanrı bizimle konuşmuştur, o halde artık bizim düşünmemize gerek yoktur. Her birimiz için önemli olan şey, kendi kurtuluşunu elde etmesidir. Bunu elde etmek için de bilmemiz gereken her şey orada, yani Kutsal Kitap’ta yazılıdır. O halde bize düşen İlahî kânunu okumak, huşû ile üzerinde düşünmek ve gereklerini yerine getirmektir. Artık başka hiçbir şeye, hatta felsefeye bile ihtiyaç söz konusu değildir. Dahası, özellikle felsefeye ihtiyaç yoktur. Gerçekte sonsuza kadar, felsefi bilgi olmaksızın iyi bir yaşam sürülebilir; hatta bu, felsefi bilginin bulunduğu durumdan daha da iyidir. Gerçek Hıristiyanların bu meselelerde filozofların söylediklerine azıcık bir dikkat kesilmelerine bile herhangi bir sebep yoktur. Aziz Paul’un (ö. 62/68?) söylediği gibi: “Hakîm olduklarını iddia ederken akılsız oldular” (Pavlus’un Romalılara Mektubu, 1: 22). Aynı şekilde belirttiği gibi: “Mademki dünya Allah’ın hikmetinde kendi hikmetiyle Tanrı’yı bilmedi, Allah, inananları vâiz akılsızlığı ile kurtarmaya razı oldu... Çünkü Allah’ın akılsız olan şeyi, insanlardan daha hikmetlidir” (Pavlus’un Korintlulara Birinci Mektubu, 1: 21, 25).

⁴² Michael Peterson, “İman ve Akıl”, *Din ve Bilim. Çağdaş Batı ve İslam Düşüncesinden Seçme Felsefi Yazılar* içinde, der. ve çev. Cafer Sadık Yaran (Samsun: Sidre Yayınları, 1997), s. 12.

⁴³ Etienne Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages* (New York: Charles Scribner’s sons, 1966), s. 6 vd.

Kısaca söylemek gerekirse, bu yaklaşıma göre mademki kişi sadece Tanrı'nın sözüne inanmaktadır, o halde o, tam anlamıyla hayatî öneme sahip meseleleri en büyük filozoflardan bile daha iyi bilmektedir. Böylece Hıristiyanlığa inanmış basit bir kişinin kendi felsefesine, adı vahiy olan tek doğru felsefeye sahip olduğu gayet haklı olarak ifade edilebilir. Hıristiyan vahyinin kendi başına yeterli olduğuna dair mutlak kanaatin sürekli destekleyicileri olmuştur. Hıristiyan düşünce tarihinin bütün önemli dönemlerinde bu kanaatin temsilcileri bulunmuştur. Fakat zaman zaman bu görüş çok daha ileri boyutlarda dile getirilmiştir. Nitekim II. yüzyıl kadar erken bir dönemde, Hıristiyan yazar Tertullian (ö. 220), Hıristiyanlıkla felsefe arasındaki uzlaşmaz çatışmayı açıkça gözler önüne sermek için güçlü bir formülasyon ortaya koymuştur. *Sapkınlara Karşı Reçete Üzerine (On Prescription Against Heretics)* adlı eserinin yedinci bölümü, Tanrı'nın, "akılsızlık" olarak adlandırdığı felsefeye karşı şiddetli bir saldırıdan başka bir şey değildir. Ona göre Aziz Paul, Koloselilere yazdığı mektupta böyle tehlikeli düşüncelere karşı şunları söyleyerek insanları uyarmıştır: "Sakının! Mesihe göre değil, insanların an'anesine... göre felsefe ve boş hile ile kimse sizi yağma etmesin" (Pavlus'un Koloselilere Mektubu, 2: 8). Sonunda Tertullian, şiddetli bir tepkiyle açıklamasını sürdürür: "Atinalıların [Yunan Felsefesi] Kudüs [Hıristiyan Kilisesi] ile ne ilgisi vardır? Akademi ile kilise arasında ne tür bir uyum olabilir? Sapkınlarla Hristiyanlar arasında nasıl bir uzlaşmadan söz edilebilir? Bizim öğretimiz Süleyman'ın öğütlerinden gelir (Resullerin İşleri, 3: 5). O bize, Rabb'in araştırılmasının yüreğin basitliği içerisinde olması gerektiğini öğretmiştir (Hikmet, 1:1). Stoik, Platonik ve diyalektik renklerden oluşmuş alacalı bir Hristiyanlık icad etme teşebbüslerinden kesinlikle uzak durulmalıdır. Bizler, Mesih İsa'yı tanıdıktan sonra heyecanlı tartışmalar yapmayı, Kutsal Kitab'ın hakikatine erdikten sonra derin araştırmalarda bulunmayı ve de sahip olduğumuz bu inançtan sonra başka bir inanca girmeyi kesinlikle istemiyoruz. Zira sahip olduğumuz bu mükemmel inançtan sonra kendimizi iman etmek zorunda hissedebileceğimiz başka bir inanç bulunmamaktadır.

Bütün bu anlayışını “saçma olduğu için inanıyorum” (Credo quia absurdum est) cümlesinde özetleyen Tertullian, akıl ve vahiy konusunda bahsi geçen tipik tutumun mükemmel bir örneğini oluşturur. Onun görüşlerinde bu tutumun bütün temel özellikleri yer almaktadır. Gilson’un kaydettiğine göre, II. yüzyıldan Ortaçağın sonlarına, hatta daha geç bir döneme kadar yukarıda aktarılan cümlelerden her birinin defalarca alıntılındığı görülmektedir. Böylece Tertulliancılar olarak adlandırılacak bir gurubun ve akımın olduğundan sözedilebilir. Kişisel farklılıklarına rağmen bu insanlar kolayca tanınabilecek bir grup altında toplanmaktadırlar. Aziz Paul’un görüşlerine üç ya da dört kez hep benzer noktalarda vurgu yapıp Tanrı hakkındaki tabii bilgimiz ve bir tabii ahlak yasa-sının mevcudiyeti ve bağlayıcı gücü ile ilgili onun diğer tüm ifadelerinin dışarıda bırakılması; Tanrı, insanoğlu ve geleceği hakkında Yunan filozofları sanki hiç doğru bir şey söylememiş gibi, Yunan felsefesinin gelişigüzel bir biçimde mahkum edilmesi; diyalektığe baş vurmadan diyalektik sanatını yıkmak mümkünmüş gibi, keskin bir nefret ve şiddetli bir saldırıyla özellikle bu sanata karşı durulması; dinî dogmaların karşısında yer alan sapkınlıkların gerisinde teolojik bilgi üzerine yapılan felsefi spekülasyonların olduğunun varsayılması ve nihayet, Tanrı’nın sözüne olan dinî inanç ile vahye ait meselelerde tabii aklın kullanılması arasında mutlak bir zıtlık bulunduğunun kaba bir biçimde ifade edilmesi; işte birbiriyle açıkça irtibatlı tüm bu hususlar, Tertulliancı grubun üyelerinin belirlenmesinde, en azından esnek bir birliktelik oluşturmuş bir grup hakkında serdedilen kanaatlerin algılanmasında yardımcı olmaktadır.

Hıristiyanlığın inanç ve kanularının tümünü bir bilimsel sistem durumuna getirip inancın kavramsal formu olan dogmasını kuran Hıristiyan düşünürü Saint Augustine’de (ö. 430) de akıl ve iman ilişkisi konusunda, imanı önceleyen bir yaklaşım görülmektedir. Augustine’in bu meseleyle ilgili düşüncesinin en temel özelliği, inancın, anlamının bir şartı olmasıdır ki, bu, kendisini “anlamak için inanıyorum” (fides quaerens intellectum) cümlesinde özetlemektedir. Onun *İtiraflar* (Confession) adlı eserinden anlaşıl-

maktadır ki, hakikate ulaşmanın en güvenilir yolu akıldan başlayıp aklî bir kesinliğe ulaşmak değildir. Aksine imandan ve vahiyden başlayıp akla gitmektir. Zira bilgi en temelde öncel bir inancı ve otoritenin kabulünü gerektirmektedir. O, kendisinden önce Lac-tantius'un (ö. 330) yaptığı gibi 'imanın rehberliği olmaksızın işle-yen akıl' ile 'imanla hidayete eren akıl'ı birbirinden köklü bir biçimde ayırmaktadır. Kendi şahsî tecrübesine tam anlamıyla uydu-ğu için Augustine, sürekli olarak İşıya'nın Latince tercümesinden okuduğu şu sözünü tekrar etmektedir: İman olmaksızın akıl bir işe yaramaz (nisi credideritis non intelligetis). Saint Anselm (ö. 1109) başta olmak üzere bu yaklaşımın da günümüze kadar pek çok savunucusu olmuş ve Hıristiyan düşüncesinde güçlü bir etki ya-ratmıştır⁴⁴. Pascal (ö. 1662), "kalbin, aklın bilmediği nedenleri var-dır" diye yazmaktaydı ve bazı insanların inanabilmek için akletme yetilerini körletmeğe yönelik adımlar atmak zorunda kalabilecek-lerini ima ediyordu⁴⁵.

Hıristiyan düşüncesinde iman ve akıl ilişkisine dair en siste-matik ve etkili yaklaşımlardan biri de Saint Thomas'da (ö. 1274) karşımıza çıkmaktadır. Modern dönemlerde dahi takipçileri bulu-nan Thomas, Augustine ile benzer yaklaşımlara sahip olsa da, in-san aklına daha müspet bir rol verir. Aklın Tanrı'ya götürebilece-ğini ve kilisenin öğretilerinin aklî olabileceğini savunan Thomas, inancı tabîi aklın bir ürünü olarak görmese de onun bir aklî durum

⁴⁴ Terence Penelhum, *Reason and Religious Faith* (U.S.A: Westview Pres, 1995), s. 14-15; Gilson, *Reason and Revelation*, s. 16-21; a.mlf., *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, çev. Şamil Öçal (İstanbul: Açılmkitap, 2003), s. 57, 58.

⁴⁵ Modern dönemlere gelindiğinde inanç ilkeleri konusundaki katı fideist (imancı) tutuma tipik örneklerden biri olarak Danimarkalı düşünür Søren Kierkegaard (1813-1885) gösterilebilir. O, dinin doğruluğunu, delil ve kanıt vasıtasıyla nesnel ve yansız bir tutum içinde arayanlara hakaretler yağdırır. Tanrının varlığını ve bize olan sevgisini *kanıtlayabilme* durumunda, Tanrı'ya *imanın* imkansız ola-cağını düşünen Kierkegaard şunu iddia eder: "Risksiz iman yoktur. İman ta-mamen bireyin içselliklerinin sonsuz merakı ve nesnel kesinsizlik arasındaki çeliş-kidir. Tanrı'yı nesnel olarak kavrayabilirsem, inanmam, fakat bunu yapamadı-ğım için, inanmalıyım...nesnel kesinsizliğe sıkı sıkıya tutunmaya kararlı olma-lıyım". Kierkegaard'ın etkisinin büyüklüğü, onun Karl Barth (1886-1968) ve Ru-dolph Bultmann (1884-1976) gibi kişilerin "neo-ortodoks" teolojilerinin olduğu kadar, ekzistansiyalizm olarak bilinen felsefi hareketin de asıl ilham kaynağını oluşturması gerçeğinde görülür. Michael Peterson, "İman ve Akıl", s. 22-24.

olduğunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte inanç ilkeleri doğal bilgide olduğu tarzda bir aklılığa sahip değildir. Zira inanç ilkeleri olarak kabul edilen bir takım hakikatler, sırdır. Nitekim Tanrı'nın doğasını anlamak, bizim akıl gücümüzün ötesindedir. Akıl, Tanrı'nın varlığını ortaya koyabilse de, O'nun doğası hakkında bize bir şey söyleyemez. Bunun dışında iman konusuna giren öyle meseleler vardır ki, bunları vahiy bilgisi olmaksızın bilmek mümkün değildir. Mesela vahiy olmaksızın, bir olan Tanrı'nın üç unsurdan oluştuğunu ya da İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğunu aklen bilmek söz konusu olamaz. Fakat bunların esasta akla aykırı oldukları da söylenemez. Bu demektir ki, vahyîn sunduğu öyle hakikatler vardır ki, bunlar akli aşmaktadırlar. O halde dinin doğruları ile aklın doğruları iki ayrı bilgi kaynağıdır. Bu sebeple de inanma ve bilme alanları tamamen örtüşmezler. Bu durumda akli bilgi, vahiyle gelen bir takım yüksek hakikatleri kavramada yardımcı bir role sahiptir⁴⁶.

Anlaşılacağı üzere Thomas, pek çok Hıristiyan düşünürünün yaptığı gibi din adına felsefeye ya da vahiy adına akla karşı çıkmamaktadır. Bununla birlikte o, bilhassa modern zamanlarda görüldüğü şekliyle akıl ve bilim adına vahiy ve dini sorgulayıp onları tamamen ikincil plana da itmekte ve de anlamsız saymamaktadır. Gilson'un da ifade ettiği gibi, onda akıl ile vahyin, felsefe ile dinin bir uyum çabası söz konusudur. Her ne kadar o, akli aşan bazı sırların dinde mevcudiyetinden söz etse de yine de onda, iki alanı uzlaştırma çabasından bahsetmek mümkündür.

Burada böyle bir uyumcu ve uzlaştırımcı tavrın nasıl olup da Hıristiyan düşüncesinde sistemli ve etkili bir şekilde ortaya çıktığı konusu üzerinde durmak gerekmektedir. Modern dönemde yapılan araştırmalar göstermektedir ki, Thomas'nın genel olarak felsefi sisteminde ve özelde akıl-vahiy, felsefe-din ilişkisi konusundaki yaklaşımında İslâm filozoflarının köklü bir etkisi söz konusudur. Nitekim Etienne Gilson, "Avicenne en Occident" başlığını taşıyan yazısında İbn Sînâ'nın Saint Thomas üzerindeki etkisinin çok derin

⁴⁶ Penelhum, *Reason and Religious Faith*, s. 16-20; Gilson, *Reason and Revelation*, s. 69 vd.

ve uzun süre devam ettiğini belirttikten sonra, “İbn Sînâ olmasaydı şüphesiz ki biz yine bir Akinolu Saint Thomas’ya sahip olacaktık ama bu şimdiki Saint Thomas olmayacaktı” demektedir. Yine Gilson, *La philosophie au moyen âge* adlı eserinde, Saint Thomas’un metot olarak İbn Rüşd’ün etkisi altında bulunduğunu şu sözleriyle ortaya koymaktadır: “Saint Thomas, İbn Rüşd’ü devam ettirdiği gibi Duns Scott da İbn Sînâ’yı devam ettirir. Metot olarak Saint Thomas İbn Rüşd’e, Duns Scott da İbn Sînâ’ya çok şey borçludur”⁴⁷. Aynı şekilde A.-M. Goichon, “Batı’nın inanıp güvendiği çok yüksek birkaç otoriteden biridir” dediği İbn Sînâ hakkında “onun etkisi öylesine derindir ki, eğer Batı onu tanımamış olsaydı, Ortaçağda Batı düşüncesinin ne olmuş olacağını hiçbir şey tayin edemezdi” demekte ve onun Saint Thomas’un felsefesi üzerindeki güçlü etkisinden örneklerle bahsetmektedir. Dahası o, M. Forest’in yapmış olduğu bir incelemeye dayanarak Thomist eserlerin bütününde, İbn Sînâ’dan tam 251 nakil yapıldığını kaydetmektedir⁴⁸.

Batı’da büyük bir tesir uyandıran ve hatta Latin İbn Rüşdcülüğünün doğmasına yol açan İbn Rüşd’ün akıl-vahiy, felsefe-din ilişkisi konusundaki görüşleri de Ortaçağ Latin dünyasının önde gelen belirli Hıristiyan düşünürlerinde olduğu gibi Saint Thomas üzerinde de derin etkiler bırakmıştır. XIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Latin dünyasını kuşatmaya başlayan İbn Rüşdcülük akımını engellemeye ve İbn Rüşd’ün görüşlerini çürütmeye çaba harcayan Saint Thomas, buna rağmen akılla iman ilişkisi konusunda genellikle İbn Rüşd ile paralel düşünür. Bu paralellik konuya genel yaklaşımlarında olduğu gibi, görüş ve misallerinde de görülmektedir. Hatta bazı ifadelerinde açık bir benzerlik göze çarpmaktadır ve hakikaten Thomas, bu fikirleri İbn Rüşd’den harfiyen nakletmiştir. Yine o, Tanrı’nın varlığıyla ilgili delillerinin pek çoğunda ve özellikle inâyet delilinde de bütünüyle İbn Rüşd’ün görüşlerini tekrarlar. Bilgi teorisinin önemli bir bölümünü İbn Rüşd’den alan Saint Thomas, büyük İspanyol şarkiyatçı Miguel

⁴⁷ H. Bekir Karlığa, “İbn Sînâ: Etkileri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul 1999), c. 20, s. 351.

⁴⁸ A.-M. Goichon, *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupası’ndaki Etkileri*, çev. İsmail Yakıt (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1993), s. 109, 116.

Asin Palacios'a göre, din-felsefe ilişkisi konusundaki görüşlerini de İbn Rüşd'den almıştır. Zaten XVII. yüzyılda Descartes'tan (1596-1650) sonra Fransa'nın en büyük filozofu olan Malebranche'a (1638-1715) göre Thomas'nın günahı, Hıristiyan geleneğinin mü-kemmel temsilcisi olan Saint Augustine'i izlemek yerine pagan Aristo'yu ve onun yorumcusu olan İbn Rüşd'ü izlemesiydi. Zira bir düşünür ne kadar Augustineci olursa, o kadar Hıristiyan, dola-yısıyla daha fazla "doğru" olacaktır. Yine Catherin Wilson da, İbn Rüşd'ün *Faslü'l-makâl*'de incelediği akıl-vahiy, din-felsefe ilişkisi konusundaki fikirlerinin Batı'da XVII. yüzyıl filozofları arasında bile etkili olduğunu, özellikle Bayle'in (1647-1706) ve Leibniz'in (1646-1716) yazılarında akis bulduğunu, bu asrın başlarında Vani-ni'nin hâlâ kendisini İbn Rüşd'ün öğrencisi olarak takdim ettiğini bildirmektedir. Bunun dışında bazı araştırmacılar Spinoza'nın (1632-1677) eserlerinde özellikle din-felsefe ilişkisi konusunda İbn Rüşd'ün tesirinin açık olarak görüldüğünü kaydetmektedir. Ayrıca Jeremiah Hackett, sıkça İbn Rüşd'e, İbn Sînâ'ya ve Gazzâlî'ye atıf yapan Roger Bacon'ın (yaklaşık 1220- yaklaşık 1292) 1266 civarında telif ettiği *Opus maius* adlı eserini İbn Rüşd'ün *Faslü'l-makâl*'ini model alarak yazdığını ileri sürmektedir⁴⁹.

Batı düşüncesinin akla, vahye ve dine bakışında köklü etkisi bulunan İslâm filozoflarından bir diğeri de İbn Tufeyl'dir. İbn Tu-feyl'in pek çok Batı diline çevirilen mezkûr *Hay b. Yakzân* adlı eseri, sadece filozofları değil, Quakerlar olarak tanınan ve Tanrı'nın,

⁴⁹ H. Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul 1999), c. 20, s. 271-272; Bedevî, *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Rolü*, 33-35; Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, s. 39-40; Catherine Wilson, "Modern Western Philosophy", *History of Islamic Philosophy* içinde, ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (London and New York: Routledge, 1996), c. 2, s. 116-118. Ayrıca İbn Rüşd'ün Saint Thomas dâhil Batı'daki etkileri konusunda bk. H. Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), s. 386-430; Abdelali Elamrani-Jamal, "XIII. Asırda Paris Üniversite-si'nde İslâm Felsefesinin Ele Alınışı", *İslâm Felsefesinin Avrupa'ya Girişi* içinde, ed. Charles E. Butterworth ve Blake Andree Kessel, çev. Ömer Mahir Alper (İs-tanbul: Ayışığı Kitapları, 2001), s. 45-49. İbn Rüşd'ün, Fichte (1762-1814), Schel-ling (1775-1854) ve özellikle Hegel (1770-1831) gibi Alman İdealistleri üzerinde -din ve felsefe ilişkisi de dâhil olmak üzere- etkisi konusunda bk. Mehmet Bay-raktar, "Çağdaş Bir İbn Rüşçülük: Alman İdealizmi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Ankara 2000), c. 41, s. 21-27.

kilise kurumuna ihtiyaç olmaksızın doğrudan mânevî tecrübeyle kavranabileceğini öne süren Hıristiyan dinî cemaatini de etkilediği anlaşılmaktadır. Eserdeki fitrî/doğal aklın mutlak hakikate ulaşabileceği şeklindeki ana fikir, Batı’da öylesine etkili olmuştur ki, Simon Ockley (ö. 1720), *The Improvement of Human Reason* (London 1708) adıyla yayımladığı *Hay b. Yakzân*’ın İngilizce tercümesine yazdığı girişte böyle bir fikrin yaygınlaşmasından duyduğu tedirginliği dile getirmiştir⁵⁰. Esasen Fârâbî’ye ait olan ve daha sonra İbn Tufeyl tarafından geliştirilen “felsefî hakikatin sembolik bir temsili olarak din fikri, XVII. ve XVIII. yüzyıl Aydınlanmacıları tarafından açık bir biçimde kullanılmıştır. Zira bu düşünce onların doğru din anlayışlarıyla uyumda idi. Bu anlayış, bilim ve dindarlığı birlikte varolabilir görmekte ve farklı bir biçimde tezahür edebilen evrensel bir din düşüncesini içermekte idi...Böylece İbn Tufeyl’in felsefî romanı akli, dinî dogmatizme tercih eden; püritanizmi, bilgiçliği ve bağınazlığı reddeden ve insan topluluklarını daha yüksek, evrensel bir dindarlığa ulaştırmaya çabalayan Aydınlanmacılar için tarihî bir örnek oldu. *Hay b. Yakzân*, Aydınlanma’nın temsilcileri için geleneksel dinî bağlardan uzak olarak hoşgörü ve insancılığı geliştiren ve kendi akıyla Tanrı ve dünya hakkında daha derin bir bilgi elde edebilen otonom bir insanın prototipi olarak ortaya çıkmaktadır”⁵¹.

Anlaşılabileceği üzere Saint Thomas’dan modern dönemlere kadar Batı düşüncesinin, pek çok felsefî ve teolojik meseleye yaklaşımında olduğu gibi akıl-vahiy, felsefe-din ilişkisine yaklaşımında da İslâm düşünürlerinin büyük bir etkisi söz konusudur⁵². Bu çer-

⁵⁰ Bk. İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), s. 109-146; a.mlf., “İbn Tufeyl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul 1999), c. 20, s. 418-425; Ömer Mahir Alper, *İbn Tufeyl’in Hayatı ve Felsefesi* (M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1993), 43, 46, 85-93.

⁵¹ Hans Daiber, “XVII. Yüzyılda Oxford’da İslâm Felsefesinin Ele Alınışı: Pocockların (Baba ve Oğul) İslâm Felsefesinin Avrupa’da Kavranılmasına Katkısı”, *İslâm Felsefesinin Avrupa’ya Girişi* içinde, ed. Charles E. Butterworth ve Blake Andree Kessel, çev. Ömer Mahir Alper (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2001), s. 93.

⁵² Ortaçağ tarihçisi Richard W. Southern, “dil ve görüşleri bakımından İslam felsefesinin etkilediği Hıristiyan teolojisinin bu büyüleyici görünümü” üzerinde durduğu eserinde bu bağlamda şu satırlara yer vermektedir: “Merkezi konum-

çevrede Müslüman düşünürlerin konuyla ilgili tavır ve yaklaşımları Hıristiyan Batı düşüncesindeki değişim ve dönüşümlerin gerisinde yatan önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç olarak denilebilir ki, hakikat merkezli İslâm medeniyetinin eşsiz başarısı, onun kendine özgü bir akıl teorisi geliştirmesi yanında 'varolan'a ilişkin sergilediği aklı tavır ve yönelimin bir neticesi olarak görülmelidir. Dahası İslâm bilginlerinin, düşünürlerinin ve filozoflarının akıl-vahiy, felsefe-din ilişkisi sorununa getirdikleri kapsayıcı çözümler, sadece İslâm medeniyeti içerisindeki düşünsel ve bilimsel devrimlerin arkasında yatan zihin dünyasını ortaya koymamakta, aynı zamanda katı bir dogmatizm içerisinde bulunması dolayısıyla "karanlık çağ" olarak adlandırılan Batı Ortaçağının dönüşümünü de açıklayan temel bir unsuru ifade etmektedir.

daki teolojik bir meseleye dair on üçüncü yüzyılda muhtelif görüşlere sahip Batılı teologlar geleneksel görüşleri İslam felsefesinin ışığında yeniden ele almakta yahut en azından geleneksel görüşleri bu filozofların dilleriyle yeniden ifade etmekten çekinmemişlerdi... Dante, İslam filozofları İbn Sina ve İbn Rüşd'ü ve İslam savaşçısı Salahaddin Eyyubi'yi antikitenin bilgeleri ve kahramanları arasında yegane modernler olarak *Limbo*'ya yerleştirirken Hıristiyanlığın, sözcüklerle ifade edilebilecek her hangi bir şeyi kat kat aşan İslam'a olan bir borcunu teslim ediyordu". Richard W. Southern, *Ortaçağ Avrupasında İslam Algısı*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2000), s. 60-61. Bu olguyu W. Montgomery Watt da, "Avrupa'nın bütün fikir cereyanları, Arapça'dan yapılan tercümeleri itiraf etmek mecburiyetinde kaldılar... Avrupa felsefesi, bütün merhalelerinde, İslâm müelliflerine karşı hudutsuz bir borç içinde kalmıştır" sözleriyle ortaya koymaktadır. W. Montgomery Watt, *İslâm Avrupa'da*, çev. Hulûsi Yavuz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1989), s. 126. Aynı şekilde Etienne Gilson da, "Avicenne en Occident au Moyen Age" adlı çalışmasında, "Arap felsefesi çok yüksek bir kültür bileşiminin örneğini veriyordu... İbn Sinâ ve İbn Rüşd'ü hesaba katmadan bir Hıristiyan ilâhiyatı tarihinin mümkün olabileceği kabul edilemez" demektedir. Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, s. 40.

Kaynakça

- Abdülhamid, İrfan, "Eş'ârî, Ebü'l-Hasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul 1995), c. 11.
- Alper, Hülya, *Bir Kelâm Problemi Olarak İmanın Psikolojik Yapısı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002).
- Alper, Ömer Mahir, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi –Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ Örneği* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000).
- _____, "Gazzâlî'nin Felsefî Geleneğe Bakışı: O Gerçekten Bir Felsefe Karştı mıydı?", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (İstanbul 2002), sy. 4.
- _____, *İbn Tufeyl'in Hayatı ve Felsefesi* (M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1993).
- Altıntaş, Ramazan, "Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Sivas 2001), c. 5, sy. 2.
- el-Âmirî, Ebu'l-Hasan, *Kitâbu'l-İ'lâm bi menâkibi'l-İslâm*, th. Ahmed Abdulhamid Gurâb (Riyad: Dârü'l-İsâle, 1988).
- el-Bağdâdî, Abdülkahir, *Kitâbu Usûli'd-dîn* (İstanbul: Matbaatü't-Devle, 1928).
- Bayraktar, Mehmet, "Çağdaş Bir İbn Rüşcülük: Alman İdealizmi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Ankara 2000), c. 41.
- Bedevî, Abdurrahman, *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Rolü*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002).
- el-Câhız, Amr b. Bahr, *Kitâbu'l-Hayevân*, th. Abdusselâm Muhammed Hârun, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1969), c. 1.
- Cârullah, Zühdî, *el-Mu'tezile* (Beyrut: Müessesetü'l-'Arabiyyeti'd-Dira, 1990).
- Çelebi, İlyas, "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde 'Konu' Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (İstanbul 2005), sy. 28.
- Daiber, Hans, "XVII. Yüzyılda Oxford'da İslâm Felsefesinin Ele Alınışı: Pocockların (Baba ve Oğul) İslâm Felsefesinin Avrupa'da Kavranılmasına Katkısı", *İslâm Felsefesinin Avrupa'ya Girişi* içinde, ed. Charles E. Butterworth ve Blake Andree Kessel, çev. Ömer Mahir Alper (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2001).
- Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005).
- Elamrani-Jamal, Abdelali, "XIII. Asırda Paris Üniversitesi'nde İslâm Felsefesinin Ele Alınışı", *İslâm Felsefesinin Avrupa'ya Girişi* içinde, ed. Charles E. Butterworth ve Blake Andree Kessel, çev. Ömer Mahir Alper (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2001).

- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Kitâbu Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-musallîn*, nşr. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963).
- Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Şa-to, 2004).
- Fârâbî, *Tahsilü's-sa'âde, el-A'mâlü'l-felsefiyye* içinde, th. Ca'fer Âl-i Yâsin (Beirut 1992).
- _____, *et-Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde, el-A'mâlü'l-felsefiyye* içinde, th. Ca'fer Âl-i Yâsin (Beirut 1992).
- _____, *Kitâbu Âra-i ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Albert Nasrî Nâdir (Beirut: Dârü'l-Maşrik, 1986).
- _____, *Kitâbü'l-Hurûf*, th. Muhsin Mehdî (Beirut: Dârü'l-Maşrik, 1968).
- _____, *Kitâbü'l-Mille*, th. Muhsin Mehdî (Beirut: Dârü'l-Maşrik, 1968).
- Gazzâlî, *Mîzânü'l-'amel* (Kahire: Matbaatü Kürdistan el-'İlmiyye, 1328).
- _____, *el-Mustasfa min 'ilmi'l-usûl* (Bulak 1324), c. 1.
- _____, *Meâricü'l-kuds fî medârici ma'rifeti'n-nefs* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1988).
- _____, "Kanûnü't-te'vîl", çev. Bilal Aybakan, *İslâmî Araştırmalar* (Ankara 2000), c. 13, sy. 3-4.
- Gilson, Etienne, *Reason and Revelation in the Middle Ages* (New York: Charles Scribner's sons, 1966).
- _____, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, çev. Şamil Öçal (İstanbul: Açılımkitap, 2003).
- Goichon, A.-M., *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupası'ndaki Etkileri*, çev. İsmail Yakıt (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1993).
- Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür. Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumunu*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003).
- Hanefî, Hasan, *İslâmî İlimlere Giriş*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994).
- Hourani, George F., *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
- İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992).
- İbn Sînâ, 'Uyûnü'l-hikme, *Tis'u resâil* içinde, th. Hasan 'Âsî, (Dimaşk: Dârü Kâbis, 1986).
- _____, *Fî Aksâmi'l-'ulûmi'l-akliyye, Tis'u resâil* içinde, th. Hasan 'Âsî (Dimaşk: Dârü Kâbis, 1986).
- _____, İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (eş-Şifâ' el-Mantık: el-Medhal)*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006).
- _____, *ed-Duâ ve'z-ziyâre, et-Tefsîrü'l-kur'ânî ve'l-lugatü's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ* içinde, th. Hasan 'Âsî (Beirut: el-Müessesetü'l-Câmi'iyye

- İl'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1983).
- İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, nşr. Albert Nasrî Nadir (Beyrut: Dârü'l-Maşrik, 1993).
- Karlığa, H. Bekir, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004).
- _____, "İbn Sînâ: Etkileri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul 1999), c. 20.
- _____, "İbn Rüşd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul 1999), c. 20.
- Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994).
- Koyré, Alexander, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, çev. Kurtuluş Dinçer (İstanbul: Ara Yayıncılık, 1989).
- Kutluer, İlhan, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001).
- _____, *Akıl ve İtikad: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996).
- _____, "İbn Tufeyl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul 1999), c. 20.
- _____, "İslâm: Düşünce, İlim ve Sanat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul 2001), c. 23.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002).
- el-Muhâsibî, Hâris, *Şerefü'l-'akl ve mâhiyyetühu*, th. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986).
- _____, *el-'Akl ve fehmi'l-Kur'ân*, th. Hüseyin Kuvvetli (Beyrut: Dârü'l-Kendîme, 1982).
- Özcan, Hanîfî, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993).
- Penelhum, Terence, *Reason and Religious Faith* (U.S.A: Westview Pres, 1995).
- Peterson, Michael, "İman ve Akıl", *Din ve Bilim. Çağdaş Batı ve İslam Düşüncesinden Seçme Felsefî Yazılar* içinde, der. ve çev. Cafer Sadık Yaran (Samsun: Sidre Yayınları, 1997).
- Pezdevî, Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1980).
- er-Râzî, Fahreddin, *Kelâma Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002).
- Reinhart, A. Kevin, *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought* (Albany: State University of New York, 1995).
- Rosenthal, Franz, *Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden-Boston: Brill, 2007).

- Sarioğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003).
- Southern, Richard W., *Ortaçağ Avrupasında İslam Algısı*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2000).
- et-Tevhîdî, Ebû Hayyan, *Kitâbu'l-İmtâ' ve'l-muânese*, th. Ahmed Emin ve Ahmed ez-Zeyn (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1953), c. 2.
- Turhan, Kasım, *Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür Âmirî ve Felsefesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992).
- Ülken, Hilmi Ziya - Şerif, M.M., "İslam Düşüncesinin Batıya Etkisi", çev. Mahmut Alper Tuğsuz, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. M.M. Şerif (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), c. 4.
- Veliyuddin, Mir, "Mu'tezile", çev. Altay Ünaltay, *İslâm Düşüncesi Tarihi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1990) içinde, c. 1.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Avrupa'da*, çev. Hulûsi Yavuz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1989).
- Wilson, Catherine, "Modern Western Philosophy", *History of Islamic Philosophy* içinde, ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (London and New York: Routledge, 1996), c. 2.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İslâm'da Yenilikçi Hareketin Başlaması ve Kelâm İlmi", *İslâm, Gelenek ve Yenileşme* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996).
- _____, "Akıl: Kelâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul 1989), c. 2.
- _____, "Eş'ariyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul 1995), c. 11.
- _____, "İbn Hazm: İtikadî Görüşleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul 1995), c. 20.
- Zeyne, Hüsnî, *el-'Akl 'inde'l-Mu'tezile: Tasavvuru'l-'akl 'inde'l-Kâdî 'Abd- cebbâr* (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1978).



Fromm'un Hümanistik Psikoloji Kuramı Bağlamında Eski Ahit'te Geçen Peygamber Kıssaları

Mustafa Doğan KARACOŞKUN*

The Old Testament Prophet Stories
in the context of the Humanistic Psychology Theory of Fromm

Citation/©: Karacoşkun, Mustafa Doğan, (2010). The Old Testament Prophet Stories in the context of the Humanistic Psychology Theory of Fromm, MİLEL VE NİHAL, 7 (3), 73-108.

Abstract: Secularism that brought the enlightenment with itself, created its own holiness instead of sacredness of religion. Psychology has been affected deeply through this systematic change of perception, alike the other branches of the science. Seeing religion as an irrational and a dogmatic field, many of the famous psychologists had approached to it in a reductive way. Erich Fromm, who is the representative of humanistic approach which can be seen as relatively moderate among these approaches, sees religion and religious culture quite functional in respect of that they have humanistic character, and able to bring to light the different talents of the human being and help while struggling with the feel of loneliness. He gives credit to the holy texts accepted by religions and especially he refers to Old Testament and parables of the prophets in his works. Fromm, as he doesn't see these texts as God's words, states that these texts are symbolic lives which consist of humanistic messages. Therefore, he has read them in the radical humanistic thinking system according to the social, ideolog-

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi ABD
[mkaracoskun@hotmail.com]

ical and scientific patterns. The aim of our study is to interpret his reading style.

Key Words: Fromm, Sacred Stories, Humanistic Psychology, Old Testament.



Atıf/©: Karaçoşkun, Mustafa Çoşkun (2010). Fromm'un Hümanistik Psikoloji Kuramı Bağlamında Eski Ahit'te Geçen Peygamber Kıssaları, *Milel ve Nihal*, 7 (3), 73-108.

Öz : Aydınlanma döneminin beraberinde getirdiği sekülerizm, dine ait kutsalların yerine kendi kutsallarını yaratmıştır. Bu sistemli algı değişiminden, bilimin pek çok alanı gibi psikoloji de derinden etkilenmiştir. Pek çok ünlü psikolog, dini, irrasyonel ve dogmatik bir alan olarak görüp ona indirgemeci tarzda yaklaşmışlardır. Bu yaklaşımlar içinde, nispeten ılımlı olarak nitelendirilebileceğimiz hümanistik yaklaşımın bir temsilcisi olan Erich Fromm, din ve dini kültürü, hümanistik bir karaktere sahip olması, insanın farklı yeteneklerini ortaya çıkarmasını sağlaması ve yalnızlık duygusuyla başa çıkmasında ona destek olması gibi noktalardan işlevsel görmektedir. O, dinlerde kutsal kabul edilen metinlere değer vermekte, özellikle Eski Ahit ve peygamber kıssalarına eserlerinde sık sık atıflarda bulunmaktadır. Fromm, Tanrı sözü olarak görmediği bu metinlerin, hümanist mesajlar içeren sembolik yaşantılar olduğunu söylemektedir. Böylece onları, radikal hümanistik düşünce sistemi içinde, inandığı sosyal, ideolojik ve bilimsel şablonlara göre okumaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fromm, Kıssa, Hümanist Psikoloji, Eski Ahit.

Giriş

Batı dünyasında aydınlanma dönemi ile birlikte, Yahudi-Hıristiyan geleneğinin belirlediği kutsalların yerlerini sekülerizmin ürettiği kutsallara bıraktığı görülmektedir. Gündüz'ün ifadesiyle tüm hak ve özgürlüklerin bu seküler değerlerden hareketle tanımlanmaya başladığı bu dönemde, dinin kutsalları sekülerizmin kutsallarına feda edilmiştir.¹ Bilimin pek çok alanında sistemli bir şekilde gerçekleştirilmeye çalışıldığı gözlenen bu değer algısına ilişkin dönüşüm sürecinin örneğin psikoloji alanında öne çıkan en önemli aktörü Sigmund Freud'tur. Yahudi kökenli bir ateist olan Freud, dini bireysel kaynağı anlamında sadece bir insan yanılması olarak görmekle kalmaz. Ona göre insanlık bu yanılmasadan bir an önce kurtarılmalıdır. Çünkü kendi güçlerini Tanrıya atfeden bir insan

¹ Şinasi Gündüz, "Kutsal Hakkında Konuşmak: Dinsel Söylemde Mitos", *Milel ve Nihal*, c.6, ss.1-9, İstanbul, 2009.

anlayışının egemen olduğunu düşündüğü özellikle kurumsal dinler insan için olsa olsa nevrotik bir işlev görebilir. O halde yeni bir insan, yeni bir toplum için dinin bu nevrotik işlevinin bertaraf edilmesine ihtiyaç olacaktır. Freud'un bu din karşıtı olmanın ötesinde dinle kavgalı söylemi, hiç şüphesiz bilimin diğer alanlarında yapılagelen ve söylenegelenlerin bir tamamlayıcısı mahiyetindedir. Ona göre, tümüyle irrasyonel ve dogmatik olan dini alan, insana bir şey katmadığı gibi, asırlardır onun çaresizliğini istismar eden bir alan olmuştur.

Freud'un bu yaklaşımları, Batının aydınlanmacı bilim ve düşünce insanlarında benzer anlayışlarla görülebilir. Belki bu anlayışlar arasında söz konusu çizginin bir devamı olmakla birlikte, aydınlanma döneminin insan benliğinde yol açtığı sorunları da sorgulama özelliği gösterebilen hümanistik psikoloji anlayışı kısmen ayrı bir yere oturtulabilir. Her ne kadar, hümanist psikologlar, genellikle hümanist psikolojiyi dine karşı alternatif bir sistem gibi ortaya koysalar da, dinle ilişkilerinde kavgacı değil daha ılımlı bir yaklaşıma sahip oldukları söylenebilir. Onlar, dini hayatı incelerken, yaşanan dini tecrübeye ağırlık verirler.² İşte bu grupta yer alan önemli isimlerden biri olan Fromm'un, görülebildiği kadarıyla, çalışmalarında dine en fazla yer veren psikolog olduğu söylenebilir. Nitekim Fromm'a göre Batıda insanlar akılcılığı öyle bir noktaya taşımışlardır ki, bu derece akılcı olmak akılsızlığın en aşırı halidir.³ Çünkü o, Batı kültürünün köklerini sadece eski Yunan kültüründe görmez. Aynı zamanda Musevi kültürüne dayandığını ifade eder.⁴ Yahudi kökenli olmanın ötesinde çocukluğunda ve gençliğinde yoğun bir Yahudilik eğitimi almış olan Fromm, bu bağlamda, bu eğitimin kendisine verdiklerini olumlu yönleriyle hatırlayarak dinin insan için bir ihtiyacı karşıladığını düşünür. Dinin temelde, insana hitap eden hümanistik bir karaktere sahip olup, insanı bencil bir benliğin dar sınırlamalarından çıkarmak,

² C. Daniel Batson, W. Larry Ventis, *The Religious Experience*, New York, 1982, s. 17.

³ Erich Fromm, *Psikanaliz ve Zen Budizm*, çev. İlhan Güngören, 5. Baskı, İstanbul, 1997, s.7.

⁴ Fromm, *Psikanaliz ve Zen Budizm*, s. 17.

nesnel, alçakgönüllü ve sevmeyi başararak kendi yeteneklerini ortaya çıkarmasına yardımcı olmak gibi bir işleve sahip olduğuna inanır. Ona göre aydınlanma ve akılcılığın temel hedefleri de bunlardır⁵ ve din, ne kadar insanı aşağılayıcı yahut saçma olursa olsun, günümüz insanının en büyük sorunu olan yalnızlık duygusunun giderilmesi konusunda önemli bir işlev görmektedir. Bütün bunlar için Tanrıya gerek yoktur. Fakat Tanrıyı devreden çıkarırken, bu hedefleri koruyamayan aydınlanma düşüncesi sonrası Batı insanı, Tanrıya itaatin yerine başka itaatleri koymaktadır. Bu durumda amaç bu hedeflere ulaşmaksa ve kimileri için Tanrısızlık da bunu sağlamak için bir çözüm olarak gözüküyorsa, amacı öncelikle görmek gerekir. O halde bu konuda yapılması gereken nedir? Din ve Tanrı terk edilmeden, Fromm'un akılcı ve aydınlanmacı düşünce ile aynı olduğunu söylediği hedefler nasıl gerçekleşebilir? İşte bu noktada, dindar olmakla ateist olmak arasındaki ilişkiyi de, sahip olunulan dini inancın içeriği ve niteliğine bakarak açıklamaya çalışan Fromm'un dine ve özellikle ailesinin dini olan Yahudiliğe bakışını ve Eski Ahit okuma yöntemini, aldığı din eğitimi ve kendi kişisel tecrübelerini de dikkate alarak birlikte ortaya koymak gerekecektir.

Yirmili yaşlarda terk ettiği Tanrı inancı ve dini pratikleri bir yana bırakırsak, Fromm'un Yahudilikle ilişkisi, onun ifadesiyle her zaman olumlu olmuştur. Belki Yahudilikte mutlak otoriter kabul edilen Tanrı inancını terk etmiş, ancak Tanrıya yüklediği anlam bağlamında Tanrı kavramından hiç vazgeçmemiştir. Çünkü ona göre Tanrı, insanın kendi güçlerinin bir sembolüdür.⁶ Aynı yaklaşımı din kavramı için de geliştiren Fromm, dini hayatı insanın temel bazı ihtiyaçlarına karşılık geldiği ve otantik bir insan olgusu olduğu için⁷ önemli bir tecrübe olarak değerlendirir. O, dini tecrübenin genel anlamda hayat tecrübesini bir problem olarak içerdiğine inanır. Ona göre, bu tecrübe esnasında hayatın anlamı, değer-

⁵ Fromm, *Psikanaliz ve Zen Budizm*, s. 19.

⁶ Jan Dietrich, "The Religious Understanding of Erich Fromm ", *www.erich.fromm.de*.

⁷ Rainer Funk, "Biophilia and Fromm's Criticism of Religion", *www.erich.fromm.de*.

ler ve insanın güçlerinin gelişmesi gibi, nihayetinde insanı anlayan, ona destek ve yardımcı olan bir süreç yaşanır.⁸ İşte bu çerçevede Fromm, dinlere ait kutsal kabul edilen metinleri de insanı anlamak ve hümanizmi anlamlandırabilmek için önemli veriler olarak değerlendirir.

Fromm, kutsal kitaplara tanrı sözü olarak bakmaz; onların farklı zamanlarda, farklı insanlar tarafından yazılmış olduğuna inanır.⁹ Ona göre insanı tanıma ve anlamada, ona daha değerli bir rol vermede özellikle kurumsal dinlere ait kutsal metinler önemli işlev üstlenmişlerdir. Bizzat kendi dini eğitim süreçlerinin ve bu süreçlerdeki gözlem ve elde ettiği dini bilgilerin, hayata ve insanlara hümanistik bir gözle bakabilmesinde önemli bir zemin olduğunu düşünür. Bu bilgi, gözlem ve birikimi, sahip olduğu en önemli değerlerden biri olarak çalışmalarında sürekli ifade eder. Bu birikimin en önemli kaynaklarının başında da Eski Ahit ve özellikle ondaki peygamber kıssaları gelir. Nitekim şu ifadeler doğrudan Fromm'un kendisine aittir: "Beni ben yapan birkaç kitap oldu hayatta. Onlar olmasaydı ne olacaktı bilemiyorum. Bunlardan ilki, Tevrat'ın peygamberlerin hikâyelerini anlatan bölümüdür."¹⁰

Bu düşünceleri bağlamında radikal hümanistik düşünce sistemini oluştururken peygamberler kıssalarına ayrı bir yer ayıran ve çalışmalarında onlara sık sık atıfta bulunan Fromm, bu kıssaların insanlık tecrübesinde birer sembolik yaşantılar olarak hümanistik mesajlar içerdiği kanaatindedir. Çünkü ona göre peygamberlerin dili, tercih ve özgürlük dilidir. Nitekim bu durumu, Pentateuch'un¹¹ beşinci kitabındaki ikinci Musa yorumundan alıntılıyarak "bugün senin önüne hayatı ve ölümü koydum, sen hayatı seçtin." ifadesiyle delillendirir.¹² İşte Fromm'u etkileyen bu özgürlük dili ve nosyonu olmuştur.

⁸ Funk, "Biophilia and Fromm's Criticism of Religion", *www.erich.fromm.de*.

⁹ Erich Fromm, *You Shall Be As Gods*, London, 1967, s.7.

¹⁰ Fromm, *Hayatı Sevmek*, çev. Ali Köse, İstanbul,1996, s. 204.

¹¹ Eski Ahit'in ilk beş kitabına verilen isim.

¹² Fromm, *Umut Devrimi*, çev. Şemsa Yeğin, İstanbul,1990, ss. 32-33.

Fromm'un genel anlamda din, özel anlamda ise Yahudilikle ilgisi ve bağına ilişkin yukarıdan beri anlatmaya çalıştığımız çerçeveyi, Shapira üç temel noktada özetleyerek değerlendirir. Birincisi onun dindar Yahudi bir ailede doğması, Yahudilik eğitimi alması ve bunların sonraki hayatındaki etkileridir. İkincisi, onun Yahudilik kaynaklarını referans olarak kullanmasıdır. Üçüncüsü ise, Eski Ahit yorumu olarak yazdığı *You Shall Be As Gods* adlı çalışmasıdır.¹³ Fromm'un Eski Ahit'le ilgili kaleme aldığı en kapsamlı çalışması söz konusu eseridir. İnsan ve Tanrı kavramlarını Eski Ahit pasajları eşliğinde ele aldığı bu eseri, onun Eski Ahit'e kendi düşünsel perspektifini desteklemek üzere verdiği önemi gösterir. Çünkü o, Eski Ahit'in hümanistik bir içeriğe sahip olduğuna inanmaktadır. Eski Ahit'in bu hümanistik karakteri ona göre, Peygamber kıssaları ve Mesih çağı yaklaşımıyla zirveye çıkar.¹⁴

Fromm, Eski Ahit'i yorumlarken özellikle put kavramı üzerinde durur. Putları narsizm, yabancılaşma ve ölümseverlik gibi psikolojik kavramlarla bağlantılı olarak yorumlar. Ona göre puta tapmak ölümseverliğe, Tanrıya tapmak özgürlüğe götürür. Ancak Tanrı kavramının temsil ettiği bu olumlu anlama karşın, Fromm'un Yahudilik yorumunda putların inkârı Tanrıya tapmaktan önce gelir. Çünkü ona göre inanılan Tanrının sahip olduğu özellikler de çok önemlidir. Örneğin Tanrıya hümanistik değil de otoriter bir şekilde inanılıyorsa, Tanrı da bir put olabilir.¹⁵ Bu nedenle o, dinin Tanrıyla ilgili yönünü de insanın gelişimi ve özgürlüğü çerçevesinde yorumlar ve diğer hümanistik psikologlar gibi, dini hayatın tecrübe boyutunu öne çıkarır.

Fromm, genel anlamda Eski Ahit, özel anlamda peygamber kıssalarını yorumlarken, insanın özgürlüğü ve Tanrısal potansiyel güçlerini ortaya koymasını dikkate alır. Onun genel görüşü, kurumsal dinlere ait bütün kutsal kitapların özde hümanistik içeriğe sahip oldukları ancak sonraları yapılan yorumlarla otoriter bir yapıya büründürüldükleridir. Bu çerçevede dinin merkezinde yer

¹³ Jochack Shapira, "Fromm and Judaism", *www. erich.fromm.de*.

¹⁴ Suante Lungren, "Erich Fromm's Judaism", *www. erich.fromm.de*.

¹⁵ Lungren, "Erich Fromm's Judaism", *www. erich.fromm.de*.

alan Tanrı kavramı da, hümanistik değerleri destekleyip desteklemediğine göre değerlendirilmelidir. Her ne kadar Tanrının gerçekliği yoksa da, insanlığın gelişimine paralel olarak her zaman önemli işlevlere sahip olduğu ortadadır. Öyle ki Gusdorf'un dediği gibi "Tanrıyı araştırmak, kendini araştırmaktır"; çünkü "Tanrı fikri kültürün bir şifresidir, fakat aynı zamanda o, insanın temel isteklerini karşılar"¹⁶ Bu açıdan bakıldığında Tanrı, evrimsel olarak tarih boyunca sürekli değişmiş ve dönüşmüştür. Fromm'a göre temel üç aşamada gerçekleşen bu dönüşümü en iyi kutsal metinlerde görebiliriz. Nitekim o, bu bağlamda Eski Ahit'teki bazı kıssaları tarihsel sıralamasını da dikkate alarak Tanrının evrimine ilişkin birer gösterge olarak değerlendirir. İşte Fromm'un Eski Ahit'ten aldığı bu kıssalar ve onları okuma tarzı makalemizin ana konusunu oluşturmaktadır. Amacımız, hümanist bir psikolog ve modern psikoloji tarihinde önemli bir isim olan Fromm'un Eski Ahit'te geçen bazı kıssalar ağırlıklı olmak üzere dini metinlere yaklaşımını ve okuyup yorumlama sistemini ortaya koyabilmektir.

Fromm'a Göre Eski Ahit

Fromm, Eski Ahit'i milyonlarca geçmiş yıllar süresince pek çok yazar tarafından yazılmış bir koleksiyon olarak görür. Ona göre bu kitap, yalnızca Yahudiliğin değil, Hıristiyanlık ve İslam'ın ana ilham kaynaklarından biridir. Avrupa, Amerika ve Kuzeydoğunun gelişimini derinden etkilemiş önemli bir metindir.

Sosyalist bir düşünceye sahip olan Fromm, insan eşitliği ve özgürlüğü konularına eserlerinde geniş yer ayırır. Bu bağlamda Eski Ahit'in, günümüzde var olan özgürlük süreçlerinin radikal doğasını vurgulayan devrimci nitelikte en eski kitaplardan biri olduğu düşüncesini taşır. Bütün bu yorumlarını yaparken Eski Ahit'i bir Tanrı sözü olarak görmediğini de ekler. İnsan özgürlüğünü öne çıkaran geçmiş pek çok kuşağın, onun yazılmasında etkili olduğunu ve katkı sağladıklarını belirtir. Dolayısıyla

¹⁶ Georges Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, İstanbul, 2000, s. 33.

Fromm'a göre, pek çok kaynaktan beslenen bu kitap, geçmiş iki bin yılın sonunda bugünkü halini almıştır.¹⁷

Eski Ahit'e göre Tanrının bilinemez ve isimsiz olduğunu vurgulayan Fromm, böyle bir dinde son hedefin insana tam bir özgürlük alanı oluşturmak olduğu inancını taşır. İŞte Fromm için bir inanç oğesi olma niteliği olmayan Eski Ahit ve özellikle içinde geçen peygamber kıssaları, bir tür insanlık için özgürlük çağrısıdır. Eski Ahit'in asıl değeri de, ona göre insan gelişimine destek olan bu yönüdür.¹⁸

Kıssalar ve Hümanistik Okuma

Dini metinlerin temel kavramları, hiç Şüphesiz Tanrı ve insandır. İnananları tarafından bu metinlerin Tanrının insanlara mesajı olduğu kabul edilir. Dolayısıyla en merkezi iki kavram olan Tanrı ve insan kavramları ve bunlara kutsal kabul edilen kitaplarda yüklenen anlam ve tanımlamalar, her zaman ve herkes tarafından aynı Şekilde algılanamayabilmektedir. Kimi ilahiyat çevrelerine göre, bütün tanım ve anlamlar herkes için açık ve anlaşılır olup, yorumlanabilecek bir konu yoktur. Ancak bu yaklaşım, pek çok dinin temel kaynağı ile ilgili olarak sylenilse de, tarihsel süreçte pek çok farklı yaklaŐımlarla yapılmış, çeşitli tanım ve anlamlandırmalar olagelmıŐtir. Konumuz yorum, yorumlama biçimi veya yorumların doğrulukları gibi konular olmadığu için, bunları sadece bir bilgi olarak hatırlatmak istiyoruz: Çünkü makale konumuz, Yahudilerce kutsal kabul edilen Eski Ahit'in yorumlanmasıyla, daha doğrusu Fromm'un Eski Ahit Kıssalarını, inandığu sosyal, ideolojik ve bilimsel sistemin Őablonlarına göre okumasıyla ilgili olacaktır. Bu nedenle kıssa kelimesi ve ilişkili olduğu için mitos kelimesinin ne anlamlara geldikleriyle ilgili kısa bir bilgi aktarmanın yararlı olacağı kanaatindeyiz.

“Bir Şeyin veya bir kimsenin izini sürüp ardınca gitmek”, “bir haber ya da sözü açıklayıp bildirmek” ve “hikâye etmek, anlat-

¹⁷ Fromm, *You Shall Be As Gods*, s. 7.

¹⁸ Fromm, *Umut Devrimi*, 32-33; *You Shall Be As Gods*, s. 7.

mak" gibi anlamlara gelebilen¹⁹ kıssa kelimesi, Yıldırım'a göre, Kur'an kıssaları bağlamında hikaye kelimesinden farklıdır. Çünkü hikâye, gerçekleşmemiş durumlar için de kullanılabilir. Oysa Kur'an-ı Kerim'de geçen kıssalar gerçekleşmiş ve unutulmuş olaylardır.²⁰ Anlatılmalarındaki amaç, insanları vakanın geçtiği zamanda yaşatarak ders almalarını sağlamaktır.²¹

Kıssa kelimesi ilişkili olan ve Fromm'un Eski Ahit kıssaları için kullandığı bir kelime olan Mitos kavramı ise yunanca bir kavram olup, "olağanüstü kahramanlıkları ve doğaüstü güçleri anlatan hayal ürünü söz" anlamına gelir.²² Batının pozitivist aydınlanmacı düşünce ve bilim insanlarının kabullerine uygun olarak Fromm'un da benimsediği bu yaklaşıma göre, kutsal kabul edilen kitaplarda geçen kıssalar da birer mitolojik metinlerdir. Bu mitosların tümü, insanlık tarihinin erken dönemlerine ait söylenceler olup, üretilmelerinde insanların sosyal ve doğal çevreleri içindeki tecrübeleri etkili olmuştur. Gündüz'e göre, mitolojik anlatılar, "tarihin erken dönemlerinde çoktanrı ve pagan geleneklerden beslenen ve bunların etkisiyle daha sonraki dini ve tarihsel metinlere geçen; ancak insanlığın gelişmesine paralel olarak etkinliği gittikçe azalan bir yapıdadır."²³ Çünkü Comte'un modern bilimlere de yön veren öngörü yahut kurgusuna göre, tarihsel tecrübe sonucu gelecek son noktada sadece metafizik değil, mitolojik anlatı ve inançlar da etkisini yitirecektir.

Fromm, aydınlanma ile elde edilen yeni perspektifin insanlık için önemli bir kazanım olduğunda tereddüt etmese de, diğer pek çok aydınlanmacı düşünürden bir noktada ayrılır. Ona göre mitolojik anlatılar ve bu çerçevede gördüğü kutsal metinler, aydınlan-

¹⁹ Bk. İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, "k-s-s" maddesi, Beyrut, trs.; Firûzâbâdî, *Kamûs*, "k-s-s" mad., Beyrut, trs.; Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, "k-s-s" mad., Kuveyt, 1973.

²⁰ Suat Yıldırım, Kur'an-ı Kerim'de Kıssalar, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, c.3, ss.1-2, Erzurum, 1979, s. 38.

²¹ Remzi Kaya, Kur'an-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, c.11, s. 2, Bursa, 2002, s. 33; Yıldırım, agm., ss. 38-39.

²² Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul, 1978, s. 5; Hatice K. Arpaguş, *Mitoloji, Kur'an-ı Kerim Kıssaları ve Kültürel Miras*, M.Ü. *İlahiyat Fak. Dergisi*, S. 25, İstanbul, 2003, s. 6.

²³ Gündüz, agm., s.16.

ma ile değerinden bir şey kaybetmemiştir. Çünkü zaten Fromm'a göre onların değeri, inanç konusu olmaları değil, insanın kendini anlama süreçlerine katkı sağlayan sembolik birer anlatılar olmalarıdır. İnsanı salt materyalist bir anlayışa ve kapitalizmin iç zenginlikleri yok edici yapısına kurban etmemek için bu anlatı ve metinlere ihtiyaç vardır. Nitekim Batı insanı, refah düzeyini yükseltmiş ama insani değerler konusunda yoksullaşmıştır. O halde salt maddi kazanımlarla insanı tatmin edebilmek ve ihtiyaçlarını giderebilmek mümkün olamamaktadır. Bu durumdaki bir insan tükettiği daha çok istemekte ve bir türlü gerçek değerleri görememektedir. Bunu sağlayabilmek için insanlığın tecrübelerini de yabana atmamak gerekir.

Kutsal kitaplarda, özellikle Eski Ahit'te yer alan peygamber kıssaları, işte bu anlamda insanlık tarihini anlatan metinlerdir. Onlar, daha sonradan bir inanç esası veya tanrıya bağlılık bağlamında yorumlansalar da, özünde hümanistik bir değere karşılık gelirler. Bu durumda Fromm düşüncesinde aydınlanma dönemi felsefesi ve insan anlayışı ile dinlerin insan anlayışları arasında var olduğunu iddia ettiği temel bir uyum söz konusudur. Ona göre aydınlanma dönemi ve özellikle hümanizmde, tanrının yerini insan almış ama ana hedef değişmemiştir. İnsanın gelişmesi ve gelişmesi için gerekli olan sosyal şartların gerçekleşmesi şeklindeki bir hedef, hem dinde, hem de aydınlanma düşüncesinde mevcuttur. Aradaki tek fark, ona göre insanın dinlerde bir araç olarak görülmesinin değişerek, aydınlanma ile birlikte amaca dönüşmesidir.²⁴ Yani Tanrıya yüklediği güçlerini kendinde toplamasıdır. Zaten tanrı olsa olsa tarihsel olarak şartlanılmış bir iç tecrübenin ifadesidir.²⁵ Çünkü hem insan hem Tanrı güçlü olamaz. Tanrı zayıflayacaktır ki insan güçlenebilsin. Bu açıdan insan hayatın merkezinde olmalıdır. Eğer bu başarılabilir ve insan kendini hayatın merkezine koyabilirse, artık Tanrıya inanma yahut inanmama da

²⁴ Fromm, *Çağımızın Özgürlük Sorunu*, çev. Bozkurt Güvenç, 3. Baskı, Ankara, 1995, s. 150.

²⁵ Fromm, *You Shall Be As Gods*, s.18.

anlamını kaybedecektir.²⁶ Fromm'a göre önemli olan insanın hayatını nasıl ve hangi esaslara göre yaşadığıdır.²⁷

Eski Ahit'te geçen peygamber kıssalarının insanlara bugün de çok fazla katkı sağlayacağı inancı Fromm'un önemli tezlerinden biridir. Nitekim bu kıssa yahut onun ifadesiyle dinsel bir biçim alarak kutsal kitaplara geçmiş olan mitoslar, bilgeliğin en önemli kaynaklarından biri olup, benliğimizin derinlerine inerek gizli yönlerimizi anlamamıza yardımcı olurlar.²⁸ Çünkü rüyalar ve masallar gibi mitoslar da, evrensel semboller olup, bedenimizin, duygularımızın ve ruhumuzun özellikleriyle ilgilidirler. İnsanlığın geliştirdiği tek ortak dilin bu evrensel semboller olduğunu belirten Fromm'a göre, çağdaş insanlar bu mirasın değerini anlayamamaktadırlar. Salt rasyonel bir bakış açısıyla bakarak bu sembolleri saçmalık olarak yorumlamaktadırlar.²⁹

Aydınlanma ile dinin insana katkı sağlayan değerlerinin yok olmaması gerektiğini söyleyen Fromm, bu değerleri en çok peygamber kıssalarının anlatmak istediklerinde görür. Ona göre bu değerler, radikal hümanistik anlayışı desteklerler. Başta Eski Ahit olmak üzere tüm kutsal kabul edilen kitaplardaki içeriği özünde hümanistik olarak yorumlayan Fromm, salt söylemle kalmamış, düşüncelerini, pek çok eserinde örnekleyerek dile getirmiştir., Özellikle "*You Shall Be As Gods*" isimli özgün bir eser kaleme alarak Tanrı, insan, tarih, günah, pişmanlık vb. kavramları, radikal hümanistik bir bakış açısıyla yorumlamıştır. Konunun genişliği ve özellikle yoğunluğun "Tanrı" kavramına atfedilmesi dikkate alınarak, onun bu kavramı okuma ve okurken insanla ilintilendirerek bir tür Tanrı-insan eksenli ele alması dikkate alınarak, makalemizde tanrı kavramı merkezli yorumlarına ağırlık verilecektir. Çünkü ona göre, Eski Ahit'teki tanrı kavramı geride kalan 20 yüzyıllık sürede insanlığın evrimine uygun olarak dönüşmüştür. Dönüşen

²⁶ Fromm, *You Shall Be As Gods*, s.73.

²⁷ Fromm, *Yaşama Sanatı*, çev. Aydın Arıtan, İstanbul, 1997, s. 151.

²⁸ Bk. Fromm, *Rüyalar, Masallar, Mitoslar*, çev. A. Arıtan, K. H. Ökten, İstanbul, 1997, ss. 20-25.

²⁹ Fromm, *Rüyalar, Masallar, Mitoslar*, ss. 35-38.

tanrıya bağlı olarak insan da gerçek kimliğine daha fazla yaklaŐı-
mış, kendini daha gcliclic hissederek olmuştur. Nitekim ona göre Tan-
rı kavramı, insanın kendi gcliclerinin bir sembollic olup, gerçekte
Tanrı insanı değil, İnsan Tanrıyı yaratmış yahut yansıtmıŐtır.

Tanrı-insan ilişkisini, Tanrının evrimsel dnüşclicmlic bağlamın-
da değerlendiren Fromm; Eski Ahit'te anlatılan peygamberlere ait
kıssalar ve peygamberlerin Tanrı ile diyaloglarını da, kendi düşün-
celeri için en önemli dayanaklardan biri olarak değerlendirir. Bu
erevede, Eski Ahit'te geçen peygamberlere ait kıssaların tema
olarak genelde itaatsizlik, cesaret ve putları eleştirmeyi içerdiğini
söyler. Bununla birlikte dünya ihtirasını terk etmeye davet ettiğini
ama insanların tersine hareket ettiklerini belirtir. İŞte Fromm'un bu
genel Kutsal Kitap okuma yaklaşımını aktardıktan sonra Şimdi
bunu örneklemek çerçevesinde Eski Ahit'te geçen bazı kıssalara
ilişkin yorumlarına gelmek istiyoruz. Bu kıssaların ilki, bazı deği-
Őikliklerle Kur'an-ı kerim'de de yer alan Âdem-Havva Kıssası ola-
caktır.

a. Âdem ile Havva Kıssasını Okuma

Fromm doğa ile birlik ve uyum olarak yorumladığı insanlığın ilk
evresini Eski Ahit'te geçen Âdem ile Havva kıssası bağlamında,
onların henüz cennette oldukları dönem olarak kabul eder. Ona
göre bu sembolik kıssa, insanlığın ilk uyanıŐ ve itaatsizlik cesareti-
ni anlatır. İtaatsizlik cesareti göstermekle ve Tanrıya baŐkaldırarak
insanlık, tccm risk ve zorluklarına karşın ilk özgürlüğclic elde etmiş-
tir. Bu kolay olmamıŐ, hem cennetten kovulma gibi bir bedeli ol-
muŐ, hem de Tanrı'yı kızdırarak ve kışkandırarak, onun insan üle-
rindeki mutlak egemenliğine yol açmıştır. İŞte Fromm'un bu yo-
rumlarına dayanak oluşturan Eski Ahit'teki "İnsanın Gcnahı" baş-
lıklı 3. Blccmde geçen Âdem ile Havva kıssası Şu Şekildedir:

"RAB Tanrı'nın yarattığı yabanıl hayvanların en kurnazı yı-
landı. Yılan kadına, "Tanrı gerçekten, 'Bahçedeki ağaçların
hiçbirinin meyvesini yemeyin' dedi mi?" diye sordu.
Kadın, "Bahçedeki ağaçların meyvelerinden yiyebiliriz" di-
ye yanıtladı, "Ama Tanrı, 'Bahçenin ortasındaki ağacın

meyvesini yemeyin, ona dokunmayın; yoksa ölürsünüz' dedi."

Yılan, "Kesinlikle ölmezsiniz" dedi, "Çünkü Tanrı biliyor ki, o ağacın meyvesini yediğinizde gözleriniz açılacak, iyiyile kötüyü bilerek Tanrı gibi olacaksınız."

Kadın ağacın güzel, meyvesinin yemek için uygun ve bilgelik kazanmak için çekici olduğunu gördü. Meyveyi koparıp yedi. Yanındaki kocasına verdi. Kocası da yedi.

İkisinin de gözleri açıldı. Çıplak olduklarını anladılar. Bu yüzden incir yaprakları dikip kendilerine önlük yaptılar.

Derken, günün serinliğinde bahçede yürüyen RAB Tanrı'nın sesini duydular. O'ndan kaçıp ağaçların arasına gizlendiler.

RAB Tanrı Âdem'e, "Nerdesin?" diye seslendi. Âdem, "Bahçede sesini duyunca korktum. Çünkü çıplaktım, bu yüzden gizlendim" dedi.

RAB Tanrı, "Çıplak olduğunu sana kim söyledi?" diye sordu, "Sana meyvesini yeme dediğim ağaçtan mı yedin?"

Âdem, "Yanıma koyduğün kadın ağacın meyvesini bana verdi, ben de yedim" diye yanıtladı.

RAB Tanrı kadına, "Nedir bu yaptığın?" diye sordu. Kadın, "Yılan beni aldattı, o yüzden yedim" diye karşılık verdi.

Bunun üzerine RAB Tanrı yılanı,

"Bu yaptığından ötürü Bütün evcil ve yabani hayvanların En lanetlisi sen olacaksın" dedi, "Karnın üzerinde sürünecek Ve yaşamın boyunca toprak yiyeceksin. Seninle kadını, onun soyuyla senin soyunu Birbirinize düşman edeceğim. Onun soyu senin başını ezecek, Sen onun topuğuna saldıracaksın."

RAB Tanrı kadına, "Çocuk doğururken sana Çok acı çekeceğim" dedi, "Ağrı çekerek doğum yapacaksın. Kocana istek duyacaksın, Seni o yönetecek."

RAB Tanrı Âdem'e, "Karının sözünü dinlediğin ve sana Meyvesini yeme dediğim ağaçtan yediğin için, Toprak senin yüzünden lanetlendi" dedi, "Yaşam boyu emek vermeden yiyecek bulamayacaksın. Toprak sana diken ve çalı verecek, Yaban otu yiyeceksin. Yaratılmış olduğün toprağa dönünceye dek Ekmeğini alın teri dökerek kazanacaksın. Çünkü topraksın, topraktan yaratıldın Ve yine toprağa döneceksin."

Âdem karısına Havva adını verdi. Çünkü o bütün insanla-

rın anasıydı. RAB Tanrı Âdem'le karısı için deriden giysiler yaptı, onları giydirdi. Sonra şöyle dedi: "Âdem iyiyle kötüyü bilmekle bizlerden biri gibi oldu. Şimdi yaşam ağacına uzanıp meyve almasına, yiyip ölümsüz olmasına izin verilmemeli."

Böylece RAB Tanrı, yaratılmış olduğu toprağı işlemek üzere Âdem'i Aden bahçesinden çıkardı. Onu kovdu; yaşam ağacının yolunu denetlemek için Aden bahçesinin doğusuna Keruvlar ve her yana dönen alevli bir kılıç yerleştirdi."³⁰

Bu kıssada geçen itaatsizlik, Fromm'a göre insanı özgür kılmış ve tüm insanlığa kendi gücüne güvenmeyi, böylece bütünüyle insan olmayı öğretmiştir³¹. Bu süreç sonucunda insan itaate dayanan eski cennet yerine, tek başına yaratabileceği yeni cennete ulaşma imkânına kavuşmuştur. Öncesinde doğayla birlik ve uyum varken insan çıplak bile olduğunun farkında olmayan bir varlıktır. Nitekim Fromm, cennetteki Âdem ve Havva'nın çıplak olarak hayal edilmelerini ve ilk günahı işleyene kadar bunun farkına varamamalarını böyle yorumlar. İnsanın kendi çocukluk yaşantısını da hatırlatarak "geriye baktığımızda çocukluğumuz bize utanç duygularından uzak bir cennet gibi gelmektedir" ifadesini kullanır. Ona göre cennetten atılma olayıyla birlikte birçok şeyin farkına varan insan utanma ve korku duygusunu da fark etmiştir. Böylece cinsel hayat ve uygarlık kültürü de başlamıştır.³² İnsanlığın bu hayatı yaratma ve özgürlük mücadelesi çağımıza kadar devam ede gelmiş ve hâlâ sürmektedir. Her ne kadar insan, itaatsizlik ederek Tanrı'ya yüklediği bazı güçlerini fark etse ve elde etme çabasına girirse bile, yaşadığı çeşitli risk ve zorluklar karşısında sığındığı mutlak güç sahibi ve kural koyucu bir Tanrısı da günümüze kadar her daim olmuştur. Öyle ki, doğayı ve insanı yaratan bu Tanrı, dilerse yarattığı şeyleri yok edebilir. Ona göre Tanrı'nın insan üzerindeki bu mutlak gücü, insanın bilgi ağacının meyvesinin yemesine karşılık bir tür onu cezalandırma nedeniyledir. Çünkü insan bilgi ağacının meyvesinden yiyerek Tanrı'nın aklını elde etmiştir.

³⁰ Tekvin, 3:1-24.

³¹ Fromm, *İtaatsizlik Üzerine*, çev. Ayşe Sayın, İstanbul, 2001, s.7; *Psikanaliz ve Zen Budizm*, ss. 95-96

³² Fromm, *Rüyalar, Masallar, Mitoslar*, s. 119.

Artık o, kendi aklı ve bilgileriyle iyi ile kötüyü bilen bir varlık olarak Tanrı'ya benzemiştir. Nitekim Fromm, Eski Ahit'teki ifadelerin bunu anlattığını iddia eder: "Sonra Âdem iyi ile kötüyü bilmekle bizden biri gibi oldu..."³³ Bu ona göre insanlığın elde ettiği önemli bir nokta olup, artık geri dönüşü olamaz. Nitekim bu birinci adımla elde ettiği iyinin ve kötünün bilgisi sayesinde, insan, tarihsel süreçte kendini yeniden yaratmıştır. Fromm, Yahudi tarihinin başlangıcının yuvadan ayrılma ile karakterize edilmesine de bu anlamda dikkat çeker.³⁴ Ancak ona göre, Tanrı ile mücadelede ikinci adım olan "hayat ağacından yiyerek ölümsüz olmak" gerçekleşmemiştir. Tanrı buna izin vermeyerek Âdem ile Havva'yı cennetten kovmuş ve hayat ağacını korumaya almıştır. Az önce geçen pasajın devamında bu olay anlatılır: "...Artık hayat ağacına uzanıp meyve almasına, yiyip ölümsüz olmasına izin verilmemeli"³⁵. Devam eden pasajlarda da, Fromm'a göre, Âdem'in cennetten kovuluşu ve ölümsüzlük ağacının korunmaya alınmasından söz edilir: "Onu kovdu. Hayat ağacının yolunu denetlemek için de, Aden bahçesinin doğrusuna Keruvlar (kanatlı doğaüstü varlıklar ve bunların heykelleri) ve her yana dönen alevli bir kılıç yerleştirdi."³⁶

Hâsılı insanın cennetten kovulmasına neden olan bu ilk itaatsizlik eylemi, Fromm'a göre, aynı zamanda insanlığın özgürlüğünün başlangıcı olmuştur. Bu konuda Hristiyan inancındaki "düşüş, düşme (fall)" sözcüğü ile yorumlanmasını da önemli bulurken, gerçekte bu durumun bir düşüş değil, bir yükselme ve yücelme olduğunu belirtir.³⁷ Çünkü insan, ona göre potansiyel olarak Tanrı'dır. Bu nedenle Tanrı'nın en yüce güç olduğuna karşı çıkıp bunu ondan almak istemiş ve cezalandırılmıştır. Âdem ile Havva, hayat ağacından uzaklaştırılmış; cennetten kovulmuş ve insanın Tanrı olmasını sağlayacak ikinci adım engellenmiştir. Ortaya çıkan yeni durumda mutlak otorite sahibi Tanrı ile ona bağlanması sebebiyle

³³ Tekvin, 3:22.

³⁴ Bk. Tekvin, 12:1-3.

³⁵ Tekvin, 3:22.

³⁶ Tekvin, 3:24.

³⁷ Fromm, *You Shall Be As Gods*, s.7.

dolaylı olarak kendine ulaşma çabası içindeki insan söz konusudur.

Fromm'un, Âdem ile Havva'nın ilk itaatsizlik eyleminin Hıristiyanlıkta temel günah olarak görülmesine ilişkin yorumu, antropolojik ve sosyolojik süreçlere dayanır. O, ataerkil toplum yapılarında da itaatsizliğin temel bir günah olduğunu, bu nedenle Hıristiyanlıkta böyle yorumlandığını iddia eder.³⁸ Ayrıca bu yorumun Yahudilikte geçerli olmadığını da ifade eder. Eski Ahit'e göre, Âdem ile Havva'nın itaatsizliği, Tanrının planının bir parçası gibi gözükmektedir. Çünkü insanoğlu bu sayede kendi tarihini yazabilecek, kendini geliştirebilecek ve henüz doğayla bütün olup birey olamadığı durumdan, tam gelişmiş bir birey olma imkânına kavuşabilecektir.³⁹

Fromm'a göre Âdem-Havva kıssasında verilen önemli bir mesaj da, insanın birey olduğunun farkına varmasıdır. Nitekim kıssada Âdem ve Havva, yasak meyveyi yedikten sonra çıplak olduklarını anlamış ve utanmışlardır. Fromm, burada cinsel organlardan utanmadan kaynaklanan bir durum söz konusu olmadığını belirtir. Ona göre bu olayda anlatılmak istenen, ayrılık ve farklılıklarıyla birlikte her erkek ve kadının, kendi bireyselliklerinin ve karşıdakilerin ayrı bir birey olduğunun farkına varmalarıdır. Bunun sonucunda Âdem ile Havva, henüz sevmeyi öğrenmedikleri için birbirlerine yabancılaşmışlardır.⁴⁰

Fromm'un Âdem-Havva kıssasına ataerkil ve anaerkil anlayışların oluşması ve gelişmesi bağlamında yüklediği anlamlar da ilgi çekici gözükmektedir. Ona göre Âdem-Havva kıssasında dikkat çeken önemli bir motif de, erkek bir Tanrı egemenliğidir.⁴¹ İnsanlık tarihinin Yunan mitolojilerinde anlatılan daha önceki evrelerinde, anaerkil bir anlayış egemen iken, bu kıssa ile birlikte insanlığa ataerkil bir anlayış egemen olmuştur. Havva, Âdem'in

³⁸ Fromm, *Hayatı Sevmek*, s. 61.

³⁹ Fromm, *Sevgi ve Şiddetin Kaynağı*, çev. Selçuk Budak, 4. Baskı, Ankara, 1997, s. 20.

⁴⁰ Fromm, *The Art of Loving*, New York, 1956, s. 9.

⁴¹ Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Fromm, *Rüyalar, Masallar, Mitoslar*, s. 296.

kaburgasından yaratılmış, böylece erkek öne çıkmıştır. Bununla birlikte Eski Ahit'teki bu kıssada, Havva'nın Âdem'e sormadan yasak meyveden yemesi ve ona da yedirmesini görmekteyiz. Fromm bu durumu, önceki anaerik düzenin izlerinin henüz tümüyle silinmemiş olduğu şeklinde yorumlar. Tanrı, bu itaatsizliğin hesabını Âdem'den sorar ve kadın, Havva'nın şahsında işlediği bu ilk günahtan dolayı tam anlamıyla erkeğin egemenliğine girer. Nitekim Fromm'a göre Tanrı'nın kadına verdiği sosyal rol ile ilgili pasaj "yine de erkeğini arzulayacaksın, fakat o seni yönetecek"⁴² şeklindedir.

O halde Fromm için Âdem ile Havva kıssasının hümanistik düşünceye katkısı, olancasıyla fazla ve önemli gözükmemektedir. Kıssayı onun perspektifiyle okumak ve anlamak, Tanrısızlığa götürmese de, Tanrıya inananlar için de, hümanistik düşünceye ulaşmayı engelleyici değil, destekleyici bir işlev görebilecektir.

b. Nuh Kıssası

RAB Nuh'a, "Bütün ailenle birlikte gemiye bin" dedi, "Çünkü bu kuşak içinde yalnız seni doğru buldum.

Yeryüzünde soyları tükenmesin diye yanına temiz sayılan hayvanlardan erkek ve dişi olmak üzere yedişer çift, kirli sayılan hayvanlardan ikişer çift, kuşlardan yedişer çift al.

Çünkü yedi gün sonra yeryüzüne kırk gün kırk gece yağmur yağdıracağım. Yarattığım her canlıyı yeryüzünden silip atacağım."

Nuh RAB'bin bütün buyruklarını yerine getirdi. Yeryüzünde tufan koptuğu zaman Nuh altı yüz yaşındaydı.

Nuh, oğulları, karısı, gelinleri tufandan kurtulmak için hep birlikte gemiye bindiler. Tanrı'nın Nuh'a buyurduğu gibi temiz ve kirli sayılan her tür hayvan, kuş ve sürüngenden erkek ve dişi olmak üzere birer çift Nuh'a gelip gemiye bindiler.

Yedi gün sonra tufan koptu. Nuh altı yüz yaşındayken, o yılın ikinci ayının on yedinci günü enginlerin bütün kaynakları fışkırdı, göklerin kapakları açıldı. Yeryüzüne kırk gün kırk gece yağmur yağdı. Nuh, oğulları Sam, Ham ve Yafet, Nuh'un karısı ve üç gelini tam o gün gemiye bindiler.

⁴² Tekvin, 3:16.

Onlarla birlikte her tür hayvan - evcil hayvanların, sürün-
genlerin, kuşlarla uçan yaratıkların her türü - gemiye bindi.
Soluk alan her tür canlı çiftler çiftler Nuh'un yanına gelip
gemiye bindi. Gemiye giren hayvanlar Tanrı'nın Nuh'a bu-
yurduğu gibi erkek ve diőiydi. RAB Nuh'un ardından kapı-
yı kapadı.

Tufan kırk gün sürdü. Çoğalan sular gemiyi yerden yukarı
kaldırdı. Sular yükseldi, alabildiğine çoğaldı; gemi suyun
üzerinde yüzmeye başladı. Sular öyle yükseldi ki, yeryü-
zündeki bütün yüksek dağlar su altında kaldı. Yükselen su-
lar dağları on beş arşın açtı.

Yeryüzünde yaşıyan bütün canlılar yok oldu; kuşlar, evcil
ve yabani hayvanlar, sürüngeleler, bütün insanlar, soluk
alan bütün canlılar öldü. RAB insanlardan evcil hayvanlara,
sürüngelelerden kuşlara dek bütün canlıları yok etti, yeryü-
zündeki her şey silinip gitti. Yalnız Nuh'la gemidekiler kal-
dı. Sular yüz elli gün yeryüzünü kapladı.⁴³

"Sonra Tanrı Nuh'u ve gemideki evcil ve yabani hayvanları
anımsadı. Yeryüzünde bir rüzgar estirdi, sular alçalmaya
başladı. Enginlerin kaynakları ve göklerin kapakları kapan-
dı. Yağmur dindi. Sular yeryüzünden çekilmeye başladı.
Yüz elli gün geçtikten sonra sular azaldı.

Gemi yedinci ayın on yedinci günü Ararat Dağları'na otur-
du. Sular onuncu aya kadar sürekli azaldı. Onuncu ayın bi-
rinde dağların doruğu görüldü. Kırk gün sonra Nuh yap-
mış olduğu geminin penceresini açtı. Kuzgunu dışarı gön-
derdi. Kuzgun sular kuruyuncaya kadar dönmedi, uçup
durdu.

Bunun üzerine Nuh suların yeryüzünden çekilip çekilmedi-
đini anlamak için güvercini gönderdi. Güvercin konacak bir
yer bulamadı, çünkü her yer suyla kaplıydı. Gemiye,
Nuh'un yanına döndü. Nuh uzanıp güvercini tuttu ve ge-
miye, yanına aldı. Yedi gün daha bekledi, sonra güvercini
yine dışarı saldı. Güvercin gagasında yeni kopmuş bir zey-
tin yaprağıyla akşamleyin geri döndü. O zaman Nuh sula-
rın yeryüzünden çekilmiş olduğunu anladı.

Yedi gün daha bekledikten sonra güvercini yine gönderdi.
Bu kez güvercin geri dönmedi.

Nuh altı yüz bir yaşındayken, birinci ayın birinde yeryüzündeki sular kurudu. Nuh geminin üstündeki kapağı kaldırınca toprağın kurumuş olduğunu gördü.

İkinci ayın yirmi yedinci günü toprak tamamen kurumuştü. Tanrı Nuh'a, "Karın, oğulların ve gelinlerinle birlikte gemiden çık" dedi, "Kendinle birlikte bütün canlıları, kuşları, hayvanları, sürüngenleri de çıkar. Türesinler, verimli olsunlar ve yeryüzünde çoğalsınlar."

Nuh karısı, oğulları ve gelinleriyle birlikte gemiden çıktı. Bütün hayvanlar, sürüngenler, kuşlar, yeryüzünde yaşayan her tür canlı gemiyi terketti.

Nuh RAB'be bir sunak yaptı. Orada temiz sayılan hayvanların ve kuşların hepsinden yakmalık sunular sundu.

Güzel kokudan hoşnut olan RAB içinden şöyle dedi: "İnsanlar yüzünden yeryüzünü bir daha lanetlemeyeceğim. Çünkü insanın yüreğindeki eğilimler çocukluğundan itibaren kötüdür. Şimdi yaptığım gibi bütün canlıları bir daha yok etmeyeceğim.

"Dünya durdukça, Ekip biçmek, Sıcak, soğuk, Yaz, kış, Gece, gündüz hep var olacaktır."⁴⁴

Tanrı, Nuh'u ve oğullarını kutsayarak, "Verimli olun, çoğalıp yeryüzünü doldurun" dedi,

"Yerdeki hayvanların, gökteki kuşların tümü sizden korkup ürkecek. Yeryüzündeki bütün canlılar, denizdeki bütün balıklar sizin yönetiminize verilmiştir. Bütün canlılar size yiyecek olacak. Yeşil bitkiler gibi, hepsini size veriyorum.

"Yalnız kanlı et yemeyeceksiniz, çünkü kan canı içerir. Sizin de kanınız dökülürse, hakkınızı kesinlikle arayacağım. Her hayvandan hesabını soracağım. Her insandan, kardeşinin canına kıyan herkesten hakkınızı arayacağım.

"Kim insan kanı dökerse, Kendi kanı da insan tarafından dökülecektir. Çünkü Tanrı insanı kendi suretinde yarattı. Verimli olun, çoğalın. Yeryüzünde türeyin, artın."

Tanrı Nuh'a ve oğullarına şöyle dedi:

"Sizinle ve gelecek kuşaklarınızla, sizinle birlikteki bütün canlılarla, kuşlar, evcil ve yabani hayvanlar, gemiden çıkan bütün hayvanlarla antlaşmamı sürdürmek istiyorum.

⁴⁴ Tekvin, 8. Bab.

Sizinle antlaşmamı sŸrdŸreceđim: Bir daha tufanla bŸtŸn canlılar yok olmayacak. YeryŸzŸnŸ yok eden tufan bir daha olmayacak.”

Tanrı ŐŸyle sŸrdŸrdŸ konuşmasını: “Sizinle ve bŸtŸn canlılarla kuşaklar boyu sonsuza dek sŸrecek antlaŐmamın belirtisi Şu olacak:

“Yayımı bulutlara yerleŐtireceđim ve bu, yeryŸzŸyle aramdaki antlaŐmanın belirtisi olacak. YeryŸzŸne ne zaman bulut gŸndersem, yayım bulutların arasında ne zaman gŸrŸnse, sizinle ve bŸtŸn canlı varlıklarla yaptığım antlaŐmayı anımsayacağım: Canlıları yok edecek bir tufan bir daha olmayacak. Bulutlarda ne zaman yay gŸrŸnse, ona bakıp yeryŸzŸnde yaşayan bŸtŸn canlılarla yaptığım sonsuza dek geçerli antlaŐmayı anımsayacağım.”

Tanrı Nuh'a, “Kendimle yeryŸzŸndeki bŸtŸn canlılar arasında sŸrdŸreceđim antlaŐmanın belirtisi budur” dedi.

Gemiden çıkan Nuh'un oğulları Sam, Ham ve Yafet idi. Ham Kenan'ın babasıydı. Nuh'un Ÿç oğlu bunlardı. YeryŸzŸne yayılan bŸtŸn insanlar onlardan tŸredı.

Nuh çiftçiydi, ilk bağı o dikti. Őarap içip sarhoŐ oldu, çadırının içinde ırlııplak uzandı. Kenan'ın babası olan Ham babasının çıplak olduğunu gŸrŸnce dışarı çıkıp iki kardeŐine anlattı. Sam'la Yafet bir giysi alıp omuzlarına attılar, geri geri yŸrŸyerek çıplak babalarını ŸrttŸler. Çıplak babalarını gŸrmemek için yŸzlerini ŸbŸr yana çevirdiler.

Nuh ayıldığında kŸŸk oğlunun ne yaptığını anladı ve ŐŸyle dedi: “Kenan'a lanet olsun, KŸleler kŸlesi olsun kardeşlerine. ŖvgŸler olsun Sam'ın Tanrısı RAB'be, Kenan Sam'a kul olsun. Tanrı Yafet'e bolluk versin, Sam'ın çadırlarında yaşasın, Kenan Yafet'e kul olsun.”

Nuh tufandan sonra Ÿ yŸz elli yıl daha yaŐadı.

Toplam dokuz yŸz elli yıl yaŐadıktan sonra ŸldŸ.”⁴⁵

Tanrıyla insan anlaŐmasında ikinci evre Fromm'a gŸre Nuh kıssasın geçen Tanrı ile insan anlaŐması ve Tanrının bazı haklarından feragat etmesidir. Bu evrede Tanrı karşısında doğru insan olan Nuh, ailesi de dâhil olmak Ÿzere Tanrı'nın Ŗfke ve tufanından kurtulmakta, daha sonra bu Ŗfke ve cezalandırma son olmakta ve Tanrı'nın yeniden insanlığa bir tufan yaŐatmayacađı ve insanın da

yeryüzünde daha özgür yaşayacağı bir düzen oluşmaktadır. Bu düzen, sadece iyi ve doğru insanları değil, İbrahim'in Tanrı'yla diyalogunda görüleceği gibi, tüm insanlığı kuşatarak evrensellik kazanmaktadır. Fromm'a göre, Nuh Tufanıyla başlayan insanın güç ve özgürlüğüne kavuşma sürecinin önemli bir aşaması da, Eski Ahit'te geçen İbrahim-Tanrı diyalogu şeklindeki kıssada ortaya çıkmaktadır. Şimdi bu diyaloga göz atalım.

c. İbrahim-Tanrı Diyalogu Kıssası

"İbrahim'i, doğru ve adil olanı yaparak yolumda yürümeyi oğullarına ve soyuna buyursun diye seçtim. Öyle ki, ona verdiğim sözü yerine getireyim."

Sonra İbrahim'e, "Sodom'la Gomora büyük suçlama altında" dedi, "Günahları çok ağır.

Onun için inip bakacağım. Duyduğum suçlamalar doğru mu, değil mi göreceğim. Yapıp yapmadıklarını anlayacağım."

Adamlar oradan ayrılıp Sodom'a doğru gittiler. Ama İbrahim RAB'in huzurunda kaldı.

RAB'be yaklaşarak, "Haklıyı da haksızla birlikte mi yok edeceksin? diye sordu,

"Kentte elli doğru kişi var diyelim. Orayı gerçekten yok edecek misin? İçindeki elli doğru kişinin hatırı için kenti bağışlamayacak mısın?

Senden uzak olsun bu. Haklıyı, haksızı aynı kefeye koyarak haksızın yanında haklıyı da öldürmek senden uzak olsun. Bütün dünyayı yargılayan adil olmalı."

RAB, "Eğer Sodom'da elli doğru kişi bulursam, onların hatırına bütün kenti bağışlayacağım" diye karşılık verdi.

İbrahim, "Ben toz ve külüm, bir hiçim" dedi, "Ama seninle konuşma yürekliliğini göstereceğim.

Kırk beş doğru kişi var diyelim, beş kişi için bütün kenti yok mu edeceksin?" RAB, "Eğer kentte kırk beş doğru kişi bulursam, orayı yok etmeyeceğim" dedi.

İbrahim yine sordu: "Ya kırk kişi bulursan?" RAB, "O kırk kişinin hatırı için hiçbir şey yapmayacağım" diye yanıt verdi.

İbrahim, "Ya Rab, öfkelenme ama otuz kişi var diyelim?" dedi. RAB, "Otuz kişi bulursam, kente dokunmayacağım"

diye yanıt verdi.

İbrahim, “Ya Rab, lütfen konuşma yürekliliğimi başışla” dedi, “Eğer yirmi kişi bulursan?” RAB, “Yirmi kişinin hatırı için kenti yok etmeyeceğim” diye yanıt verdi.

İbrahim, “Ya Rab, öfkelenme ama bir kez daha konuşacağım” dedi, “Eğer on kişi bulursan?” RAB, “On kişinin hatırı için kenti yok etmeyeceğim” diye yanıt verdi.

RAB İbrahim'le konuşmasını bitirince oradan ayrıldı, İbrahim de çadırına döndü.⁴⁶

Fromm'a göre Nuh döneminde yapılıp, İbrahim'in diyaloguyla evrensellik kazanan Tanrıyla anlaşma sonucu elde edilen özgürlük, insanın evre evre Tanrı olmaya yaklaştığını göstermektedir. Nitekim bu ikinci evrede Tanrı mutlaklıktan, yapısal bir monarşiye dönüşmekte ve böylece onun mutlak kural koyucu olması sona ermektedir. Dolayısıyla Tanrının sınırsız özgürlüğü azalırken, insanın özgürlük alanı genişlemektedir.⁴⁷ Fromm bu durumu Tanrı kavramının dönüşen anlamı açısından da değerlendirerek, bu kavramın gerileme değil, gelişen ve olgunlaşan bir anlam ve işleve sahip olmaya başladığını belirtir.

İbrahim-Tanrı diyalogu ve anlaşmanın sonucu olarak Tanrı evrimleşmiş ve temel değişimler yaşamıştır. Bu değişiklikte en önemli husus, Tanrı'nın adalet ilkeleriyle tamamlanmasıdır. Fromm'a göre, İbrahim'in bu diyalogu ile birlikte Eski ve Yeni Ahit'e, Tanrının adalet ve sevgi ile donanması ve insanın esirliğinin uzun sürmeyeceği, Tanrı'dan bile özgürleşmesi yolunun açıldığına ilişkin motifler girmiştir.⁴⁸

d. Musa Kıssası

Musa ile Tanrının diyalogu şeklinde yaşanan üçüncü evreye ilişkin Eski Ahit'te geçen pasajlar, Fromm'a göre, daha ileri bir adım olarak, Tanrının bilinemezliğine, isimsizliğine, yani onun ne olduğu değil ne olmadığına önemli olduğuna işaret ederler. Söz konusu diyalog Eski Ahit'te şu şekilde geçer:

⁴⁶ Tekvin, 18:22-23.

⁴⁷ Fromm, *You Shall Be As Gods*, s. 25.

⁴⁸ Fromm, *You Shall Be As Gods*, s. 28.

"Musa kayınbabası Midyanlı Kâhin Yitro'nun sürüsünü güdüyordu. Sürüyü çölün batısına sürdü ve Tanrı'nın dağına, Horev'e vardı.

RAB'bin meleği bir çalıdan yükselen alevlerin içinde ona göründü. Musa baktı çalı yanıyor, ama tükenmiyor.

"Çok garip" diye düşündü, "Gidip bir bakayım, çalı neden tükenmiyor!"

RAB Tanrı Musa'nın yaklaştığını görünce, çalının içinden, "Musa, Musa!" diye seslendi. Musa, "Buyur!" diye yanıtladı.

Tanrı, "Fazla yaklaşma" dedi, "Çarıklarını çıkar. Çünkü bastığın yer kutsal topraktır.

Ben babanın, İbrahim'in, İshak'ın, Yakup'un Tanrısı'yım." Musa yüzünü kapadı, çünkü Tanrı'ya bakmaya korkuyordu.

RAB, "Halkımın Mısır'da çektiği sıkıntıyı çok iyi biliyorum" dedi, "Angaryacılar yüzünden ettikleri feryadı duydum. Acılarını biliyorum.

Bu yüzden aşağıya indim. Onları Mısırlılar'ın elinden kurtaracağım, o ülkeden çıkarıp geniş ve verimli topraklara, süt ve bal ülkesine, Kenanlılar'ın, Hititler'in, Amorlular'ın, Perizliler'in, Hivliler'in, Yevuslular'ın topraklarına götüreceğim.

İsraililer'in feryadı bana erişti. Mısırlılar'ın onlara yapmakta olduğu baskıyı görüyorum.

Gel, halkım İsrail'i Mısır'dan çıkarmak için seni Firavun'a göndereyim."

Musa, "Ben kimim ki Firavun'a gidip İsraililer'i Mısır'dan çıkarayım?" diye karşılık verdi.

Tanrı, "Kuşkun olmasın, ben seninle olacağım" dedi, "Seni benim gönderdiğimin kanıtı şu olacak: Halkı Mısır'dan çıkardığın zaman bu dağda bana tapacaksınız."

Musa şöyle karşılık verdi: "İsraililer'e gidip, 'Beni size atalarınızın Tanrısı gönderdi' dersem, 'Adı nedir?' diye sorabilirler. O zaman ne diyeyim?"

Tanrı, "Ben Ben'im" dedi, "İsraililer'e de ki: 'Beni size Ben Ben'im diyen gönderdi.'

"İsrailliler'e de ki, 'Beni size atalarınız İbrahim'in, İshak'ın, Yakup'un Tanrısı Yahve gönderdi.' Sonsuza dek adım bu olacak. Kuşaklar boyunca böyle anılacağım."⁴⁹

Fromm, insanlığın bu evrede kendi güçlerine daha fazla sahip olmaya başladığını ve Tanrının "bilinemezlik" yanının öne çıkarak alanı insana bıraktığını belirtir. O'na göre bu aşamaya gelmiş olan özellikle Yahudilik inancının, son bir evreye daha ihtiyacı vardır. Bu evre kendisinin gelmiş olduğu Tanrıyı tümüyle devreden çıkaran Tanrısızlık evresidir.⁵⁰ O, teistik dini yapılarda bu noktaya ulaşmanın zorluğunun da farkında olduğunu söyler. Çünkü bu aşamada önemli olan sembolize ettiği değerleri ve gündelik hayat-taki olumlu işlevlerini değil, sadece Tanrı'yı devreden çıkarmaktır. Dini tecrübe yine yaşanmalı, ama din ve Tanrının otoritesi olmamalıdır. Mevcut kurumsal dinlerde böyle bir ayırım yapılarak Tanrısızlaşma evresine geçmenin zor olacağını söyleyen Fromm, Tanrı'nın işlevsizleşmesi ve insan özgürlüğüne müdahale etmeksizin varlığını sürdürmesinde problem görmez. Ona göre Batı, aydınlanmayla birlikte Eski Ahit'in hümanistik çizgisine gittikçe yaklaşmış, fakat akılcı düşünce yapısına uygun olan son hamleyi gerçekleştirememiştir. Kendi ifadesiyle "çok yadırgatıcı görünse de, doğu dinlerinin (Budizm, Taoizm vb.) düşünce yapısı, Batının akılcı düşünce yapısına, Batı dinlerinininkinden daha uygun düşmektedir" (Psikanaliz ve Zen Budizm, s.19).

e. İbrahim'in Ülkesini Terk Etmesi ve Musa Öncülüğünde Mısır'dan Çıkış Kıssaları

Fromm'un Eski Ahit'te geçen İbrahim'in ülkesini terk etmesi ve Musa'nın öncülüğünde Mısır'dan çöle çıkış ile orada yaşananlara ilişkin okumaları da oldukça ilginç olup, yorumları kendi Marksist anlayışına dayanır. İbrahim Peygamber ile ilgili Fromm'un yorumladığı pasaj şu şekildedir:

"RAB Avram'a, "Ülkeni, akrabalarını, baba evini bırak, sana göstereceğim ülkeye git" dedi,"⁵¹

⁴⁹ Çıkış, 3:13-15.

⁵⁰ Fromm, *Psikanaliz ve Zen Budizm*, s. 19.

⁵¹ Tekvin, 12:1.

Fromm, İbrahim Peygamberin ülkesini terk etmesini sahip olma ve mülkiyet tutkusundan kurtulma şeklinde yorumlar. İbrahim peygamber ülkesini terk etmiş ve ilk anda bilinmezliğe doğru yol almıştır. Ama ondan sonra gelenler yeni bir hısmılık ruhuyla yeni bir yere yerleşmişlerdir. Mısır'da zenginleşmiş ve güçlenmiş olan bu topluluk tutsaklığa düşmüştür. Zamanla Tanrı düşüncesini yitirip putlara tapmışlardır. Vicdanlarının sesine kulak vermemişlerdir.⁵²

Aynı sürecin bir benzeri de, Musa Peygamberin öncülüğünde İbrani halkının Mısır'dan çıkışında söz konusudur. Fromm'un yorumlarına geçmeden konuyla ilgili Eski Ahit'te geçen ifadelere göz atalım:

"Bütün İsrail topluluğu Elim'den ayrıldı. Mısır'dan çıktıktan sonra ikinci ayın on beşinci günü Elim ile Sina arasındaki Sin Çölü'ne vardılar.

Çölde hepsi Musa'yla Harun'a yakınmaya başladı.

"Keşke RAB bizi Mısır'dayken öldürseydi" dediler, "Hiç değilse orada et kazanlarının başına oturur, doyuya yerdik. Ama siz bütün topluluğu açlıktan öldürmek için bizi bu çöle getirdiniz."

RAB Musa'ya, "Size gökten ekmek yağdıracağım" dedi, "Halk her gün gidip günlük ekmeğini toplayacak. Böylece onları sınavayacağım: Benim yasama göre yaşıyorlar mı, yaşamıyorlar mı, göreceğim.

Altıncı gün her gün topladıklarının iki katını toplayıp hazırlayacaklar."

Musa'yla Harun İsraililer'e, "Bu akşam sizi Mısır'dan RAB'bin çıkardığını bileceksiniz" dediler,

"Sabah da RAB'bin görkemini göreceksiniz. Çünkü RAB kendisine söylendiğinizi duydu. Biz kimiz ki, bize söyleniyorsunuz?"

Sonra Musa, "Akşam size yemek için et, sabah da dilediğiniz kadar ekmek verilince, RAB'bin görkemini göreceksiniz" dedi, "Çünkü RAB kendisine söylendiğinizi duydu. Biz kimiz ki? Siz bize değil, RAB'be söyleniyorsunuz."

⁵² Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak*, çev. Aydın Arıtan, 5. Baskı, İstanbul, 1994, s. 95.

Musa Harun'a, "Bütün İsrail topluluğuna söyle, RAB'bin huzuruna gelsinler" dedi, "Çünkü RAB söylendiklerini duydu."

Harun İsrail topluluğuna bunları anlatırken, çöle doğru baktılar. RAB'bin görkemi bulutta görünüyordu.

RAB Musa'ya şöyle dedi:

"İsrailliler'in yakınmalarını duydum. Onlara de ki, 'Akşamüstü et yiyeceksiniz, sabah da ekmele karnınızı doyuracaksınız. O zaman bileceksiniz ki, Tanrınız RAB benim.'"

Akşam bildircinlar geldi, ordugâhı sardı. Sabah ordugâhın çevresini çiy kaplamıştı.

Çiy eriyince, toprakta, çölün yüzeyinde kırağıya benzer ince pulcuklar göründü.

Bunu görünce İsrailliler birbirlerine, "Bu da ne?" diye sordular. Çünkü ne olduğunu anlayamamışlardı. Musa,

"RAB'bin size yemek için verdiği ekmelettir bu" dedi,

"RAB'bin buyruğu şudur: 'Herkes yiyeceği kadar toplansın. Çadırınızdaki her kişi için birer omer alın.'"

İsrailliler söyleneni yaptılar. Kimi çok, kimi az topladı.

Omerle ölçtüklerinde, ne çok toplayanın fazlası, ne de az toplayanın eksigi vardı. Herkes yiyeceği kadar toplamıştı.

Musa onlara, "Kimse sabaha bir parça bile bırakmasın" dedi.

Ama bazıları ona aldirmayıp sabaha bıraktılar. Bıraktıkları kurtlanıp kokmaya başlayınca Musa onlara öfkeleni.

Her sabah herkes yiyeceği kadar topluyordu. Güneş ortalığı ısıtınca, yerde kalanlar eriyordu.

Altıncı gün kişi başına iki omer, yani iki kat topladılar. Topluluğun önderleri gelip durumu Musa'ya bildirdiler.

Musa, "RAB'bin buyruğu şudur" dedi, "'Yarın dinlenme günü, RAB için kutsal Şabat Günü'dür. Pişireceğinizi pişirin, haşlayacağınızı haşlayın. Artakalanı bir kenara koyun, sabaha kalsın.'"

Musa'nın buyurduğu gibi artakalanı sabaha bıraktılar. Ne koktu, ne kurtlandı."⁵³

Fromm, Musa Peygamber öncülüğünde İbrani halkının Mısır'dan çıkışı ve bu süreçte yaşananları anlatan bu kıssayı, genel anlamda İbrahim Peygamberin ülkesini terk etmesi gibi tutku ve

tutsaklıklardan kurtulma süreci olarak yorumlar. Mısır'dan çıkarak çöle gitme, bir bayram kutlamak içindir. Halk isteksizce ve kötü niyetli bir şekilde Musa'nın peşinden çöle çıkar. Fromm metinde geçen çöl kavramının özgürleşme hareketini sembolize ettiğini ifade eder.⁵⁴ Bu yorumlarda yoğun bir şekilde Marksist motifler görülmektedir. Ona göre çölün sembolize ettiği anlam son derece önemlidir. Çöl, nihayetinde bir yurt değildir. Orada yerleşik hayatın gerekleri söz konusu olmaz. Şehirler olmadığı gibi zenginler de olmaz. İnsanlar yalnızca yaşamaları için gerekli olan şeyleri ve gerektiği miktarda bulundururlar.⁵⁵ İşte bu yönüyle çöl, özgürlüğü, sahip olmayı değil, olmayı temsil eder. Daha kolay, karmaşık olmayan ve anlamlı bir hayata işaret eder.

Fromm, İbrani halkının bu belirsiz ortamdaki korkarak putları, sağlam evleri, garantili yemekleri özlediklerini söyler. Tanrı, onlara destek olmak zorunda kalarak, sabahları onlara ekmek, akşamları da bıldırcınlar göndermiştir. Ancak bu yemeklerden herkesin ihtiyacı kadar almasını istemiştir. Eski Ahit'te belirtilen bu ilke ile Marks'ın "herkes ihtiyacı kadar" ilkesinin aynı şey olduğunu belirtir. Nitekim Tanrının onları uyararak her gün verilen yiyecektekiler ertesi güne saklanmasını yasaklaması da, ihtiras, sahip olma ve biriktirme eğilimlerine karşı bir uyarı niteliğindedir. Amaç insanı sahip olma eğiliminden uzak tutarak ona, paylaşabilmeyi, her şeyi ortak kullanabilmeyi öğretmek ve benimsetmektir. Çünkü çölde, mal-mülk, ev-bark olmadığından mülkiyetten sıyrılma vardır.⁵⁶ İnsanın sahip olması değil, kendisi olması söz konusudur. Bütün bunlar tam da Marksizm'in anlattığı şeylerdir.

f. Yunus Kıssası

Yunus Peygamber Kıssası Eski Ahit'te ayrı bir başlık olarak yer alır. İlgili kıssanın ilk iki bölümü Eski Ahit'te aşağıdaki şekilde anlatılır:

⁵⁴ Fromm, *Sahip Olmak Ya da Olmak*, s. 96.

⁵⁵ Fromm, *Sahip Olmak Ya da Olmak*, s. 96.

⁵⁶ Fromm, *Sahip Olmak Ya da Olmak*, ss. 97-98.

"RAB bir gün Amittay oğlu Yunus'a, "Kalk, Ninova'ya, o büyük kente git ve halkı uyar" diye seslendi, "nk kötülükleri önüme kadar yükseldi."

Ne var ki, Yunus RAB'bin huzurundan TarŐiŐ'e kaçmaya kalkıŐtı. Yafa'ya inip TarŐiŐ'e giden bir gemi buldu. cretini ödeyip gemiye bindi, RAB'den uzaklaŐmak için TarŐiŐ'e doğru yola ıktı.

Yolda RAB Şiddetli bir rzgr gönderdi denize. Öyle bir fırtına koptu ki, gemi neredeyse paralanacaktı.

Gemiciler korkuya kapıldı, her biri kendi ilahına yalvarmaya başladı. Gemiye hafifletmek için yükleri denize attılar. Yunus ise teknenin ambarına inmiş, yatıp derin bir uykuya dalmıŐtı.

Gemi kaptanı Yunus'un yanına gidip, "Hey! Nasıl uyursun sen?" dedi, "Kalk, tanrına yalvar, belki halimizi görür de yok olmayız."

Sonra denizciler birbirlerine, "Gelin, kura çekelim" dediler, "Bakalım, bu bela kimin yüzünden başımıza geldi." Kura çektiler, kura Yunus'a dŐtı.

Bunun zerine Yunus'a, "Söyle bize!" dediler, "Bu bela kimin yüzünden başımıza geldi? Ne iş yapıyorsun sen, nereden geliyorsun, nerelisin, hangi halka mensupsun?"

Yunus, "İbrani'yim" diye karşılık verdi, "Denizi ve karayı yaratan Göklerin Tanrısı RAB'be taparım.

Denizciler bu yanıt karşısında dehŐete dŐtiler. "Neden yaptın bunu?" diye sordular. Yunus'un RAB'den uzaklaŐmak için kaçtığını biliyorlardı. Daha önce onlara anlatmıŐtı.

Deniz gittikçe kuduruyordu. Yunus'a, "Denizin dinmesi için sana ne yapalım?" diye sordular.

Yunus, "Beni kaldırıp denize atın" diye yanıtladı, "O zaman sular durulur. Çünkü biliyorum, bu Şiddetli fırtınaya benim yüzümden yakalandınız."

Denizciler karaya dönmek için küreklere asıldılar, ama baŐaramadılar. Çünkü deniz gittikçe kuduruyordu. RAB'be seslenerek, "Ya RAB, yalvarıyoruz" dediler, "Bu adamın canı yüzünden yok olmayalım. Susuz bir adamın ölümünden bizi sorumlu tutma. Çünkü sen kendi istediğini yaptın, ya RAB."

Sonra Yunus'u kaldırıp denize attılar, kuduran deniz sakinleŐti.

Bu olaydan ötürü denizciler RAB'den öyle korktular ki, O'na kurbanlar sundular, adaklar adadılar.

Bu arada RAB Yunus'u yutacak büyük bir balık sağladı. Yunus üç gün üç gece bu balığın karnında kaldı."⁵⁷

"Yunus balığın karnından Tanrısı RAB'be şöyle dua etti: "Ya RAB, sıkıntı içinde sana yakardım, Yanıtladın beni. Yardım istedim ölümler diyarının bağrından, Kulak verdin sesime.

Beni engine, denizin ta dibine fırlattın. Sular sardı çevremi. Azgın dalgalar geçti üzerimden.

Huzurundan kovuldum' dedim, 'Yine de göreceğim kutsal tapınağını

"Yine de göreceğim kutsal tapınağını" ya da "Bir daha kutsal tapınağını nasıl göreceğim?"

Sular boğacak kadar kuşattı beni, Çevremi enginler sardı, Yosunlar dolaştı başıma.

Dağların köklerine kadar battım, Dünya sonsuza dek sürgü-
lendi arkamdan; Ama, ya RAB, Tanrım, Canımı sen kurtar-
dın çukurdan.

Soluğum tükenince seni andım, ya RAB, Duam sana, kutsal tapınağına erişti.

Değersiz putlara tapanlar, Vefasızlık etmiş olurlar.

Ama şükranla kurban sunacağım sana, Adağımı yerine geti-
receğim. Kurtuluş senden gelir, ya RAB!"

RAB balığa buyruk verdi ve balık Yunus'u karaya kustu."⁵⁸

Eski Ahit'te ki bu kıssayı Fromm, temelde psikolojik düzlemde yorumlar. Yorumlarına esas olan bakış açısı diğer kıssalarda olduğu gibi özünde hümanistik ve insan ihtiyaçlarıyla ilgili gözükmektedir. Ona göre Yunus peygamberin yaşadıkları, onun ruhsal durumuyla ilgilidir. Kıssada geçen semboller bu çerçevede anlamlar içermektedir. Ana tema Yunus peygamberin şahsında sembolize edilen içine kapanma ve kendini toplumdan soyutlamadır. İnsan, güvenlik ve korunma isteği ile böyle bir kaçınmayı tercih edebilir. Söz konusu toplumdan kaçınma ve insanlarla yakın ilişki kurmaktan uzak durma, Fromm'un hümanistik psikoloji görüşünün temelinde yer alan, insanın temel ihtiyaçları arasında

⁵⁷ Yunus 1:1-17.

⁵⁸ Yunus 2:1-10.

gördüğü ilişki ihtiyacını doğru çözümlenememe anlamına gelir. Bu durumdaki bir bireyin yaşadığı iç huzursuzluğa ve çatıŐmalara değinen Fromm, Yunus Peygamberle sembolize edilen insanlardan uzak olmayı, psikolojik bir içsel sıkıntı anlamında yorumlamaktadır. Nitekim o, Yunus Peygamberin önce gemiye binmiŐ, sonra uyuması, daha sonra da denize atılıp balık tarafından yutulmasını Yunus Peygamberin iç dünyasını yansıtan olaylar Şeklinde yorumlar. Çünkü Yunus Peygamber, kıssanın başında insanlardan ve görevlerinden kaçarak, çeşitli olaylar yaşamak zorunda kalmıştır. Yaşadığı olaylar onu gittikçe insanlara daha fazla yabancılaŐtırmıŐ, balık onu yutup balığın karnında kaldığında insanlardan tamamen soyutlanmıŐtır. Bu soyutlanma Fromm'a göre, Yunus'un kendi tercihi olup, o kendini kendi eliyle bu hapse itmiŐtir. Ama sonunda bu tercihinden dolayı en çok kendisi bunalmıŐ ve kendi eliyle oluşturduğu bu hapis hayatında kendini olancasıyla yalnız hissetmiŐtir.

Kendini yalnız ve soyutlanmıŐ hissetme insan için katlanılması zor bir yaŐantıdır. Bu yaşantıyı anlattığını iddia ettiği kıssa ile ilgili olarak Fromm, aynı kıssanın insanın bu tür bir ruhsal durumdan çıkmak isteyeceğini ve insanlarla birlikte yaşamaktan kopamayacağını gösterdiğini düşünür. Çünkü Fromm'a göre, güvenliğe kaçmak için insanlardan uzaklaŐan Yunus peygamber, kıssanın devamında Tanrıdan, yani vicdanından yardım dileme yoluyla kendini içine hapsedmeyi terk etmek ve riskleriyle birlikte hayata bıraktığı yerden devam etmek eğiliminde olmuştur.

Fromm, insanın en önemli anksiyete yaŐantısının kaynaklarından biri olarak, diğer insanlardan ayrı olmayı görür. Çünkü onun inancına göre insan, doğayla uyum sürecinden ayrıldıktan sonra tek başına kalmış ve bunun üstesinden gelememesi halinde çaresizlik ve yalnızlık yaşamaya zorunlu kalmıştır. Bu kaygıları aŐmanın yolu, kendi dışındaki insanlarla ilişki kurmasıdır. Bu insan için temel bir ihtiyaç olup, yaşama isteğinden bile daha güçlü-

dür.⁵⁹ İşte Yunus Peygamberin kıssasındaki psikolojik analizlerinde, Fromm'un bu yaklaşımlarının izleri göze çarpmaktadır.

Fromm, Yunus Peygamberin yaşadıklarıyla sembolize edilen süreci, diğer yandan tipik bir nevroz gelişimi örneği olarak görür. Sürekli belirli tehlikelerden kaçan Yunus, kıssada görüldüğü gibi kurtulmak için kaçtığı Tanrıya yeniden yönelmektedir. Çünkü hayata devam edebilmenin başka yolunu bulamamıştır. Fromm, Yunus'un bu durumunu, vicdanına karşılık gelen Tanrı ile, içindeki sese kulak tıkayarak kaçma isteği arasındaki çatışma şeklinde değerlendirir.⁶⁰

g. Yusuf'un Rüyası Kıssası

Fromm rüyaları insan hayatında son derece önemli sembolik yaşantılar görür. Ona göre rüyaların çoğu, akla dayanan ve bundan dolayı gerçekleşen bazı tahminlerdir. Bu akılcı tahminlerden birisi olarak da, Eski Ahit'te geçen Yusuf Peygamberin rüyasına değinir. Yusuf peygamberin daha çocukken gördüğü rüya ve akabinde gerçekleşenler Eski Ahit'te şöyle anlatılır:

"Yusuf bir düş gördü. Bunu kardeşlerine anlatınca, ondan daha çok nefret ettiler.

Yusuf, "Lütfen gördüğüm düşü dinleyin!" dedi,

"Tarlada demet bağlıyorduk. Ansızın benim demetim kalkıp dikildi. Sizinkilerse, çevresine toplanıp önünde eğildiler."

Kardeşleri, "Başımıza kral mı olacaksınız? Bizi sen mi yöneteceksin?" dediler. Düşlerinden, söylediklerinden ötürü ondan büsbütün nefret ettiler.

Yusuf bir düş daha görüp kardeşlerine anlattı. "Dinleyin, bir düş daha gördüm" dedi, "Güneş, ay ve on bir yıldız önümde eğildiler."

Yusuf babasıyla kardeşlerine bu düşü anlatınca, babası onu azarladı: "Ne biçim düş bu?" dedi, "Ben, annen, kardeşlerin gelip önünde yere mi eğileceğiz yani?"

Kardeşleri Yusuf'u kıskanıyordu, ama bu olay babasının aklına takıldı."⁶¹

⁵⁹ Fromm, *Beyond The Chains of Illusion*, New York, 1962, s. 126.

⁶⁰ Fromm'un Yunus Peygamber kıssası ile ilgili yorumları konusunda geniş bilgi için bk. *Rüyalar, Masallar, Mitoslar*, ss.42-46.

⁶¹ Tekvin 37:5 -11.

Bu rüyayı çok açık ve anlaşılır bulan Fromm, yorumlamak için profesyonel rüya yorumcusu olmaya gerek olmadığı kanaatinde. Nitekim Yusuf'un babası ve kardeşleri rüyayı hemen yorumlayıp anlamışlardır. Kardeşleri onun bir gün kendileri ve babalarından üstün olacağını ve onun önünde saygıyla eğilmeleri gerekeceğini görmüşlerdir.

Fromm, Yusuf'un bu rüyasında insanın hırs özelliğine dikkat çekildiğini düşünür. Nitekim ona göre Yusuf'un ileride yüksek mevkilere gelmesinde bu hırs etkili olmuştur. Ayrıca Eski Ahit'te geçen hayat hikâyesine bakıldığında sadece hırslı değil, çok da yetenekli olduğunun görüldüğünü ve Yusuf'un bu yeteneklerini rüyasında daha iyi kullanabilme gücüne sahip olduğunu söyler. Uyanık olduğu zamanlarda kardeşlerinden daha küçük ve zayıf olduğunu düşünmesi sebebiyle bir eziklik duygusu taşımaktadır. İşte insanın rüyalarının gücünü Fromm'a göre Yusuf'un hayatında görmekteyiz. O, rüyaları insanı önceden bilmeye ve bilgeliye götüren semboller olarak görüp, onların sayesinde kendimizi daha özgür bir biçimde ifade edebileceğimize inanır.⁶² Çünkü ona göre insanın karakter unsurlarının tümü, dışadönük davranışlarda kendilerini rahat bir biçimde göstermezken, rüyalarda daha rahat bir şekilde kendilerini belli ederler.⁶³

Sonuç ve Değerlendirme

Batı dünyasında aydınlanma dönemi ile birlikte, daha önceleri var olan kilise merkezli değerler, yerlerini sekülerizmin ürettiği yeni kutsal değerlere bırakmışlardır. Dolayısıyla hayatın tüm alanlarındaki yaşantılar, ilişkiler, insan anlayışları bu çerçevede anlam bulmuşlardır. Bu yeni anlam tümüyle profan yani din dışı bir perspektif ile oluşmuş, dini hayata ilişkin kutsal söylemler ve metinler salt dogma olarak değerlendirilip dışarıda bırakılmışlardır. Hatta dönemin aydınlarının bu konuda salt ilgisizlikle yetinmeyip önemli bir kısmı dine karşı tabiri caizse savaş açmışlardır.

⁶² Fromm, *Rüyalar, Masallar, Mitoslar*, s. 184.

⁶³ Fromm'un Yusuf Peygamber kıssası ile ilgili yorumları konusunda geniş bilgi için bk. *Rüyalar, Masallar, Mitoslar*, ss.70-72.

Aydınlanma dönemini önemli bir kazanım olarak gören ve kendini o düşüncenin insanı sayan Fromm, klasik din karşıtı aydınlanmacı düşüncülere oranla kendine özgü farklı bir duruş sergiler. Onun düşüncesinde din ve sekülerizmin temel kutsalları aynı olup bizzat insanın kendisidir. Bu yaklaşımıyla Fromm'un, gerçekte dini alanı seküler alana indirgeyici bir sentez ortaya koyduğu görülmektedir. Onun bu yaklaşımı, diğer pozitivist yazar ve araştırmacılarla benzer şekilde kutsal metinleri de insanlığın ürettiği anlayışını doğurmuş ancak o metinleri önemsememe gibi bir davranış içinde olmasına yol açmamıştır.

Fromm'un psikanalist ve Marksist sentezle şekillendirdiği radikal hümanistik düşünce yapısının, hayatın her alanına bakışı ve yorumlamasında merkezi rol oynadığı görülmektedir. Bu anlamda onun dinlere ve özellikle yirmili yaşlara kadar mensup olduğu Yahudiliğe, Yahudiliğin temel kaynaklarına aynı şekilde yaklaştığı ve Eski Ahit'i de indirgemeci bir tutumla okuduğu görülmektedir. Onda Eski Ahit'ten aktardığı her bilgiyi, kendi düşüncesinin bir dayanağı olarak görme ve okuma eğilimi görülmektedir. Örneğin peygamberlerin insanları dünya ihtirasını terk etmeye çağırmaları, Musa Peygamber'in topluluğu çöle çıkarması temalarını, Marxist dünya görüşüyle örtüştürür. Fromm'a göre, mala sahip olmamak ve tüm insanların eşit şekilde paylaşmaları ilkelerini savunan Marksizm ve sosyalizm, dinlerdeki emir ve tavsiyelerle genelde örtüşür. Bu yaklaşımlarda insanı, sahip olmaktan uzaklaştırarak, olmaya dönük bir yönlendirme vardır. Radikal hümanizmin temelini bu olduğunu düşünen Fromm, metinde görüldüğü gibi rahatlıkla din ve seküler düşünce alanlarından biri olan Marksizmi buluşturabilmektedir.

Fromm'a göre Eski Ahit'te geçen kıssalar, insan özgürlüğünü sınırlayan her şeye karşı itaatsizliği ve putları eleştirmeyi içerir. Put, cansız ve somut bir varlıktır. İnsanı yaşam severliğe değil, ölüm severliğe götürür. Ona göre para, kariyer, ideolojiler, dinler ve hatta bizzat Tanrı bile, otoriter bir yapıda ise put olabilir. O halde putlara tapınılması gerekir. Bunun karşılığında hümanis-

tik bir Tanrıya tapınmak, insanı özgürleşmeye götürecektir daha doğru bir yoldur. Çünkü putlar, insanın kendi güçlerine yabancılaşması olduğu için Eski Ahit ve diğer kutsal kitaplar ona karşı çıkarlar. Putlar ölüdür ve tapınan kimseleri de ölüye dönüştürür. En azından hümanistik bir Tanrı'ya inanmak, Tanrının evrimini de dikkate aldığımızda, insan özgürlüğüne daha yakındır. Zaten özellikle Eski Ahit bağlamında değerlendirildiğinde ona göre Tanrısızlığa sadece bir adım kalmıştır. Tarihsel süreçte insan Tanrıya yüklediği güçlerinin önemli bir kısmını yeniden almış ve özgürlük alanını genişletmiştir. Hatta dünya dinleri arasında son adım olan Tanrısızlığa ulaşmış dinler de vardır. Bu düşünceleri bağlamında Fromm, kendi inancına en uygun dinin Tanrının olmadığı Budizm olduğu kanaatindedir.

Âdem, Nuh-İbrahim ve Musa kıssalarına getirdiği okuma biçimleri ile Fromm, Yahudilik kutsal kitabının insanlığı son adıma hazırladığını söyler. Bu nedenle onun, Eski Ahit'in, özellikle de peygamber kıssaları ile ilgili bölümlerinin özde hümanistik ve insan gelişimine katkı sağlayıcı olduğuna inandığı anlaşılmaktadır. Bu indirgemeci tutumuyla Fromm, gerçekte dini alanı değerli görüyor gibi gözükse de, onu bilerek başka bir değere indirgeyerek eklemektedir. Fromm'un çalışmalarında, temelinde metafizikle ilgili her şeye karşı olan bu yeni seküler değer alanının, Fromm'un gayretleriyle kendi zeminini genişlettiği görülmektedir. Bu zemin özünde dinin kendi kaynaklarında görülen aslını ve insan için anlamını dışlayan katı pozitivist bir düzlemde işlev görür. Bu nedenle Fromm eliyle ortaya çıkan ve dinin kutsal metinlerine değer verildiği sanılabilen bu tür dini metin okumaları, neticede yumuşak bir tavırla sekülerizmin din ve metafizikten arındırılmış kuyusuna su taşımaktan başka bir anlam ifade etmemektedir. Aydınlanma döneminin nesnel bir tavır içinde olmak iddiasındaki bilim insanları, diğer alanlara olduğu gibi, din alanına da zihinlerdeki kesin kabule dayalı şablonlarla bakmakta bir sakınca görmemektedir. Özellikle sosyal ve beşeri bilimlerde insanın inanç ve davranışları ve bunların kaynakları üzerine yapılan çalışmalarda, belirgin bir şekilde öznel, belirlemeci ve natüralist yaklaşımlar dikkat

çekmektedir. Bu yaklaşımlar arasında ilk anda farklı gözükerek dikkat çeken isimler arasında yer alan Fromm'un belki belirlemeci olmasa da, öznel ve şabloncu bir yaklaşımdan başkasını yapmadığı görülmektedir. Kendi kesin doğrularını desteklemesi için,

Yahudilerin Kutsal kitapları olan Eski Ahit'i ve orada yer alan Peygamberlere ait kıssaları, önceden belirlediği zihni şablona göre yorumlamaktan kaçınmadığı anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak her olgu ve olay, kendi bağlamında değerlendirilmediğinde her türlü yoruma açık olabilir. Fromm'un peygamber kıssalarını, kendi hümanistik düşünceleri bağlamında yorumlaması da böyle bir durumdur. Yer yer hümanist psikolojinin diğer bazı önemli isimlerinde de görülen bu indirgemeci ve olumlu gözükme sorunlu tutum, din psikolojisi alanının üzerinde yeni ve nesnel çalışmalarla ışık tutması gereken bir durum olarak gözükmektedir. Salt insandan hareketle dini alanı araştırması gerektiğini bildiğimiz psikoloji ve özellikle din psikolojisi, bu tarz bilimselliği ve ideolojik tutumdan uzak olup olmadığı tartışmaya açık yaklaşımları kritik ederek ele alabilmelidir.

Kaynakça

- Arpaguş, Hatice K., "Mitoloji, Kur'an-ı Kerim Kıssaları ve Kültürel Miras", *M.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, İstanbul, 2003.
- Batson, C. Daniel, W. Larry Ventis, *The Religious Experience*, New York, 1982.
- Dietrich, Jan, "The Religious Understanding of Erich Fromm ", *www.erich.fromm.de* (09.01.2012).
- Erhat, Azra, *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul, 1978.
- Firûzâbâdî, Kamûs, "k-s-s" mad., Beyrut, trs.,
- Fromm, Eric, *Psikanaliz ve Zen Budizm*, çev. İlhan Güngören, 5. Baskı, İstanbul, 1997.
- _____, *Beyond The Chains of Illusion*, New York, 1962.
- _____, *Çağımızın Özgürlük Sorunu*, çev. Bozkurt Güvenç, 3. Baskı, Ankara, 1995.
- _____, *Hayatı Sevmek*, çev. Ali Köse, İstanbul, 1996.
- _____, *İtaatsizlik Üzerine*, çev. Ayşe Sayın, İstanbul, 2001.

- _____, *Rüyalar, Masallar, Mitoslar*, çev. A. Arıtan, K. H. Ökten, İstanbul, 1997.
- _____, *Sahip Olmak ya da Olmak*, çev. Aydın Arıtan, 5. Baskı, İstanbul, 1994.
- _____, *Sevgi ve Şiddetin Kaynağı*, çev. Selçuk Budak, 4. Baskı, Ankara, 1997.
- _____, *The Art of Loving*, New York, 1956.
- _____, *Umut Devrimi*, çev. Şemsa Yeğin, İstanbul, 1990.
- _____, *Yaşama Sanatı*, çev. Aydın Arıtan, İstanbul, 1997.
- _____, *You Shall Be As Gods*, London, 1967.
- Funk, Rainer, "Biophilia and Fromm's Criticism of Religion", *www.erich.fromm.de* (18.05.2005).
- Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, İstanbul, 2000.
- Gündüz, Şinasi, "Kutsal Hakkında Konuşmak: Dinsel Söylemde Mitos", *Milel ve Nihal*, c.6, İstanbul, 2009.
- İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, "k-s-s" maddesi, Beyrut, trs.
- Kaya, Remzi, Kur'an-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, c.11, Bursa, 2002.
- Kitabı Mukaddes* (Eski Ahit)
- Lungren, Suante, Erich Fromm's Judaism, *www.erich.fromm.de* (09.01.2012).
- Shapira, Jochack, Fromm and Judaism, *www.erich.fromm.de* (09.01.2012).
- Yıldırım, Suat, Kur'an-ı Kerim'de Kıssalar, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, c.3, Erzurum, 1979.
- Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, "k-s-s" mad., Kuveyt, 1973.



Ahmed Ziyauddin Gümüşhanevî'nin İşlam Mezheplerine Bakışı

Kıyasettin KOÇOĞLU*

Ahmed Ziyauddin Gumushanevî's View of Islamic Sects

Citation/©: Koçoğlu, Kıyasettin, (2010). Ahmed Ziyauddin Gumushanevî's View of Islamic Sects, MİLEL ve NİHAL, 7 (3), 109-144.

Abstract: Throughout world it is possible to see various examples of the universal religions which have strong nationalistic echoes. We notice such examples particularly in Christian tradition. Anglican Church is an example of national and local adaptation of Christianity that has strong influence of English nationalism. It is known that there appeared some sectarian movements within Islamic tradition mainly due to various social and cultural backgrounds. In this context, it is noticeable particularly from late Ottoman period onwards Islamic understanding stressing Turkish culture and identity came into prominence in Anatolia, which is so-called "Turkish Islam" today. Popular ideology of Westernisation and nationalism of that time seemed quite influential in this understanding. After the collapse of the Empire, newly founded Republic carried out a policy concerning religion, mainly Islam, aiming to create an understanding of religion which is harmonious with the founding philosophy of the Republic, mainly Westernisation, nationalisation and secularism. That is why the State changed all present institutions concerning religion founding the new ones in accord to its policy, and tried to change traditional understanding of religion sometimes by force. However, the efforts forcing people to adapt the policy of religion have generally been unsuccessful. The characteristics of Islam have certainly played an important role in this. However, the period

* Yrd. Doç.. Dr., Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İşlam Mezhepleri Tarihi ABD [kkiyas@hotmail.com]

of multi-political parties has been a turning point since during this period the people have experienced a freedom in social and cultural context in some degree. During this period, it is noticeable that Islamic understanding with strong emphasis of Turkish culture and identity, so-called "Turkish Islam", has been adapted not only the religious institutions of the State but also by some religious communities.

Key Words: Universal religions, Anglican Church, Islam, Turkish Islam, nationalism.



Atıf/©: Koçoğlu, Kıyasettin, (2010). Ahmed Ziyauddin Gümüşhanevî'nin İslam Mezheplerine Bakışı, Mîlel ve Nihal, 7 (3), 109-144.

Öz : Gümüşhanevî, Osmanlı'nın son döneminde yetişmiş, mutasavvıf bir âlimdir. Başta Tasavvuf olmak üzere Hadis, Fıkıh, Kelam, İslam Mezhepleri, Ahlâk alanlarında eserler vermiştir. 73 Fırka hadisini değerlendiren Gümüşhanevî bu hadis doğrultusunda mezhepleri tasnif etmektedir. Mezhepleri, Fırka-i Naciye, Sapık, ve Kafir-Mürted ve Zındıklar olmak üzere üç ana başlıkta ele almaktadır. Fırk'a-i Naciyeyi, Eş'arilik, Selefi Muhaddisler ve Ehl-i Sünnet olarak tasnif etmektedir. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat ile Hanefi-Mâturîdî geleneğini kastetmektedir. Bu tasnifi ile özgündür. Sapık Mezhepleri Mutezile, Şia, Havâric, Mürcie, Neccâriye, Cebriye ve Müşebbihe'yi olarak ayırmaktadır. Bu fırkaların alt kollarının toplamı 72'ye ulaşmaktadır. Gümüşhanevî, bu zikredilen fırkaların dışında da pek çok fırkadan bahsetmektedir. Aralarında bağlantı kurduğu gibi kurmadan hatta isimlendirmeden sadece bir fırka olarak zikrettikleri de bulunmaktadır. Gümüşhanevî, kendisini Hanefî-Mâturîdî gelenek içerisinde konumlandırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Gümüşhanevi, İslam Mezhepleri, Fırka-i Naciye, Mâturîdî, Ehl-i Sünnet.

Giriş

Osmanlı Devletinin son dönemlerinde yaşamış, ilmi, eserleri, yetiştirmiş olduğu talebeleri, tarikat anlayışı, tekkesi, padişah nezdindeki nüfuzu gibi pek çok niteliğiyle hem yaşadığı döneme hem de sonraki dönemlere önemli etkisi olan Ahmed Ziyauddin Gümüşhanevî Hadis, Fıkıh, Tasavvuf, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi başta olmak üzere İslami bilimler alanında çok sayıda eser telif etmiş ve yaşadığı devrin ilmi-fikri yapısına önemli katkıları olmuş bir âlimdir.

Çalışmamızda, Gümüşhanevî'nin itikâdi ve siyasi fırkalar/mezhepler olarak tanımladığımız İslam düşünce ekollerini

tanımlaması, tasnifi, onların görüşlerini değerlendirmesi ve kendisini mezhepsel açıdan nasıl konumlandığı gibi meseleleri İslam Mezhepleri Tarihçiliği açısından ele alınacaktır. Osmanlı Devletinin son dönemindeki medreselerde yetişmiş tasavvuf meşrepli ve Ehl-i Sünnet mensubu bir alimin mezheplere bakışı ortaya konularak, yaşadığı dönemin mezhep algısına ve problemlerine bir bakış aralanmaya çalışılacaktır. Böylece bu çalışmayla yakın dönem İslam Mezhepleri ile ilgili yapılacak araştırmalara mütevazı bir katkı sağlanması hedeflenmektedir.

Gümüşhanevî'nin konuyla ilgili fikir ve yaklaşımlarının bir bütün olarak doğru kavranabilmesine katkı sağlayacağı düşünceyle hayatı, ilmi kişiliği ve eserleri hakkında kısaca bilgi vermek uygundur.

Hayatı ve İlmi Kişiliği:

Asıl adı Ahmed b. Mustafa b. Abdurrahman el-Gümüşhânevî'dir. İlmi derinliği ve dine olan hizmetine işaretle "Ziyaeddin" mahlası verilmiş, doğduğu ve bir müddet yaşadığı Gümüşhane'ye nispetle de "Gümüşhanevî" denilmiş ve bununla da meşhur olmuştur.¹ Doğum tarihi hakkında farklı bilgiler zikredilse de doğruya en yakın tarihin 1228/1813 senesi olduğu söylenebilir.²

Gümüşhanevî'nin, Gümüşhane'nin Emirler Mahallesi'nde yaşadığı, ailesinin ticaretle uğraştığı, baba adının Mustafa, dede adının Abdullah olduğu, bir amcası ve bir de ağabeyi olduğu bilinmektedir.³ On yaşına kadar Gümüşhane'de yaşayan Gümüşhanevî

¹ Mustafa Fevzî b. Numân, *Hediyyetü'l-Hâlidîn*, İstanbul, 1313, s. 15; el-Kevserî, Mehmed Zâhid b. Hasan, *İrğâmü'l-Merîd*, İstanbul, 1328, s. 70.

² Krş., Mustafa Fevzî, age., s. 16; Kevserî, age., s. 70; Gündüz, İrfan, *Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddin Hayatı-Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikatı*, Seha Nşr., İstanbul, 1984, s. 11.

³ Gündüz, İrfan, *Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî, Hayatı, Faaliyetleri, Eserleri ve Tesirleri*" Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî Sempozyum Bildirileri, Seha Neşriyat, İstanbul, 1992, s. 17-18; Demirer, Macit, *"Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî (v. 1311/1893) ve Levâmiu'l-Ukûl Adlı Eseri"* Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniv. S.B.E., Konya, 2007, s. 30-31. NOT: Demirer, Gümüşhanevî'nin sülalesinden dolayı mahalleye ismin verildiği görüşüne katılmaktadır. (bk. ae., s. 32; San, Sabri Özcan, *"Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî'nin Hayatı Hakkında Kaynaklarda Bulunmayan Mahalli Tespitler ve Şahsi Tereddütleri-*

tahsiline burada başlamıştır. Beş yaşında Kur'ân-ı Kerîm'i hatmetmiş, sekiz yaşına geldiğinde ise *Kasâid, Delâil-i Hayrât ve Hizb-i A'zâm* adlı eserleri hatmedip icâzet almıştır.⁴ On yaşlarında ailesiyle Trabzon'a göç eden Gümüşhanevî, eğitimine burada devam etmiştir. Babasına işlerinde yardım etmek zorunda kalmasına rağmen bölgenin âlimlerinden sarf, nahiv ve fıkıh dersleri tahsil ve tadrîs etmiştir.⁵

1247/1831 tarihinde yaklaşık on sekiz yaşlarına geldiğinde *Menâkıb*'daki verilere göre ticari alış-veriş için⁶ Hocasâde'nin verdiği bilgiye göre ise tahsilini tamamlamak amacıyla⁷ amcasıyla İstanbul'a gelmiştir. İlim tahsili için geri dönmekten vaz geçip, İstanbul'da kalmaya karar veren Gümüşhanevî, Bâyezid Medresesine yerleşmiştir.⁸ İstanbul'da uğradığı ilk ilim merkezi olan Bâyezid Medresesinde kimliği henüz bilinmeyen bir veliden Hikmet, Ahbâr, Tasavvuf ve Fen gibi aklî-naklî ilimleri tahsil etmiştir. Bu zâtın vefatının ardından Mahmut Paşa Medresesi'nde on yedi sene ilim talim etmiştir.⁹ Şer'î ve zâhirî ilimleri, padişah ve saray hocalarının rahle-i tadrîsinde tamamlayan, icâzet almadan önce arkadaşlarına ders verebilecek kadar başarılı olan Gümüşhânevî'nin, henüz icazetini almadan arkadaşlarına akâid dersleri okuttuğu bilinmektedir. İcâzet aldıktan sonra Bayezîd ve Mahmud Paşa Medreselerinde müderrisliğe başlamıştır.¹⁰

Seksen yaşından fazla bir ömür yaşamış olan¹¹ Gümüşhânevî'nin vefat günü hakkında kaynaklarda farklı bilgiler olsa da

miz", Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî Sempozyum Bildirileri, Seha Neşriyat, İstanbul, 1992, s.52; Mustafa Fevzî, age., s. 16.

⁴ Mustafa Fevzî, age., s. 16-17; Kevserî, age., s. 70, Gündüz, agb., s. 18, Demirer, agt., s.39

⁵ Gündüz, agb., s. 19; Demirer, agt., s. 39.

⁶ Mustafa Fevzi, agm., s. 20.

⁷ Demirer, agt., 40 (Demirer, Hocasâde, Mevlânâ Ahmed Ziyâüddin el- Gümüşhânevî, Ceride-i Sûfiyye, s. 6'dan aktarmaktadır.)

⁸ Mustafa Fevzi, age., s. 20-21.

⁹ Gündüz, agb., s. 19-21; Arslan, agb., s. 116.

¹⁰ Gündüz, agb., s. 21-22.

¹¹ Arslan, Ahmet Turan, *Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî'nin Verdiği Bazı İcâzetnâmeler*, Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî Sempozyum Bildirileri, Seha Neşriyat, İstanbul, 1992, s. 116.

7 veya 8 Zilkade 1311/1893 tarihinde vefat ettiği genel kabul görmektedir.¹²

Hocaları

Gümüşhanevî'nin Gümüşhane'de ders aldığı hocalardan, Laz Hoca olarak kaynaklarda zikredilen ve hakkında fazla bir bilgi bulunamayan Şeyh Osman Efendi, Şeyh Halid es-Sa'îdî¹³ ve icazetnamelerde Şeyh Salim, Şeyh Ömer el-Bağdâdî, Şeyh Ali el-Vefâi ve Şeyh Ali'nin ismi geçmektedir. Aldığı dersler ve hocaları dikkate alındığında bu döneminin tasavvufi bir çevrede geçtiği görülmektedir.¹⁴ Bayezîd Medresesinde kimliği tarafımızca meçhul olan bir veliden hikmet, ahbar, tasavvuf ve fen dersleri aldığı rivayet edilmektedir.¹⁵

Mahmut Paşa Medresesinde ise birçok hocadan ders almış olmasına rağmen sadece üç tanesinin ismi bilinmektedir. Onlar;

1. Şehrî Hafız Muhammed Emir el-İstanbulî:¹⁶ Devrin meşhur âlimlerinden olan Şehr-i Hafız, tarikat cihetiyle Gümüşhanevî'ye intisap etmekle birlikte talebesinin eserlerine takrizler yazdığı da bilinmektedir.¹⁷

2. Abdurrahman el-Harpûtî el-Kürdî (1169/1756): Devrin önemli ilim adamlarından olup, İlginli Hüseyin Efendi ve Muhammed Sâdik Erzincânî'den dersler almıştır.¹⁸

Gümüşhanevî'nin hocalarına dikkat edildiğinde sufi meşrepli âlim kimselerden oluştuğu dikkat çekmektedir.¹⁹

Öğrencileri

Gümüşhanevî'nin önemli sayıda öğrenci yetiştirdiği verdiği icazetnamelerden anlaşılmaktadır: Hadis ve fıkhıta 30; tasavvuf ve

¹² Mustafa Fevzî, age., s. 61; Kevserî, age., s. 76; Gündüz, 79; Demirer, agt., s. 38.

¹³ Gündüz, agb., s. 19; Demirer, agt., s. 39.

¹⁴ Gündüz, agb., s. 18.

¹⁵ Gündüz, agb., s. 19-21.

¹⁶ Mustafa Fevzi, age., s. 24.

¹⁷ Gündüz, age., s. 22-23; Demirer, agt., s. 41.

¹⁸ Gündüz, age., s. 24-25.

¹⁹ Gündüz, agb., s. 21.

ahlakta 15, tefsirden 8; muhtelif eserlerden 11 kişiye icazetname vermiştir. Ayrıca isimleri bir icazetname hacmine sığmayacak kadar fazla müellifin eserlerini tetkik ve mütalaa etmiştir.²⁰ Gümüşhanevî'nin aynı zamanda bağlı bulunduğu tarikatı dolayısıyla toplamda 116 tane halifesi olduğu, bunların 111 tanesinin Türk, 5 tanesinin ise Arap olduğu rivayet edilmektedir.²¹

Eserleri

İcazetini aldıktan sonra Bayezîd medresesinde müderrisliğe başlayan Gümüşhanevî, ders halkasını gittikçe genişletirken bir yandan da otuz yıl sürecek olan ilmi eserler tertip ve telifi ile neşriyat hizmetlerine başladı ve bu sürecin 1268/1848 -1292/1875 yılları arasında gerçekleştiği anlaşılmaktadır.²² Onun eserlerini birkaç başlık altında tasnif edebiliriz.

1. Tasavvuf:

a. Camiu'l-Usûl: Gümüşhanevî'nin Tasavvufa dair eserlerinden en önemlisidir. Tam adı, "Câmiu'l-usûl fi'l-evliyâi ve envâihim ve evsâfih ve usûli külli tarîkin ve mühimmâti'l mürîd ve şürûtu's-şeyh ve kelimâti's-sûfiyye ve ıstılâhihim ve envâi't-tasavvuf ve elfi makâmât" şeklindedir. Eser insanların tarikat usullerini ihmal etmeleri nedeniyle kaleme alınmış, tarikat erkan ve düsturları ile ilgili geniş malumatlar içermektedir.²³

b. Ruhu'l-Ârifin: Gümüşhanevî'nin "Allah sevgisinin makamların ve derecelerinin en yükseği olduğunu, muhabbetullah, gerçek sevginin delilleri, aşk, sevginin insanda farklı farklı olabileceği, Allah (cc.) sevgisinin alametleri, rıza, tevbe, sabır, şükür, recâ, havf, zühd, tevekkül ve muhabbet gibi kavramları ele aldığı eseridir.²⁴

c. Mecmû'atü'l-Ahzâb: Üç ciltten oluşan eser, bütün tarikatlara ait evrâda yer vermektedir. İlk cildinde Şâzelî, ikinci cildinde

²⁰ Gündüz, agb., s. 22.

²¹ Mustafa Fevzi, age., s. 88-93; Demirer, agt., s. 43.

²² Gündüz, agb., s. 22.

²³ Gümüşhanevi, Ahmed Ziyaüddin, *Camii'l-Usul ve Eki*, Mütercim: Hüsameddin Fadiloğlu, İst., 2007.

²⁴ Demirer, agt., s. 104.

Nakşîbendî ve üçüncü cildinde de Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin hizblerine ağırlık verilmiştir.²⁵

d. Kitabu'l-Ârifin fi Esrâr-ı Esmâi'l-Erba'în: Eser, Seyh Ebu'l Abbas Muhammed el-Bûnî'nin şerhinden kısaltılarak alınan dua cümlelerini içermektedir. Kırk adet dua cümlesinin maddi ve manevi faydaları, sayısı ve nasıl söyleneceğini açıklamaktadır. *Mecmuatu'l-ahzab'ın* II. Cildinin kenarında 550-569 sayfaları arasında bulunmaktadır.²⁶

e. Mektup: Gümüşhanevî'nin Mısır'da iken halifesi Hasan Hilmi Efendi'nin sahsında bütün müridlerine hitaben yazdığı tahmin edilen, büyük boy iki sayfalık ve Türkçe yazılmış bir mektuptur. Kendisinin tasavvufî görüşlerini, müridlerine olan tavsiyelerini ve şeriat, tarikat, hakikat ve marifetin on makamını içermektedir.²⁷

2. Hadis

a. Râmûzü'l-Ehâdis: Gümüşhanevî'nin hadislerle ilgili en önemli eserlerinden birisidir, ilk defa 1275/1859 yılında baskısı yapılmıştır. Hadisin tanımı, konusu, gayesi, hadis çeşitleri ve hadis tahammül yolları, şeyh, talebe ve kâtibin adabı, *Râmûzü'l-ehâdis* ve hadisin önemini anlatan Osmanlıca bir metin, şemail-i Nebî, on adet takriz yazısı, Birgivi'ye ait *Hadis Usûlü* ile ilgili iki küçük risale bulunmaktadır.²⁸

b. Levâmiu'l-Ukûl: *Râmuzu'l-Ehâdis*'in şerhi durumundaki eser Gümüşhanevî'nin en hacimli eseridir.

c. Garâibu'l-Hadis; eserin bir diğer ismi *Acâibü'n-Nübüvve* ve *Dekâiku'l-Velâye*'dir. *Garâibü'l-Ehâdis*, Gümüşhanevî'nin "kırk hadis"ten sonra yazdığı kitapların ilkidir. Belli bir konuya hasredil-

²⁵ Gümüşhanevi, Ahmed Ziyaüddin, *Büyük Dua Kitabı*, (Mecmuati'l-Ahzab'dan Seçme Dualar), terc., Ahmet Faik Arslantürkoğlu, İslamoğlu Yayınları No:49; Demirer, agt., 104-105.

²⁶ Aydoğdu, Rukiye, 19 YY. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi*, Ahmed Ziyaeddin Gümüşhanevî Özelinde, Basılmamış, Yüksek Lisans Tezi, A.Ü. SBE., Ankara, 2008, s. 61.

²⁷ Aydoğdu, agt., s. 61.

²⁸ Demirer, agt., s. 86.

meden hadislerin ilk harfleri esas alınarak toplam da 1240 hadise yer verilmiştir.²⁹

d. Letâifü'l-Hikem: *Garâibü'l-ehâdîs*'in şerhi *Letâifü'l-Hikem*'dir. Müellif bu eserini, *Garâibü'l-Ehâdîs* ve *Râmûzü'l-Ehâdîs*'i bitirdikten sonra kaleme almıştır.³⁰

e. Hadîs-i Erbaîn: On sahifelik ve toplam kırk iki hadisten oluşan küçük bir eserdir. Abdest, namaz, tövbe, rüya, rukye, hadis yazımı ve mescitlere dair birer, hac ve selamlama ile ilgili ikişer, dua ile ilgili üç, fiten ile ilgili beş, âdab ile ilgili altı, ilim ve âlimlerle ilgili sekiz ve çeşitli konularla ilgili yedi hadisten oluşmaktadır.³¹

3. Ahlak

a. Necâtü'l-Gâfilîn: Tam adı "*Kitâbü Necâti'l-Gâfilîn min Envâi'l-Kebâir ve's-Sağâir ve'l-Ahlâki'r-Rezâil Mea'd-Delâil*"dir. Gümüşhanevî'nin 125 büyük günah, 160 küçük günah ve ayet ve hadislerden hareketle ahlak-ı zemîme'yi saydığı bir eserdir.³²

b. Devâü'l-Müslimîn: Toplam 22 sahifeden ibaret olan eserde, günahların mutlak zararlarının ve 57 neticesinin olduğu, işleyene, işlenene, yere ve zamana göre de cezanın katlanacağı ve bundan kurtulmanın mümkün olduğu ayet ve hadislerle izah edilmektedir.

c. Netâicü'l-İhlâs: Asıl adı *Risâle-i Netâici'l-İhlâs fi Hakkî'd-Du'âi ve Marifetihî ve Erkânihî ve Şurûtilihî ve Menâfihihî*'dir. Eserde, duanın şartlarından, adabından, yapılacak zaman ve mekanlardan, duaları makbul olanlardan, duanın kabul olma alametlerinden ve dua çeşitlerinden bahsedilmektedir.³³

²⁹ Demirer, agt., s. 65-67.

³⁰ Demirer, agt., s. 80.

³¹ Gümüşhanevi, Ahmed Ziyaüddin, *Kırk Hadis*, Mütercim: Dr. Mehmed. S. Bursa-ı, I. Baskı, Konya, 2006.

³² Demirer, agt., s. 105-106

³³ Demirer, agt., s. 107

4. Fıkıh

Camiu'l-Menâsik alâ Ahseni'l-Mesâlik: Hac ibadetini konu alan eserin ilk ve tek baskısı 1289/1872 yılında Mahmudiyye Matbaasında yapılmış olup 432 sahifedir.³⁴

b. Kitâbü'l-Âbir fi'l-Ensâri ve'l-Muhâcirve'l-Cihâdi ve'l-Ğazvi ve'ş-Şühedâi me'a Ahkâmihâ ve Hakâyikihâ ve Dekâyikihâ ve Tefâsirihâ ve Envâ'ibhâ ve Fezâlihâ: Hicret ve cihad konusunun ayet ve hadislerle ele alınıp incelendiği, 52 sahifeden oluşan risale 1276/1859 yılında basılmıştır.³⁵

c. Kitâbu'l-Matlabu'l-Mücâhidîn: *Kitabu'l-Âbir* içerisinde 42-50. sahifelerin kenarında verilen sekiz sahifelik bir risaledir. Müşavere, dua, düşmanla karşılaşıldığında sabır ve sebat göstermek, mücahitlerin fazileti, şehitlerin üstünlüğü, nöbet beklemenin fazileti gibi konular ele alınmaktadır.³⁶

d. Risâletün Makbûletün fi Hakki'l-Müceddid: *Kitâbu'l-Âbir* içerisinde bir sahifelik bir risaledir. Hz. Peygamberin "Cenâb-ı Hak her yüzyılın başında, bu ümmete dinini yenileyen bir müceddid gönderir" hadisi hakkındadır.³⁷

5. Akâid

a. Câmiu'l-Mütun: Eser hakkında daha sonra geniş bilgi verilecektir.

b. Vasiyyetleri: *Kitâbu'l-abîr*'in sonunda yer almaktadır ve Gümüşhanevî'nin müridlerine vasiyetlerini konu alan iki sayfalık bir risaledir.³⁸

Gümüşhanevîye nispet edilmesine rağmen ona ait olmayan bazı eserlerden de bahsedilmektedir. Onlardan bazıları şunlardır:

³⁴ Gündüz, agb., s. 112-127.

³⁵ Gündüz, agb., s. 130-135.

³⁶ Gündüz, agb., s. 135.

³⁷ Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Müceddid Risalesi ve Vasiyetler*, Mütercim: Dr. Mehmed S. Bursalı, I. Baskı, Konya 2006.

³⁸ Gümüşhanevî, *Müceddid Risalesi ve Vasiyetleri*; Aydoğdu, agt., s. 65.

Zübdetü'l-Aka'id ve Nuhbetü'l-Fevâid³⁹, Müstağni's-Şüruh mine't-Tasrîf, Şerh-i İsağoci, Miftahü's-Saade ve Misbâhu'l-Ervâh, Zâirü'l-Kudüs, Terceme-i Cânibi'l-Ğarbî fi Hall-i Müşkilât-ı İbn Arabî, Zübdetü'l-Beyân, Vefeyât-ı Bursa, Ravzatu'l-Müflihîn⁴⁰

Gümüşhanevinin Eserlerinde Mezhepler

Gümüşhanevî'nin mezhepler ile ilgili fikirlerini ortaya koyduğu eseri "Camîu'l-Mütun" dur. Eserin tam adı "Câmîü'l-mütun fî hak-ki envai's-sıfatî'l-ilahiyye ve'l-akaidi'l-Matürüdiyye ve'l-elfazi'l-fikri ve tashihi'l-a'mali'l-acibiyye"⁴¹ dir. Eserin sonunda Ebûbekir b. Mustafa el-Boyabâdî ile Şeyh Muhammed Murad tekkesi şeyhi Hâfız Feyzullah Efendi'nin birer takrizleri bulunmaktadır. Tarih olarak hicri 1273/(M. 1856) kaydı bulunmaktadır. Eser Abdulkadir Kabakçı ve Fuat Günel tarafından Arapçadan Türkçeye çevrilmiş ve "Ehl-i Sünnet Akaidi" ismiyle yayınlanmıştır.⁴² Ancak eserin kapağında yer alan "Kitabın Arapça Ünvanı: Câmîu'l-Mütûn fi Hakkı Envâi's-Sıfatî'l İlahiyye ve Elfazi'l-Küfr ve Tashihhi'l-A'mali'l-'Acibiyye" şeklindeki isimde, çalışmamızda esas aldığımız elyazması nüshada yer alan "ve'l- Akaidi'l-Mâtürîdîyye" kısmına yer verilmemiştir.⁴³ Eserde asıl metin kenarlarında da yer alan şerhin Gümüşhanevî'ye ait olduğu belirtilmektedir.⁴⁴ Bu şerh asıl metni tamamlayıcı niteliktedir ve mezhepler ile ilgili bilgilerin önemli bir kısmı burada yer almaktadır. Ancak tercüme tekniğinden kaynaklanmış olabileceğini düşündüğümüz, orijinal eserin şerh kısmındaki bazı bilgilerin tercümede yer almadığı ve "bize göre" ifadesinin "Mâtürîdîlere yani bize göre" şeklinde isimlendirildiği görülmektedir.⁴⁵ Tercümede kullanılan nüshanın kayıtları

³⁹ Eserle ilgili geniş bilgi için bkz., Koçoğlu, Kıyasettin, "Hasan b. Ömer es-Sunkûrî'nin Zübdetü'l-Akâid Nuhbetü'l-Fevâid'inde "Hey'et'l-Kallp Şeceretü'l-İman ve Şecertü'l-Niran" Modeli", *Milel ve Nihal İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, c. 7, S. 2, İstanbul, 2010, ss.(321-333)

⁴⁰ Aydoğdu, agt., s. 64-65.

⁴¹ Dârü't-tübâati'l-âmire, İstanbul, H. 1273/1856. 144 s. Eserin Nüshası İSAM Kütüphanesi Dem. No: 014233 de kayıtlıdır.

⁴² Bedir Yayinevi, İstanbul (trz).

⁴³ *Ehl-i Sünnet Akaidi*, (Trz), Bedir Yayınları (Trz.), İç Kapak.

⁴⁴ *Ehl-i Sünnet Akaidi*, (Trz), s. 4, 24, 74.

⁴⁵ Krş., *Camîu'l-Mütun* (Şerh), s. 2; *Ehl-i Sünnet Akaidi*, (Trz), s. 27.

zikredilmediğinden elimizdeki nüsha ile ayniyetini tespit edemedik. Ancak bir fikir vermesi açısından karşılaştığımızda Türkçe tercümesinde metnin aynen günümüz Türkçesine aktarılmasından ziyade yorumsal bir tercüme yapıldığı görülmektedir. Mana açısından bütünlük korunmuş gibi görünse de orijinal metinde olmayan bazı mezhepsel isimlendirmeler tercümede görülmektedir.⁴⁶ Orijinal nüshada geçen mezhep, kişi ve eser isimlerinin bir kısmı tercümede yer almamaktadır. Birebir kullanımda bu farklılıklara dikkat edilmesi önem arz etmektedir.

Eser üç temel Bölümden oluşmaktadır.⁴⁷ Birinci Bölümde, Allah'ın sıfatları ve itikad, İkinci Bölümde, elfazı-ı küfür, Üçüncü Bölüm de ise amellerin doğru yapılması konuları ele alınmaktadır.

Gümüşhanevî'nin mezheplerle ilgili meseleleri *Câmiu'l-Mütûn* isimli eserinden başka asıl nüshasına ulaşamadığımız "*Netayicu'l-İtikat*"⁴⁸ isimli eserinde de yer aldığı bilinmektedir. Eser, "*Zübdei Akâid Nuhbetü Fevâid*"⁴⁹ ismiyle Hasan b. Ömer es-Sunkuri tarafından Osmanlıcaya çevirisi yapılmış ve 1281/1964 tarihinde basılmıştır.⁵⁰ Sunkuri'nin bu eserinde yer alan bazı bilgilerin *Camiu'-Mütun* ile zaman zaman uyuşmadığı da görülmektedir. Dolayısıyla eserin Gümüşhanevî'nin "*Netayicu'l-İtikat*" isimli eserini ne kadar yansıttığı ayrı bir çalışmanın konusu yapılarak netleştirilmesi Gümüşhanevî hakkında yapılan çalışmalar açısından önem arz edecektir.

İslam Mezhepleri tarihi açısından eserlerin yazılış sebeplerinin bilinmesi, yazarın meseleye bakışının tespiti ve yaklaşımlarının doğru anlaşılması açısından önem arz etmektedir. İlk dönem İslam

⁴⁶ Bk., Tercüme metinde "Mâturîdilere yani bize göre" şeklinde geçerken, asıl metinde "bize göre" şeklindedir, Mâturîdî geçmemektedir. Bir başka yerde "Ashabımızdan Kadı Ebu Bekir" ifadesi Mâturîdî Mezhebinden Kadı Ebu Bekir" şeklinde tercüme yapılmıştır. *Camiu'l-Mütun*, s. 1, 4, 8; *Ehl-i Sünnet Akaidi*, (Trz), s. 27, 30, 38.

⁴⁷ *Ehl-i Sünnet Akaidi*, (Trz), s. 27.

⁴⁸ Aydın, Osman, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, Hititkitap Yayınevi, I. Baskı, Çorum, 2008, s. 200-201.

⁴⁹ *Zübdetü'l-Akaid Nuhbetü'l-Fevâid*, çev. Hasan bin Ömer es-Sunkuri, -Taş bs.- İst.: İsmail Hakkı'nın Litografya Destgahı, 1281/1865.

⁵⁰ Eserin el yazması nüshası İSAM kütüphanesinde, Demirbaş No: 178161 no da kayıtlıdır.

Mezhepleri Tarihi klasik eserlerinden Makâlât, Fırak ve Milel-Nihal türü eserlerin en önemli özellikleri olarak yazarlarının belli bir mezhebin görüşünü savunmak veya reddetmek amacıyla kaleme almış olmalarıdır. Bu durum eserlerin nesnellğine gölge düşürürken karşıt kabul ettikleri fırkalar hakkında verdikleri bilgilerin de dikkatlice kullanılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Zikredilen eserlerin bahsedilen özelliklerine rağmen tarihsel olarak değerleri tartışmasız ortadadır. Çünkü ilk döneme en yakın eserler olmalarının yanında o dönemin tartışmalarının üslubu ve mahiyeti hakkında da önemli bilgiler içermektedirler. Bu konuda önemli örneklerden birisi el-Bağdadî'nin "*el-Fark Beyne'l-Fırak*" isimli eseridir. Müellif eserinin başında "ben bu eseri Ehl-i Sünnetin hak diğerlerinin batıl olduğunu ortaya koymak için yazdım."⁵¹ ifadesi eserde diğer mezheplere baştan oluşan özne bakışı yansıması açısından dikkat çekicidir.

Gümüşhanevî'nin de eserini kaleme alış sebebinin bilinmesi önem arz etmektedir ve bunu; "talebelerimin bir kısmı benden "elfaz-ı küfür, amellerin ve itikadın tashihi hususunda bir eser telif etmemi istediler. Bir istihare neticesinde böyle bir çalışma yapmaya karar verdim..."⁵² şeklinde ifade etmektedir. Bu ifadelerden İslam açısından insanların inanç ve amellerindeki küfre düşen hadiselerin ya da fikirlerin tespitine yönelik bir çalışma olduğun anlaşılmaktadır. Burada bir tarafa eğimli duruş söz konusu olsa bile verdiği bilgilerin sıhhati, yorum ve değerlendirmelerindeki isabet veya isabetsizlik onun asıl değerini oluşturmaktadır. Ayrıca dönemin önemli problemlerinden birisinin "küfür lafızlarının" oluşturduğunu da ortaya koymaktadır. Bu temel kaynaklarda akâid meseleleri içerisinde önemli görülen konulardandır. Bu açıdan Gümüşhanevî'nin meseleye yaklaşım şekli ve temellendirmeleri önemlidir.

İslam Mezhepleri Tarihi açısından Gümüşhanevî'nin eserinde zikrettiği bilgilerin niteliği ve sıhhati kadar bilgilerin kullanılış ve

⁵¹ el-Bağdâdî, Ebu Mansur Abdulkaahir, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev., Prof. Dr. Ethem Ruhi Fıçlalı, TDV Yayınları, Ankara, 1991, s. XXX, 1.

⁵² *Camiu'-Mütun*, s. 1-2; *Ehl-i Sünnet Akaidi*, (Trz), s. 26.

yorumlanış şekli de önemlidir. Yani değerlendirdiği kişi ve görüşleri parçacı mı yoksa tümel bir gözle mi ele aldığı, hangi tarihsel geleneğin temel fikirlerine dayandığı ve neleri öne çıkardığı önemlidir. Çalışmamızda Gümüşhanevî'nin fikirleri, doğru-yanlış testine tabi tutulmayıp, İslam Mezhepleri Tarihçiliği açısından ne ifade ettiği ile ilgilenecektir. Bu bağlamda *Câmiu'l-Mütûn* isimli eserde yer alan mezhep tasnif sistemi ve değerlendirmede kullandığı temel argümanlar tespit edilmeye çalışılacaktır.

"Bu ümmete, Nebiyy-i Zîşan'ın sünnetini ve hayat tarzını, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat yolunu tebliğ eden, ona tabi olmak sureti ile de iki cihan saadetine ulaşan Ashab-ı Kiram'dan Allah razı olsun"⁵³ diyerek eserine başlayan Gümüşhanevî, sistematik olmakla birlikte, İslam Mezhepleri Tarihi temel kaynaklarında yer alan başlıca mezheplerden bahsetmektedir. Tasnifinin temelinde 73 Fırka hadisi yer almaktadır.⁵⁴ Bu tasnifin Eş'ari geleneğinde kendini iyice ortaya koysa da⁵⁵ Mâturîdî'nin takipçilerinden de Eş'ari geleneğindeki gibi sistematik olmasa da kullanıldığı bilinmektedir.⁵⁶ Gümüşhanevî'nin, daha sonra geniş şekilde de işleneceği gibi bu sistemi tam kullanmamasında kitabın yazılış amacı ve içeriği etkili olabileceği gibi kendisini konumlandığı Hanefî - Mâturîdî geleneğinin de etkisi olduğu düşünülebilir.

Mezhepleri Tasnifi:

Eserin genelinde yeri geldikçe mezheplere ve onların fikirlerine yer veren Gümüşhanevî, mezheplerin tasnifi ile ilgili asıl bilgileri kitabın ikinci bölümünde vermektedir. Öncelikle kitabın telif amacına uygun olarak küfrün çeşitleri üzerinde durmakta ve üç kısımda mutalaa etmektedir:

1. Cehlî Küfür: Kâfirlerin ve cahillerin küfrü

⁵³ *Câmiu'l-Mütun*, s. 1.

⁵⁴ Geniş bilgi için Bkz., Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Hadisi*, Rağbet Yay., İstanbul, 2010, s. 15-19.

⁵⁵ Krş.: eş-Şehristânî, Muhammed Abdülkerim, *el-Müel ve'n-Nihal*, çev., Prof. Dr. Mustafa Öz, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005; el-Bağdâdî, age., II,III ve VI. Kısım.

⁵⁶ El-Pezdevî, İmam Ebu'l-Yusr, *Usulî'd-Din*, Thk., Dr. Hans Peter Lins, Kahire, 1424/2003, s. 249, 262.

2. İnkârî ve İnâdî Küfür: Firavun ve ona benzeyenlerin küfürü
3. Hükmi Küfür: Şer'an iman edilmesi gereken şeyleri tahrif etmekten dolayı oluşan küfür.

Gümüştanevî, mezhepleri tasnifine esas olarak bu üçüncü grubu yani Hükmi Küfürü kullanmakta ve ona göre tasnifini şekillendirmektedir. Fırkaları, temelde hak ve dalalette/sapık fırkalar olmak üzere ikiye ayırmaktadır.⁵⁷ Gümüştanevî, dalalette olan fırkaları asıl metinde "İslam Fırkaları yedi tanedir" şeklinde vermekte ve Şerh bölümünde de bunları Mutezile, Şia, Havâric, Mürchie, Neccâriyye, Cebriye, Müşebbihe⁵⁸ olarak zikretmektedir. "Sapık Fırkaların Halleri" başlığı altında ise bunlarla bağlantısını kurarak ve bir kısmının da kurmayarak Kaderiyye, Keysânîyye, Rafizîler, Yezîdiler, Şeytânîyye, Mutezileden bir grup, Cebriyye, Rafizîlerden Hz. Ebu Bekir ve Ömer'i tekfir edenler ve lanet edenler, Mücessime, Cehmiyye, Kerrâmîyye ve isimlendirmeden fikirlerini zikrettiği fırkalar bulunmaktadır.⁵⁹ Gümüştanevî'nin yaptığı bu tasnifinde isimlendirmesinde kullanmasa da, İslam Mezhepleri Tarihi kaynaklarında yer alan "73 Fırka Hadisi" esasında geliştirilen İslam'dan kaynaklanarak ortaya çıkan sapık fırkalar başlığı altında yer alan fırka tasnifine uymaktadır. Ancak Gümüştanevî, "Kâfir-Mürted ve Zındıklar" olmak üzere üçüncü bir grup olarak da Muattıla, Dehriyye, Deysâniler, Karmâtiler, Batnîler, Cenâhiler, Hulûliyye, Hurremiler, Bezîgiler, Beyâniler, Gurâbiler, Anberiyye, Ubeydiler ve İsmaililer gibi fırkalardan bahsetmektedir⁶⁰. Bunların arasında da başlangıçta zikredilen sapık fırkalar ile bağlantısını kurulanlar ya da temel eserlerde onlar ile bağlantılı oldukları ifade edilenler olduğu gibi İslam dışı oluşumların da yer aldığı görülmektedir. Bunlar ayrı ayrı ele alınacaktır.

⁵⁷ *Camiu'l-Mütun*, s. 30.

⁵⁸ *Camiu'l-Mütun*, s. 30.

⁵⁹ *Camiu'l-Mütun*, s. 31-34.

⁶⁰ *Camiu'l-Mütun*, s. 34-37.

I. Fırka-i Naciye

Gümüşhanevî, bu fırkaları “Onlar benim ve ashabımın yolunda yürüyenlerdir” hadisinde zikredilenler olarak tanımlanmaktadır. “Hak Mezhep” olarak isimlendirdiği Fırkâ-i Nâciye'nin temel özelliğini, her türlü bidat ve ehl-i hevadan uzak ve sapık fırkalarından itikatından salim olmak şeklinde belirtmekte ve üçe ayırmaktadır.⁶¹

a) Eş'ariler: Gümüşhanevî, Fırka-i Naciye içerisinde kabul edip de Ehl-i Sünnet kavramı içerisine dâhil etmediği bu fırka hakkında detay bilgiler eserinde vermemektedir. Ebu'l-Hasan el-Eş'ari'nin liderliğini yaptığı Eş'arilik klasik kaynaklar içerisinde Ehl-i Sünnet'in iki kolundan birisi olarak zikredilmektedir. Mâturîdî ile aynı dönemde yaşamış olmasına rağmen her ikisinin eserlerinde birbirlerinden bahsettiği henüz tespit edilememiştir.

Gümüşhanevî, Ehl-i Sünnet'in dört mezhebe şamil olduğundan bahsetmektedir.⁶² Kanaatimizce detay isimlerini zikretmese de bununla Sünni Fıkhi mezhepler olan Hanefilik⁶³, Şafilik⁶⁴, Hanbelilik⁶⁵ ve Malikilikten⁶⁶ bahsediyor olmalıdır. Yeri geldikçe bu mezhep ve önde gelenlerinden bahsedilmektedir. Ancak Fırka-i Naciye tasnifi daha çok Ehl-i Sünnet'in itikadî mezheplerini konu edinmektedir. Onların fıkhi boyutlarındaki fikir ve oluşumlarına da zaman zaman yer vermektedir. İmam Mâturîdî'nin Ebu Hanife'nin ashabından olduğunu bahsettiği gibi Eş'ariliğin Şafiiliğe tabi olduğundan da bahsetmektedir. Eş'ariliğin kendi içerisinde ikiye ayrıldığını, bunlardan birisinin sapık fırkalardan olduğunu ve mutlak anlamda Eş'ari olduklarını, diğerinin ise Hanefi Mezhebi tarafını tuttuğunu ve bunlar Ebu'l-Hasan el-Eş'ari ve onun ashablarından oluştuğundan bahsetmektedir. Şafi ile Hanefi mezhebi arasın-

⁶¹ *Camiu'l-Mütun*, s. 30.

⁶² *Camiu'l-Mütun*, s. 16.

⁶³ *Camiu'l-Mütun*, s. 3, 4, 7, 13, 16, 22, 50, 51, 89, 93, 95, 99, 102, 106, 113, 114, 122, 126, 136.

⁶⁴ *Camiu'l-Mütun*, s. 4, 37, 47, 51, 69, 75, 78, 91, 98, 106, 107, 109, 111, 121, 125, 133.

⁶⁵ *Camiu'l-Mütun*, s. 17, 28, 52, 59, 106.

⁶⁶ *Camiu'l-Mütun*, s. 37, 42, 43, 50, 51, 58, 64, 72, 75, 111.

da usulde 73 meselede ihtilafın olduğunu söyleyen⁶⁷ Gümüşhanevî'nin buradaki Eş'arî ayrımı üzerinde durulması gerekmektedir. Kanaatimizce bidat içerisinde gördüğü kısmının Eş'arî'nin Mutezile'den ayrılmadan önceki durumu ve o döneminde tabi olanlar için kullanmaktadır. Diğer kısmı ise Mutezileden ayrıldıktan sonraki hali ve ashabi için olsa gerektir. Ancak bu durumda da metin içerisinde Eş'ari ve Eş'ariliği nasıl kullandığına, aralarında burada yapılan ayırımın olup olmadığına bakmak gerekecektir.

Gümüşhanevî, Şeyh Ebu'l-Hasan el-Eş'arî⁶⁸, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ⁶⁹Eş'arî⁷⁰ şeklinde kurucuya ithafen isimlendirmeler yapmasının yanı sıra, Eş'ariyye⁷¹ Eşâ'ire⁷² şeklinde geleneğe ve Bazı Eşâ'ire⁷³ şeklinde de geleneğin bir kısmına atfen isimlendirmeler yapılmaktadır. Eş'ari'ye atfedilen fikirleri zikrederken zaman zaman diğer fırkalarda olduğu gibi karşılaştırmalar yapmaktadır. Eş'ari'nin görüşlerini de Mutezile ve "bize göre" dediği Mâturîdî ve Mâturîdîliğin görüşleri ile birlikte sunmaktadır. Gümüşhanevî'nin Eş'arî'ye atfettiği fikirlerin bazıları şunlardır:

- Allah'ın bilinmesi, Mutezileye göre akılla, Eş'ariye göre marifetle gerçekleşir ve Gümüşhanevî'nin bize göre dediği Mâturîdî'ye göre ise Kur'an Allah'ı bize zaten bildirilmiştir.⁷⁴
- Allah'ın zati sıfatlarını bilmeyen birisinin cehaleti onu imansız etmez.⁷⁵ Allah'ın vücut sıfatı da sadece bir sıfattır.⁷⁶
- Eş'arî, insanların fiillerindeki durumu hakkında cebr-i mutavassıt olan görüşe yakındır,⁷⁷ kulun kudretinin fiilin ortaya çıkmasında hiçbir katkısı yoktur,⁷⁸ kendilerine tebliğ ulaşma-

⁶⁷ *Camiu'l-Mütun*, s. 16.

⁶⁸ *Camiu'l-Mütun*, s. 8, 70.

⁶⁹ *Camiu'l-Mütun*, s. 40.

⁷⁰ *Camiu'l-Mütun*, s. 2, 12, 13, 14, 16, 19, 40, 139.

⁷¹ *Camiu'l-Mütun*, s. 28.

⁷² *Camiu'l-Mütun*, s. 32.

⁷³ *Camiu'l-Mütun*, s. 29.

⁷⁴ *Camiu'l-Mütun*, s. 2.

⁷⁵ *Camiu'l-Mütun*, s. 40,

⁷⁶ *Camiu'l-Mütun*, s. 12-13.

⁷⁷ *Camiu'l-Mütun*, s. 14.

⁷⁸ *Camiu'l-Mütun*, s. 19.

yan kişiler Mutezile ve Bazı Hanbelîlerin dediği gibi sorumlu olmazlar.⁷⁹

- İsim, tesmiye ve müsemma birbirinden farklıdır,⁸⁰ Gümüşhanevî'ye göre bu konuda Fahreddin Râzî'nin Mevâkîf isimli eserinde geniş malumat vardır.⁸¹
- Gümüşhanevî'ye göre Eş'ari'nin bidat ve heva ehli hakkındaki görüşü Malikî'deki gibi net değildir.⁸²

Eş'ari'nin fikirlerine karşı eleştirel bir üslup ve alternatif fikirler ileri süren Gümüşhanevî, Eş'ariliğe karşı uzak bir duruş sergilemektedir.

b) Selef Muhaddisleri (es-Selefü mine'l Muhaddisin): Gümüşhanevî'nin Fırka-i Nâciye içerisinde kabul edip, Ehl-i Sünnet içerisinde sokmadığı bu fırka hakkında detay bilgiler vermemektedir. Eş'arilikte olduğu gibi Gümüşhanevî'nin bu tasnifi yapmasında Mâtürîdî veya Mâtürîdîyye temsilcilerinin yapmış olduğu eleştiriler etkili olabilir. Örnek olarak Mâtürîdî, Kitabu't-Tevhid ve Tevilatu'l-Kur'an isimli eserlerinde "Haş(e)viyye"⁸³, "Ashâbu'l-Hadis"⁸⁴, ve "Ashabu'l-Hadis"'in kollarından kabul edilen "Ashabu's-Zevahir"⁸⁵ ve "Ashâbu'z-Zahir"⁸⁶ olarak zikrederek bazı konularda onlara eleştiriler yönelttiği görülmektedir. Gümüşhanevî'nin "Selef Muhaddisleri" ismini başka yerde kullandığını tespit edemedik ancak halef/selef ayrımını yaptığı görülmektedir. Bu isimlerden ve aralarındaki farklardan bahsedilen yerlerde⁸⁷

⁷⁹ Camiu'l-Mütun, s. 28.

⁸⁰ Camiu'l-Mütun, s. 29.

⁸¹ Camiu'l-Mütun, s. 8

⁸² Camiu'l-Mütun, s. 72

⁸³ Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Yay. Haz. Prof Dr. Bekir Topaloğlu-Dr. Muhammed Aruçi, İSAM Yay, Ankara, 2003. ss. 506, 507, 508, 530, 609, 613, 614, 618, 627.

⁸⁴ Mâtürîdî, Ebi Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Es-Semerikandi, *et-Tevlât*, Topkapı Sarayı, Medine Kısmı, Rakam 179, v. 519b.

⁸⁵ Mâtürîdî, *Tevlât*, v. 373a.

⁸⁶ Mâtürîdî, *Tevlât*, v. 374b, 379a.

⁸⁷ Camiu'l-Mütun, s. 42

Selef Muhaddislerinden olan seleften ziyade geçmişteki büyükler anlamında kullanılmaktadır.⁸⁸

c) Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat: Dört mezhebin hepsine şamil olarak Ehl-i Sünnet denildiğini söyleyen Gümüşhanevî, Fırka-i Naciye içerisinde Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaati Eş'arilik ve Selefî Muhaddislerden farklı olarak konumlandırmaktadır. İmam Mâturîdî ile ilgili bilgileri verirken onu Şeyhu'l İmamü'l-Kâmil" olarak niteler ve "O, İmamımız Ebu Hanife'nin ashabındandır,⁸⁹ demektedir. Eserde geçen "imam" isimlendirmesi de Mâturîdî için kullanılması muhtemeldir ki, eserin tercümesinde bazen "Mâturîdî" olarak tercüme edildiği de görülmektedir.⁹⁰ Eserin içerisinde "Mâturîdî'ye Göre İnanç Esasları" başlığı altında onun Kur'an'ın yaratılmış oluşu, istitaat ve büyük günah meselesi gibi temel kelâmi meselelerin yanı sıra, nazar, nasların zahirine göre hüküm vermek, kitap sünnet icma gibi usul meselelerindeki görüşlerini ele alıp aktarmaktadır.⁹¹ Fikirlerini temellendirmede Ebu Hanife⁹² ve İmam Maturidî'nin⁹³ yanı sıra Fahrü'l-İslam (el-Pezdevi)⁹⁴ ve Nesefî⁹⁵, İmam Muhammed,⁹⁶ Ebu Yusuf,⁹⁷ Evzâî,⁹⁸ Bezzâz,⁹⁹ Aliyü'l-Kârî,¹⁰⁰ Tahavî,¹⁰¹ Haniye,¹⁰² Halimî,¹⁰³ Sahib-i Sev'adu'l-Azam,¹⁰⁴ Ebu Bekir el-Belhî¹⁰⁵ gibi geleneğin önemli kişilerinden istifade etmektedir.

⁸⁸ *Camiu'l-Mütun*, s. 39, 71.

⁸⁹ *Camiu'l-Mütun*, s. 16.

⁹⁰ *Camiu'l-Mütun*, s. 40, 57.

⁹¹ *Camiu'l-Mütun*, s. 17-30.

⁹² *Camiu'l-Mütun*, s. 3,4.

⁹³ *Camiu'l-Mütun*, s. 7, 17,70.

⁹⁴ *Camiu'l-Mütun*, s. 4.

⁹⁵ *Camiu'l-Mütun*, s. 31.

⁹⁶ *Camiu'l-Mütun*, s. 42, 54, 69, 89, 99, 104, 105, 109, 118, 125, 131.

⁹⁷ *Camiu'l-Mütun*, s. 37, 50, 89, 99, 101, 105, 109, 112, 113, 114, 115, 120, 123, 126, 130, 133, 137,

⁹⁸ *Camiu'l-Mütun*, s. 51.

⁹⁹ *Camiu'l-Mütun*, s. 33, 37, 38, 39, 40, 54, 59, 73, 88, 92, 98, 121, 128, 102, 105, 108, 114, 116, 117, 122, 123, 125, 134, 135, 138, 139.

¹⁰⁰ *Camiu'l-Mütun*, s. 45, 50, 53, 54, 58, 59, 61, 70, 75, 76, 78, 102.

¹⁰¹ *Camiu'l-Mütun*, s. 40, 77, 91, 131.

¹⁰² *Camiu'l-Mütun*, s. 33, 40, 59, 89, 95, 101, 106, 108, 113, 116, 117, 127.

¹⁰³ *Camiu'l-Mütun*, s. 91.

¹⁰⁴ *Camiu'l-Mütun*, s. 17, 23.

¹⁰⁵ *Camiu'l-Mütun*, s. 53, 74, 75.

Bunların yanı sıra Gümüşhanevî'nin Eş'ari ve Selefi Muhaddisleri eleştirmesi ve savunduğu fikirlerden Hanefi-Mâturîdî geleneğini kastettiği anlaşılmaktadır.

Gümüşhanevî, Ehl-i Sünnet kavramını Ehl-i Sünnet¹⁰⁶, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat¹⁰⁷ şeklinde birkaç yerde kullanmaktadır. Onlara atfedilen fikirler özetle şöyledir: İman ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaatin yolunun öğrenilmesi önemlidir ve farzdır¹⁰⁸, Hz. Peygamberin övdüğü gibi bütün sahabe tezkiye edilir ve övülür. Ali ve Muaviye arasındaki mesele ictihadi bir durumdur. Bunun aksini iddia edenler doğru yoldan sapmış olurlar.¹⁰⁹ "Allah'ın vasfı var ama sıfatları yok" diyenler tekfir edilemez.¹¹⁰ Mürcie'nin kâfir ve müminlerin bütün işleri hakkındaki hükmün ahrete irca edilebileceği görüşü Ehl-i Sünnetin hilafıdır.¹¹¹ Büyük günah işleyen kişi, Mutezile ve Mürcienin görüşlerinden farklı olarak Ehl-i Sünnet'e göre mümindir, günah işlediğinden dolayı fasık denilebilse de mutlak anlamda da fasık değillerdir.¹¹² Livata Mutezileye göre kebâir ise de Ehl-i Sünnete göre masiyettir.¹¹³

Burada zikredilen görüşler, kaynaklarda Ehl-i Sünnete atfedilmektedir. Gümüşhanevî'nin, Eş'ari ve Selefi Muhaddislerle karşı Ehl-i Sünnet'in görüşlerini sahiplenir ve savunur bir üslup kullandığı dikkat çekmektedir.

II. Sapık Fırkalar:

Gümüşhanevî'nin Sapık Fırkalar olarak isimlendirdiği yedi ana fırkanın alt kolları ile ilgili verdiği fırkaların toplamı 72'ye ulaşmaktadır.¹¹⁴ "Sapık Fırkaların Halleri" başlığı altında da bu ana fırkalar ile bir kısmının bağlantısını kurduğu ve bir kısmının da kurmayarak zikrettiği ve isimlendirdiği mezheplerin yanı sıra se-

¹⁰⁶ *Camîu'l-Mütun*, s. 22, 32, 30, 35, 40, 63,69.

¹⁰⁷ *Camîu'l-Mütun*, s. 26, 39.

¹⁰⁸ *Camîu'l-Mütun*, s. 39, 30.

¹⁰⁹ *Camîu'l-Mütun*, s. 26.

¹¹⁰ *Camîu'l-Mütun*, s. 40.

¹¹¹ *Camîu'l-Mütun*, s. 32,

¹¹² *Camîu'l-Mütun*, s. 22.

¹¹³ *Camîu'l-Mütun*, s. 69.

¹¹⁴ *Camîu'l-Mütun*, s. 30.

kiz tanesini de isimlendirmeden sadece fikirlerini zikrederek değerlendirmektedir.¹¹⁵ Burada, Gümüşhanevî'nin birbiriyle bağlantısını kurduğu fırkalar anlam bütünlüğü oluşması açısından bir arada ve alt başlıklar halinde zikredilmeye çalışılacaktır. Her hangi bir mezheple irtibatını kurmadığı fırkalar ise ayrı ele alıp değerlendirilecektir.

Gümüşhanevî'nin tasnifinde daha ziyade “küfre düşme” noktalarından hareket edildiğinden Milel-Nihal ve Fırak kitaplarındaki gibi bir düzen bulunmamaktadır. “Sapık” olarak tanımlanan fırkaların görüşleri bir bütünlük içerisinde ele alınmayıp küfür veya bidat ile olan ilişkileri bağlamında konumlandırılmaktadır. Dolayısıyla fırkalar bu yönleriyle öne çıkarılmış olmaktadır. Öne çıkan fikirleri bağlamında “Ehl-i Küfür” tanımlaması yapılmakta ya da küfre düştüğü belirtilmektedir. Hakkında nassın sabit olmadığı ya da ihtilafli olan konularda ise “küfür”den ziyade “bidat” kavramı kullanılarak “Ehl-i Bidat” olarak isimlendirilerek hükmün hafifletildiği görülmektedir. Eserde zikredilen sapık fırkalar ve öne çıkan görüşleri şöyledir:

A. Mutezile: Gümüşhanevî'nin fikirlerine en çok yer verdiği mezheptir. Bu mezhebi, Ehl- Adl ve't-Tevhid¹¹⁶, Mutezile¹¹⁷, Bazı Mutezile¹¹⁸ ve Umum Mutezile¹¹⁹ şeklinde isimlendirmektedir. Gümüşhanevî onlar ile ilgili görüşlerin bir kısmını İmam Mâturîdî'ye dayandırmaktadır. İmam Mâturîdî'nin onların görüşlerinin Vasıl b. Ata ve ona tabi olan ve Hasan Basri'nin talebesi Amr b Ubeyd tarafından serdedildiğini, Harun Reşid zamanında ise Ebu Huzeyl Allaf'ın ortaya çıktığını ve mezhebin beş esasını oluşturduğunu¹²⁰ söylediği ifade edilmektedir. Gümüşhanevî'nin Mutezile'ye atfettiği bazı fikirle şunlardır:

- “Allah akılla bilinebilir.”¹²¹

¹¹⁵ Geniş bilgi için bk., *Camiu'l-Mütun*, s. 79-80.

¹¹⁶ *Camiu'l-Mütun*, s. 16.

¹¹⁷ *Camiu'l-Mütun*, s. 2, 3, 13, 15, 19, 21, 22, 23, 28...

¹¹⁸ *Camiu'l-Mütun*, s. 21.

¹¹⁹ *Camiu'l-Mütun*, s. 4.

¹²⁰ *Camiu'l-Mütun*, s. 7.

¹²¹ *Camiu'l-Mütun*, s. 2.

- İmanın bütün şartlarını bilip dil ile ikrar edip kalp ile tasdik etmedikçe kişi mümin olmaz,¹²² mukallit mümin değildir ve yeri küfür ve iman arasında bir yerdir.¹²³
- Büyük günah işleyenler ne kâfir ne de mümindir, iki şey arasında bir yerdedir.¹²⁴ Onlar tevbe etmeden ölürlerse ebediyen Cehennemde kalacaklardır. Gümüşhanevî bu görüşlerinden dolayı Mutezileyi “ehli bidat”ten saymaktadır.¹²⁵
- Arş ve kürs Allah’ın ilmidir.¹²⁶ Kur’an’da geçen el, nefis gibi Allah’a izafe edilen isimlere kudret, nimet gibi manalar vermek Allah’ın sıfatlarına hâlel getirir¹²⁷, dolayısıyla Allah’ın sıfatları yoktur.¹²⁸ “Basar” sıfatı olmadığından Allah hiçbir şeyi göremez.¹²⁹
- Allah (CC) şerri takdir etmez ve onunla hükmetmez. Eğer şer ile hükmeder sonra da azap ederse zulüm etmiş olur ki, Allah zulümden münezzehtir.¹³⁰ Şerri Allah yaratmaz¹³¹
- Ru'yet¹³², kabir azabı, mizan, havz ve şefaet yoktur.¹³³
- Şeytanın insana tesiri yoktur, insanlara vesvese vermez. İnsana vesveseyi nefis verir, cin de şeytan gibidir, vesvese vermeye gücü yetmez.¹³⁴
- Velilerin kerametleri batıldır, evliyanın kerameti hak olsaydı, mucizeler olmaması gerekirdi,¹³⁵ tebliğ olunmayan kimseler mazurdurlar¹³⁶

¹²² *Camiu'l-Mütun*, s. 3.

¹²³ *Camiu'l-Mütun*, s. 4.

¹²⁴ *Camiu'l-Mütun*, s. 22.

¹²⁵ *Camiu'l-Mütun*, s. 33.

¹²⁶ *Camiu'l-Mütun*, s. 7.

¹²⁷ *Camiu'l-Mütun*, s. 13.

¹²⁸ *Camiu'l-Mütun*, s. 31.

¹²⁹ *Camiu'l-Mütun*, s. 32.

¹³⁰ *Camiu'l-Mütun*, s. 16.

¹³¹ *Camiu'l-Mütun*, s. 31.

¹³² *Camiu'l-Mütun*, s. 17.

¹³³ *Camiu'l-Mütun*, s. 21, 56.

¹³⁴ *Camiu'l-Mütun*, s. 23.

¹³⁵ *Camiu'l-Mütun*, s. 25.

¹³⁶ *Camiu'l-Mütun*, s. 28.

- İsim müsemmadan başkadır.¹³⁷

Gümüşhanevî, yukarıda özetle bahsettiği ve eleştirdiği fikirlerle Mutezileye diğer fırkalardan daha fazla yer verdiği görülmektedir. Bahsedilen bu fikirler Mezhepler Tarihi ve Kelâm kitaplarında Mutezilenin yaygın görüşleri olarak zikredilmektedir.

a. Kaderiyye Mezhebi: Mutezile mezhebinden ayrılmış bir fırka olduğunu belirttiği Kaderiyye hakkında Gümüşhanevî, Hz. Peygamberden (SAS); “Onlar bu ümmetin Mecusileridir. Hastalıklarında ziyaret, öldüklerinde de şehadet etmeyin. Onlar Kader konusunda Allah’ın düşmanıdırlar.” buyrulduğunu aktarır ve Kaderiyye’nin “Şer Allah’ın takdiri değildir ve herkes yaptığığın failidir” dedikleri için tekfirlerinin vacip olduğunu belirtmektedir.¹³⁸ Kaderiyye hakkında zikredilen bu rivayetin benzerini İmam Mâturîdî de nakletmektedir.¹³⁹ Gümüşhanevî, Kaderiyye’den olduğunu belirttiği İbn Kasım’dan da bahsetmektedir.¹⁴⁰ İbn Kasım’ın kimliği hakkında yeterli bilgi vermemektedir. Fikirlerini de Ehl-i Sünnet alimleri ile birlikte ve Sünni kaynaklardan aktarmaktadır.¹⁴¹ Gümüşhanevî’nin Kaderiyye ile ilgili serdettiği görüşler özetle şöyledir:

Tevfik fiilden öncedir¹⁴², insanın dışındaki diğer varlıkların kudretlerinin fiil icad etmede doğrudan doğruya tesiri vardır.¹⁴³ Allah’ın (cc) bir takdiri olmadan kul fiilini yaratır.¹⁴⁴ Hayır Allah’tan, şer ise kula izafe edilir.¹⁴⁵

¹³⁷ *Camiu’l-Mütun*, s. 29.

¹³⁸ *Camiu’l-Mütun*, s. 31.

¹³⁹ İmam Mâturîdî’de Kaderiyye ile ilgili görüşlerinde “Kaderiyye bu ümmetin Mecusisidir” hadisini kullanmakta ve fiillerin yaratılması konusunda benzer şekilde eleştirmektedir. Bkz. Mâturîdî, *Kitabu’t-Tevhid*, s. 138-139; Koçoğlu, Kıyasettin, *Mâturîdî’nin Mutezileye Bakışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2005, s. 68.

¹⁴⁰ *Camiu’l-Mütun*, s. 42.

¹⁴¹ *Camiu’l-Mütun*, s. 41, 42, 43, 44, 53.

¹⁴² *Camiu’l-Mütun*, s. 20.

¹⁴³ *Camiu’l-Mütun*, s. 19.

¹⁴⁴ *Camiu’l-Mütun*, s. 32.

¹⁴⁵ *Camiu’l-Mütun*, s. 34.

Allah'ın vasfı var sıfatı yoktur, ancak Gümüşhanevî'ye göre bu görüşlerinden dolayı tekfirleri gerekmez.¹⁴⁶

Gümüşhanevî'nin Kaderiyyeden kabul ettiği İbn-i Kasım'a atfettiği görüşler arasında Allah'a küfredip söven kişi kâfirdir ve kanı helaldir. Bu kişiden tövbe etmesi istenmelidir.¹⁴⁷

b. Mutezileden Bir Grup: Gümüşhanevî'ye göre Mutezilenin bu gurubu, "Allah ne görür ne de görülür" dedikleri için tekfir edilmeleri gerekir. Bu görüşleri ile Yüce Allah'ın basar sıfatını reddettiklerini belirterek : "(O Adam) Allah'ın muhakkak (her şeyi görüp durduğunu hiç de bilmemiş mi?" (Alâk, 96/14) ayetinin bu fikri çürüttüğüne dikkat çekmektedir. Bu fırkanın Allah görülmez diyerek ruyeti de inkar ettiklerini belirten Gümüşhanevî, "Yüzler vardır o gün ter ü tazedir, Rablerine bakacaklardır," (Kıyâme, 75/22-23) ayetinin ru'yete delil olduğunu belirtmektedir.¹⁴⁸

B. Şia: Gümüşhanevî, Şia¹⁴⁹, Şiiyye¹⁵⁰ ve Gulat Şia¹⁵¹ olarak isimlendirdiği Şia'yı yirmi iki gruba ayırmaktadır. Meshi¹⁵² ve mesh üzere meshi kabul etmedikleri¹⁵³, Hz. Osman'a buğz ettikleri için İbn Habîb'e göre şiddetle tedip edilmeleri gerektiğinden,¹⁵⁴ bahsetmektedir.

a. Keysaniyye: Gümüşhanevî, Şia'dan veya Ravafız'dan bir fırka olarak zikrettiği Keysaniyyeyi "Allah hakkında pişmanlık ve yanılma caizdir" dedikleri için küfürlerini gerekli görmektedir. Bu görüş "beda" olarak bilinen Allah Teala'nın bir meselede fikrini değiştirmesi anlamında kullanılmaktadır.¹⁵⁵

¹⁴⁶ *Camîu'l-Mütun*, s. 40.

¹⁴⁷ *Camîu'l-Mütun*, s. 44.

¹⁴⁸ *Camîu'l-Mütun*, s. 32.

¹⁴⁹ *Camîu'l-Mütun*, s. 27, 64.

¹⁵⁰ *Camîu'l-Mütun*, s. 33.

¹⁵¹ *Camîu'l-Mütun*, s. 6.

¹⁵² *Camîu'l-Mütun*, s. 27.

¹⁵³ *Camîu'l-Mütun*, s. 33.

¹⁵⁴ *Camîu'l-Mütun*, s. 64.

¹⁵⁵ *Camîu'l-Mütun*, s. 31. Krş., Bağdâdî, Keysaniyyeyi Ravafızın alt kollarından saymaktadır. (bk., age., s. 31-40.) Şehristânî, ise Şia'nın alt kollarından saymaktadır. Beda fikrini Keysaniyyeden Muhtariyye'nin görüşü olarak verilmektedir. (bk., *Mîlel-ve Nihal*) s. 135.141).

b. İshakiyye: Gümüşhanevî'nin Gulat Şia'dan diye nitelediği İshakiyye'nin "Allah'ın her hangi bir şekilde tecelli edebileceği, şer cihetinde şeytanın, hayır cihetinde de meleklerin insan suretine girmeleri gibi Yüce Allah'ında bazı kamil insanlar suretinde zahir olabileceği ve onlarda tam bir kudretin husule geleceği görüşlerini savunduklarını, örnek olarak Şiilerin kendi imamlarını örnek olarak verdiklerini ifade etmektedir.¹⁵⁶

c. Şeytaniyye-Numaniyye: Gümüşhanevî, Muhammed b. Numan ismine Şeytaniyye ve Numaniyye olmak üzere iki fırka atfetmektedir. Her ikisini Şia'nın veya Rafızîlerin, Numaniyyeyi ise Gulat Râfıza'nın bir kolu olarak görmektedir. Şeytaniyyenin "Allah ancak murad ve takdir ettiği zaman bilir, ondan önce bir şey bilmez" dedikleri için tekfir edildiklerini ve "Allah eşyanın yaratılmadan önceki durumunu bilmez" diyerek Allah'a cehalet isnad ettiklerini belirtmektedir.¹⁵⁷ Numanyye'nin ise Yaratılmadan önce Allah eşyanın durumunu bilmediği ancak irade ettiği zaman bildiğini söyleyerek ona cehalet isnat ettikleri belirtmektedir.¹⁵⁸ Bu ayrımın benzeri Bağdâdî ve Şehristânî arasında da bulunmaktadır. Bağdâdî, Şeytaniyye'yi İmamiyye'nin 14. fırkası ve Muhammed b. Numan er-Rafızî'ye tabi olanlar olarak zikretmektedir.¹⁵⁹ Şehristani ise Şia'nın alt kollarından kabul ettiği Galiyye'ye nispet etmektedir.¹⁶⁰

C. Rafızîler: Gümüşhanevî'nin sapık fırkalar arasında saydığı ancak Râfıza'nın Şia ile bir bağlantısından bahsetmemektedir. Bazı meselelerde ise yan yana ve farklı fırkalarmış gibi kullandığı da görülmektedir. Numâniler, Gurâbiler ve Cenâhilerle birlikte bir de Ravâfızın Gulat olanlarından bahsetmektedir. Onları "12 İmam" ile ilgili inançlarından bahsederek aynı kategorinin aşırı uçlarından gibi göstermektedir.¹⁶¹ Gümüşhanevî, Rafızîlerin ruhların tenasüh

¹⁵⁶ *Camiu'l-Mütun*, s. 6. Krş., Şehristânî İshakiyye'ye Galiyye içerisinde yer vermektedir. (bk., *Milel-ve Nihal*) s. 170).

¹⁵⁷ *Camiu'l-Mütun*, s. 31-32.

¹⁵⁸ *Camiu'l-Mütun*, s. 32.

¹⁵⁹ Bağdâdî, *age.*, s. 52.

¹⁶⁰ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s.168-169.

¹⁶¹ *Camiu'l-Mütun*, s. 32.

ettiklerine, öldükten sonra tekrar dirileceklerine, bir cesetten diğer cesede geçmek suretiyle ebedileştiklerine, Allah'ın ruhunun 12 İmama geçtiğine, 12 imamın ilah olduklarına, kayıp imamın yani Mehdi-i Muntazarın'ın bir gün çıkacağını beklediklerine, Mehdi gelinceye kadar emir ve nehiyleri yerine getirmeyi tehir ettiklerine, Cebrail (AS)'nin vahyi Ali'ye getireceğine yanlışlıkla Hz. Muhammed (a.s)'a getirdiğine inandıkları için tekfirlerinin vacip olduğunu söyler.¹⁶² Eserde 12 İmamın Hz. Ali soyundan olduklarını ve Mehdi geldiğinde bütün kötülüklerin yeryüzünden silineceğini, emir ve nehiylerin de kalkacağına inandıkları da belirtilmektedir.¹⁶³ Gümüşhanevî, Rafızîlerden Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'e küfredenler ve lanetleyenlerin kâfir olduklarını, "Hz. Ali bu ikisinden üstündür" diyenlerin ise ehl-i bidat¹⁶⁴ olduğunu söyleyerek isim vermeden Rafızîlerin alt kollarına da atıflarda bulunmaktadır. Gümüşhanevî'nin bahsettiği Rafızîlerin diğer görüşleri şunlardır: Her birr ve fâcirin arakasında namaz kılınamayacağı ve mesh üzere meshin olmayacağı, çıplak ayağa mesh edilmesi gerektiği¹⁶⁵, ruyetin olmayacağı¹⁶⁶, velilerin kerametlerinin hak olamayacağı, aksi takdirde peygamberlerin mucizelerinin olmaması gerektiği¹⁶⁷, va'id, azap ve ahiretin bazı hallerini olmaması gerektiği.¹⁶⁸ Rafızîlerin çoğu Hz. Aliyi peygamberlikte Hz. Muhammed SAV ye ortak kabul ettikleri ve imamın nübüvvet ve huccet hususunda Resulullah'ın yerine geçtiği¹⁶⁹, hatta Rasulullah'tan sonra Hz. Ali'yi hilafet makamına getirmediklerinden dolayı Müslümanların hepsi delalettedir. Gümüşhanevî bu görüşlerinden dolayı onları tekfir etmektedir.¹⁷⁰

a) Gurabiler: Gümüşhanevî'ye göre bunlar Hz. Ali'nin peygamber olduğunu iddia eden Rafızîlerdendir. Hz. Peygamber ile Hz. Ali

¹⁶² *Camiu'l-Mütun*, s. 31.

¹⁶³ *Camiu'l-Mütun*, s. 31.

¹⁶⁴ *Camiu'l-Mütun*, s. 33.

¹⁶⁵ *Camiu'l-Mütun*, s. 27, 33.

¹⁶⁶ *Camiu'l-Mütun*, s. 17.

¹⁶⁷ *Camiu'l-Mütun*, s. 25.

¹⁶⁸ *Camiu'l-Mütun*, s. 44.

¹⁶⁹ *Camiu'l-Mütun*, s. 36.

¹⁷⁰ *Camiu'l-Mütun*, s. 68.

iki karganın birbirine benzediği gibi benzediklerinden, Cebrail'in vahyi şaşırarak Hz. Peygambere getirdiğini iddia ettiklerinden dolayı "Gurabi" denildiği belirtilmektedir. Gümüşhanevî, Gurabilerin bu iddialarının büyük bir yalan olduğunu, Hz. Ali ile Hz. Peygamber (SAS) arasında en ufak bir benzerliğin olmadığını müdellel olduğunu belirtmektedir.¹⁷¹

b) Cenahiler: Gümüşhanevî, Rafızilerden bir grup olduklarını belirttiği Cenahiyye'nin Abdullah b. Muaviye b. Abdullah b. Cafer'in yolundan gittiklerini belirtmektedir. Ayrıca, Tayyara'nın da Cenâhiyye olarak isimlendirildiğini belirtmekte ve onların Ruhların tenasühüne, Allah'ın ruhunun sırası ile Hz. Âdem, Hz. Şit ve diğer Peygamberlere, sonra Hz. Ali'nin çocuklarına ve sonunda Abdullah b. Muaviye'ye intikal ettiğine, kıyametin olmadığına ve haram olan şeylerin hepsinin helal olduğuna inandıklarını belirtmektedir.¹⁷²

D. Hariciler: Gümüşhanevî'nin görüşlerine en çok yer verdiği fırkalardan bir diğeri de Hariciliktir. 20 grup olduklarını söylemektedir.¹⁷³ Onların Hz. Ali ile Muaviye arasında gerçekleşen tahkimden dolayı Hz. Ali'ye (r.a.) biat etmekten vazgeçtiklerini ve bundan dolayı İslam toplumundan ayrılan ilk grup olduklarını belirtmektedir. Hz. Ali'nin ikna etmek için onlara Abdullah İbn-i Mesud'u gönderdiği fakat netice alınamayınca onlarla savatığını¹⁷⁴, kendilerinin dışındaki bütün Müslümanların kâfir gördüklerini, başka bir yerde ise Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Talha, Hz. Zübeyr, Hz. Aişe ve kendileri dışında kalanlara kâfir dediklerinden dolayı küfürlerine hükmetmenin gerektiğini ifade eden Gümüşhanevî, büyük günah işleyenlerin kâfir oldukları ve ebedi cehennemde olacakları¹⁷⁵, Hz. Osman'a buğz ettiklerinden dolayı tedip edilmeleri

¹⁷¹ *Camiu'l-Mütun*, s. 35. Krş., Bağdâdî, Gurabileri, İslam'a Mensup olmadıkları halde İslam'a Nispet Edilen Fırkalar arasından saymaktadır ve benzer fikirleri zikretmektedir. (bk., age., s. 194-195).

¹⁷² *Camiu'l-Mütun*, s. 34. Krş., Bağdâdî, Cenahiyyeyi, İslam'a Mensup olmadıkları halde İslam'a Nispet Edilen Fırkalar arasından saymaktadır ve benzer fikirleri zikretmektedir. (bk., age., s. 189-190).

¹⁷³ *Camiu'l-Mütun*, s. 31.

¹⁷⁴ *Camiu'l-Mütun*, s. 31.

¹⁷⁵ *Camiu'l-Mütun*, s. 22, 31, 33.

gerektiği¹⁷⁶, mesh caiz değildir¹⁷⁷, amel imandandır,¹⁷⁸ şeklindeki görüşlerine de yer vermektedir.

a) Yezidiyye: Gümüşhanevîye göre, Haricilerden bir fırka ola Yezidiyye'nin liderliğini Yezid b. Ünsiye yapmaktadır. Acem'den bir peygamberin çıkacağını, gökten bir kitap ineceğini ve Hz. Peygamberin ümmetini ortadan kaldıracağına inandıklarını belirten Gümüşhanevî, bu görüşlerinden dolayı tekfirlerinin vacip olduğu belirtilmektedir.¹⁷⁹

E. Mürcie: Gümüşhanevî, sapık fırkalar arasında saydığı Mürcie'yi beş gruba ayırmıştır ve onların bazı görüşlerine yer verip eleştirmiştir. Mürcieye atfettiği görüşlerden bazıları şunlardır: Günah işleyen kimse mümindir, muttakidir, ahrette azap görmez. İyi amel, küfürle beraber fayda vermediği gibi kötü amel de iman ile birlikte zarar vermez.¹⁸⁰ İman, kalp ile marifet olmaksızın dil ile söylemektir.¹⁸¹ Kâfirler cehennemde azap görmezler ve burada müminler ile kâfirler arasındaki fark sadece müminler yer içer eğlenirler, kâfirler ise bunlardan mahrumdurlar.¹⁸²

Gümüşhanevî'ye göre Mürcie mezhebini şu görüşlerinden dolayı tekfir edilmelidir: Mümin ve kâfirlerin durumunu Allah'a (cc) bırakırız, mümine Cennetlik, kâfire de Cehennemlik diyemeyiz. Dünya ve ahiret Allah'ındır, iki âlemde de dilediğini mağfiret eder, dilediğini de cezalandırır, iyi amellerimiz makbul kılınmış, kötü amellerimiz ise affedilmiştir. Ameller farz değildir, fazilettir, yapanlar için iyidir, yapmayanlara bir şey yoktur. Gümüşhanevî'ye göre bu görüşlerde olanlar kâfirdir, müminler günahkârlarla dost olamaz diyenleri ise ehl-i bidattir.¹⁸³

¹⁷⁶ *Camiu'l-Mütun*, s. 64.

¹⁷⁷ *Camiu'l-Mütun*, s. 27.

¹⁷⁸ *Camiu'l-Mütun*, s. 33.

¹⁷⁹ *Camiu'l-Mütun*, s. 31. Krş., Bağdâdî Yezidileri Haricilerden kabul ettiği halde İslam'a Mensup olmadıkları halde İslam'a Nispet Edilen Fırkalar arasından saymaktadır. Benzer fikirlere yer vermektedir. (bk., age., s. 216). Şehristânî ise aynı fikirler ile Hariciler içerisinde göstermektedir. (bk., *Milel ve Nihal*, s. 125.

¹⁸⁰ *Camiu'l-Mütun*, s. 22, 33.

¹⁸¹ *Camiu'l-Mütun*, s. 23.

¹⁸² *Camiu'l-Mütun*, s. 29.

¹⁸³ *Camiu'l-Mütun*, s. 30-33.

Gümüşhanevî, burada zikredilen üç farklı görüşün ikisini küfürle birisini bidatle isimlendirmektedir. Bu tasnif Mâturîdî'nin "Zemmedilen Mürcie" ve "Medhedilen Mürcie" ayrımındaki zemmedilen kısımlardakiler tanımlamasına da uymaktadır.¹⁸⁴

F. Cebriyye: Gümüşhanevî'ye göre Cebriye de tekfir edilmelidir. Bunlara göre kulun kudreti, kazanması ve tesiri yoktur, o cansız bir varlık gibidir, meydana gelen herhangi bir işte dahil değildir. Hal böyle olunca kul emir ve nehye muhatap olmaktan da kurtulmuş olur.¹⁸⁵ Cebriyyeye göre kul mümin ve kâfir olmakta mecburdur,¹⁸⁶ Allah mümini mümin kâfiri de kafir olarak yaratmıştır¹⁸⁷, muvaffakiyet ise fiilden sonradır.¹⁸⁸

G. Müşebbihe: Gümüşhanevî'nin üç yerde ve sadece atıflar ile bahsettiğinden haklarında bir değerlendirme yapmak mümkün olamamaktadır.¹⁸⁹

H. Neccariyye: Gümüşhanevî'nin üç gruba ayırdığı Neccâriyye'yi Hüseyin b. en-Neccâr'a tâbi olanlar olarak zikretmektedir. Allah'ın sıfatlarını inkâr ettikleri, Kur'an-ı Kerim yazıldığı zaman cisim, okunduğu zaman araz olarak gördüklerinden tekfirlerini gerekli görmektedir.¹⁹⁰ Onların kabir azabı, mizan, havz ve şefaati kabul etmediklerini¹⁹¹ de belirtmektedir.

İ. Mücessime: Gümüşhanevî'ye göre bu mezhebi benimseyenler "Allah'ın hususi bir mekanı vardır, o da arştır, dedikleri için tekfir edilmeleri gerekir. Onlar bu görüşlerinde Müşebbihe, Kerrâmiyye, Mutezile Cehmiyye ile hem fikirdirler.¹⁹²

III. Kâfir-Mürted ve Zındık Fırkalar

¹⁸⁴ El-Mâturîdî, Ebi Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Es-Semerkandi, *Tevîlât*, Topkapı Sarayı, Medine Kısmı, Rakam 179, C. 2 (542b-1062b), s. 15.

¹⁸⁵ *Camiu'l-Mütun*, s. 32.

¹⁸⁶ *Camiu'l-Mütun*, s. 4, 33.

¹⁸⁷ *Camiu'l-Mütun*, s. 14.

¹⁸⁸ *Camiu'l-Mütun*, s. 20.

¹⁸⁹ *Camiu'l-Mütun*, s. 7, 14, 33.

¹⁹⁰ *Camiu'l-Mütun*, s. 31.

¹⁹¹ *Camiu'l-Mütun*, s. 20.

¹⁹² *Camiu'l-Mütun*, s. 33.

Gümüşhanevî'nin bu grupta zikrettiği fırkaların bir kısmı Bağdâdî tarafından "İslam'a Mensup Olmadıkları Halde İslam'a Nispet Edilen Fırkalar" arsında sayılmaktadır. Hulûliyye, Karmâtîler, Batniyye, Cenâhiler, Gurâbiler¹⁹³ bunlardan bazılarıdır. Yine Gümüşhanevî'nin bu grup içerisinde sayıp ta Bağdâdî ve Şehristânî'nin İslam içi fırkalar arasında saydıkları da bulunmaktadır. Bu grupta zikrettiği fırkalar ve özet olarak görüşleri şunlardır;¹⁹⁴

1. **Muattıla:** Rububiyeti inkar etmektedirler.¹⁹⁵
2. **İttihadiyye:** Allah'tan başkasına ibadet edilebileceğini savunmaktadırlar.¹⁹⁶
3. **Hululiyye:** Allah ile beraber başka bir şeye ibadet etmenin mümkün olduğunu savunmaktadırlar.¹⁹⁷
4. **Dehriyye:** Uluhiyyeti inkâr etmektedirler.¹⁹⁸
5. **Deysaniyye:** Hayrı ve şerri farklı ilahların yarattığına inanmaktadırlar.¹⁹⁹
6. **Maniler:** Kendisinin Peygamber olduğunu iddia eden Mani isminde bir zındık tarafından kurulmuş ve Deysânîlerle aynı görüşü savunmaktadırlar.²⁰⁰
7. **Sabiiler:** Maniler ile aynı görüştedirler. Meleklerle ibadet ederler. Hz. Nuh'un dininden olduklarını zannederler.²⁰¹
8. **Mecusiler:** Hayrı yaratan Yezdan ve şerri yaratan Ehriman (şeytan) olmak üzere iki yaratıcı olduğuna inanırlar ve ateşe taparlar.²⁰²

¹⁹³ Bağdâdî, age., s. 175-240.

¹⁹⁴ *Camiu'l-Mütun*, s. 33-37.

¹⁹⁵ *Camiu'l-Mütun*, s. 35.

¹⁹⁶ *Camiu'l-Mütun*, s. 33.

¹⁹⁷ *Camiu'l-Mütun*, s. 34.

¹⁹⁸ *Camiu'l-Mütun*, s. 34.

¹⁹⁹ *Camiu'l-Mütun*, s. 34.

²⁰⁰ *Camiu'l-Mütun*, s. 34.

²⁰¹ *Camiu'l-Mütun*, s. 34.

²⁰² *Camiu'l-Mütun*, s. 20. Şehristânî, Mecusiler, Sabiileri, "Ehl-i Kitap'tan Olma İhtimali Bulunanlar" arasında saymaktadır. (*Milel ve Nihal*, s. 209-210) Maniler

9. **Karmâtîler:** Karmat bir köy ismidir. Liderleri Hamdan bu köydendir. İsmail b. Cafer es-Sadık'ın imam olduğunu iddia ettikleri için İsmailiyye mezhebindedirler. Allah'ın (cc.) yanına çıkılır, oturulur, konuşulur ve Allah bazı kimselere hulul eder dedikleri için kafirdirler.²⁰³ İbâhileri²⁰⁴ ve Melâhideleri²⁰⁵ de Karâmitadan kabul etmektedir.²⁰⁶
10. **Batnîler:** Kur'an-ı Kerimin zahirini kabul etmedikleri için kendilerine bu isim verilmiştir. Bunlara göre Kur'an-ı Kerim'in zahiri tekfirle dolu bir işkencedir. Kur'an-ı Kerim'in batını ise bu tekfirlerin reddini gerektirmektedir. Bunlara göre Kur'an-ı Kerim zahiri ile batını bir meyvenin kabuğu ile içi gibidir. Tenasühe inanırlar, Allah'a veled isnad ederler, Allah ile oturulur, konuşulur, hatta bazı insanlara hulul eder dedikleri için de kâfirdirler.²⁰⁷ Allah'ın sıfatlarını inkâr ederler.²⁰⁸ Cennet, Cehennem, haşır, sevap, ceza bize zahir olmayan gizli mana ve ruhani bir lezzettir, dedikleri içinde kâfirdirler.²⁰⁹ Onlar, vaid, azap ve ahretin bazı hallerini inkâr ederler.²¹⁰ Gümüşhanevî, Ashabu'l-Hulul ve Tenâsüh dediği fırkaları da Batıniyyeden saymaktadır.²¹¹
11. **Hişâmîler:** Gümüşhanevî'ye göre Hişam b. Hakem ve Hişam b. Salim'in ashabıdır. Allah'ın kadim olmadığına, hâdis olduğuna, cesedinin olduğuna ve bu cesedin bir tarafının beyaz

ve Deysanilere de Seneviyye'ye altında yer vermektedir. (*Milel ve Nihal*, s. 222, 227).

²⁰³ *Camiu'l-Mütun*, s. 34.

²⁰⁴ *Camiu'l-Mütun*, s. 77.

²⁰⁵ *Camiu'l-Mütun*, s. 35.

²⁰⁶ Eş'arî, Karmâtîleri Rafızanın on sekizinci kolu (İlk Dönem İslam Mezhepleri, s. 57), Bağdâdî ise İslam'a Müntesip Olmadıkları Halde İslam'a Nispet Edilen Fırkalardan Batıniyye içerisinde kabul etmektedir. (bk., age., s. 220-223).

²⁰⁷ *Camiu'l-Mütun*, s. 34.

²⁰⁸ *Camiu'l-Mütun*, s. 33.

²⁰⁹ *Camiu'l-Mütun*, s. 36.

²¹⁰ *Camiu'l-Mütun*, s. 43. Bağdâdî, Bâtınileri, İslam'a Müntesip Olmadıkları Halde İslam'a Nispet Edilen Fırkalar arasında saymaktadır. (bk., age., s. 176, 219-241).

²¹¹ *Camiu'l-Mütun*, s. 34.

bir gümüş parçası gibi parladığına, oturup kalktığına inandıkları için kafir olmuşlardır.²¹²

12. **İseviye:** Gümüşhanevî'ye göre liderleri Halife Mansur'un döneminde yaşamış Yahudi asıllı İsa b. İshak b. Yakup'tur. "Peygamberimiz (s) ile birlikte başka peygamberlerin de olabileceğine veya Hz. Peygamberden sonra peygamber gelebileceğine inandıkları için kâfirdirler. Ayrıca, Peygamberimizin sadece Araplara gönderildiğini iddia etmektedirler.²¹³
13. **Cehmiyye:** Gümüşhanevî'nin tekfirini vacip görmediği fırkalardan birisidir. Onların görüşlerinden bazılarını zikretmektedir: Allah kelamının kadim olmadığını,²¹⁴ kabir azabı, havz, hesap, mizan ve şefaatin olmadığı, azap melekleri, kabirdeki suallerin olmadığı²¹⁵ evliyanın kerametinin kabul edilemeyeceği, aksi takdirde Peygamberlerin mucizelerinin hak olmayacağı²¹⁶ ismin müsemmadan farklı olduğunu²¹⁷ savunmaktadırlar.²¹⁸
14. **Anberiyye:** Basra kadılığı yapmış Abdullah b. Hasan el-Anberi'ye mensup olduklarını belirten Gümüşhanevî, akîdeye ve akla taalluk eden meselelerde taklidi caiz gördüklerinden bahsetmektedir.²¹⁹

²¹² *Camiu'l-Mütun*, s. 34-35. Bağdâdî, Hişamiyyeyi İmamiyyenin kollarından görmektedir. (bk., age., s. 48-52). Şehristânî, ise Şia içerisinde Galiyye'nin kollarından saymaktadır. İslam içi fırkalardan Sifatıyyenin alt kollarından saymaktadır. (bk. *Milel ve Nihal*, s. 167-168).

²¹³ *Camiu'l-Mütun*, s. 36. Krş., Bağdâdî, Age., s. 175, 216.

²¹⁴ *Camiu'l-Mütun*, s. 17.

²¹⁵ *Camiu'l-Mütun*, s. 20, 21.

²¹⁶ *Camiu'l-Mütun*, s. 25.

²¹⁷ *Camiu'l-Mütun*, s. 29, 33.

²¹⁸ Eş'arî, Cehmiyyeyi, Mürcienin kollarından kabul etmektedir. (Bk., İlk Dönem İslam Mezhepleri, s. 137. Bağdâdî ise Sapık Fırkalar arasında zikretmekte (bk., age., s. 156-157), Şehristânî, Cebriyenin kollarından birisi olarak kabul etmektedir. (*Milel ve Nihal*, s. 85-86)

²¹⁹ *Camiu'l-Mütun*, s. 35.

15. **Hurremiler, Beziğiler ve Beyaniler:** İmam nübüvvette ve hucet hususunda Resulullah'ın yerine geçer ve Beyan ve Beziğ ismindeki kişilere Peygamber dedikleri için Kafirdirler.²²⁰
16. **İbahiyye:** İnsanın hiçbir şeyle mükellef olmadıklarına inanırlar.²²¹
17. **Ravendiyye:** Kalpte insanın cüzlere ayrılamayan bütün olduğunu söylemektedir.²²²
18. **Kerramiyye:** Gümüşhanevî'nin Kafir, Mürted ve Zındık fırkalardan birisi olarak zikrettiği Kerramiyyenin şu görüşlerine yer vermektedir: "Rahman arşa istiva etmiştir" (Taha, 5) ayetindeki istiva istikrar yani arş üzerine oturup yerleşme manasındadır.²²³ Allah'ın sıfatları cisimdir²²⁴, isim müsemmadan farklıdır²²⁵, iman, kalp ile değildir dil ile söylemektir,²²⁶ mesh üzere mesh olmaz²²⁷ ve kudret fiilden öncedir.²²⁸
19. **Dırariyye:** Kudret fiilden öncedir.²²⁹
20. **Vucudiyye:** Vaid, azap, kıyamet ahvali ve şeriatın bazı kısımlarını inkâr ederler.²³⁰

²²⁰ *Camiu'l-Mütun*, s. 36. Krş., Bağdâdî, Hurrâmiyye'yi İslâm'dan kaynaklanmayan fırkalardan Hulûliyye'den, (bk., age., s. 198). Beziğiyyeyi Hattabiyyenin bir kolu olarak görmektedir. (bk., age., s. 192). Beyaniyye ise Gulat Rafızanın kollarından kabul edilmektedir. (bk., age., s. 20).

²²¹ *Camiu'l-Mütun*, s. 35.

²²² *Camiu'l-Mütun*, s. 32. Eş'arî, Rafıza Fırkaları içerisinde kabul etmektedir. (bk., *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 52.)

²²³ *Camiu'l-Mütun*, s. 7.

²²⁴ *Camiu'l-Mütun*, s. 6.

²²⁵ *Camiu'l-Mütun*, s. 29, 33.

²²⁶ *Camiu'l-Mütun*, s. 23.

²²⁷ *Camiu'l-Mütun*, s. 33.

²²⁸ *Camiu'l-Mütun*, s. 19. Bağdâdî, Kerrâmiyye'yi sapık fırkalardan görmektedir. (bk., age., s. 160-168). Şehristânî, ise İslâm içi fırkalardan Sıfâtiyyenin alt kollarından saymaktadır. (bk. *Milel ve Nihal*, s. 102-103).

²²⁹ *Camiu'l-Mütun*, s. 19. Eş'arî'nin temel fırkalardan birisi olarak zikrettiği (*İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 230-231) Dırâriyyeyi, Bağdâdî, Sapık Fırkalar arasında kabul etmektedir. (bk., age., s. 158). Şehristânî ise Cebrîyyenin alt kollarından birisi olarak kabul etmektedir. (*Milel ve Nihal*, s. 88).

²³⁰ *Camiu'l-Mütun*, s. 43.

21. **İsmailiyye:** Gümüşhanevî, İsmailiyyeden direk olarak değil “Karmatiler ve Anberiyye'nin İsmailiyyeden olduğunu belirtilirken yer vermektedir. İsmailiyyeyi de İsmail b. Cafer es-Sadık'ı imam kabul edenler olarak tanımlamaktadır.²³¹
22. **Seneviyye:** Gümüşhanevî, iki yerde zikrettiği Seneviye'nin vahdeti inkar ettiklerini ve Zenadıkadan bir grubun Seneviyyeden olduğunu belirtmektedir.²³²

Gümüşhanevî'nin “Kafir, Mürted ve Zındık Fırkalar”dan zikrettikleri arasında temel eserlerde Sapık Fırkalar arasında zikredilenler, İslam'dan olmadıkları halde İslam'a nispet edilenlerden ve başka dinlerden olan fırkalar bulunmaktadır. Bu karışıklık Gümüşhanevî'nin bakışından yani küfre düşme noktalarından hareketle tasnif etmesinden kaynaklanmaktadır.

Sonuç

Çalışmamız sonucunda elde edilen ve incelenen verilerden anlaşıldığı kadarıyla Gümüşhanevî, mezhepleri 73 fırka hadisi temelinde tasnif etmektedir. Fırkaları, Fırka-i Naciye, Sapık/Dalle Fırkalar ve Kafir, Mürted ve Zındık fırkalar olarak üçe ayırmaktadır. Ona göre Fırka-i Naciye, Eş'ariyye, Muhaddis Selefilere ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ten oluşmaktadır. Buradaki üçüncü gruptakiler ile Hanefi-Mâturîdîler kastedilmektedir. Onun bu taksimi klasik tasniflerden farklılık arz etmektedir. Sapık Fırkalar ile İslam Mezhepleri kaynaklarındaki tasniflerde İslam'dan kaynaklanan ama görüşleri ile küfre ve bidate düşen fırkaları kastetmektedir. Bunlar Mutezile, Şia, Hâriciyye, Mürchie, Cebriyye, Müşebbihe, ve Neccâriyye ana başlıkları altında verilmektedir. Kafir, Mürted ve Zındık fırkalar da ise temel kaynaklarda İslam içi kabul edilmeyen, diğer dinlerden kaynaklanan fırkalara yer verilmektedir. Ancak Gümüşhanevî'nin burada zikrettiği Karmatiler, İsmailiyye, Hişâmiyye, Cenâhiler, Kerrâmiyye gibi fırkalar yine temel kaynaklarda İslam'dan kaynaklı ama sapık kategorisinde değerlendirilen fırkalar arasında yer aldığı görülmektedir.

²³¹ *Camîu'l-Mütun*, s. 34-35.

²³² *Camîu'l-Mütun*, s. 7, 37.

İsmi zikretmeden bazı fırkalardan da bahseden Gümüşhanevî, yaptığı genel tasniflerinde sistematik ve detaylı bir bilgi vermek yerine, kitabın yazılış amacına uygun olarak küfre ve bidate düşen yönlerini öne çıkararak bilgiler sunmaktadır. Bundan dolayı zaman zaman tasnif ve kurduğu bağlantılarda problemler oluşmuş, tasnifin sınırları net olamamıştır.

Gümüşhanevî'nin tasnifinin Bağdâdî ve Şehristânî'nin verdiği bilgilerle uyum içerisinde olduğu, değerlendirmelerinde ise Hanefî-Mâturîdî etkinin hâkim olduğu görülmektedir. Ayrıca eserde yer alan mezhep tasnif ve yorumları ve öne çıkarılan görüşler, Gümüşhanevî'nin genel yaklaşımının kavranması açısından önem arz ederken, yaşadığı dönemin problemlerine ışık tutması açısından bu tasnifi anlamlıdır.

Kaynakça

- Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri*, Haz. Necdet Yılmaz, İstanbul 1992
- Arslan, Ahmet Turan, “*Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî'nin Verdiği Bazı İcâzetnâmeler*”, *Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri*, ss.109-119, Seha, İstanbul, 1992.
- Aydınlı, Osman, “*Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*”, Hititkitap Yayınevi, I. Baskı, Çorum, 2008.
- Aydoğdu, Rukiye, 19 YY. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi, Ahmed Ziyâeddin Gümüşhanevî Özelinde*, Basılmamış, Yüksek Lisans Tezi, A.Ü. SBE., Ankara, 2008.
- Büyük İslam ve Tasavvuf Önderleri Ansiklopedisi*, Vefa Yayıncılık, İstanbul 1993.
- Demirer, Macit, *Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî (v. 1311/1893) ve Levâmiu'l-Ukûl Adlı Eseri*, Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniv. S.B.E., Konya, 2007.
- el-Bağdadi, Ebu Mansur Abdulkâhir, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev., Prof. Dr. Ethem Ruhi Fiğlalı, TDV Yayınları, Ankara, 1991.
- el-Kevserî, Mehmed Zâhid b. Hasan, *İrşâmü'l-Merîd*, İstanbul, 1328.

- Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, Çev.: Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabcacı Yayınları, İstanbul, 2005.
- eş-Şehristani, Muhammed Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Çev., Prof. Dr. Mustafa Öz, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005.
- Feridüddin Attar, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, Haz. M.Z.K., İstanbul 1983
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, İzmir, 2004.
- Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaeddin, *Câmiü'l-Mütun fi Hakkı Envai's-Sıfati'l-İlahiyye ve'l-Akâidi'l-Mâturidiyye ve'l-Elfâzi'l-Fikri ve Tashihi'l-A'mali'l-Acibiyye, Dârü't-tibâati'l-âmire*, İstanbul, H. 1273/1856. 144 s. Eserin İSAM Ktp., Dem.No: 014233 de kayıtlıdır.
- Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Ehl-i Sünnet Akâidi* (Câmiu'l-Mütûn), Bedir Yayınları (Trz.).
- Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Ehl-i Sünnet Akâidi* (Câmiu'l-MütûnTercümesi), Bedir Yayınları, İstanbul, 2010.
- Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Zübdetü'l-Akâid Nuhbetü'l-Fevaid* / çev. Hasan b. Ömer es-Sunkûrî, Taş Baskı, İstanbul, İsmail Hakkı'nun Litografya Destegahı, 1281/1964.
- Gümüşhanevi, Ahmed Ziyaüddin, *Büyük Dua Kitabı*, (Mecmuatü'l-Ahzab'dan Seçme Dualar), terc., Ahmet Faik Arslantürkoğlu, İslam-oglu Yayınları No:49.
- Gümüşhanevi, Ahmed Ziyaüddin, *Camiu'l-Usul ve Eki*, Mütercim: Hüsameddin Fadiloğlu, İstanbul, 2007.
- Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Kırk Hadis*, Mütercim: Dr. Mehmed S. Bursalı, I. Baskı, Konya 2006.
- Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Müceddid Risalesi ve Vasiyetler*, Mütercim: Dr. Mehmed S. Bursalı, I. Baskı, Konya 2006.
- Gündüz, İrfan, "Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî, Hayatı, Faaliyetleri, Eserleri ve Tesirleri" Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî Sempozyum Bildirileri, Seha Neşriyat, İstanbul, 1992.
- Gündüz, İrfan, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Hayatı Eserleri Tarikat Anlayışı ve Halidiye Tarikatı*, Seha Neşriyat, İstanbul 1984
- Kara, İsmail, "Gümüşhanevî Halifelerinden Şeyh Osman Niyazi Efendi", Büyük İslam ve Tasavvuf Önderleri Ansiklopedisi, İstanbul 1993
- Koçoğlu, Kıyasettin, "Hasan b. Ömer es-Sunkûrî'nin Zübdetü'l-Akâid Nuhbetü'l-Fevâid'inde "Hey'et'l-Kallp Şeceretü'l-İman ve Şecertü'l-Niran" Modeli", Milel ve Nihal İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, C. 7, S. 2, İstanbul, 2010, ss.(321-333)
- Koçoğlu, Kıyasettin, *Mâturidî'nin Mutezileye Bakışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2005.
- Kummî-Nevbahî, *Şii Fırkalar Kitabı'l-Makâlât ve'l-Fırak, Fıraku'ş-Şia*, Çev-

renler: Hasan Onat - Sabri Hizmetli - Sönmez Kutlu - Ramazan Şimşek, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004.

Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Es-Semerkandi *et-Tevîlât*, Topkapı Sarayı, Medine Kısmı, Rakam 179.

Mustafa Fevzî b. Numân, *Hediyyetü'l-Hâlîdîn*, İstanbul, 1313.

Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Hadisi*, Rağbet Yay.İst., 2010.

San, Sabri Özcan, "*Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî'nin Hayatı Hakkında Kaynaklarda Bulunmayan Mahalli Tespitler ve Şahsi Tereddütlerimiz*", Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî Sempozyum Bildirileri, Seha Neşriyat, İstanbul, 1992.



Nag Hammadi Literatüründe Gnostik Kozmogoni

Mehmet ALICI *

Gnostic Cosmogony in Nag Hammadi Literature

Citation/©: Alıcı, Mehmet, (2010). Gnostic Cosmogony in Nag Hammadi Literature, Mîlel ve Nihal, 7 (3), 145-165.

Abstract: In this study, the creation of cosmos has been dealt with in the context of Nag Hammadi texts, which are significant codex of gnostic traditions. Gnostic understanding has handled the creation of the world on the relationship of lightness and darkness. That creation has began with coming of envoys of lightness to the realm of darkness. Also, this situation has indicated the existence of dualist perception in which opposite powers have taken part.

Key Words: Gnosticism, Gnostic Cosmogony, Nag Hammadi, Demiurg, Arkoun.



Atıf/©: Alıcı, Mehmet (2010). Nag Hammadi Literatüründe Gnostik Kozmogoni, Mîlel ve Nihal, 7 (3), 145-165.

Öz : Bu çalışmada gnostik geleneklerin önemli metin koleksiyonlarından biri olan Nag Hammadi metinleri çerçevesinde evrenin yaratılışı incelenecektir. Gnostik anlayış, iyi âlem ile kötü âlemin teması üzerinden kâinatın yaratıldığı temasını işlemektedir. Karanlık âleme ışık elçilerinin gelişiy-le/düşüşüyle evrenin yaratılma süreci başlamaktadır. Bu durum aynı za-

* Arş. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi ABD
[mehmetalici79@yahoo.com]

manda karşıt güçlerin rol aldığı düalist bir tasavvurun varlığına işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Gnostisizm, Gnostik Kozmogoni, Nag Hammadi, Demiurg, Arkoun.

Giriş

İlk insanın yeryüzünde varlık bulmasından bu yana gelmiş bütün dinsel gelenekler bu maddi âlemin ne ifade ettiğini insanlara aktarmaya çalışmıştır. Dinler bu işlevi yerine getirirken, insanın bu maddi âlemdeki rolünü, kötülüğün etkin olduğu bu dünyada ve öte dünyada felaha ermenin yolunu, dahası hakikati tanımlamaya çalışmışlardır. Bu durum ise haliyle dinsel geleneklerin başta tanrı anlayışı olmak üzere bununla ilintili olarak içinde yaşanılan dünyanın ve evrenin menşesine, başlangıcı ve sonuna dair argümanlar ortaya koymasına neden olmuştur.

İnsanoğlu bu evreni anlamlandırırken yardımına başvurduğu dinler farklı bakış açılarıyla kişinin acı ve ıstırapın var olduğu dünyada nasıl davranması gerektiğini belirlemektedir. Örneğin Hint dinlerinde kötülük ve çile bizzat kişinin kendi yaşantısıyla ilişkilendirilir ve bundan kurtulmanın yine kişinin elinde olduğu savunulur. Bunun içinde dünyadan el etek çekmenin yegâne kurtuluş yolu olduğu ileri sürülür.

Söz konusu gnostik geleneklerde ise maddi âlem ve insanın bu âlemle ilişkisi, tamamen kötü olan bu âlemden kurtulması çerçevesinde merkezi bir konuma sahiptir. Gnostik dinler kötülüğün kaynağı meselesinde diğer dinsel geleneklerden farklı bir duruş sergilemektedirler. Zira bu geleneğe göre acının, kaosun ve sapkınlığın kısaca kötülüğün kaynağı, mutlak iyi sayılan yüce tanrının ne tasarrufundadır ne de ondan neşet etmektedir. Gnostiklere göre Tanrı, kötülüğü çağrıştıracak her türlü nitelikten veya böyle bir şeyi yaratmaktan münezzehtir. Aynı şekilde insanın maddi olmayan ve yüce tanrıdan gelen manevi boyutu yani ruhu da tanrı kaynaklı olduğu için kötülükten uzaktır.

Kötülüğün kaynağının iyi tanrıdan neşet etmediğini kabul

eden gnostikler, yeryüzünde var olan kötülüğün açıklanmasında düalist bir yaklaşım sergilerler. Buna göre varlık âleminde iyi olan her şey Işık Kralı veya Yüce Hayat diye bilinen yüce tanrıdan neşet etmiştir. İnsanın maddi bedende tutsak sayılan ruhu da iyi tanrıdan gelmektedir. Gnostik düalizmin maddi olan her şeyi kötülükle özdeş görmesi, onu diğer düalist geleneklerden örneğin Mecusi düalizminden ayıran temel vasıflarındandır¹.

Gnostikler, Yüce Hayat olarak adlandırdıkları iyi tanrıdan kötülük prensibini ayırmış ve kötülüğün kaynağı kabul ettikleri maddenin menşei konusunda birbirine yakın ama farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Burada öne çıkan iki tip gnostik gelenekten bahsedilebilir. Mısır-Suriye tipi (Yahudi ve Hıristiyan gnostik gruplarca benimsenen) olarak kabul edilen gnostik geleneğe göre, madde ve kötülük nihai çerçevede yüce tanrıdan ve ışık âleminden kaynaklanmaktadır. İlk bakışta monoteist bir yaklaşım gibi görünse de, -var oluşu nihayetinde tanrıya dayasa da- maddenin oluşumu ve gelişimi çerçevesinde maddi âlemin yaratıcısının yüce tanrı olmayışı, bu gnostik tasavvurun düalitesini ortaya koymaktadır. İkinci olarak İran tipi gnostisizmde ise maddi âlemin ve kötülüğün içinde var olduğu her şeyin kaynağı olan bir tanrısal varlıktan bahsedilmektedir. Sabilik, Manihaizm gibi gnostik geleneklerin benimsediği bu bakış açısı, kişileştirdiği ışık prensibinin yanında karanlık prensibini de müşahhas kılmaktadır. Böylelikle karanlık prensip de ışık prensibiyle birlikte ezeli ve edebi sayılarak keskin bir gnostik düalite ortaya konulmaktadır².

Bu iki gelenekte maddi âlemin oluşumu, insanın oluşumu, ışık ve karanlık âlemi arasındaki mücadele noktasında ilahi âlemden düşüş motifi önemli bir yer tutmaktadır. Fakat bu motifi ele almadan önce gnostiklerin âlem düşüncesini irdelemek yerinde bir çaba olacaktır. Bu çalışmada Nag Hammadi literatürü çerçevesin-

¹ Kurt Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of an Ancient Religion*, trc. ed. R. Mc. L. Wilson, Edinburgh (1983), ss.59-60; Şinasi Gündüz, "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi", *OMU İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sa. 9, 1997, ss. 121-123.

² Rudolph, *Gnosis*, s. 66, 72; Birger Pearson, *Ancient Gnosticism Traditions and Literature*, Fortress Press Minneapolis 2007, ss. 12-14.

de konu irdelenmeye çalışılacağından bu literatürün keşfi ve muhtevası önem arz etmektedir.

I. Nag Hammadi Literatürünün Keşfi ve Önemi

Tarihler 1945 yılını gösterdiğinde yukarı Mısır bölgesinin modern şehri Asyut'un güneyinde Nil nehrinin kıyısında bulunan Nag Hammadi kasabası adını Gnostisizm için önem arz edecek bir külliyata verecekti. Nag Hammadi literatürünün keşfi, arazilerini verimli hale getirmek için Cebel et-Tarif'e (Tarif Dağı) nitratlı toprak getirmeye giden iki çiftçi kardeşin tesadüfen bir küpe rastlamalarıyla başlar. İki kardeş, küpü define sanarak heyecanla açtıklarında sadece Kıptice papirüs sayfalarıyla karşılaşılır. Çiftçiler bu metinlerin bir kısmını Kıpti bir rahibe verirler bir kısmını ise yakmak için kullanırlar.

Metinlerin bilimsel anlamdaki keşfi, onların Kıpti rahipten çalınıp Kahire'de satılmasıyla başlar. Bu metinlerin bir kısmı Kıpti Müzesine ulaşsa da diğerleri çiftçi kardeşlerden Muhammed Ali'nin ölmesi sonrasında karısı tarafından birkaç Mısır lirasına satılır. Nihayetinde bu metinler tarihî eser kaçakçıları tarafından bulunup Batıya kaçırılır ve buralarda satılır. Bunun en bariz örneği, literatürün 1. cildinin Zürih'teki Jung Enstitüsüne satılmış olmasıdır. Daha sonra bu metinler Kahire'de tek bir merkezde toplandı³.

Nag Hammadi literatürünün keşfinden evvel muhtevasına ilişkin MS II. yüzyıldan itibaren çeşitli eserlerde özellikle kilise babalarının gnostik düşünce karşıtı yazılarında rastlamak mümkündür. Fakat atıfta bulunulan bu metinlere ulaşma imkânı ancak bu keşif sayesinde gerçekleşmiştir. Netice itibarıyla kilise babalarının atıflarıyla metinlerin muhtevası karşılaştırılmış, özellikle gnostik düşüncenin yapısı hakkında ikna edici bilgilere ulaşılmıştır. Bu metinlerin bulunuşu kilise babalarının Gnostisizm'in Hıristiyanlık

³ Şinasi Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, Etüt Yay., Samsun 1998, ss. 187-189; Birger Pearson, *Ancient Gnosticism Traditions and Literature*, ss. 20-23; Johannes van Oort, ed., *Gnostica, Judaica, Catholica, Collected Essays of Gilles Quispel*, Brill, Leiden 2008, s. 38; Giovanni Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, çev. Sema Aygül Baş-Bilal Baş, Litera Yay., İstanbul 2005, ss. 48-49.

sonrası heretik bir akım olduğu savını büyük ölçüde sarsmış ve Rudolph gibi çağdaş araştırmacıların Gnostisizm'in Hıristiyanlık öncesi bir olgu olduğu iddiasını güçlendirmiştir⁴.

II. Nag Hammadi Literatürünün Muhtevası

Bu literatüre Nag Hammadi adından başka bir grup batılı araştırmacı bu metinlerin bulunduğu bölgeye verilen eski bir isim olan "Chenoboskion"u kullansa da Nag Hammadi ismi daha çok rağbet görmüştür.

Nag Hammadi külliyyatı daha önce var olan metinleri ihtiva etmekle beraber o ana kadar keşfedilmeyen orijinal metinleri de içermektedir. 1150 sayfa olan literatürde orijinal 46 kitapçık olmasına karşın tekrarlarla birlikte bu sayı 52'ye çıkmaktadır⁵.

Nag Hammadi literatürünün keşfi, başta Gnostisizm olmak üzere pek çok alandaki araştırmalara yeni bir boyut kazandırmıştır. Zira kimi Maniheizt, Sabii, Hermetik ve Yahudi ezoterik metinlerin ötesinde Gnostisizm hakkında tutarlı ve kesin bilgi kaynakları söz konusu olmamıştı. Hıristiyan gelenek içerisinde ise sadece MS II. yüzyıldan itibaren etkin olmaya başlayan kilise babalarının metinlerinde Gnostisizm'e bazı atıflar mevcuttu. Kilise babaları gnostik düşünceyi Hıristiyanlık sonrası ortaya çıkmış sapkın/heretik bir akım olarak zikretmiş ve gnostik metinlerden bu yönde alıntılar yapmışlardır. Bu metinlerin keşfi bu iddiaların sağlanmasının gerçekleştirilmesine zemin hazırlamıştır.

Nag Hammadi edebiyatına bakıldığında tekdüze bir yapı arz etmediği görülmektedir. Yoğun bir şekilde gnostik düşüncenin işlendiği metinlerden başka az da olsa gnostik bir yapıya sahip olmayan metinler de göze çarpmaktadır. Gnostik karakter taşımayan metinlere *Sekstus'un Hükümleri* (The Sentences of Sextus) ve Hermetik metinlere de *Sekizinci ve Dokuzuncu Üzerine Söylev* (The

⁴ Rudolph, *Gnosis*, ss. 42-43; Gnostisizmi Yahudi-Hıristiyan kökene atfeden bakış açısı için bkz. Pearson, *Ancient Gnosticism*, ss. 7-25, 131-133.

⁵ Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, ss. 189-194; Ayrıca Bkz. Rudolph, *Gnosis*, s. 35-38; James M. Robinson, "Introduction", *The Nag Hammadi Library in English*, Brill, Leiden 1988, s. 22vd.

Discourse on the Eighth and Ninth) örnek verilebilir. Literatürün Philip İncili (Gospel of Philip) veya Thomas İncili (Gospel of Thomas) gibi Hıristiyan Gnostisizmine matuf metinlerin yanı sıra Hıristiyanlıkla ilgili olmayan gnostik metinlerde mevcuttur. Âdem'in Vahyi (Apocalypse of Adam) ve Seth'in Üç Dikilitaşı (Three Steles of Seth) gibi metinler de Hıristiyanlık öncesi Gnostisizm'le ilgili önemli bir referans niteliği taşımaktadır⁶.

III. Nag Hammadi Literatüründe Kozmogoni ve Düalite

Gnostiklerin evren ya da âleme bakışlarında onların tanrı anlayışına dair düalist yaklaşımları belirleyici bir rol üstlenmektedir. Gnostik geleneklerin tamamı bu düaliteyi aktarırken bütün unsurlarıyla birbirine zıt iki asli âlemden bahsetmektedirler. Bunlardan ilki gnostik metinlerde "bilinmeyen", "maddi âleme yabancı olan" ve aeonlar" gibi vasıflarla zikredilen ışık âlemidir. Bu âlem gnostiklerin ibadet ettikleri ışık kralının ya da yüce tanrısal gücün âlemi olup birçok ilahi alanı ve varlığı içerisinde barındırır. "Pleroma" (kemal) olarak da bilinen yüce tanrının bu âleminde ona kulluk eden, hizmet eden ve bir bakıma tanrının görünümüleri/tezahürleri (aeon) sayılan ışık varlıkları bulunmaktadır⁷. Gnostikler hayatı ve iyiliği çağrıştıracak bütün olumlu niteliklerin bu âlemde var olduğuna, kötülüğü ve kargaşayı temsil edecek hiçbir şeyin bu âlemde olamayacağına iman etmektedirler.

Gnostiklerin düalist âlem anlayışları gereği, iyi âlemin karşısında kaosu ve kötülüğü içinde barındıran karanlık bir âlem vardır. İyi olmayan her şeyi içine alan bu âlemin menşei gnostikler arasında tartışma konusudur. Çalışmamıza konu ettiğimiz Mısır-Suriye tipi gnostik geleneğin yazılı ürünü Nag Hammadi külliyyatında bu konu şöyle aktarılmaktadır:

"Âlemin tanrıları ve insanlığın, herkesin, kaostan önce hiçbir şeyin olmadığını söylediklerini gören ben, onlardan ayrı olarak onların hepsinin yanıldıklarını göstereceğim. Zira on-

⁶ Nag Hammadi literatürünü oluşturan kitapların içeriği için James M. Robinson, "Introduction", ss. 1-26.

⁷ Zlatko Pleše, *Poetics of the Gnostic Universe: Narrative and Cosmology in the Apocryphon of John*, Leiden, Brill, 2006, s. 140-141.

lar ne kaosun menşesine ne de onun köküne vakıftırlar. ... Ancak gerçekte o (kaos), karanlık ismiyle isimlendirilen bir gölgeden neşet eder (ibarettir). Ve gölge, başlangıçtan itibaren mevcut olan bir varlıktan çıkar. Bundan başka, kaosun varlık haline gelmesinden önce onun mevcut olduğu açıktır.”⁸

Bu gnostik metinden de anlaşılacağı üzere karanlık âlemin ışık âlemi gibi ezelden var olmadığı ileri sürülmekte ve ışık âleminin önceliğinin altı çizilmektedir. Haliyle karanlık âlem ışık âlemi dışında ondan daha aşağı bir konumda bulunmakta ve bir anlamda varlığını ışık âleminden aldığı izlenimi vermektedir⁹.

Gnostik düşüncede karanlık ile ışık âlemleri arasında böylesi bir keskin ayırımın ortaya konmasından sonra, kaotik bir yapıya sahip bir gölgesel şekil olarak betimlenen karanlığın ışıkla mücadelesi önem kazanmaktadır. Gnostik tarih algısı ışık ile karanlık arasındaki mücadeleyi anlatan kutsal bir tarih görünümündedir. Zira gnostiklere göre tarihin başlangıcında ilkin iyi ve kötü kendi âlemlerindeyken, ikinci merhalede iyi ile kötü arasında aktif bir mücadele dönemi yaşanacaktır. Aslında bu ikinci dönem gnostik düşünce yapısının temelini oluşturan gnosis, kurtuluş-kurtarıcı, düşüş ve Demiurg figürlerinin de yer aldığı dönemdir. Üçüncü merhalede ise tekrar ışık kralının karanlığı hapsedmesiyle birinci dönemdeki pasif konuma dönüleceği kabul edilmektedir¹⁰.

Gnostiklerin aktif mücadele dönemi olarak kabul ettikleri süreçte, ışık âleminden düşüş, evrenin/kozmosun yaratılışı ve kötü olan dünyadan ya da âlemden kurtuluşun nasıl olacağı; gnostik literatürün geniş bir şekilde ele aldığı temel konulardır. Burada Nag Hammadi literatürü bağlamında evrenin yaratılış süreci ele alınacaktır. Dolayısıyla konuya ışık âlemi ile karanlık âlemi arasındaki ilk temas olan düşüş motifiyle başlanacaktır.

⁸ “On the Origin of the World”, Bethge, H.-G., ve diğerleri, trc., *The Nag Hammadi Library in English*, James M. Robinson ed., Brill, Leiden 1988, s. 171-172.

⁹ Rudolph, *Gnosis*, s. 66, 72.

¹⁰ Gündüz, “Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi”, s. 125-126.

A. Düşüş Motifi

Gnostik dinlerin asli doktrinlerinden olan düşüş, gnostik tarih algısında ışık ile karanlığın mücadelesinin başlangıcını temsil eder. Işık âleminin dışında olma hali olarak tanımlanabilecek düşüş motifine Gnostik mitolojide üç şekilde yaklaşmaktadır. Bunlardan ilkinde göre düşüş ışık âlemindeki varlıkların hata ve günahlarından dolayı buradan atılma olarak tasvir edilirken, diğerine göre bu, ışık ile karanlık arasındaki savaşta karanlığın üstesinden gelmek için süflî/aşağı âleme ruhun/insan ruhunun gönderilmesi şeklinde düşünülmektedir. Son olarak düşüş, ışık elçilerinin karanlık âleme ışık kralı tarafından gönderilmeleri olarak betimlenmektedir¹¹.

Nag Hammadi literatürünün daha çok Mısır-Suriye gnostik geleneğini yansıttığından hareketle başlangıçtan bu yana bir ilk yücelikten bir monistlikten bahsedilerek, kötülüğün bir başlangıcı ve sonu olduğunun altı çizilmektedir¹². Fakat Işık ve karanlığı başlangıç açısından aynı kabul etmek, Nag Hammadi literatürünün tamamında genel kabul görmüş bir yaklaşım değildir. Aynı literatürde *Şem'in Açıklamasında* geçen şu ifade karanlık ile ışığın birbirini tamamlayan ve birbirlerine bağlı iki unsur oldukları dile getirilmektedir.

“...sen dünyada ilk olansın (yaratılan), sana öncelikle, ben görünmeden önce varlığın başlangıcında olan büyük güçlere dair söyleyeceklerimi dinle ve anla. Işık ve karanlık ve onlar arasında bir Ruh vardı... Onlar tek formda birleşmiş idiler.”¹³

Yüce Tanrının kendisini düşünmesi, düşüşün başlangıç eylemi olarak kabul edilmektedir. Bu, tanrının düşüncesinden bir varlığın tezahür etmesine neden olmuştur. Bu ilk tezahüre Nag

¹¹ Plese, *Poetics of Gnostic Universe*, s. 142-144; Gündüz, “Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi”, s. 126-127; Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, s. 153.

¹² On the Origin of the World”, s.172; “Apocryphon of John”, F. Wisse trc., *The Nag Hammadi Library in English*, James M. Robinson ed., Brill, Leiden 1988, s. 107.

¹³ “Paraphrase of Shem”, M. Roberge and F. Wisse, trc., *The Nag Hammadi Library in English*, James M. Robinson ed., Brill, Leiden 1988, s.342.

Hammadi literatüründe farklı adlarla verilmektedir. Bu bağlamda “Sophia” (hikmet), “Pistis Sophia” (iman hikmet), Barbelo, Protennoia (ennoia, Pronoia) ya da Ruh isimleri kullanılmıştır¹⁴.

“Ölümsüzlerin tabiatı sınırsız olan birden tamamıyla oluştuktan sonra, Pistis’ten (iman) Sophia (hikmet) olarak adlandırılan bir varlık sudur etti. Sophia diledi ve ilk var olan ışık gibi bir yaratık var oldu. Ve birden bire o (isteği) ölümsüzler ve onlardan sonra varlık âlemine gelenlerle yukarı seviyeye ait olanları birbirinden ayıran bir perde gibi, yukarıda olanın arasında ortada, kavranamaz bir yüceliğe sahip olan, göksel bir suret olarak göründü”¹⁵.

Gnostik düşünceye göre tanrının tezahürü bu ilk varlık, bir müddet sonra tanrıdan uzaklaşmaya ilgisizleşmeye ve dışıl olması hasebiyle kendisine bir eş aramaya başlar. Nihayetinde yukarıda aktarıldığı üzere karanlık âlem ile ışık âlemi arasında ara bir âlemin oluşmasına yol açar. Bu davranışın yüce tanrıyı unutma, ilahi öğretiyeye karşı ilgisizlik şeklinde belirmesi bir anlamda ilk tezahürün bu günahlar nedeniyle kirlenmesine neden olur. Bu kirlenmenin neticesinde ışık âleminin dışına atılan Sophia, kurtuluş için gerekli şartları yerine getirene değin bu âlemin dışında tutulur¹⁶.

Tanrının ilk tezahürü olan Sophia, *Dünyanın Menşei Üzerine* adlı dökümanda karanlığa yönelir ve karanlık âlemin kaotik ve kara sularına bakar. Burada kendisinin yansımasını o sulara görmesiyle onun karanlık âlemle teması başlamış olur¹⁷. Nag Hammadi literatürünün bir başka metninde ise bu Sophia, karanlık âlemin hareketliliğinden ve bundan kaynaklanan sestem irkilir ve karanlık âleme bakar¹⁸. Her halükarda Sophia veya ilk tezahürün karanlık âlemle ilişkiye girdiği görülmektedir.

¹⁴ Plese, *Poetics of the Gnostic Universe*, ss. 119-123; “Trimorphic Protennoia”, J.D. Turner trc., s. 513; “Apocryphon of John”, s. 107, “On the Origin of the World”, s.172; “The Three Steles of Seth”, James M. Robinson trc., *The Nag Hammadi Library in English*, J.M. Robinson ed., Brill, 1988, Leiden, s. 399.

¹⁵ “On the Origin of the World”, s. 172.

¹⁶ Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, s. 153.

¹⁷ “On the Origin of the World”, s. 173; Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, s. 155.

¹⁸ “Paraphrase of Shem”, s. 342.

Gnostik geleneğin bir diğer metni olan *Gerçeklik İncilinde* ise Sophia'nın ışık âleminden ve tanrıdan uzaklaşıp bir şekilde karanlıkla irtibat kurduğu, karanlığı gölge olmaktan çıkarıp müşahhas bir varlık haline getirdiği dile getirilir. Dahası cehalet ve bilmezliğin bir kaosa yol açtığı, devamında hatanın güç kazandığı ve maddenin varlık kazandığı ifade edilmektedir¹⁹. Aynı şekilde *Philip İncilinde* de maddenin varlık kazanması ve dünyanın yaratılmasından bahsedilirken, ölümsüz ve mükemmel bir yaratma fiilinde başarısızlığın baş gösterdiği ve dünyanın böylesi izinsiz, günah yüklü bir eylemden kaynaklandığı aktarılmaktadır.²⁰ Buradan da anlaşılacağı üzere kötülüğün kişileşmesi yüce tanrının unutulması ile ilişkilendirilmektedir. Bu durum kendisini *Arkonların Tabiatı* adlı dökümanda Sophia'nın kendisine bir âlem yaratmasında da görülebilir. Zira Sophia burada da tezahür ettiği yüce varlığı unutmuş görünmektedir.

“... ve o (Pistis Sophia), onun zürriyetinin her birini – görünmez dünyadan hareketle görünür dünya düzenlediği için yukarıdaki âlemlerin modeline göre- gücüne uygun şekilde yerleştirdi.”²¹

Gnostik mitolojide düşüşün bu şekilde günah ve hatalarla ortaya çıkması, ışık varlıklarının hataları nedeniyle ilk tezahür, Sophia gibi, ışık âleminden uzaklaştırmaları bir bakıma dünyadaki varlığı bu düşüşe bağlı olan insanın günah ile olan ilişkisini de açıklamaktadır. Dahası ışık varlıklarının aşağı âleme yönelmelerinde etkili olan arzu, istek ve merak, tanrıdan uzaklaşmayı ve dolayısıyla günahı doğurmuştur. Bu durum bir bakıma asli günah motifinin gnostik karşılığı olarak algılanmaktadır²².

¹⁹ Rudolph, *Gnosis*, s. 83; “The Gospel of Truth”, H.W. Attridge and G.W. MacRae trc., *The Nag Hammadi Library in English*, J.M. Robinson, ed., Brill, 1988, Leiden, s. 40.

²⁰ Wesley Isenberg, “The Gospel of Philip”, *The Nag Hammadi Library in English*, J.M. Robinson, ed., Brill, 1988, Leiden, s. 154.

²¹ Gündüz, “Arkonların Tabiatı Üzerine”, *OMU İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sa. 9, 1997, s. 171.

²² Gündüz, “Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi”, s. 130; Jonas, H., *The Gnostic Religion*, Beacon Hill 1958, s. 63.

Işık âlemi ile karanlık âlemi arasındaki temasın nasıl gerçekleştiğine dair ikinci yaklaşımda, ışık varlıklarının karanlıkta yansımalarına bakmalarıyla gerçekleşen önceki düşünüş motifinden farklıdır. Buna göre ruhun madde âlemine, karanlık âleme gönderilmesi ya da atılması söz konusudur.

Ruh, gnostik muhayyilede ilahi âlemin karakteristik yapısını taşıyan, bedeni kötü varlıklarca şekillendirilen ilk insan, Âdem'in ölüm haline canlılık veren unsur olarak kabul edilir. Bu açıdan ruh, düşmüş bir ışık varlığı, bir cevher ve haliyle menşei yüce tanrıya dayanan bir varlık konumundadır. Gnostik Nag Hammadi metinlerinden *Ruh Üzerine Açıklama* adlı dökümanda ruhun aşağı âleme düşüşünden evvel ışık âleminde bakire dişil/eril bir varlık olduğu dile getirilir.

“Eskinin bilge insanları ruha bir dişi ismi verdiler. Gerçekte, tabiatı açısından da o dişidir. Hatta o rahme sahiptir. Baba ile olduğu sürece bakireydi ve çift cinsiyetliydi.”²³

Gnostik anlayışa göre ruhun ışık âleminden karanlık âlemine inişi/düşüşü, iyilik ile kötülük arasındaki aktif mücadeleye sürecine rastlamaktadır. Nitekim Nag Hammadi literatüründe bu düşüşün Âdem'in yaratılışı sürecinde gerçekleştiği aktarılmaktadır. Buna göre maddi âlemin yaratıcısı Demiurg ve kötü güçler kendi suretlerinde bir insan yarattılar, fakat canlandıramadılar. Kırk gün süren bu hareketsiz sürecin sonunda ilahi âlemde Sophia Zoe (hikmet hayat) Âdem'in bedenine ruhu üfler ve Âdem hayat bulur. Başka bir yerde ise Âdemiler ülkesinden ruhun gelip ademin içine yerleştiği aktarılmaktadır.²⁴ Burada Ruh, Âdem'in ilk insan olması gibi bireysel ruhlar için de ilk örnek olma özelliğine sahiptir.

Gnostisizmdeki kurtuluş doktrinin açıklanmasında önemli bir payı olan Ruh, içine düştüğü durumdan memnun olmadığını dile getirirse de, onun görevi Demiurg'a verdiği cevapta ifadesini bulmaktadır.

²³ “The Exegesis on the Soul”, W.C. Robinson and M. Scopello trc., *The Nag Hammadi Library in English*, James M. Robinson, ed., Brill, 1988, Leiden, s.192.

²⁴ Gündüz, “Arkonların Tabiatı Üzerine”, s. 172; “On the Origin of the World”, s. 182; “The Hypostasis of the Archons”, s. 176.

“Sen kimsin ve buraya nereden geldin?” Buna o şöyle cevap verir: “Ben, sizin işlerinizin yıkımı için, insanın gücünden (ışık âleminden, Ademiler ülkesinden) geldim.”²⁵

Demiurg’un “sen kimsin?” sorusuna Ruhun verdiği cevap bir bakıma maddi âlemdaki düşmüş ışık varlıklarının kötülüğe karşı yapılan mücadeledeki rollerini göstermektedir. Zira onlar sayesinde karanlık güçler kontrol altına alınacak ve hapsedilecektir.

Gnostik düşüncede bir diğer düşüş motifi de ilahi âleme ait unsurların, ilahi elçilerin karanlık âleme inmesi şeklinde tasvir edilmektedir. Gnostik mitolojide ışık elçilerinin karanlık âleme inmelerinde (i) karanlık âlemi keşfetmek, (ii) karanlık güçlerle savaşmak, (iii) düşmüş ışık varlıklarının veya Ruhun kurtuluşuna yardımda bulunmak amacıyla gönderilmeleri söz konusudur. İşte ışık varlıklarının bir çeşit özel görevle vazifelendirilmeleri bir bakıma karanlık âleme düşmeyi temsil etmektedir²⁶.

Yukarıda bahsi geçen düşmüş ışık varlıklarından ruhun içinde bulunduğu bedenden kurtulmak için yüce tanrıdan yardım istemesi bu düşüşü anlamlandırmaktadır. Arkonların Tabiatında maddi âlemdaki arkonların bir ışık ruhu olan Norea’yı taciz etmeleri ve onun yardımına ilahi âlemden bir yüce elçinin, Eleleth’in yetiştiğinden bahsedilmektedir. Burada ayrıca düşmüş bir ışık ruhu olan Sabaoth, dışı ilahi varlık Zoe’nin nefesinden tezahür eden melek aracılığıyla hakikati kavrar, madde ve Demiurg’u reddederek tövbe edip ışık âlemine yönelir²⁷.

Nag Hammadi külliyatının Ruh Üzerine Açıklama adlı metninde ise ışık âleminden karanlık âleme ya da maddi dünyaya, kirletilmiş ışık varlıklarını kurtarmak için yüce varlıkların indiğinden bahsedilmektedir. Âdemin Vahyi adlı metninde ise Âdeme hakikat bilgisini veren üç ilahi varlıktan, Mısırlılar İncilinde gnostikleri koruması için Şit’in ilahi elçi olarak gönderilmesinden söz edilmektedir. Ayrıca Dünyanın Menşei Üzerine metninde Yüce

²⁵ “On the Origin of the World”, s. 182.

²⁶ Gündüz, “Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi” s. 139.

²⁷ Gündüz, “Arkonların Tabiatı Üzerine”, s. 175–177.

Tanrıya meydan okuyan Demiurg'a karşı ışık âleminde Işık-Âdem'in yeryüzüne indiği aktarılmaktadır²⁸.

Işık âlemiyle karanlık âlem arasındaki mücadelenin başlangıcı sayılan düşüşün ilk safhası olan Sophia, bir dizi ilahi varlıkların düşüşüne örnek olmuştur. Bunun ötesinde Sophia'nın düşüş eylemi devam etmiş ve bu ilk tezahürün suretinin karanlıkta yansmasıyla maddi âlemin yaratıcısı Demiurg oluşmuştur.

B. Demiurg Düşüncesi ve Kozmosun Yararılması

Gnostik düşünce sistemlerinde iki ayrı âlem arasındaki temastan sonraki safha yaratıcı tanrı olarak kabul edilen Demiurg'un ortaya çıkmasıdır. Gnostik geleneklerden evvel Yunan düşüncesinde kullanılan bu terim, Yunanca kelime anlamıyla "halk için çalışan, zanaatçı" anlamlarına gelmektedir. Bu kavram eski Yunan'da yüksek mevkileri işgal eden rahipler ya da ayrıcalıklı kişiler için kullanılırken Eflatun Demiurg kelimesine "yaratıcı tanrı" anlamını yüklemiştir. Demiurg Eflatunculuğun takipçileri tarafından da evrenin yaratıcısını ifade etmede kullanılmıştır²⁹.

Birçok gnostik gelenekte bu evreni yaratan tanrıyı tanımlamak için kullanılan Demiurg kavramı sıkça kullanılmaktadır. Konumuz itibarıyla Nag Hammadi literatüründe ise Demiurg için çeşitli isimler kullanılmaktadır. Örneğin Âdem'in Vahyi'nde Demiurg'tan "Sakla(s)" diye bahsedilmektedir.³⁰ Literatürün bir başka metni olan *Arkonların Tabiatı*'nda ise Demiurg'un "Sakla", "Yaltabaoth" ve "Samael/kör tanrı" olarak isimlendirildiği görülmektedir. Özellikle bu metinde Samael'in kendisini tek tanrı olarak gördüğünden hâlbuki bunun yanlış olduğundan söz edilmekte ve bu

²⁸ "The Hypostasis of the Archons", s. 168, "The Exegesis on the Soul", s. 195, "The Apocalypse of Adam", s. 279, "On the Origin of the World", s. 177-180, "The Gospel of the Egyptians", A. Böhlig and F. Wisse tr., *The Nag Hammadi Library in English*, J.M. Robinson ed., Brill, Leiden 1988, s. 216; Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, "Adem'in Vahyi", s. 218.

²⁹ Pearson, *Ancient Gnosticism*, s. 103; Gündüz, "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi", s. 144; Ugo Bianchi, "Demiurge", *Encyclopedia of Religion*, Ed. Mircea Eliade, Macmillan, New York, 1987, c. IV, s. 279.

³⁰ "The Apocalypse of Adam", s. 281.

nedenle Samael'in kör cahil ve aptal olduğu ifade edilmektedir³¹. Fakat *John'un Apokrifî* adlı metinde ise Demiurg'un üç adı olduğu kaydedilmektedir.

"Şimdi zayıf olan Arkonun üç adı vardır. Birinci ismi Yaltabaoth, ikincisi Saklas, üçüncüsü ise Samael'dir."³²

Bu metinde daha çok Yaltabaoth ismi ön plana çıkarken, *Arkonların Tabiatında* ise Demiurg'un kör tanrı olarak tasvir edilmesi nedeniyle Samael ismi daha sık geçmektedir. Bazı araştırmacılara göre Yaldabaoth ismi Arami kökenli semitik bir kökene sahiptir. Muhtemelen Yahudilerin tanrılarını ezoterik bir tarzda Sabaoth ya da Abaoth'un babası şeklinde tanımlanmaktadır³³. Gnostik kozmolojinin aktarıldığı kayda değer bir metin olan *Dünyanın Menşei Üzerinde* Demiurg'a Yaltabaoth ve Ariel isimlerinin verilmesi şu şekilde aktarılmaktadır.

" Pistis Sophia, onun karanlık suların derinliğinde hareket ettiğini gördü ve onun dengi Yaldabaoth olduğu için, ona 'çocuk buraya gel' dedi... Ve bu ses nedeniyle o (Demiurg) kendisini Yaldabaoth olarak adlandırdı/çağırıldı. Ancak bilgeler onu aslana benzediği için Ariel olarak çağırıldılar."³⁴

Demiurg kavramının Nag Hammadi'de nasıl ifadesini bulduğu yukarıda aktarıldıktan sonra, Demiurg'un oluşumu konusu Nag Hammadi literatürü çerçevesinde ele alınabilir. Demiurg Sophia'nın karanlık âleme yansımasıyla oluşmaya başlamaktadır. *Dünyanın Menşei Üzerine*'de Pistis Sophia kendisini karanlık dipsiz sulardan oluşan kaosa gelip kendisini gösterir. Bu gösterme işlemi Sophia'nın suretinin burada yansımasıyla sonuçlanır. Pistis Sophia işte bu yansımadan neşet eden suretin maddeye egemen olmasını ister ve bu suret bu kaos içerisinde varlık kazanır, kişileşir. Yukarıda geçtiği gibi ona Yaldabaoth ismini verir. Yaldabaoth ismini alan Demiurg kendisinin karanlık âlemde yegâne varlığını kabul edip suları ileri geri hareket ettirmeye, kaostaki suyu bir tarafa

³¹ Pearson, *Ancient Gnosticism*, s. 106-108.

³² "The Apocryphon of John", s. 111.

³³ Rudolph, *Gnosis*, s. 73; Floramo, *Gnostisizmin Tarihi*, s. 161.

³⁴ "On the Origin of the World", s. 173.

maddeyi bir tarafa ayırmaya başlar. Önce gökyüzünü, ardından dünyayı ve son olarak da karanlık âlemlere hâkim olacak çocuklarını yaratır. Çift cinsiyetli olarak yarattığı bu altı çocuğa da (Jao, Sabaoth, Adonaios, Eloaios, Oraiios, Sophia) mekânlar tahsis eder ve onları dünyanın idarecileri kılar.³⁵

Demiurg Yaldabaoth bu faaliyetlerinden sonra kendisinin yegâne tanrı olduğunu ve “kendisinden önce tanrı olmadığını” iddia eder ve bir bakıma varsa karşısına çıkması için meydan okur. İşte bu noktada yine ilahi âlemden bir müdahale gerçekleşir ve yeryüzüne karanlık güçlerin geri çekilmesini sağlayan Işık-Âdem iner ve iki gün kalır. Bu süre zarfında ondan tezahür eden Eros hayvan ve bitkilerin hayat bulmasına neden olur. Işık-Âdem’in bu kısa ziyaretinden sonra karanlık âlemin yöneticileri arkonlar gördükleri ışık Âdeme benzeyen insanı yaratmaya karar verirler. Demiurg ve arkonların yarattığı insan bedeni cansız ve hareketsizdir. Fakat ışık varlıklarından Sophia Zoe (Hayatın Anası) insana nefesini gönderir ve insan hareket etmeye başlar³⁶.

Demiurgun varoluşu ve insanın yaratılışı ile ilgili olarak yukarıda mitolojik kurguyla *Arkonların Tabiatındaki* anlatım benzerlikler arz etmektedir. Bu metinde şu ifadeler yer verilmektedir.

“Pistis olarak adlandırılan Sophia, eşi olmaksızın tek başına bir şey yaratmak istedi ve onun oluşturduğu şey ilahi bir şeydi. Yukarıdaki dünyayla aşağıdaki âlemler arasında bir perde mevcuttur. Bu perde altında gölge oluştu ve bu gölge madde haline geldi. Ve bu gölge ayrı şekilde tasarlandı. Ve onun (Sophia’nın) yaratmış olduğu şey, tıpkı bir düşük cenin gibi madde içinde bir ürün haline geldi. Ve o, gölgeden biçimlendirilen plastik bir şekil halini aldı ve bir aslana benzeyen mağrur bir canavar oldu. O, hâlihazırda söylediğim gibi çift cinsiyetliydi, zira o çıktığı maddeye aitti.”³⁷

³⁵ Rudolph, *Gnosis*, s. 74; “On the Origin of the World”, ss. 173-174; Van Oort, *Gnostica, Judaica, Catholica*, ss. 49-50; Plese, *Poetics of Gnostic Universe*, ss. 128-131.

³⁶ “On the Origin of the World”, ss. 178-180; “The Apocryphon of John” s. 111; Rudolph, *Gnosis*, ss. 75-76.

³⁷ Gündüz, “Arkonların Tabiatı Üzerine”, s. 176.

Burada *Dünyanın Menşei Üzerine*'de geçen, Sophia'nın kaos üzerinde yansıması işlenmemekle beraber, karanlık ile ışık âlemi arasında ara âlemi oluşturan Sophia'nın gölgesinin "düşük cenin" gibi karanlığa düşmesi ve şahılaşmasıyla Demiurg'un oluştuğu kabul edilir. Fakat bu metnin başlarında Sophia'nın suretinin yansımından ve karanlık âlemin unsurlarının bu sureti ele geçirme gayretleri ve başarısızlıklarından bahseder. Devamında Sophia'nın suretini ele geçirmede başarısız olan yöneticilerin ve baş arkon Demiurg'un bu surete benzeyen bir insan yaratmaya kalkıştıkları söz konusu edilir. Beden ve Demiurgun üflediği nefse sahip olan insan hareketsizdir. Bir müddet bu halde kalan insana ışık âlemin-den (Âdemiler ülkesinden) ruh iner ve insanın bedenine girerek onun canlanmasını sağlar.³⁸

*John'un Apokrif*i Demiurg'un oluşumunda Sophia'nın suretinin karanlıkta yansıması mitosunu kullanmamaktadır. Bu metinde Demiurg'un bir ışık varlığından yani Sophia'dan doğduğundan söz edilir. Burada ilginç olan şey, Sophia'nın yüce ruha danışmaksızın kendisinin bir benzerini yaratması ve bu varlığın/Demiurg'un ışık âleminde oluşudur. Bu varlık metne göre diğer ışık varlıklarından habersiz bir şekilde yaratıldığı için bir canavar şekline sahipti. Bu durum Sophia'nın onu saklamak istemesine ve böylelikle Demiurg'u ışık âleminin dışındaki bir mekâna koymasına neden olur. Bu noktada Sophia'nın Demiurg için kullandığı isim Yaldabaoth'dur.³⁹

Burada Demiurgun kaostan değil bir ışık varlığı olan Sophia'dan neşet ettiği aktarılmaktadır. Ancak bu var oluşun ilahi iradenin aksine gerçekleşmesi Demiurg'un ışık âleminde uzaklaştırılmasına neden olmaktadır.

Nag Hammadi literatürünün dökümanlarından olan *Şem'in Açıklaması*nda ise Demiurg'un oluşumuna *John'un Apokrif*i metninden farklı bir yaklaşım sergilendiği görülmektedir. Bu metne göre

³⁸ Gündüz, "Arkonların Tabiatı Üzerine", ss. 171-172; Gündüz, "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi", ss. 151-152.

³⁹ "The Apocryphon of John", s. 110; Plese, *Poetics of the Gnostic Universe*, ss. 116-118; Rudolph, *Gnosis*, s. 80; Floramo, *Gnostisizmin Tarihi*, s. 161.

başlangıçta Işık, Karanlık ve Ruh vardır. Işık âleminde düşmüş olan ve karanlık âlem ile ışık âlemi arasında kendisine ayrı bir ara âlem/perde oluşturan ruh kaotik bir yapıya sahip karanlık âleme bakar. Bu bakış onun suretinin suda yansımaya ve karanlığın bu sureti hapsedmesine neden olur. Daha sonrada Demiurg bu kaotik ortamda şekillenir.⁴⁰

John'un Apokrif'i'nde Demiurg Yaldabaoth karanlık âlemin ilk yöneticisi/arkonu olarak kabul edilir. Burada Demiurgun kendine has âlemini yaratmaya başladığından bahsedilir. Buna göre Demiurg başlangıçta 12 melek/burç yaratır ve 365 meleksel varlık yaratır. Yukarıda da geçtiği gibi bu fiillerinden sonra ışık âleminde habersizce kendisinin yegâneliğini ileri sürer. Metin bu gelişmeler karşısında Sophia'nın bundan rahatsız oluşundan ve de hatası nedeniyle oluşan kirden arınmak için Pleroma denen bir ara âleme geçtiğinden bahseder. Bu esnada ışık âleminden bir müdahale/ses gelir. Demiurg ve kötülük unsurları tarafından bu sesin Sophia'ya ait olduğuna kanaat getirilir. Hâlbuki ses ışık âleminden gelir ve karanlık sularda yansıyarak karanlık âlemini bir anda aydınlatır. Bu olaydan çok korkan Demiurg ve diğer güçler bu suretin benzerini yaratmak için güçlerini birleştirirler. "bırakın onu âdem olarak çağıralım, belki onun ismi bize bir ışık gücü getirir" diyerek yarattıklarına ad verdiler⁴¹.

Bu metnin devamında cansız ve hareketsiz olan insanın canlandırılmasında, Sophia'nın yakarıp tövbe dilemesinden sonra tanrının 5 ışık varlığını görevlendirdiğinden bahsedilir. Bu beş ışık varlığı Demiurg'a arkonlar gibi görünürler ve Demiurg'ta bulunan Sophia'dan gelen ışık ruhunun insana geçmesi için Demiurg'un insana üflemesini isterler. Nihayetinde Demiurg üfler ve insan canlanır. Ancak insanın özelliklerinin onun yaratılmasına katkıda bulunanlardan üstün olduğunun fark edilmesi, arkonların insanı

⁴⁰ "The Paraphrase of Shem", s. 342; Floramo, *Gnostisizmin Tarihi*, ss. 167-168.

⁴¹ "The Apocryphon of John", ss. 110-113; Floramo, *Gnostisizmin Tarihi*, s. 165.

kıskanmasına yol açar. *John'un Apokrifinde* bundan sonra insanın ışık tanrısınca desteklenmesi ve kurtarılmasından söz edilir.⁴²

Birçok gnostik metinde olduğu gibi burada da meleklerin yaratılıştaki aktif rol aldıkları aktarılır. Bunun yanında *Üç Tabiatla İlgili Kitap* adlı metin, tanrının âlemi yaratırken meleklerini kullandığı düşüncesinin bazı Yahudi heretik geleneklerde de bulunduğunu kaydeder⁴³. Aslında Nag Hammadi külliyatı Yahudi geleneğinin sıkça kullandığı melek adlarını Demiurg ya da arkonlar için kullanır. Örneğin yukarıda geçtiği üzere Demiurga verilen Ariel adı, *John'un Apokrifinde* Demiurg'un yardımcıları arkonlara verilen Yaoth, Eloaisos, Yao ve Adoni gibi isimler Yahudi geleneğinin kutsal saydığı adlar arasındadır⁴⁴.

Nag Hammadi literatüründe kozmosu yaratan tanrı Demiurg'tan bahsedilirken her zaman onun cahilliğine, aymazlığına, kötü tabiatlı olduğuna, acımasız ve korkunç olduğuna hatta şehvetperest bir yapıda olduğuna vurgu yapılmaktadır. Ölümün ve kıskançlığın menşei olan Demiurg *Arkonların Tabiatında* çift cinsiyetli olarak kabul edilmektedir. Baş arkon olarak kabul edilen Demiurg'un tabiatı, aynı şekilde onun yanındaki diğer güçlerde de tezahür etmektedir. Arkonlar olarak adlandırılan bu varlıkların da kötü ve eksik özellikleri vardır. *Dünyanın Menşei Üzerine* adlı metinde ise Demiurg'a aslana benzeyen bir canavar gibi olduğundan ona Ariel adının verildiğinden bahsedilir. Bir başka gnostik metinde ondan "gözleri alev alev yanan aslan yüzlü bir ejderha" olarak söz edilir.⁴⁵

Arkonların Tabiatında Demiurg'un bu eksik ve kötü karakterinin ve bunun da hata işlemeye mütemayil olmasının bir bakıma yüce tanrının planlandığı ilahi takdiri çerçevesinde gerçekleştiğinin

⁴² "The Apocryphon of John", s. 116; Gündüz, "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi", s. 154.

⁴³ "The Tripartite Tractate", H.W. Attridge, E.H. Pagels and D. Mueller trc., *The Nag Hammadi Library in English*, James M. Robinson, ed., Brill, Leiden, 1988, s.91.

⁴⁴ "On the Origin of the World", s. 173; Rudolph, *Gnosis*, s. 79.

⁴⁵ "On the Origin of the World", ss. 175, 176-177; Gündüz, "Arkonların Tabiatı", ss.174-176; "The Apocryphon of John", s. 111; Rudolph, *Gnosis*, s. 84.

den bahsedilmektedir.⁴⁶ Karanlık ve ışık âlemi arasındaki mücadele dönemi düşüş olayıyla başlamakta ve ışık güçlerinin karanlığı alt etmesiyle düşmüş ışık varlıklarının geldikleri ışık âlemine dönmeleriyle bitmektedir. Zira *Dünyanın Menşei Üzerine* adlı metninde geçen “Herkes geldiği yere gitmelidir” ifadesi herkesin sonunda kendi âlemine gideceğini ortaya koymaktadır.⁴⁷

Sonuç

Nag Hammadi literatürü her ne kadar farklı çeşitlemeleri de olsa, tipik bir gnostik düalizm anlayışı aktarmaktadır. Öyle ki bazen monist bir anlayışla ilk varlıktan sonra iki prensibin olduğundan bazen de bu iki prensibin ezeli birlikteliğinden bahsedilmektedir. Başlangıçta iki prensip arasında herhangi bir ilişki yokken, sudur benzeri bir oluşumdan ve bunun bir yerde sekteye uğramasından söz edilmektedir. Bu ara sürecin oluşmasında farklı yaklaşımlar olsa da, gnostik tarih algısında yer alan mücadele dönemi başlamaktadır.

Gnostik düşünce sisteminde iyi ile karanlık arasındaki ilişki ve sonrasında gelişen olaylar, bilinmeyen, yabancı olarak nitelenen yüce tanrının dışında olduğu belirtilmektedir. Zira mutlak madda iyi olan aydınlık olanın karanlıkla teması ya da onu yaratması söz konusu değildir. Bu yürütecek aracı bir tanrıya ya da varlığa/tezahüre yani Sophia’ya ihtiyaç vardır. Tanrıdan tezahür eden Sophia’nın karanlık âlemlerle çeşitli şekillerde aktarılan münasebeti sonucunda onun yansması ya da izinsiz tezahürü olan Demiurg oluşmuştur. Kozmolojik çerçevede gnostik düşünce yaratma eylemini Demiurg’a vererek kötülüğün karıştığı bir yaratmadan yüce tanrıyı uzak tutma gayretindedir. Bu gnostik edebiyatta Yaratıcı tanrı olarak kabul edilen Demiurg’un kendi yardımcıları yaratmasından ve onlara evreni idare etmekle görevlendirmesinden bahsedilmektedir. Bu metinlere göre bu denli bir güce sahip olan Demiurg gerçek yaratıcı tanımadığından ve kendisi yegâne tanrı gördüğünden kör ve cahil olarak adlandırılmıştır.

⁴⁶ Gündüz, “Arkonların Tabiatı”, s. 177.

⁴⁷ “On the Origin of the World”, s. 189.

Gnostik algılamayla içinde yaşanılan bu dünya ve insan ruhunun içinde bulunduğu bu maddi beden de kaotik dünyanın bir nesnesi olması itibarıyla kötüdür. Bu nedenle gnostikler –ilahi takdirin gerçekleşmesi için- bu maddi evrenden kurtulmanın yolunun kendilerine verilen gnosis bilgisiyle mümkün olabileceği inancındadırlar.

Kaynakça

- Attridge, H.W. ve MacRae, G.W., trc., "The Gospel of Truth", *The Nag Hammadi Library in English*, James M. Robinson, Brill, Leiden,1988.
- Bethge, H.-G., ve diğerleri, trc., "On the Origin of the World", *The Nag Hammadi Library in English*, James M. Robinson, Brill, Leiden,1988.
- Böhlig, A. ve Wisse, F., trc., "The Gospel of the Egyptians", *The Nag Hammadi Library in English*, James M. Robinson, Brill, Leiden,1988.
- Floramo, Giovanni, *Gnostisizm Tarihi*, çev. Sema Aygül Baş-Bilal Baş, Litera Yay., İstanbul 2005.
- Gündüz, Şinasi, "Adem'in Vahyi", *Mitoloji ile İnanç Arasında*, Etüt Yay., Samsun 1998, ss. 187-214.
- _____, "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi", *OMU İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sa. 9, , 1997, ss. 121-165.
- _____, "Arkonların Tabiatı Üzerine", *OMU İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sa. 9, 1997, ss 167-178.
- Isenberg, Wesley, "The Gospel of Philip", *The Nag Hammadi Library in English*, James M. Robinson, Brill, Leiden,1988.
- Jonas, H., *The Gnostic Religion*, Beacon Hill 1958.
- Pearson, Birger, *Ancient Gnosticism Traditions and Literature*, Fortress Press Minneapolis 2007.
- Plese, Zlatko, *Poetics of the Gnostic Universe: Narrative and Cosmology in the Apocryphon of John*, Leiden, Brill, 2006.
- Roberge, M. ve Wisse, F., trc., "Paraphrase of Shem", *The Nag Hammadi Library in English*, James M. Robinson, Brill, Leiden,1988.
- Robinson, James M. ve Goehring James, trc., "The Three Steles of Seth", James M. Robinson trc., *The Nag Hammadi Library in English*, James M. Robinson, Brill, Leiden,1988.
- Robinson, James M., "Introduction", *The Nag Hammadi Library in English*, Brill, Leiden, 1988.
- Robinson, W.C. ve M. Scopello, trc., "The Exegesis on the Soul", *The Nag Hammadi Library in English*, James M. Robinson, Brill, Leiden,1988.

- Rudolph, Kurt, *Gnosis: The Nature and History of an Ancient Religion*, tr. ed. R. Mc. L. Wilson, Edinburgh 1983.
- Turner, J.D., trc., "Trimorphic Protennoia", *The Nag Hammadi Library in English*, James M. Robinson, Brill, Leiden, 1988.
- Ugo Bianchi, "Demiurge", *Encyclopedia of Religion*, Ed. Mircea Eliade, Macmillan, c. IV, New York, 1987.
- Van Oort, Johannes ed., *Gnostica, Judaica, Catholica, Collected Essays of Gilles Quispel*, Brill, Leiden 2008.
- Wisse, F., trc., "Apocryphon of John", *The Nag Hammadi Library in English*, James M. Robinson, Brill, Leiden, 1988.





İslam Mezhepleri Tarihi'nde Karizmatik Liderlik Anlayışı: Hz. Ali Örneği

Şahin AHMETOĞLU*

Charismatic Leadership-based Understanding in the History of Islamic Sects: The Case of Ali B. Abi Talib

Citation/©: Ahmetoğlu, Şahin, (2010). Charismatic Leadership-based Understanding in the History of Islamic Sects: The Case of Ali B. Abi Talib, Milet ve Nihal, 7 (3), 167-188.

Abstract: This article addresses the understanding of charismatic authority and its characteristics in the history, especially in the history of Islamic Sects. Charismatic leadership has crucial effect on communities in particular and societies in general. Therefore, charismatic leaders were seen as the saviour and the source of happiness by the crowds. In this study, Ali was depicted as one of essential figures in the Islamic history, as a charismatic leader, stressing ultimate trust to him among the followers. This paper focuses on portraying Ali as having superhuman power, divinity, and innocence. The study also points different perceptions of imam Ali beyond his real historical portray of charismatic personality.

Key Words: Charismatic Leadership, Ali, Innocent, Sect, Imamat.



Atıf/©: Ahmetoğlu, Şahin (2010). İslam Mezhepleri Tarihi'nde Karizmatik Liderlik Anlayışı: Hz. Ali Örneği, Milet ve Nihal, 7 (3), 167-188.

* Yrd. Doç. Dr., Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi ABD
[sehmetoglu@hotmail.com]

Öz : Bu çalışmada karizmatik liderlik anlayış, onun tarihdeki yeri ve özellikle İslam mezhepleri tarihindeki önemi ele alınmaktadır. Liderlerin karizmatik yapılarıyla toplumları derinden etkileyerek arkalarından sürükledikleri, toplumların da kendi kurtuluşunu, mutluluğunu onlara sığınmakta buldukları ortaya konmuştur. Araştırmamızda İslam tarihinin önemli şahsiyetlerden biri olan Hz. Ali, karizmatik lider olarak ele alınmış olup, sevenleri tarafından karizmatik liderin haiz olduğu vasıflarla nitelendiği konusuna dikkat çekilmiştir. Onu zaman zaman yücelterek insanüstü güce ulaştıran, uluhiyet atfeden, masum, hatasız olduğunu savunan şahıs ve fırkalara değinilmiştir. Karizmatik liderlik algısının gerçek tarihsel kişiliğin ötesinde farklı niteliklere sahip Hz. Ali tiplerinin oluştuğu ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Karizmatik Liderlik, Hz. Ali, Masum, Hulûl, Mezhep, İmamet.

Giriş

İnsanlık tarihi bazı büyük şahsiyetlerin, devlet adamları ve kahramanların çok sayıda inanç, mezhep ve akımların ortaya çıkışına öncülük ettikleri ve kitleleri arkalarında sürüklediklerine şahitlik etmiştir. İslam dininin ortaya çıkmasından sonra da bu gibi şahıslara sıkça rastlanılmıştır. Bu şahıslar tarihte İslam mezheplerinin oluşum ve gelişim sürecinde farklı şekillerde algılanmış ve onların sıradan insan olmadıklarına inanılmıştır. Mezheplerin teşekkülü için gerekli olan şartların en başlıcalarından biri, adına fırka veya mezhep oluşturulan kişinin *lider* vasfına haiz olmasıdır. Çünkü çevredekilerini etkilemenin ve tarih sahnesinde yaşamlarının devam etmesinin en etkileyici ve kalıcı nedeni büyük ölçüde buna bağlıdır. Çalışmamızda öncelikle farklı kültürlerdeki karizmatik lider anlayışı, buna bağlı kutsallık kavramı ve toplumlardaki yansımaları araştırılacak, örnek olarak mezheplerin oluşumu ve şekillenmesinde etkisi bulunan Hz. Ali konu edinilecektir.

A. Karizmatik Lider Anlayışı

Yunanca bir kelime olan *charisma*, bir kimsenin müstesna bir derûni kudretle mücehhez olması anlamına gelmektedir.¹ Kariz-

¹ Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev., Osman Akınhay-Derya Kömürcü, Ankara 1999, 387-388; Freyer, Hans, *Din Sosyolojisi*, Çev., Turgut Kalpsiz, A.Ü.İ.F.Yay., 1964, s.51; Douglas, F. Barnes, "Charisma and Religious Leadership: An Historical Analysis", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1978, 17 (1): 1-18.

manın Türkçedeki tam karşılığı “cazibe” veya “çekicilik”tir. Terim olarak ise “aşırı etkileme gücü”dür.²

Max Weber, karizma kavramını, kilise tarihçisi ve hukukçu Rudloff Sohm’dan almıştır. Sözcük anlamı “tanrı vergisi” olan karizma, Weber tarafından dertlilerin ve olağanüstü özelliklere sahip olduğuna inandıkları bir liderin peşinden gitme gereksinimi duyanların önüne geçen ve bu konuma kendi kendini atayan önderleri nitelendirmek için kullanıldı. Dünya dinlerinin kurucuları, peygamberler, askeri ve siyasi kahramanlar, karizmatik önderin ilk örneklerindedir. Mucizeler ve vahiyler, kahramanlıklar, cesaretler ve göz kamaştırıcı başarılar bunların büyüklüğünün özel işaretleridir. Başarısızlık, onların sonu olur.³

Weber otorite tipleri olarak belirlediği üç tipten bahsetmektedir. Bunlar yasal otorite (*legale herrschaft*), geleneksel otorite (*traditionale herrschaft*) ve karizmatik otorite (*charismatische herrschaft*)’dir. Onun otorite tipolojisi içinde, başka yazarlar tarafından en çok üzerinde durulan ve en ilginç bulunanı, hiç kuşkusuz karizmatik otorite tipidir.⁴

Weber, karizmatik otoriteyi, bir kişinin kutsallarına ya da kahramanlık gücüne veya örnek alınacak niteliklerine ve bu kişi tarafından yaratılan düzene diğer kişilerin (halkın) tam bir teslimiyet içinde bağlanmaları sonucunda ortaya çıkan otorite tipi olarak tanımlamaktadır.⁵ Bu otorite sahibi olan şahsı “kutsal” niteliklere sahip birisi olarak değerlendirmek kanaatimizce doğru bir kanı olacaktır. Ve karşımıza doğal olarak bir soru çıkacaktır. Öyleyse kutsal nedir?

Kutsal (kudsî, sacred): Kudsi veya mukaddes terimi Arapça’da temiz, her türlü eksiklik ve noksanlıklardan uzak, yüce, mü-

² *Türkçe Sözlük*, TDK Yay., 2 c. 8.bs., Ankara, 1988, s.1464; Maurice, Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, Çev., Şirin Tekeli, Varlık Yay., İstanbul, trz., s.136.

³ Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, Hazırlayanlar: H.Gerth, C. Wrights Mills, Çev., Taha Parla, İstanbul, 1993. s.96, Akyüz, Niyazi, “Dinlerin Teşekkülünde Dini Liderlerin Rolü”, A.Ü.İ.F.D., Ankara, 1999, Cilt 41, s.275-291.

⁴ Coşkun, San, *Weber’de Otorite Tipleri*, Ankara, 1996, s.63.

⁵ Coşkun, *Weber’de Otorite Tipleri*, s.73.

barek, aziz, saygıdeğer anlamlarına gelir.⁶ İlahi ve beşeri bütün dinlerde “mutlak kutsal” Tanrı’dır. Tanrı’nın dışındaki kutsal olanlar kutsallıklarını Tanrı’ya olan nispetlerinden alırlar.⁷ Karizmatik otorite/hâkimiyet, yasalara ve geleneklere değil, kutsallık, kahramanlık veya bazı olağanüstü nitelikler isnat edilen kişiye bağlılıkla karakterize edilir.⁸

Karizmatik lider anlayışındaki liderlik ise kısaca şöyle özetlenebilir: “Lider, bir grup insanın, kendi kişisel ve grup amaçlarını gerçekleştirmek üzere takip ettikleri, emir ve talimatı doğrultusunda davrandıkları, kişisel bakımdan sahip olduğu saygınlık, üstünlük ve çekicilik yüzünden kendisine itaat edilen, bir grup insanı belirli amaçlar etrafında toplayabilme ve bu amaçları gerçekleştirebilmek için onları harekete geçirme bilgi ve yeteneklerine sahip, kitleleri arkasından sürükleyen kişidir.”⁹

Karizma ve kutsal anlayışlarının, özellikle eski tarihte şah ve krallar için uyarladığımızda ne kadar uygun olduğu ortaya çıkacaktır. Örneğin, cazibe ve çekiciliğiyle eski Mısır’daki Firavun ya ilâh’ın oğlu ya da bizzat ilahtır. Bundan dolayı, Firavun’un dini otoritesi ve göklerden gelen sultanlığı kendisine bir kısım haklar tanıyor, aynı otorite ve saltanat kendisinden başkası için söz konusu olmayan görevleri başkalarının kendisine karşı uygulamaları zorunluluğunu getiriyor.”¹⁰ Yani Firavun’un hem dini ve dünyevi karizması, hem de kutsallığı söz konusu olmuş oluyor.

⁶ İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, Beyrut, 1969, c.VI, s. 168-169. İlave olarak bkz., Güler, İlhami, “Kutsallık ve Dini Metinlerin Dogmatlaştırılması”, I. Kur’ân Sempozyumu, Bilgi Vakfı, Ankara 1994; Özarslan, Selim, “Şia’nın Dinî Otorite Anlayışı ve Günümüze Yansımaları”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 3:1, 2005.

⁷ Güler, aynı yer.

⁸ Turner, S. Bryan, *Max Weber ve İslâm*, Çev., Yasin Aktay, Vadi Yayınları, Ankara 1991, s. 40.

⁹ Lider anlayışı hakkında çalışmalara bkz., Tamer Koçel, *İşletme Yöneticiliği*, İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 2001, s. 466; Mümin Ertürk, *İşletmelerde Yönetim ve Organizasyon*, İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 2000, s. 151; Duverger, a.g.e., 136 vd.; Erol Eren, *Yönetim ve Organizasyon*, İstanbul, 1998, s. 390; Ahmet Talat Us, *Geleceğin Lideri*, İstanbul: MÜSİAD Yayınları, 2003, s. 40.

¹⁰ Ammara, Muhammed, *İslâm Devleti*, Çev., A. Karababa - S. Barlak, İstanbul, 1991, s.13.

Dünya ve özellikle de Doğu tarihinde imparatorlar, krallar ve şahlar kendilerine özgü niteliklerle dikkat çekmektedir. Bu özellikler onlara farklı şekilde bakılmasına neden olmuş, bazen “ilâh”, bazen de “yarı ilâh” gibi, “insanüstü” vasıflarının bulunduğu inanılmıştır. Bu inanışla ilgili Spencer şöyle demektedir: “Hükümdarın tebaaları üzerinde, hatta keyfine göre, canlarını alabilmeye kadar varan sınırsız bir kudreti olduğuna inanılıyordu. Bunun bir örneği de yakın zamanlarda Fiji’de görülmüştür. Burada, başkanın bir sözü üzerine, ölüme giden ve bizzat kendi ağzıyla ‘Kralın dediği yapılmalıdır’ diyen bir kurban görülmüştür.”¹¹

Tarih boyunca kralın emri ve uygulamasıyla, bir toplumun din değiştirdiği, tarihin kaydettiği olaylardandır.¹² Böylece kralın söylediği ve yaptığı her şeyin doğru olduğu kabul edilerek ona bir kutsallık atfedilmiş, modern anlamıyla ifade ettiğimiz karizma veya karizmatik lider anlayışı meydana gelmiştir. Bu kavram çeşitli formlardan meydana gelir. “Kral” en fazla kullanılanlardan biridir. İlk devrilerden beri krallara “tanrısal” veya “kutsal” bir statü verilmiştir. Onlar, kutsama gibi bazı özel dinsel ayin yoluyla verilen doğüstü özelliklere sahip olmalıydılar. 17. yüzyıl Avrupa’sında bile en çok konuşulan konu kralların tanrısal haklarıydı. Kavramın dinsel gelişimini ise Kitab-ı Mukaddes ile ilgili eserlerde bulabilmekteyiz. Kitab-ı Mukaddes’e göre, Yahudiler arasında Tanrı’nın kutsadığı kişiler gözüyle bakılan krallar ortaya çıktı. Daha sonra Yahudiler için güç zamanlar başlamış ve krallık müessesesinin kaybolduğu ya da başarısızlığa uğradığı kanıtlanmıştı. İnsanlar, Tanrı tarafından gönderilecek bir temsilci aramaya başladılar. Bu kişi bütün doğruları gösteren Davidic (Davudî) kralının en yüksek derecede karizmasına sahip olan Mesih’ti. Bazen Mesih’in politik fonksiyonu önem kazanırken, bazen de dinsel misyonu ön plana çıkıyordu. Onu takip edenlere göre o bir peygamber ve papaz olmasının yanı sıra bir kraldı. Ve bu gösteriyor ki kariz-

¹¹ Spencer, Herbert, *İlk Prensipler*, Çev., S. Evrim, İstanbul, 1947, s.5.

¹² Yakar, Cenap, *İnançlar ve Tutumlar Üzerine*, Ankara, 1988, s.41.

matik lider kavramının ilk gelişmesini bütün bir tarihsel şahsiyet onları bünyesinde topluyordu.¹³

Ş. Günaltay, kralın/şahın eski Fars toplumundaki karizmatik otoritesine ve kutsallığına dikkat çekerek şöyle demektedir: “İmparatorluğun geniş teşkilatında, devletin birinci rüknü ve devlet kuvvetlerinin merkezi Krallar Kralı denilen Büyük Kraldı. Büyük Kral, Mısır Firavunları gibi yeryüzünde bir Tanrı değildi. Fakat alelâde bir insan da değildi, Ahuramazda’nın yeryüzünde vekili olarak ismen ve şahsen seçmiş olduğu müstesna bir şahsiyet, kâdiri mutlak bir hükümdardı. Kendisine kudret veren Ahuramazda’nın rıza ve iradesiyle hüküm sürüyordu. Bu itibarla hükümdarlığı hiçbir kayıtle mukayyet değildi. O, devlete, hükümü altındaki kavimlerin mukadderatına ait bütün kararlar, bütün emir ve yasaklar için tek kaynaktı. Küçük krallara hükümdarlık vermek onun hakkı ve yetkisi idi. Büyük Darius I, Nakş-ı Rüstem kitabesinde “Ahuramazda, yeryüzü nizamının bozulduğunu görünce onu bana havale etti. Ben de yer yüzüne nizam verdim diyerek, kuvvet ve kudretini Tanrı’dan aldığımı”¹⁴ ifade etmektedir. Bu anlayış Sâsâniler döneminde basılmış olan sikkelerde ve taş kitabelerde de görülmektedir. Nitekim Erdeşir ve ondan sonra gelen şahların Tanrı soyundan geldiklerini belirten yazılar bulunmaktadır.¹⁵

Fars Kisralarının egemenliği altında da Kisra ile ilâh Ahuramazda arasında varlığı zannedilen ilişki söz konusuydu. Ahuramazda, Kisra’nın insanlardan ayrı olarak tek başına emir ve yasakları düzenlemesini şirin göstermekteydi. Dolayısıyla Kisranın ağzından çıkan sözler göklerin kanunu ve şeriatı oluyordu. Onun koyduğu kanun, göklerin sesi ve ruhuydu. Şüphesiz bu durum Kisra’ya kutsallığını, halka eziyet veren kötü uygulamalarını sürdürme fırsatını vermiştir. İleri sürülen bu dini otorite, şayet varlığı zannedilen semavi saltanat kılıfıyla kaplanmasaydı, Kisra, bu denli

¹³ Watt, W, Montgomery, “The Conception of The Charismatic Community In Islâm”, Numen-7, 1969, s.77-90; Yüksel, Muhammed Mustafa, *Karizmatik Lider Olarak Hz. Ömer*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2006.

¹⁴ Günaltay, Şemsettin, *İran Tarihi*, Ankara, 1987, s.260.

¹⁵ Meşkur, M. Cevad, *Tarih-o Siyasi-î Sâsâniyan*, Tahran, h.ş 1367/ m. 1988, c.I, s.48;

kutsallığa ve zulmüne devam edemeyecekti. Öte yandan Bizans Kayserliğinin gölgesinde Kayser, ilahtan gelen yetkiye dayanarak dini otoriteyle yönetim kurmuştur. Böyle bir anlayış, Avrupa'da Hıristiyanlık'tan önce ve Roma'nın İseviligi benimsemesinden sonra egemen olmuştur. Kayser mukaddestir.¹⁶

Mansel, Kral'ın Ahuramazda'nın en sevgili kulu telakki edildiğini, fakat Mısırlılarda olduğu gibi hiçbir zaman ilâh sayılmadığını söylemektedir.¹⁷ Sâsâni şahları, üstünlük bakımından normal insanlardan sayılmazlardı. Örneğin, Husrev Perviz'in huzuruna çıkmak isteyen şahıs, Şahla görüşmezden önce, "Pitidan" denilen mendille ağzını kapatmalı idi ki, nefesi şahlık azametine bulaşmasın. Şahıs içeri girdiğinde hemen secde edercesine yere eğilmeli ve Şah izin vermedikçe kalkmamalı idi; kalktıktan sonra eli ile selam vermeli ve konuşma izni verildikten sonra "yaşasın" (*Enuşek boyd*), "muradınıza eresiniz" (*ükamek resi*) sözleri ile konuşmaya başlamalı ve Şah'a: *Şah bogan-siz ilahi varlık veya merdomi pehlom-ilk insan* diye hitap etmeli idi.¹⁸

Sâsâni şahlarının diğer bir özelliği onların sahip olduğu kudretin Tanrı tarafından verildiği ve hiç kimsenin bunu alma ve kısıtlama yetkisinin olmamasıdır.¹⁹ Bu anlayış onlara özel nitelikler kazandırmıştır. Örneğin, kutsallık hakkına dayanarak "Erdeşir kendine "Krallar Kralı" anlamında Şahenşah unvanını vermiştir. Çünkü Sâsâni devletinde tacı, takdis ve tazim merasimiyle kuşatılan ilahi bir varlıktan başkası giyemezdi."²⁰

¹⁶ Ammara, *İslâm Deoleti*, s.14.

¹⁷ Mansel, A. Müfit, *İran'ın Tarih ve Arkeolojisi*, "Türk Tarihinin Ana Hatları" Eserinin Müsveddeleri, Seri II, No: 7, Akşam Matbaası, İstanbul, trz., s.41

¹⁸ Refsencani, H.- Bahüner, M.C., *Dünya Be'set Devrinde*, Çev., Umumdünya Ehl-i Beyt Merkezi, Bakü, 1992, s.85.

¹⁹ Petruşevskiy, İ. N., *İslam Der İran*, Çev., Kerim Keşaverz, Tahran, h.ş 1363/m.1984, s.159.

²⁰ Suphi, Salih, *İslam Mezhepleri ve Müesseseleri*, Çev., İ. Şarımış, İstanbul, 1983, s. 32; Sâsâni ve Sâsânilerden önceki dönemlerde Şah'ın karizması için bkz., Frye, Richard, "The Charisma of Kingship in Ancient Iran", *Iranica Antiqua*, 6, Leiden, 1964, s.36-54; Ahmadov, Shahu, *Sasani Kültürü'nün Şa'nın Teşekkülündeki Rolü*, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü,(Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara, 2001.

Bütün bunlara dayanarak şöyle bir sonuca varabiliriz. Sâsâni kralları karizmatik kişiliğe ve otoriteye sahip olmakla birlikte kutsal olarak nitelenen şahıslar olmuşlardır. İnsan topluluklarının derinliklerinde mevcut olan bu anlayış, Sâsâni krallarının insanüstü varlıklar gibi görülmesine neden olmuştur. İslâm dininden sonra fethedilen bölgelerde yaşayan halkın inançları Araplara da etki etmiş, böylece her iki toplum karşılıklı olarak etkileşime uğramıştır.²¹

Öte yandan Bizans kayserliğinin gölgesinde Kayser yönetimini ilahtan gelen yetkiye dayanarak dini otoritesiyle kurmuştur. Böyle bir anlayış, Avrupa'da Hıristiyanlıktan önce ve Roma'nın İseviligi benimsemesinden sonra egemen olmuştur. Bu anlayışa göre Kayser mukaddestir.²²

İnsan kutsallaştırmayı sever. Bu sevgisini de ifade ederken kendinden farklı olan bir şeyi dener. Aynı zamanda insanlarda, hükmetme ve egemen olma duygusu vardır. Bazı kişiler, diğer insanlara hakim olmak ve onları yönetmek ister. Bu hâkimiyet arzusu, bazen insanı, iktidarı ele geçirmeye ve bu yönde siyasi ve fikrî çabalar içerisine girmeye sevk eder. Bu amaçla içinde doğup büyüdüğü siyasi ve dini kültürden kendini meşrulaştıracak deliller ve motifler bulmaya çalışır. Bazen insanların kendileri, politik-dini bir lider olarak ortaya çıkarılarken, bazen de toplumun bu konudaki kabulleri ve kültürleri bazı kişileri veya soylu aileleri kendileri için kurtarıcı olarak ön plana çıkarırlar.²³ Mesela “insanüstü” ifadesi bu anlamda kullanılmaktadır. Bu ifade günümüzde de yaygındır. Bazı insanların diğer insanlardan farklı güce sahip olduğuna inanılmaktadır. Hz. Peygamber'e kutsallık atfedildiği anlaşılınca ona “Ben de sizin gibi bir insanım...” demesini emreden ayet inmiş²⁴, onun da bizim gibi bir insan olduğu vurgulanmıştır.

²¹ Petruşevskiy, *İslam Der İran*, s.159.

²² Ammara, *İslâm Devleti*, s.13-14

²³ Kutlu, Sönmez, “İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu”, *İslamiyat*, c. IV, sayı. 4, Ankara, 2001, s. 28-29.

²⁴ Fussilet, 41/6.

Hz Ali de kendisine kutsallık atfeden sıfatları kabul etmemiştir. Hatta kendisine bu şekilde yaklaşılmasını yasaklamıştır.²⁵

İslam düşünce tarihindeki birçok fırka ve grup bazı şahısların özel kabiliyetlerinin olduğunu kabul etmişlerdir. Bunu daha sonra İslam'ın siyasi tarihinde de görmekteyiz. Halifelerin "Allah'ın yer yüzündeki gölgesi" (*Zillullahi fi'l-ard*) gibi anlayışlar bu düşüncenin sonunda şekillenmiştir. Aslında bütün mezhep ve fırkalarda şu veya bu şekilde karizmatik lider düşüncesinin belirtilerini bulmak mümkündür. Bu bazılarında kapalı, bazılarında ise açık şekilde kendini göstermektedir. Hz. Ali'nin karizmatik liderlik şahsiyetinin konu edinildiği bu çalışmada zaman zaman Şiiilikteki imamların karizmatik, masum, günah işlemeyen, zahiri ve batını ilimlere sahip şahıs olduklarına da dikkat çekilecektir. İmam'ın karizmasına aynı zamanda bir nevi mistik bağlılık girmektedir. Nitekim Şia'da imam meşruluğunu, yetkilerini, gücünü Allah'tan almakta ve etkileyici olmaktadır. Hatta "imama karşı gelmek, Allah'a karşı gelmek" şeklinde anlaşılmaktadır.²⁶ Bazı yazarlara göre bu anlayışın altında yatan faktör, İslâm öncesi Güney Arabistan ile Fars ve Arami kültürleri ve bu eski kültürlerdeki "tanrı" veya "yarı tanrı-kral" kültürünün Şiîliğin düşünce yapısına yapmış olduğu tesirdir.²⁷

Hükümdarların "ilahî hakları" anlayışının bir benzeri imamların "ilahî hakları" anlayışında ortaya çıkmaktadır. Bu anlayışın büyük imparatorlukların yükseliş ve batışlarına şahit olan Ali ha-

²⁵ Bu gibi özelliklerin Hz. Ali'ye atfedilmesi ile ilgili bkz., Fırlalı, E. R, 'Abdullah b. Sebe', *DİA*, I/133-4; Meşkur, M.C., "Sebeyye ya Nahostini Fırkayiki Der İslam Der Dosti Ali aleyhisselam Mobaleğe Kerdend", "Daneşname" Dergisi, sayı 2, yıl 1326, s.55-74; Meşkur, M.C., *Ferhengü Fıraku İslam*, Meşhed, 1996, "Sebeyye" maddesi, s.224-226; Korkmaz, Sıddık, *Tarihin İbn Sebe' Meselesi*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005.

²⁶ Konuyla ilgili daha geniş bilgiler için şu eserlere bakılabilir; Şeyh Sâduk, Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Risaletu'l-İ'tikâdati'l-İmamiyye*, Çev., E.Ruhi Fırlalı, Ankara, 1978, s.104; Tebrizi, Muhammed Sabiri, *Caferi Mezhebine Göre Dinin Esasları*, Çev., Hüseyin Perviz Hatemi, İstanbul 1965, 21-23; Kâşifu'l-Gıta, Muhammed Hüseyin, *Şîa Nedir*, Çev., Abdullah Ünlü, İstanbul, 1996, s.32; Hamedanî, Ahmed Sabri, *İslam'da Caferi Mezhebi ve İmam Cafer Sadık Buyrukları*, Ankara, 1983, s.80.

²⁷ Akyol, Taha, *Haricilik ve Şîa*, İstanbul, 1988, s.198.

nedanının İranlı destekçileri tarafından işlenip geliştirildiği iddia edilmektedir. Uzak geçmişteki bütün Doğu İmparatorluklarında imparatorlar, muhtemelen devleti güçlü kılmak için yönetimine tâbi halkların itaatlerini sağlamak için “egemen olana tapınma” anlayışını ortaya atarak yarı-tanrılık iddiasında bulunmuşlardır. Şiî kelamcılar ve tarihçilerin, son Sâsâni kralının kızının Hz. Hüseyin’le evlendiğini (ki bütün İmamlar onun soyundan gelmiştir) kabul ettikleri göz önünde bulundurulursa, Hz. Ali’nin İranlı bağlularının Hilafet ve İmame’ye yaklaşımlarının değerlendirilmesi daha kolay olacaktır. Bazı aşırı Şiî fırkaların Hz. Ali’nin ulûhiyetine inanmaları da, İmamlar’ın Peygamber’e haleflik konusundaki kutsal hakları şeklindeki anlayıştan ve bu anlayışın Arabistan’a Sâsâni/Fars kanalıyla sızdığı şeklindeki teoriyi desteklemektedir.²⁸

B. Karizmatik Lider Olarak Hz. Ali

İslam mezheplerinin ortaya çıkışında, özellikle şahısların etkisinin önemli derecede bulunması onların karizmatik liderliğe haiz olmaları konusunu gündeme getirmiştir. Nitekim yenilmezlik, masumiyet, kutsallık, günahsızlık, kahramanlık gibi vasıflar insanları cezbetmektedir. Böylece İnsanlar kendi kurtuluşlarını kutsallaştırdıkları şahıslarda bulmakta ve onları yüceltmektedirler. Yazılı kaynaklarla birlikte uzun yıllardır halk arasında ağızdan ağıza dolaşan rivayetler bu konuda yardımcı olmaktadır.

Hiç şüphesiz Hz. Ali’nin İslam tarihindeki önemli yeri, adaleti ve kahramanlığı, onun farklı algınlmasına neden olmuştur. Nitekim onun Hz. Adem’den önce yaratıldığını beyan eden rivayetler, ona olan sevginin aşırıya götürülmesi, atfedilen insanüstü vasıflar hem ona karşı çıkanların ve hem de onu destekleyenlerin kullanması için müsait olmuştur. H. Keskin’e göre “İmam, ilahi bir tür ilhama (bir anlamda vahiy de denilebilir) muhatap olan asrın en kâmil insanıdır.”²⁹ İmam, İslam devletini yönetmenin yanı sıra, insanların din ve dünya işlerinin de

²⁸ Abid, S., Abid Ali, “Şiilerin Siyasi Teorileri”, *İslam Düşünce Tarihi* içinde, Çev., Y.Z. Cömert, İstanbul, 1990, c.II, s.361 vd.

²⁹ Halife Keskin, *Kendi Kaynakları Işığında Şia’nın İnanç Esasları*, Beyan Yayınları, İstanbul, trz, s.131.

tamamını yönetmek ve idare etmek durumundadır. O, insanların düşünce, fikir ve ruhlarını hidayete erdirir ve İslam peygamberinin şeriat ve sünnetini her türlü bozulma ve sapmadan koruyarak Hz. Resulullah'ın (sav) peygamberlikle görevlendiriliş nedeni olan ilahi gaye ve ülküleri gerçekleştirir.³⁰

İslam mezhepler tarihinde karizmatik liderliğin önemine dikkat çeken Sönmez Kutlu şunları belirtmektedir: “İnsan veya insanlara itaat etmek ya da imama itaat etmek” olarak algılanan “karizmatik lider” ve “kurtarıcı beklemek” şeklindeki politik dini zihniyetin pek çok tazehürüne rastlamak mümkündür. Bunların başında aşırı Şîi hareketler, Oniki imamiyye Şiası, Usuliler, Ahbariler, İsmaililik-Hasan Sabbah Fedaileri-Batinilik, Karmatiler, Zeydilik, Dürzilik, Nusayriik, Kadiyanilik, Babilik, Bahailik, Şeyhlik ve benzeri ekoller gelmektedir. Politik-karizmatik dini zihniyetin merkezinde “Masum İmam”, Mehdi, Mehdiye açılan kapı (Bab) ve Mesih fikri bulunmaktadır. Bunların kaldırılması durumunda, bu fırkaların varlık sebepleri ortadan kalkmış olur. Diğer taraftan aşağı yukarı bunların tamamında, ya Haşimi soyundan gelen veya Ali'nin Fatıma'dan olan soyundan (Ehli Beyt) bir kişi ya da soyla alakası olmayan kişiler, hayatta iken ya da ölümünden sonra, Kurtarıcı (mehdi / İmam / mesih / Allahın hulûl ettiği Resul) olarak beklenmektedirler. Bu misyon, Haşimi soyundan olanlara çoğu kere kendileri dışındakiler tarafından yüklenirken, Haşimi soyundan olmayanlara, daha çok kendilerince yüklenmiştir. Mehdilikle yetinenler olduğu gibi müceddilikle başlayıp mehdilik, mesihlik ve resullük, daha da ileri giderek ilahlık iddiasında bulunanlar da olmuştur. Daha sonra bu söylem, “Din, imamı tanımaktır, ya da din, kişi veya kişilere itaattir” şeklinde sloganlaştırılmıştır. Böylece karizmatik lider merkezli bir din ve dünya görüşü şekillendirilmiştir. Politik-karizmatik liderci dini zihniyetin, siyasal iktidarın ilahiliği ve naslar tarafından belirlenmişliği, velayete iman, zamanın imamına beyat, İmam/imamlara mutlak itaat, imamların günahsızlığı, Mehdi/Kurtarıcı beklemek, Ali ve soyuna kutsallık atfetmek,

³⁰ Ayetullah Şirazi, *İnançlarımız*, Çev., İsmail Bendiderya, İstanbul, 1997, s.83.

İslamın siyasallaştırılması, Kuran'ın bâtini yorumunu savunmak gibi temel özellikleri bulunmaktadır.³¹

İleride de göreceğimiz gibi Şii fırkalar, özellikle Hz. Ali'nin günahsız masum, imam ve halife oluşunu kabul ederler.³² Diğer taraftan Hz. Ali'nin bu kadar önemli bir şahsiyet haline gelmesinde Hz. Peygamber'in amcasının oğlu, yakın arkadaşı, dostu ve damadı olması gibi özellikleri de etkili olmuştur. Düşmanlardan korumak için kendi yatağında Hz. Ali'nin yatması Hz. Peygamber'e bağlılığın ve sadaketin bir ifadesidir. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in Hz. Ali hakkındaki hadisleri onun özelliklerini netleştirmiştir. Örneğin, "*Ben ilmin şehri, Ali onun kapısıdır*",³³ "*Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır*"³⁴ gibi hadisler bu görüşü destekler niteliktedir.

Şîi ekolün ilk temsilcilerinden biri olan el-Kuleynî, *el-Kâfi* isimli eserinde, imamlar "Bir Şeyi Bildikleri Zaman Onu Bilirler" başlığı altında İmam Cafer Sadık'tan şu rivayette bulunur: "*İmam, bir şeyi bilmek isterse bilir.*"³⁵ Bu anlayışa göre imamın her şeyi bilmesi, onlara Allah tarafından verilen bir lütuftur. Onlara inananların da imamın bu özelliklerini kabul etmeleri gerekmektedir. İmam hem dinin, hem de imanın koruyucusudur. Bu görüşü benimseyenler *imamı tanımakla ve ona itaat etmekle dinin tamamlanmış olabileceğini* savunmaktadırlar.³⁶ Yine ilk dönem Şîi bilginlerden Şeyh Saduk lakabıyla bilinen el-Kummî (ö.381), Şia'nın itikat/inanç esas-

³¹ Kutlu, Sönmez, *Mezhepler Tarihinin Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul, 2008, s.63-64.

³² Aştıyani, Abbas İkbâl, *Hanedani-Nevbahti*, Tahran, h.1357, s. 50.

³³ Ebu Muhammed, el-Hüseyn b. Mesud b. Muhammed b. el-Ferra' el-Beğevi, *Mesabihü's-Sünne*, tahk.: Muhammed Selim İbrahim Semmare-Cemal Hamdî ez-Zehabi, I Baskı, Beyrut, 1978, cilt 4, s.174,

³⁴ Tirmizi, Muhammed b. İsa b. Serve, *Süneni't-Tirmizi*, tahk.: Kemal Yusuf el-Hut, Beyrut, 1988, cilt 5, s.591.

³⁵ el-Kuleynî, *el-Kâfi fi'l-Usul*, Tahran, 1388, c.I. s.258.

³⁶ Bu konuda daha geniş bilgi için bkz., Şeyh Sâduk, Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Risaletu'l-İtikâdati'l-İmamiyye*, Çev., E.Ruhi Fıçlalı, Ankara, 1978; Mukaddes Erdebîli, *Usûl-i Din*, Kum, 1379.

larını kaleme aldığı *Risaletu'l-İ'tikâdati'l-İmamiyye* isimli eserinde imamların meleklerden daha üstün olduklarını ifade etmektedir.³⁷

Şîî yazarlardan Mukaddes Erdebîli'nin Şîilik ve İmamlar hakkında kaleme aldığı *Hadikatü's-Şîa* isimli eserindeki örnekler karizmatik liderlere yüklenen özellikleri net olarak açıklığa kavuşturmuştur. Nitekim Erdebîli, Hz. Ali'nin faziletlerinden bahsederken şunları söylemektedir: "Hattab Harezmi Menakıbındaki bir hadise istinaden şöyle demektedir: "Cumhur naklediyor ki, Abdullah b. Abbas (r.a.) Hz. Peygamber'den şöyle istişğini rivayet etmektedir: Eğer ağaçlar kalem olsa, denizler mürekkep olsa, cinler hesap yapan olsalar, insanlar katip olsalar Hz. Ali'nin faziletlerini ve kemalatını yazamazlar"³⁸ Müellif, Hz. Ali'nin bu özelliğinden bahsettikten sonra onun faziletlerinin saymakla bitmeyeceğini belirtir ve eserinde bunlardan 12 tanesine yer verir: "1. İlim: İster şer'i, ister naklî, ister yakîni ilimlerde en üstün olduğunu belirterek, Hz. Peygamber'den şu hadisi rivayet etmektedir: "Benden sonra en âliminiz Ali'dir." 2. Zühd: Hz. Ali zahitlikte en üstün olanlardandır. 3. İbadet: Abidlikte onun mislinin olamayacağı beyan edilmektedir. O hayatını gündüz oruç tutarak, akşamları ise namaz kılarak geçirmiştir. 4. Hilm. 5. Cömertlik. 6. Şecaat sahibi . 7. Ehl-i Müstecap. 8. Gaipten haber veren. 9. Cihat. 10. Şerâfet: Erdebîli bu konuda Hz. Ali'den şu rivayeti nakletmektedir: "Biz Resul'un Ehli Beyti'yiz ve nesepte bizimle kimse mukayese edilemez." 11. Ona muhabbetin fazileti. 12. Havuz'un, bayrağın, Sırat'ın sahibi odur, cennete girme iznini ve cehenneme gitme hükmünü o veriyor."³⁹

Hz. Ali'ye atfedilen bazı görüşler bir çok fırkanın nüvesini oluştururken aynı zamanda karizmatik liderliğin özelliklerini de

³⁷ Şeyh Sâduk, Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Risaletu'l-İ'tikâdati'l-İmamiyye*, Çev., E.Ruhi Fığlalı, Ankara, 1978, s.104.

³⁸ Erdebîli, Mukaddes, Ahmed b. Muhammed, *Hadikatü's-Şîa*, Sa'di Yayınevi, II Baskı, 1361, s. 180.

³⁹ Erdebîli, a.g.e., s. 180- 208 vd.; Mukaddes Erdebîli, *Usûl-i Din* adlı eserinde Hz. Ali'nin faziletleri ve Hz. Peygamber'in onun hakkındaki hadislerine geniş yer vermektedir. Kum 1379, s. 57 vd.

bünyesinde barındırmışlardır. Ona atfedilen görüşlerin hangi alanda olduğunu birkaç başlık altında toplamak mümkündür.

1. Hz. Ali Hakkındaki İlahlık, Tecessüm ve Hülûl İddiaları

Hz. Ali'nin güçlü, kuvvetli, ilim sahibi, kahraman olması, fırkaların onun hakkında zaman zaman aşırı görüş belirtmelerine sebebiyet vermiştir. Özellikle aşırı Şii (gulat) fırkalarda bunu görmek mümkündür. Gulat fırkalar Hz. Ali'nin ve bazı imamların ilah olduğunu ve bazılarının göre ise peygamber olduğunu iddia etmişlerdir.⁴⁰

Sebeiyye fırkasından Abdullah İbn Sebe' Hz. Ali'ye ilahlık atfederek onun diri olduğunu, ölmediğini, onda ilahi bir cüz' bulunduğunu, hiçbir kimsenin onu mağlub edemeyeceğini, onun bulutlar üzerinde geleceğini, gök gürültüsünün onun sesi olduğunu, yakında yere ineceğini, indikten sonra zulümle dolu olan yer yüzünü adaletle dolduracağını iddia etmektedir.⁴¹

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, Hz. Ali'ye insanüstü vasıflar nispet edenler hakkında şu bilgileri vermektedir: "Galiye'nin onikinci fırkası, Ali'nin Allah olduğunu iddia edenlerdir. Bunlar, Peygamber'i (sav) yalancılıkla suçlarlar ve söverler. Ali'nin, kendi durumunu açıklaması amacıyla ona öncelik tanıdığını fakat onun kendisi için nübüvvet iddiasında bulunduğunu söylerler."⁴² Yine Rafıza: "Ali'nin, bütün işlerinde isabet ettiğini (doğruyu yaptığını) ve onun dini konuların hiçbirinde hata etmediğini ileri sürerler." Yine Galiye'den onbirinci fırka "Ruhu'l-Kudüs'ün Hz. Peygamberde (sav) bulunduğunu söyleyerek sonra da sırasıyla Ali, Hasan, Hüseyin, Ali b. Hüseyin, Muhammed b. Ali, Cafer b. Muhammed b. Ali Musa b. Cafer, Ali b. Musa b. Cafer, Muhammed b. Ali b. Mu-

⁴⁰ Meşkur, *Ferhengü Fıraku İslam*, Gulat maddesi, s. 344.

⁴¹ el-Malati, Ebül-Hüseyin Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbih ver-Redd ala Ehli'l-Ehva ve'l-Bid'a*, Beyrut 1968, s.158

⁴² el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Aliyyibni İsmâil (ö.330), *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallîn*, tahk.: Muhammed Muhyiddin Abdi'l-Hamîd, I-II, Beyrut, 1990, s.83, Krş., Nevbahti, el-Hasan b. Musa (ö.300), düzeltme ve açıklamalar yapan el-Allame es-Seyyid Muhammed Sâdık Ali Bar el-Ulûm, *Fırakü's-Şia*, s.22; Meşkur, a.g.m.,

sa, Ali b. Muhammed b. Ali b. Musa, Hasan b. Ali b. Muhammed b. Ali b. Musa, Muhammed b. el-Hasan b. Ali b. Muhammed b. Ali'ye geçtiğini iddia ederler. Onlara göre bu sayılanların hepsi ilahdır. Bunların her biri tenasüh yoluyla ilah olmuştur. Zira Galiye'ye göre bunlar ilahi, çeşitli bedenlere bürünebilirler."⁴³

Şuraiyye ve Nemiriyye Allah'ın beş kişiye hulûl ettiğini iddia ederler. Bu beş kişi sırasıyla Hz. Peygamber, Ali, Hasan, Hüseyin ve Fatıma'dır. Şuraiyye'ye göre bunların her biri ilahdır. Ancak Şurayî'nin taraftarları, Peygamber'i (sav) yalancılıkla suçlamıyor ve bundan önce zikrettiğimiz fırka ilgili olarak anlatılanları kabul etmiyorlar.⁴⁴

Gulat fırkalarından olan İsnaniyye hem Hz. Muhammed'i hem de Hz. Ali'yi ilah olarak kabul ederler.⁴⁵ Muşâşa da Hz. Ali'nin ilâh olduğunu iddia etmiştir.⁴⁶

2. Hz. Ali'ye Peygamberlik ve İmamet Nispet Edenler

Yukarıda görüşlerine yer verdiğimiz İbn Sebe' Hz. Ali'nin peygamber olduğunu da iddia etmiştir. Hz. Ali ve diğer sahabeler hakkında en aşırı görüşleri ileri süren fırka, Râfıza'dan Ebû Kâmil'e uyan Kâmilîyye'dir.⁴⁷ Bazı Gâliyye fırkaları gibi, Kâmilîyye de tenâsüh ve hulûle inanmıştır. Bunlara göre imamet bir nurdur, bir şahıstan diğer bir sahsa tenasüh yoluyla geçer. Bu nur bir kişiye intikal ettiğinde nübüvvet, diğerine intikalinde ise imamet şeklinde tezahür eder. Nitekim Ebu Kâmil'e göre, bazen imamet, tenasüh sonucunda nübüvvet'e dönüşür. Bu fırkaya izafeten, tenasühün çeşitli mertebelerinden bahsedilmekte ve bu mertebelerin en yüksekinin meleklik veya peygamberlik mertebesi olduğunu iddia ettikleri ileri sürülmektedir. Abdülkerim eş-Şehristânî'ye (ö.548) göre, Kâmilîyye'nin ve diğer fırkaların sahip olduğu tenasüh anla-

⁴³ el-Eş'arî, *Makalatü'l-İslamiyyin*, 82-83.

⁴⁴ el-Eş'arî, *Makalatü'l-İslamiyyin*, 46; Meşkur, *Ferhengü Firaku İslam*, "Numeyriyye" maddesi, s. 450-451.

⁴⁵ Gulam, Helim Dehlevi, *Tohfey-i İsna Aşeriyye*, Hint baskısı, 1896, s.13.

⁴⁶ Kesrevi, Ahmet, *Muşâşiyân ya Bahşi ez Tariho Huzistan*, Aban, 1324. s.5 vd.

⁴⁷ el-Eş'arî, *Makalatü'l-İslamiyyin*, 92; Meşkur, M.C., *Tarih-o Şia ve Fırkahayı İslam Ta Karni Çaharrom*, 6. Baskı, Tahran, 1379, s.181.

yışı, Mecusi Mazdekiyye, Hintli Brahmanlar ve Sâbiüler'den alınıp benimsenmiştir.⁴⁸

Ebü'l-Hattâb ve tâbilerinin oluşturduğu Hattabiye fırkası, imamların konuşan peygamberler, Allah'ın elçileri ve yaratıklara gönderdiği önderleri olduğunu iddia ederler.⁴⁹ Buna göre, yeryüzünde birisi Konuşan (Nâtık), diğeri Susan (Sâmit, Sâkit) olmak üzere her asırda iki peygamber vardır. Bu görüşün açılımı ise şöyledir: "Muhammed'in devrinde Ali, Susan (Sâmit); Muhammed ise Konuşan (Nâtık) idi. Sonra Ali, onun arkasından Konuşan (Nâtık) oldu".⁵⁰ Bu konuda, "sonra birbirini ardından elçilerimizi gönderdik"⁵¹ ayetini delil olarak göstermektedirler. Hatta Hz. Muhammed ve Ali bugün yeryüzündedirler. Bu sebeple, bütün halkın onlara itaat etmesi farzdır ve onlar olmuşu ve şu anda meydana gelmekte olanı bilirler.⁵²

Aşırı görüşleri ile dikkat çeken fırkalardan biri olan İsmailîler⁵³ de devirden devire süren dikey ve bâtinî aşamalara teka-bül eden bir nübüvvet anlayışı görülmektedir. Onların her biri nâtık tarafından başlatılan ve farklı uzunluklarda yedi dönemden oluşan döngüsel bir tarih anlayışları vardır. Bu her bir tarih döne-

⁴⁸ eş-Şehristânî, el-İmam Ebî'l-Feth Muhammed b. Abdî'l-Kerim, Tsh., Ahmed Fehmî Muhammed, *el-Milel ve'n-Nihal*, I-III, Beyrut trz., s.178.

⁴⁹ el-Kummî, *Makalatü'l-İslamiyyin*, s.76-77

⁵⁰ el-Kummî, Sa'd b. Abdillâh Ebî Hâlef el-Eş'ârî, *Kitâbü'l-Makâlât ve'l-Fırak*, tashih ve notlarla neşreden M. C. Meşkur, 2.baskı Tahran, 1360, s. 50-51; en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, s. 42, 69; el-Bağdâdî, el-İmam Abdulkahir b. Tâhir b. Muhammed, (ö.429), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, (*el-Fark beyne'l-Fırak*), Çev., E. R. Fiğlalı, Ankara, 1991, s. 248.

⁵¹ Mü'minûn, 23/44.

⁵² Gulât fırkalarından biri de *Hattâbiyye*, Ebü'l-Hattâb Muhammed b. Ebî Zeyneb el-Esedî el-Küffî'nin (ö.143/760) taraftarlarıdır. Bağdâdî, Hattâbiyye fırkasını, Gulât içerisinde zikrettiği gibi, onların Müşebbihe içerisinde bir grup olduklarına dair rivâyette de bulunmaktadır. *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 226, 232; Krş., el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât ve'l-Fırak*, s. 50-51; el-Eş'ârî, *Makalatü'l-İslamiyyin*, s.76 vd.

⁵³ Fiğlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, s. 130-133. Ayrıca İsmailiyye hakkında geniş bilgi için bkz., el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât ve'l-Fırak*, s. 213; en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, s. 64, 67, 73, 94, 409; el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslamiyyin*, s.17; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 62; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 19; Daftary, Farhad, "Klasik İsmailî İncancında Hz. Ali'nin Yeri", *Tarihten Teolojiye: İslam İnançlarında Hz. Ali içinde* (haz. Ahmet Yasar Ocak), Ankara, 2005.

mi kendilerine *Nâtık* veya *Ullû'l-Azm* denilen ve kendilerine kitap indirilen peygamberler tarafından başlatılmıştır. Bunların sayısı hakkında değişik görüşler ileri sürülse de, listesinin başında Nûh olmak üzere, İbrâhim, Musa, İsa ve Muhammed'ten oluşan beş kişi olduğu kabul edilirken İsmailîler buna Âdem ve Muhammed b. İsmâil'i de ilâve etmek suretiyle sayılarını artırmaktadır.⁵⁴ İlk beşinden her birisi, bir şerîat getirmek suretiyle kendinden öncekilerin şerîatlerini geçersiz kılmışlardır.⁵⁵ Bu nâtıkların her birinin tebliğ ettiği mesajın bâtinî anlamlarını açıklamakla görevli olan imam, hüccet, nâib, vasî ve vekil denilen kimseler bulunmaktadır. Bunlara *esâs* veya *sâmit* (*silent*) de denilmektedir. Onlara göre insanlık tarihinin ilk altı nâtık ve vasî'si de şunlardır: Âdem için Şît, Nûh için Sâm, İbrâhim için İsmâil, Musa için Harûn (ya da Yûşâ), İsa için Sem'un (Simon, Semi el-Sefâ), Muhammed için Ali b. Ebi Tâlib'dir. Peygamberler ve imamlar değişik zamanlarda ve farklı şekillerde zuhur etmişlerse de bunların asılları birdir. Âdem, Nûh, İbrâhim, İsa ve Muhammed hepsi insan şeklinde ve farklı dönemlerde dünyaya gelmiş olan nâtıklardır ve bunların hepsi aslında tek kişidir.⁵⁶

Beyân b. Sem'ân et-Temîmî en-Nehdî (ö. 119/737)'ye nispet edilen hem Gulât, hem de mutedil Şiîler arasında sayılan Beyânîyye'nin müntesiplerinden birçoğu, onun nebî olduğunu söylemiş ve buna inanmışlardır. Bu anlayışa göre vahiy, önceleri, Allah'ın bir parçası Ali b. Ebî Tâlib'e inmiş ve ondan, oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye'ye, ondan sonra oğlu Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed'e ve en sonunda da Beyân b. Sem'ân'a geçmiştir. Rivayetlere göre o, aldığı vahiyler neticesinde, Hz. Muhammed'in şerîatinin bazı kısımlarını kaldırdığını iddia etmiştir.⁵⁷

⁵⁴ Abdülhamid, İrfan, *İslamda itikadi mezhepler ve akaid esasları*, Çev. M. Saim Yeprem, Marifet Yayınları, İstanbul, 1981, s.50-51.

⁵⁵ *Bedevi*, Abdurrahman, *Mezahibü'l-İslamiyyin*, Beyrut, 1973, s.1039

⁵⁶ Hitti, Philip K., *The Origins of The Druze People and Religion*, New York, 1928, s. 25-26, 37; Daftary, "Klasik İsmailî İnancında Hz. Ali'nin Yeri", *Tarihten Teolojiye: İslam İnançlarında Hz. Ali*, s.64.

⁵⁷ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyin*, s. 5-6, 23; el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 226, 233, 236-238, 255, 272; a.mlf. *Usûlu'd-Dîn*, Beyrut, 1981, s. 331; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 152-153.

3. Hz. Ali'nin Vasî Olduğuna İlişkin İddialar

Hız. Peygamber'den sonra Hz. Ali'nin halife, vasî olması İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren müslümanların gündemine dahil olmuş, çeşitli görüşler beyan edilmiştir. Bu görüşler bazen nassla bazen de hadislerden delil getirilerek ispatlanmaya çalışılmıştır.⁵⁸ el-Kummi, *Kitabü'l-Makalat'*ında Sebeıyye'nin Hz. Ali ile ilgili düşüncelerini şöyle açıklamaktadır. Buna göre İbn Sebe' Kufe'de "Her peygamberin bir vasisi olduğunu, Hz. Peygamber'in vasîsinin de Hz. Ali olduğunu anlatmaya başlamış ve sonra daha da ileri giderek İbn Sebe'; Tevrat'ta her nebinin bir vasisi olduğunu, Hz. Ali'nin de Hz. Muhammed'in vasîsi; Hz. Muhammed'in nebilerin en hayırlısı olduğu gibi, Hz. Ali'nin de vasîlerin en hayırlısı olduğunu söylemiştir.⁵⁹

4. Hz. Ali'nin Yenilmez Kahraman Olduğu ve Ona Atfedilen Diğer İddialar

Karizmatik liderliğin en dikkat çeken yönlerinden biri de onun büyük bir güce sahip, yenilmez, kahraman ve savaşçı olması gibi özellikleri taşımasıdır. Hz. Ali'nin bu anlamda İslam'ın ilk yıllarındaki yaşamı bu nitelikleri kapsamış durumdadır. Nitekim hiç korkmadan Hz. Peygamber'in yatağında yatması, Hayber'in kapısını tek hamlede koparması, ve savaşlarda düşmanların en iyi kahramanlarını yenmesi onun yenilmez olduğu düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Fırkalar da bu konudaki görüşlerini beyan etmişlerdir.⁶⁰ Gulat fırkalarından Ğumamiyye yıldırımın Hz. Ali

⁵⁸ Geniş bilgi için bkz., en-Nevbahti, Fırakü'ş-Şia s. 22; Fığlalı, E.R., "Abdullah b. Sebe", DİA, I, 133-134; el-Eşari, Ebul-Hasan Ali b. İsmail, *el-İbâne an Usuli'-Diyâne*, tahk.: Beşir Muhammed Uyûn, Dımeşk, 1413/1993, s.170; Kaşifu'l-Gıta, Şia Nedir, s.39; Tebrizi, *Caferi Mezhebine Göre Dinin Esasları*, 22-25; Hamedanî, *İslam'da Caferi Mezhebi ve İmam Cafer Sadık Buyrukları*, 84-85; Komisyon, *Ehl-i Beyt Mektebine Göre İslam'da Usûl-i Din*, Çev., Cafer Bayar, Kevser yay., İstanbul, 2001, s.240.

⁵⁹ el-Kummi, *Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak*, s. 20.

⁶⁰ Hz. Ali'nin bu gibi özelliklerinin yer aldığı ve gayri Şii kaynaklardan derlenmiş şu çalışmalara bakılabilir. Serrafi Muhammed Takî, *Fezâilî Ali (a) ez Zebani Ğayri Şia*, Bergozide yayınları, Tahran, 1376; Enkiri, Gabriel, *Les deux heros de l'İslam-Ali-Hussein*, (Ali ve Huseyin Do Kahramane İslam), Farsçaya Çev., Foruğ Şahab, Tahran 1378; el-Havârezmî, el-Muvaffak Ahmet b. Muhammed el-

suretinde olduğunu iddia etmektedir.⁶¹ Muhammed b. Yakub'un taraftarları olan Yakubiyye fırkası ise Hz. Ali'nin bulutlar arasından dünyaya geldiğini söylemişlerdir.⁶²

Sonuç

Bu çalışmada karizmatik liderci anlayışa değinilerek, onun tarihteki yeri ve özellikle İslam Mezhepleri tarihindeki önemine dikkat çekilmiştir. Şahıslar ve karizmatik liderler toplum hayatının birer parçasıdır. Karizmatik liderler zaman zaman toplumu etkileyerek arkasında sürüklemiş, toplum da kendi kurtuluşunu, mutluluğunu onlara sığınmakta bulmuştur. Karizmatik liderler bu anlamda tarihe yön veren şahsiyetlerdir. Hatta bazan karizmatik liderliğin vasıflarına haiz olmasalar bile zamanla üretilen olay ve haberler onları yüceltmek için yeterli olmuştur. Hz. Ali de karizmatik lider olarak yüceltilmiş ona insanüstü güç nispet edilmiş, uluhiyet atfedilmiş ve onun masum (günahsız) olduğu inancına varılmıştır.

Hz. Ali, Şiî ve Sünnî ortak kültürünün yetiştirdiği büyük ve karizmatik bir liderdir. Bu nedenle böyle bir liderin ortak İslam düşüncesinin gelişiminde ciddi rolü olacaktır. Hz. Ali'ye yüklenen bu misyon İslam düşüncesinin tarihi seyrini değiştirmiş ve o, farklı kültürlerin, inançların ortak karizmatik lideri haline gelmiştir.

Karizmatik liderci beklentiler tarihteki gerçek şahsiyetinin ötesinde olağanüstü niteliklere sahip farklı Hz. Ali'lerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu da sözkonusu toplumların sosyal, siyasal ve kültürel özellikleri ile bağlantılı olduğu görülmektedir.

Mekki,(ö.568), *el-Menâkıb*, tahk.: Malik el-Mahmûdî, 4 c., Kum, 1414; İbn Şehraşub, Muhammed b. Mazenderânî (588/1192), *Menakib-i Âli Ebi Talib*, Kum, 1379/1959.

⁶¹ Meşkur, *Ferhengü Fıraku İslam*, Çumamiye maddesi, s. 347.

⁶² Meşkur, *Tarih-o Şia ve Fırkahayi İslam Ta Karni Çaharrom*, s. 186; Ebu'l-Meâli, Muhammed el-Hüseynî el-Alevî (ö.485), *Beyanü'l-Edyan*, tsh., Abbas İkbâl Aş-tiyâni-Muhammed Tâkî Daneşpujeh, Be-ehthemame Muhammed Debirsiyagî, Tahran 1375.

Kaynakça

- Abdülhamid, İrfan, *İslamda itikadi mezhepler ve akaid esasları*, Çev. M. Saim Yeprem, Marifet Yayınları, İstanbul, 1981.
- Abid, S., Abid Ali, "Şiiilerin Siyasi Teorileri", *İslam Düşünce Tarihi* içinde, Çev., Y.Z. Cömert, İstanbul, 1990.
- Ahmadov, Şahı, *Sasani Kültürü'nün Şia'nın Teşekkülündeki Rolü*, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara, 2001.
- Akyol, Taha, *Haricilik ve Şia*, İstanbul, 1988.
- Akyüz, Niyazi, "Dinlerin Teşekkülünde Dini Liderlerin Rolü", A.Ü.İ.F.D., Ankara, 1999, Cilt 41, s.275-291.
- Ammara, Muhammed, *İslâm Devleti*, Çev., A. Karababa - S. Barlak, İstanbul, 1991. Spencer, Herbert, *İlk Prensipler*, Çev., S. Evrim, İstanbul, 1947.
- Aştıyani, Abbas İkbâl, *Hanedani-Neobahti*, Tahran, 1357.
- Ayetullah Şirazi, *İnançlarımız*, Çev., İsmail Bendiderya, İstanbul, 1997.
- Bedevidi**, Abdurrahman, **Mezahibü'l-İslamiyyin**, Beyrut, 1973.
- Beğavî, Ebu Muhammed, el-Hüseyn b. Mesud b. Muhammed b. el-Ferra', *Mesabihü's-Sünne*, tahk.: M. Semmare-C. Zehebî, I Baskı, Beyrut, 1978, c. 4.
- Coşkun, San, *Weber'de Otorite Tipleri*, Ankara, 1996.
- Daftary, Farhad, "Klasik İsmâîlî İnancında Hz. Ali'nin Yeri", *Tarihten Teolojiye: İslam İnançlarında Hz. Ali* içinde (haz. Ahmet Yasar Ocak), Ankara, 2005.
- Douglas, F. Barnes, "Charisma and Religious Leadership: An Historical Analysis", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1978, 17 (I): 1-18.
- Duverger, Maurice, *Siyaset Sosyolojisi*, Çev., Şirin Tekeli, Varlık Yay., İstanbul, trz.,
- Ebu'l-Meâlî, Muhammed el-Hüseynî el-Alevî (ö.485), *Beyanü'l-Edyan*, tsh., Abbas İkbâl Aştıyânî-Muhammed Tâkî Daneşpujeh, Be-ehtemame Muhammed Debirsiyagî, Tahran 1375.
- el-Bağdâdî, el-İmam Abdulkaahir b. Tâhir b. Muhammed, (ö.429), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, (el-Fark beyne'l-Fırak), Çev., E. R. Fığlalı, Ankara, 1991.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Aliyyibni İsmâîl (ö.330), *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallîn*, tahk.: Muhammed Muhyiddin Abdî'l-Hamîd, I-II, Beyrut, 1990.
- el-Eşari, Ebul-Hasan Ali b. İsmail, *el-İbâne an Usulî'-Diyâne*, tahk.: Beşir Muhammed Uyûn, Dîmeşk, 1413/1993.

- el-Hârezmî, el-Muvaffak Ahmet b. Muhammed el-Mekkî,(ö.568), *el-Menâkıb*, tahk.: Malik el-Mahmûdî, 4 c., Kum, 1414.
- el-Kuleyni, *el-Kafi fi'l-Usul*, Tahran, 1388, c.I.
- el-Kummî, Sa'd b. Abdillah Ebî Hâlef el-Eş'âri, *Kitâbü'l-Makâlât ve'l-Fırak*, tashih ve notlarla neşreden M. C. Meşkur, 2.baskı Tahran, 1360.
- el-Malati, Ebül-Hüseyn Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbih ver-Redd ala Ehli'l-Ehva ve'l-Bid'a*, Beyrut, 1968.
- Enkiri, Gabriel, *Les deux heros de l'Islam- Ali-Hussein*, (Ali ve Huseyin Do Kahramane İslam), Farsçaya Çev., Foruğ Şahab, Tahran, 1378.
- Erdebîli, Mukaddes, Ahmed b. Muhammed, *Hadikatü's-Şîa*, Sa'di Yayınevi, II Baskı, 1361.
- Erdebîli, Mukaddes, Ahmed b. Muhammed, *Usûl-i Din*, tahk.: Mohsen Sadıkî, Kum 1379.
- eş-Şehristânî, el-İmam Ebî'l-Feth Muhammed b. Abdi'l-Kerim, Tsh., Ahmed Fehmî Muhammed, *el-Milel ve'n-Nihal*, I-III, Beyrut trz.
- Figlalı, E. R, 'Abdullah b. Sebe', *DİA*, I/133-4.
- Freyer, Hans, *Din Sosyolojisi*, Çev., Turgut Kalpsiz, A.Ü.İ.F.Yay., 1964.
- Frye, Richard, "The Charisma of Kingship in Ancient İnan", *Iranica Antqua*, 6, Leiden, 1964, s.36-54.
- Güler, İlhami, "Kutsallık ve Dini Metinlerin Dogmalaştırılması", I. Kur'an Sempozyumu, Bilgi Vakfı, Ankara 1994.
- Günaltay, Şemsettin, *İnan Tarihi*, Ankara, 1987.
- Halife Keskin, *Kendi Kaynakları Işığında Şia'nın İnanç Esasları*, Beyan Yayınları, İstanbul, trz,
- Hamedanî, Ahmed Sabri, *İslam'da Caferi Mezhebi ve İmam Cafer Sadık Buyrukları*, Ankara, 1983.
- İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, 1969.
- İbn Şehraşub, Muhammed b. Mazenderânî (588/1192), *Menakib-i Âl-i Ebî Talib*, Kum, 1379/1959.
- Kâşifu'l-Gita, Muhammed Hüseyin, *Şia Nedir*, Çev., Abdullah Ünlü, İstanbul, 1996.
- Kesrevi, Ahmet, *Muşaşıyan ya Bahşi ez Tariho Huzistan*, Aban, 1324.
- Komasyon, *Ehl-i Beyt Mektebine Göre İslam'da Usûl-i Din*, Çev., Cafer Bayar, Kevser yay., İstanbul, 2001.
- Korkmaz, Siddık, *Tarihin İbn Sebe' Meselesi*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005.
- Kutlu, Sönmez, "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", *İslamiyat*, c. IV, sayı. 4, Ankara, 2001.
- Kutlu, Sönmez, *Mezhepler Tarihine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul, 2008.
- Mansel, A. Müfit, *İnan'ın Tarih ve Arkeolojisi*, "Türk Tarihinin Ana Hatları"

- Eserinin Müsveddeleri, Seri II, No: 7, Akşam Matbaası, İstanbul, trz.
- Meşkur, M. Cevad, *Tarih-o Siyasi-i Sâsâniyan*, Tahran, 1367/ 1988.
- Meşkur, M.C., "Sebeiyye ya Nehustini Fırkayiki Der İslam Der Dosti Ali aleyhisselam Mibaleğe Kerdend", "Daneşname" Dergisi, sayı 2, yıl 1326.
- Meşkur, M.C., *Ferhengu Fıraku İslam*, Meşhed, 1996.
- Meşkur, M.C., *Tarih-i Şia ve Fırkahayi İslam ta Karni Çaharim*, 6. Baskı, Tahran, 1379.
- Özarslan, Selim, "Şia'nın Dinî Otorite Anlayışı ve Günümüze Yansımaları", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 3:1, 2005.
- Petruşevskiy, İ. N., *İslam Der İran*, Çev., Kerim Keşaverz, Tahran, h.ş 1363/m.1984.
- Refsencani, H.- Bahüner, M.C., *Dünya Bi'set Devrinde*, Çev., Umumdünya Ehl-i Beyt Merkezi, Bakü, 1992.
- Serrafî Muhammed Takî, *Fezâilî Ali (a) ez Zebani Ğayri Şia*, Bergozide yayınları, Tahran, 1376.
- Şeyh Sâduk, Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Risale-tu'l-İ'tikâdati'l-İmamiyye*, Çev., E.Ruhi Fığlalı, Ankara, 1978.
- Suphi Salih, *İslam Mezhepleri ve Müesseseleri*, Çev., İ. Şarmış, İstanbul, 1983.
- Tebrizi, Muhammed Sabiri, *Caferi Mezhebine Göre Dinin Esasları*, Çev., Hüseyin Perviz Hatemi, İstanbul 1965.
- Tirmizi, Muhammed b. İsa, *Süneni't-Tirmizi*, tahk.: Kemal Yusuf el-Hut, Beyrut, 1988, c.5.
- Türkçe Sözlük*, TDK Yay., 2 c. 8.bs., Ankara, 1988.
- Turner, S. Bryan, *Max Weber ve İslâm*, Çev., Yasin Aktay, Vadi Yayınları, Ankara 1991.
- Watt, W, Montgomery, "The Conception of The Charismatic Community In İslâm", *Numen*-7, 1969.
- Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, Hazırlayanlar: H.Gerth, C. Wrights Mills, Çev., Taha Parla, İstanbul, 1993.
- Yakar, Cenap, *İnançlar ve Tutumlar Üzerine*, Ankara, 1988.
- Yüksel, Muhammed Mustafa, *Karizmatik Lider Olarak Hz. Ömer*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2006.



İranlı Düşünür Şebisterî'nin Kur'an'ı Anlama Yöntemi: Hermenötik Okuyuş ve Nebevî Kelâm

Asiye TIĞLI*

Iranian Thinker Shabistari's Approach
for the Understanding of Quran:
Hermeneutic reading and Prophetic (Nabawî) Kalâm

Citation/©: Tıǧlı, Asiye, (2010). Iranian Thinker Shabistari's Approach for the Understanding of Quran: Hermeneutic reading and Prophetic (Nabawî) Kalâm, Mîlel ve Nihal, 7 (3), 189-218.

Abstract: The religious experience in Iran after 1979 revolution brought many problems as well as new arguments relevant to religion. At this point, to read the religious texts with a new approach, hermeneutic is taken to be a new method to solve existing problems in modern times. So, in this context, Muhammad Mughtahid Shabistari's- is criticized by his new ideas by ideas- hermeneutic approach is the main subject of this article. By accepting the Qur'an, both with its words and meaning as a human word, Shabistari evaluate it as a hermeneutic experience, and a prophetic reading that takes form in accordance with time and personality of the Prophet. By these ideas, Shabistari gets one step ahead of Fazlurrahman. Thus, he has claimed that the Qur'an has to be reread in a different way with respect to modern conditions.

Key Words: Iran, Shabistari, Hermeneutic, Qur'an, Prophetic (Nabawî) Kalâm.

* Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm ABD Doktora Öğrencisi.
[asyacak@yahoo.com]



Atıf/©: Tıǧlı, Asiye (2010). İıranlı Düşünür Şebisterî'nin Kur'an'ı Anlama Yöntemi: Hermenötik Okuyuş ve Nebevî Kelâm, Mîlel ve Nihal, 7 (3), 189-218.

Öz : İıran'da 1979 Devrimi'nden sonra yaşanan dinî tecrübe, birçok problemi ve tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Dinî metinleri farklı okuma imkânı ve bu bağlamda Hermenötik yaklaşım, söz konusu problemlere çözüm getirmek amacıyla ele alınan ve son dönemlerde revaçta olan konular arasında yer almaktadır. Bu bağlamda İıran'da görüşleriyle ses getiren ve sert eleştirilere tabii tutulan Muhammed Müçtehid Şebisterî'nin hermenötik yaklaşımı, makalenin ana konusunu teşkil edecektir. Kur'an'ı, lafzî ve manasıyla insan kelâmı olarak kabul edip, onu hermenötik bir tecrübe, yani zamanın şartlarına ve Nebî'nin şahsına göre şekillenen nebevî bir okuyuş olarak değerlendiren Şebisterî, bu görüşleriyle Fazlurrahman'ın bir adım daha ilerisine giderek önemli bir iddiaya imza atmış olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İıran, Şebisterî, Hermenötik, Kur'an, Nebevî Kelâm.

Giriş

Günümüzde İıranlı Müslüman aydınların, din ile siyasetin ayrı ve yönetimin örfî olması gerektiği yönündeki kanaatlerinin her geçen gün daha da güçlendiğine şahit olmaktadır. Dünya kamuoyunda şöhretleri gittikçe artan İıranlı aydınlar, halkın görüşlerini kabul etmenin meşruiyetini savunarak, dinin siyaset ve yönetim alanlarında daraltılıp daha ziyade bireysel iman ve maneviyat alanına kaydırılması ve dünya işlerinin idaresinde diğeri milletlerin tecrübelerinden faydalanılması gerektiğini savunmaktadırlar. Yeni dini düşünce alanındaki tartışmalar insana yaklaşım konusunda devrim ideolojisinden daha hümanist bir çizgide yer almaktadır. Zira dinde reform isteyen düşünürler, insanın zâtî yeterliliğine inanarak aklın esas alınmasını ve onun verileri ışığında dinde reform yapılmasını gerekli görmüşlerdir. Bu sayede dini metinlerden modern dünyanın gerekleriyle uyumlu bir okuyuş gerçekleştirmeyi hedeflemişlerdir. Genel olarak 1990'larda başladığı kabul edilen bu yeni akımın taraftarları, 70'li ve 80'li yıllardaki devrim ideolojisini eleştirerek din ile dini yorumların birbirinden ayırt edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. İdeolojik dönemin aksine, devrim sonrası

neslin aydınları, daha ziyade bireysel özgürlüğe, kültürel açıklığa ve Batı ile barış içinde yaşamaya vurgu yapmışlardır¹.

Son yıllarda İran'da, kelâm alanındaki tartışmaları gözden geçirdiğimizde dinî metinlerin nasıl anlaşılması gerektiği ilgili tartışmaların arttığına şahit olmaktadır. Bunun en önemli nedeni hiç şüphesiz artan sorunlar karşısında mevcut dinî okuyuşu ıslah etme ve modern dünyayla uyumlu hale getirme çabasıdır. Dinî metinleri farklı okuma imkânı ve bu bağlamda Hermenötik yaklaşım, söz konusu problemlere çözüm getirmek amacıyla ele alınan ve son dönemlerde revaçta olan konular arasında yer almaktadır. Bu yaklaşım, Batıyla karşılaşma sürecinde ortaya çıkan ıslahatçı çizgiden daha farklı özelliklere sahiptir. Burada ıslahatçı çizgiden kasıt, dinî, hurafelerden ve tarihi tortulardan arındırarak en saf haline döndürme çabasıdır. Daha reformist bir yaklaşım sergileyen yenilikçiler ise, Batı'yı biraz daha yakından tanıyan, orada eğitim görmüş, daha modern ve genel olarak ruhani teşkilattan² bağımsız olan fertlerden oluşmaktadır. Bu çalışmada ele aldığımız Muhammed Müçtehid Şebisterî, İnkılâp sonrası dönemde, aydın dinî düşünce hareketinin reformcu kanadını oluşturan önemli isimlerden biridir.

İran'da 1979 Devriminden önce hermenötik, felsefeyle ilgilenenlerin dışında pek bilinmeyen bir kavramdı. Fakat bu tarihten sonra ideolojik ve siyasi temelli dini tartışmaların artması neticesinde ortaya çıkan anlamsal buhranı, hermenötiğe gösterilen ilgiyi önemli ölçüde artırmıştır. Bununla birlikte din ile modernitenin karşı karşıya gelme sürecinin Batıyı daha yakından tanıma ve sorgulama çabalarıyla gelişerek devam etmesi de anlama ve yorumlama tartışmalarının önemli dinamiklerinden biri olarak kabul edilmelidir. Son yıllarda bu başlık altında tercüme ve telif edilen

¹ Abbas Şerifi, *Şeriat ve Aklaniyyet der Mowc-i Sovvom-i Ruşenfikri-yi Dini İran*, Tahran, Gam-i Now, 1388h.ş. (Hicrî Şemsî), ss. 215-216.

² İran'da Şia mezhebinde din eğitimi, öğretimi ve hizmeti veren şahıs ve kurumların genel adını ifade etmektedir. Ruhani teşkilatın öğretici ve yönetici kesimi olan ve 1979 Devriminden sonra, ülke siyasetini ellerinde bulunduran ulema sınıfı, Müslüman aydınlardan eleştirilerine hedef olan grubun başında yer almaktadır.

kitapların yanında dergilerde yayınlanan makaleler üzerinde de tartışmaların yürütüldüğünü gözlemek mümkündür³.

İran'da dinî metinleri farklı (çoğulcu) okuma imkânı (taaddüd-i kıraatha) konusu özellikle Muhammed Müçtehid Şebisterî ve Abdulkerim Suruş vasıtasıyla tanınmaktadır. Suruş, konuyu din ve dinî ilimler (marifetşinasi) ayırımı üzerinden ele alırken; Şebisterî hermenötik tekniklere yoğunlaşmıştır. Ancak bu iki yaklaşımın amacı ve doğurduğu sonuçlar birbirinden çok farklı değildir.

Şebisterî, İranlı dindar aydın düşünürler arasında tartışmalı yaklaşımlarıyla dikkat çeken önemli bir simadır. Kendisi hem geleneksel medrese eğitiminden geçtiği, hem de özellikle 70'li yıllardaki Almanya seyahatinden sonra Batılı yazarlarla tanıştığı için iki kültüre de aşinadır. Gördüğü eğitimin de etkisiyle tedrici olarak, geleneksel bakış açısından reformist anlayışa doğru bir yol takip etmiştir. Mevcut ilim havzasının metodolojisiyle yeni yaklaşımların doğamayacağına kanaat getirdikten sonra "hermenötik, filoloji, fenomenoloji, insan hakları ve demokrasi" gibi modern konulara ilgi göstermeye başlamıştır. Günümüzde ülkesinde hermenötik deyince ilk akla gelen isim olan Şebisterî, dinî metinlerden ve Kur'an'dan yeni yorumlar elde etme çabasındadır. Onun bu yaklaşımdaki esas hedefi, bizden yaklaşık 1400 yıl öncesine ait Arapça bir metin olan Mushaf-ı Şerif'i nasıl anlayabileceğimizi ortaya ko-

³ Hermenötik alanında yürütülen tartışmalara, İran'ın dindar entelektüellerinin süreli yayını olan *Kiyan* ile Ulema sınıfının kelim tartışmalarını ele alan *Kelâm-i İslâmî* adlı dergilerde, birbirine muhalif bir şekilde konuyu ele alan makaleler örnek olarak gösterilebilir. Bununla birlikte Hans Georg Gadamer, Martin Heidegger, Paul Ricoeur gibi hermenötik alanında meşhur filozofların yanında Richard Palmer'in *Hermeneutics (İlm-i Hermenütik)*'i, Bertnard Russel'in *The History of Western Philosophy*'si (*Tarih-i Felsefe-yi Garb*) ile David Couzens Hoy'un *The Critical Circle (Halke-yi İntikadî)* adlı kitapları ile Mısırlı düşünür Nasr Hamid Ebu Zeyd'in bu alandaki çalışmaları Farsça tercümelelerde ilk göze çarpan kaynaklar arasında yer almaktadır. Ülkede hermenötik alanda yapılan tercümeleler yeterli sayıda olmayıp telif eserler de oldukça az sayıda ve derleme niteliğindedir. Bu nedenle özellikle İran'daki Müslüman düşünürler arasında orijinal bir hermenötik yaklaşıma sahip olan tek ismin Şebisteri olduğunu söylemek mümkündür. Şebisteri, tüm eleştirilere rağmen *Hermenötik, Kitap ve Sünnet* adlı kitabında, en azından yalnızca derleme bilgilerle yetinmeyerek dini bir hermenötik oluşturmaya ve bu sayede güncel meseleler çare bulmaya çalışılmıştır.

arak, dinin resmî okuyuşunun yanlışlığını ve doğurduğu buhranı göstermektedir.

I. Şebisterî'nin Hermenötik Anlayışı

Bilindiği gibi hermenötik, mitolojik kökenlerinin yanı sıra kutsal metinlerin alegorik tefsiri ile gündeme gelen teolojik kaynaklı bir yorum teorisisidir. Yani başlangıçta hermenötiğin en belirgin mefhumu *tefsirdir*. Ama bu tefsir mefhumu zamanla yerini *anlama faaliyetine* bırakmıştır. On dokuzuncu yüz yılın ilk dönemlerinde Schleiermacher'le birlikte ilke kez geçerli yorum olasılığının koşulları sorgulanarak teolojik sınırların dışına çıkmıştır. Dilthey, Hermenötiği bugün anladığımız manada doğal bilimlerin yöntemine bir alternatif olarak beşeri bilimlerin hizmetine sunmuştur. Maneviyatı, tarihselliği ve yaşamıyla, kısacası olanca bütünlüğü içerisinde bir yaşam anlayışı olmaksızın doğal bilimlerden edinilen bilgilerin, köksüz ve askıda kalacağını savunmuştur. Hermenötikte üçüncü aşama, Heidegger ve Hans-Georg Gadamer'in çalışmalarıyla başlayacaktır. Heidegger, 'Varlık nedir?' sorusuyla, insanın var oluşunun gerçek temelini sorun edinerek hermenötiğe ontolojik bir yaklaşım kazandırır. Kendisini hep Heidegger'in izleyicisi olarak gören Gadamer "anlama nasıl mümkündür?" sorusuyla, hermenötiği felsefi bir zemine oturtmuştur. Nihayet Ricoeur hermenötiği, tüm tarihsel kaynaklarını içermeye çalışarak ve çağdaş malzemeyi (yani filoloji, fenomenoloji ve yapısal antropoloji gibi) de kullanarak kuramlar arasındaki çelişkileri gidermeye çalışmıştır⁴. Kısacası hermenötik başlangıçta ilahi kitapların uygun yorumunun nasıl olacağını tartışıldığı ve bu alanda kitap yazma ihtiyacının doğduğu dönemde ortaya çıkmış, zamanla genişleyerek tüm tarihi ve kültürü içine almıştır. Nihayet *anlama eylemi*, insanın varoluşsal farkındalığının en derin anlamını kazanarak felsefi bir nitelik kazanmıştır⁵.

⁴ Burhanettin Tatar, "Hans- George Gadamer ve Hakikat ve Yöntem", www.dinbilimleri.com/dergi/cilt1/sayı3/B_Tatar.gadamer.htm , s. 5.

⁵ Ayrıntılı bilgi için bak., Richard E. Palmer, *Hermenötik*, çev. İbrahim Görenler, Anka, İstanbul, 2002, ss. 63-77.

Şebisterî'nin kendi yaklaşımını belirlerken, hermenötiğin hangi türünü tercih ettiğini, daha doğrusu hangi metodunu kullandığını net olarak belirlemek mümkün değildir. Örneğin Şebisterî, dini metinlerin anlaşılması sorunu söz konusu olduğunda birçok yorum arasından doğru olanı tercih etmek adına, nesnellığe daha yakın durarak ilk dönem hermenötikten, kişinin metni anlamada ön yargı ve ön bilgilerini vurgulayıp çoğulcu anlamı savunurken ise felsefi hermenötikten istifade etmekte kısacası hedefine göre farklı yaklaşımlarda bulunabilmektedir. Hermenötik konusunda Şebisterî'nin en çok vurguladığı husus, Kitap ve Sünnetin tefsirine her çeşit önyargı ve düşüncelerden zihnimizi arındırarak yönelmenin mümkün olamayacağıdır. Ona göre bazı düşünürler, önyargsız yaklaşımın yalnızca mümkün değil aynı zamanda zorunlu olduğunu kabul ederek ancak bu şekilde Kitap ve Sünnetin asli manasına ulaşılacağını varsaymışlardır. Bu düşünce, yorumcuların çıkardığı anlam ve fetvaların her türlü ön yargı, kabul, ön bilgi, beklenti ve ilgilerden tamamen gâfil kalınmasına neden olmuş ve içtihat, bütünüyle lügat bilgisine ve usulüne indirgenerek diğer beşerî bilimler göz ardı edilmiştir⁶. Bu durumda Şebisterî'ye göre, bir metnin anlaşılmasında şu beş unsur belirleyici rol oynamaktadır:

- 1) Müfessirin ön bilgileri ve ön kabulleri (Hermenötik daire),
- 2) Müfessirin kendisini yönlendirmede etkili olan ilgi ve alâkaları,
- 3) Tarihe sorulan sorular,
- 4) Metnin bütünlüğüne bağlı olarak merkez manasının teşhis edilmesi,
- 5) Metnin, tarih ufkunda tercümesi.

Ona göre her araştırmacı mutlaka, araştırmak istediği konuda bir ön bilgiye veya ön anlayışa sahiptir. Yeni bir bilginin elde edilmesi mutlaka bir ön bilgi üzerine bina edilir ve bu bilgilerin kullanımıyla üzerine yeni bir şeyler ilave eder. Eğer bir konuda bir ön bilgi söz konusu değilse, o zaman ilgi meydana gelmeyeceğinden, anlama ve açıklık oluşamayacaktır. Diğer bir deyişle anlamak,

bir yönüyle bir konuda bir şeyler bilmeye bir yönüyle de o konu hakkında her şeyi bilmemeye bağlı olarak gerçekleşen bir durumdur⁷. Bunun yanı sıra, müfessirin ilgi ve alâkaları, sorduğu sorular da, doğru anlamın tespiti için büyük öneme sahiptir. Nitekim çok yakın bir zamana kadar dinî metinlerde tecrübî bilimlerle ilgili soruların cevaplarını arayanlar ve bu yönde tefsir yazarların sayısı az değildir. Bu durumda acaba doğru soruyu sorup metnin amacına uygun beklentilere girmek nasıl mümkün olacaktır? Müellif hangi amaçla ve hangi tarihî şartlarda bu sözleri söylemiştir? Binlerce yıl önce yaşamış insanların beklenti ve sorularının doğru bir şekilde teşhisi nasıl mümkün olacaktır? Bundan da öte bu soru ve beklentilerden müfessir nasıl haberdar olacaktır? Bu sorular, metnin tarihî geriye gittikçe daha zor bir hal almaktadır⁸.

Şebisterî'ye göre metnin merkez manasından kasıt, tüm metnin üzerine bina edildikleri temel anlamdır. Bunun tespiti, yine yukarıdaki şartların yerine getirilmesinin yanında metnin anlam bakımından bir bütünlük oluşturmasıyla ölçülür. Söz konusu dinî metinler olduğunda durum daha da zor bir hal alır. Son olarak metnin tarih ufkunda tercümesi, metnin müellifi ile müfessir arasındaki tarihî farklılığa bağlı bir durumdur. Tarihler farklı olduğunda, yaşanan tecrübeler ve anlayışlar da farklı olacaktır. Açık ki böyle bir durumda doğru tercümenin yapılması ancak geçmişe sorulacak doğru sorularla mümkündür. Zira bu tercüme, basit olarak bir dilden başka bir dile tercüme değil, bir tecrübeden başka bir tecrübeye tercümedir⁹. Kısacası Şebisterî, bu problemlerin üstesinden gelip doğru anlamı teşhis etmek için, tarih, filoloji, hermenötik ve fenomenoloji gibi modern beşerî bilimlerden yararlanmanın kaçınılmaz olduğuna inanmaktadır. Aksi takdirde müfessir, metnin tefsirini yapmak yerine, kendi bilgi ve görüşlerini metne yüklemiş olacaktır.

Burada esas can alıcı soru şudur: Uyulması gereken ilahî kanunlar, kesin olarak nasıl belirlenebilir? Acaba günümüzde Her-

⁷ Şebisterî, *Hermenötik*, ss. 17-18.

⁸ Şebisterî, *Hermenötik*, ss. 24-27.

⁹ Şebisterî, *Hermenötik*, ss. 29-30.

menötik yaklaşımlardan faydalanarak bir metinden tek bir yorumu mümkün ve doğru ilan edebilir miyiz? Şebisterî'nin buna cevabı olumsuzdur. Ona göre hiçbir metnin tek bir kişiye hasredilmiş bir yorumu yoktur. Bütün metinlerden farklı okuyuş ve yorumlar elde etmek mümkündür. Hiçbir yorum nass olarak kabul edilemez. İslam her halükarda, Kitap ve Sünnetten elde edilen bir anlamla tasvir edilmektedir. Dolayısıyla bu yorumlar, peygamberin nübüvvetini inkâr derecesinde olmadığı sürece de din dışı kabul edilemez¹⁰. Hz. Peygamber'in Kur'an'da ne söylediğini anlamak, başka bir ifadeyle Kitap ve Sünnetten içtihat yoluyla hükümler çıkarmak, ne olursa olsun neticede bir insan işidir. Yani her farklı dönem ve şartlarda farklı ön bilgi ve anlayışlar devreye gireceğinden ve her dönemin ilim anlayışı değişim ve gelişime tabi olacağından çıkarılan sonuçlar da şartlara bağlı olarak aynı olmayacaktır.

Şebisterî'ye göre, her metnin birbirinden farklı yorum kabiliyeti vardır. Elimizde mevcut olan Kur'an-ı Kerim de tarafımızdan anlaşılması gereken bir metindir. Diğer metinler gibi dinî metinler de farklı okuyuş ve yorumlara açık demektir. Nitekim tarihî tecrübemiz de bu söylediğimizi desteklemektedir. Her farklı zaman ve mekânda okuyuşlar, zamanın gereklerine, yaygın bilim ve bilgi anlayışına ve yorumcuların ön bilgi ve ön yargılarına bağlı olmuştur. İslam tarihi, bu farklı okuyuşların inkârının imkânsız delilleriyle doludur¹¹. Din âlimlerinin toplumda ortaya attıkları düşünceler beşerî bilim kategorisindedir. Çünkü nihayetinde onlar da birer beşerdirler ve beşerî ölçülerle vahyi anlayıp yorumlamaktadırlar. Hiçbir yorumcu, kendisinin her türlü önyargıdan uzak olduğunu ve kendi dönemindeki gelişmelerden ve ilimlerden etkilenmediğini ve vahiyden anladıklarının beşerî renk taşımadığını iddia edemez. Her insanın vahyi yorumlamada beşerî bilim ve birikimden başka sermayesi yoktur¹².

¹⁰ Şebisterî, *Nakd ber Kıraat-i Resmi ez Din*, Tahran, Tarh-i Now, 1381h.ş., s. 114.

¹¹ Şebisterî, *Nakd*, s. 7.

¹² Şebisterî, *Hermenötik*, s. 36.

Şebisterî, tarih boyunca Müslümanların dinî anlayışlarının farklı şekillerde gerçekleştiğini ve bunun da öyle olmaya da devam edeceğini ifade etmektedir. Emir ve nehiyeler farklı devirlerde, İslam ahlâk ve îtikadı temelinde dönemin özelliğine göre çeşitlilik gösterebilir¹³. 'Dindarlığın ilk aşaması Allah'ı ve peygamberi tanımak, ikinci aşaması, Nebî'nin söylediklerini anlamak, üçüncü aşaması ise hayatını bu bilgiler temelinde yönlendirmektir' diyen Şebisterî, beşerî ilimlerin her üç aşamada da önemli bir yere sahip olduğuna inanmaktadır. Zira dindarlığın bu üç aşamasını gerçekleştirmek bütün dönem ve toplumlarda, zamanın beşerî bilgi ve bilimleriyle mümkün olmuştur. Gelecekte de bu şekilde tecelli edecektir. Âlimlerin hepsi, gerçeğin peşinde olmuşlardır, fakat vahiyden anladıkları ve beyan ettikleri şey farklı olmuştur. Gerçek şudur ki, insanoğlu inanç ve imanını, yalnız ve yalnız yine kendi ürettiği bilgiden beslemekte ve bu ilimlerin değişim ve gelişimiyle birlikte kendisi de tekâmüle doğru ilerlemektedir¹⁴. Ancak Şebisterî, eserlerinde elde edilen her yorumun doğru olduğu sonucunun çıkarılmaması gerektiği konusunda birtakım uyarılarda da bulunmaktadır:

“Dinî metinleri farklı okuma imkânından kastımız, dinî anlama ve yorumlama işinde bir karışıklığa izin vermek ve tüm okuyuşları kabul etmek ve istidlâlden elini eteğini çekmek değildir.”¹⁵, “Doğru olan yorum yalnızca metodik ve delillere dayalı olandır. Ancak bu özelliklere sahip birden fazla yorumun varlığından söz edilebilir”¹⁶, “Bu nazariyeye göre her yorum, bir temeller silsilesine, ön yargı ve ön bilgilere dayandığı için, ilk önce okuyucunun bu özelliklerine dikkat edip, görüşlerinin eleştiri süzgecinden ne derece geçtiğini tespit ettikten sonra neden böyle bir yoruma ulaştığını delilleriyle ortaya dökmesi gerekmektedir. Ancak belli bir metodu ve savunabilir özelliği olan okuyuş sahihi olarak kabul edilebilir. Bunun mukabili olarak yanlış oku-

¹³ Şebisterî, *Nakd*, ss. 179.

¹⁴ Şebisterî, *Hermenötik*, ss. 34-35.

¹⁵ Şebisterî, *Nakd*, s.7.

¹⁶ Şebisterî, *Nakd*, s. 151.

yuştan bahsediyoruz. Yanlış yorum ise savunulabilecek özellikte olmayan okuyuştur.”¹⁷

Sonuç olarak Şebisterî, farklı anlam ve yorumlara rağmen, sabit ve değişmeyen mesajların olduğuna inanmaktadır. Bizim görevimiz bu mesajları ortaya çıkarmak olmalıdır. Gerekli şartları taşıyan sahih niteliğinde birden fazla yorum da olabilir. Aslında Şebisterî'nin, her çağda yeni yorumların yapılması gerektiğini sık sık dile getirmesini göz önünde bulundurursak, çoğulcu okumanın gerekli olduğuna inandığını söylememiz yanlış olmayacaktır. Fakat burada asıl mesele, herhangi birinin çıkıp kendi yorumunu nas hükmünde görüp, kendi ifadesiyle Allah'ın iradesine karşı, bilgiyle boy ölçüşmeye kalkışmamasıdır¹⁸.

Şebisterî'nin farklı okuyuşların imkânı konusunda ısrarlı olmasının en önemli nedenlerinden biri, mevcut siyasi yönetimin İslami yorumuna alternatif görüşlerin üretilebileceğini, hatta üretilmesi gerektiğini ispat etmek istemesidir. *Nakd ber Kiraati Resmi ez Din (Dinin Resmi Okuyuşuna Eleştiri)* adlı eserinde, mevcut resmi okuyuşun İran toplumunda bir buhrana sebep olduğunu ve çağa göre yeni yorumların yapılması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre söz konusu buhran şu iki yanlış üzerinde ısrar etmekten kaynaklanmaktadır. Bunlardan birincisi, bir din olarak İslam'ın siyasî iktisadî ve hukukî alanlarda, fıkihtan elde edilen hükümlere sahip olduğunu ve bu hükümlerle her zaman yaşanabileceğini, dolayısıyla Allah'ın Müslümanlardan her asırda bu hükümleri uygulamalarını istemesini ileri sürmektir. İkincisi ise hükümetin görevini bu hükümleri uygulamak olarak belirlemektir.

Hâlbuki Allah'ın hükmü olarak nitelendirilen şeylerin çoğu, çiftçilik, hayvancılık ve ticaretle geçinen yarı feodal toplumların özelliklerini taşımaktadır. Yani bu kurallar dinî olduğu kadar, dönemin şartlarına uygun özelliklere ve sosyal niteliklere de sahiptir. Oysa günümüzde modern hayat şartları, bir taraftan bilimsel gelişmelerin, bir yandan da ahlâk felsefesinin katkılarıyla daha

¹⁷ Şebisterî, *Nakd*, ss. 372-373.

¹⁸ Şebisterî, *Nakd*, s. 115.

farklı bir boyut kazanmıştır¹⁹. Sonuçta ne olursa olsun, hiçbir âlimin hükmü nihaî değildir.

“Eğer tüm fakihlerin fetvaları, Allah'ın kanunları olarak kabul edilseydi, bu ilahî kanunların birçok muhalifi olacaktı. Ama demokrasi karşıtları şunu insafıyla kabul etmelidirler ki, fakihlerin bizzat kendileri, fetvalarını, Allah'ın kesin kanunları olarak değil, zan ifade eden hükümler olarak kabul etmektedirler. Müçtehitler kendi zanlarıyla amel etmekle mükelleftirler. Bir fetvanın kesinliği ilahî hükümle eşdeğer olmadığı sürece, bununla amel etmenin şart olduğunu kimse iddia etmemelidir. Bundan da anlaşılacağı gibi, fakihlerin fetvasını uygulamak hiç kimse için zorunlu değildir ve her Müslüman ferdin, söz konusu hükmün Allah tarafından olduğu konusunda mutmain olması gerekir. Deniliyor ki, her ne kadar, İslam'dan farklı okuyuşlar elde edilse de, İran milleti, Kanun-î Esasî'de belirlenen okuyuşu kabul etmiştir. O halde, farklı bir dönemde de farklı bir okuyuş kabul edilip, Anayasa ona göre bina edilirse, bu uygulamanın da bir sakıncası olmayacaktır. Bu kabul, demokrasiyi benimseme yolunda ilerlemek için teorik açıdan önemli bir adımdır. O halde şu anda Anayasada var olan kıraat, mümkün kıraatlerden sadece bir tanesidir ve başka okuyuşların kabulüne daima açıktır.”²⁰

Şebisterî bu sözlerle temel hedefini, yaşadığımız bu farklı dönemin şartlarına uygun yeni okuyuşların elde edilmesi olarak özetlemektedir. Ancak burada esas mesele, böyle bir yaklaşımın savunulan hermenötikle ne ölçüde bağdaştığı ve ne derecede dertlere çare olduğudur. Neticede her yorumun amacı, metnin ait olduğu kültürel dönem ile yorumcu arasındaki mesafeyi ortadan kaldırmaktır. Hermenötik başlangıçta bu amaçla ortaya çıkmıştır. Fakat sonrasında, metinle okuyucu arasında çok daha karmaşık engellerin olduğu keşfedilince iş, psikolojiye ve varoluşsal meseleye kadar götürülmüştür. Ama ne olursa olsun amaç, metnin en doğru şekilde anlaşılmasını sağlamaktır. Bunun için tarihi, kültürel ve psiko-

¹⁹ Şebisterî, *Nakd*, s. 11.

²⁰ Şebisterî, *Nakd*, s. 115.

lojik farkındalık ne kadar artarsa doğru anlama yaklaşmak o ölçüde mümkün olmaktadır.

Şebisterî, zaman zaman hermenötik disiplinin amacına uygun açıklamalar yapmakla birlikte, aslında bu ilmin bizzat kendisine konu olacak şekilde problemleri yaklaşımlarda bulunmaktadır. Diğer bir deyişle, hermenötiği bir metottan ziyade bir çözüm yolu olarak görmektedir. Çünkü, Şebisterî mevcut ihtiyaçlara cevap bulma yollarının dini metinlerde saklı olduğunu düşündüğü anlamların keşfine bağlanmaktadır. Yani, kendi ön yargı ve bilgilerini, zaman açısından farklı bir döneme ait olan metne yükleyerek yeni ve modern anlamda insan haklarına uygun yorumlar elde etmeyi hedeflemektedir. Bu anlamlar da birden fazla olabilir, hatta birden fazla olmalıdır ki, bu şekilde tek ve resmi okuyuşa alternatif çözümler üretilebilmelidir. Hedef öznel keyfilikten nesnellığe doğru yol almak iken, bir yandan da çoklu okuyuşlar, yani izafilik desteklenmektedir. Dolayısıyla böyle bir yaklaşımın dini metinleri ne derece aslına sadık kalarak yorumlamayı mümkün kıldığı sorgulanmalıdır.

Nitekim Şebisterî'ye yöneltilen eleştirilerde benzer şekilde bu noktanın dile getirildiğine şahit olmaktayız. Örneğin hem Müslüman aydınların hem de İran yönetimin önemli eleştirmenlerinden biri olarak kabul edilen ve Almanya'da siyaset felsefesinde üstat olan Muhammed Rıza Nikfer, hermenötik başlığı altında sürdürülen tartışmaların hiçbir şekilde ülkenin ihtiyaçlarına cevap verebilecek nitelikte olmadığını savunmaktadır. Zira İran'da hermenötik düşüncenin varlığından, yalnızca anlamsal buhran yönüyle söz edilebilir. Tartışmalarda bu disiplin için gerekli olan diğer şartların olmayışı bazı fikrî telaşların hermenötik olarak algılanmasına sebep olmaktadır. Nikfer'e göre bu hatanın en önemli nedeni, ihtiyaçları giderme yollarının yine geleneğe dönülerek yeni yorumlar elde etme arayışıdır. Şebisterî'nin ulemaya vermek istediği mesaj, dünyanın her an hareket halinde olması ve yeni cevaplar talep eden farklı problemlerin ortaya çıkmasıdır. Nikfer'e göre bu talep hermenötik biliminden değil, dinamik fıkhıhtan (fıkh-ı puşa) isten-

melidir. Ülkenin kaderi, fakihlerin eline düştüğünden beri, gelişme ve kalkınma fıkıh ilmindeki ilerlemeyle paralel kabul edilmiştir. Oysa özellikle Devrimden sonra bu sorunu çözmek isteyen din islahatçıları, insan hakları gibi yeni söylemleri geleneğe²¹ söyletme çabasına girmişlerdir. Nikfer bu tasavvuru batıl ve hermenötikten *yersiz bir beklenti* olarak nitelendirmektedir.

“Tasavvur edilmektedir ki, hermenötik gelip bizim idrakimizi tashih etmektedir. Bu işle, dini bilgi, değişebilme özelliği kazanıp dinin zatına daha yakın olabilmektedir. Bu bilgi vasıtasıyla metinlerden düne kadar huşunet çıkarılmakta iken bugün ise yalnızca şefkat ve rahmet elde edilmektedir. Öyleyse hermenötik bir çeşit sırların keşfidir. Bu keşiflerin aslını da dinin asrın gerekleriyle uyumlu olduğunun açığa çıkması oluşturmaktadır. İşte bu hermenötikten yersiz bir beklentidir.”²²

Kısacası Nikfer, sipariş üzerine dinden yeni yorumlar elde etmenin en başta hermenötikle çelişen bir durum olduğunu ifade etmektedir. Bu tutum dini metinleri daha iyi anlamayı değil bilakis tahrifi doğurmaktadır. Bu anlamda Müslüman aydınların “din”den kastettikleri şey, yeni bir imalattan başka bir şey değildir²³.

Şebisterî, geçmiş âlimlerin yorumlarını, sahip oldukları ön kabul ve bilgilere binaen nihai kabul etmememiz gerektiğini ifade ederek bugün de farklı yorumlar yapabilme imkânını oluşturmayı hedeflemektedir. Bu haklı bir talep olarak kabul edilmelidir. Fakat bugün elde edilen yorumların eskiye oranla daha doğru olduğunu söylemek için daha ciddi gerekçelere ihtiyaç vardır. Çünkü nihayetinde Şebisterî'nin kendisi de yeni asrın bilimlerine binaen şekillenen ön yargı ve bilgilerle hareket etmektedir. Böyle bir durumda eğer amaç yorumları çoğaltmaktan ziyade mümkün olan en doğru anlamı keşfetmekse, hermenötikten yorumcu ile dinî metin arasın-

²¹ Nikfer, seküler çizgiye daha yakın olması nedeniyle dini de geleneğe dâhil etmektedir. Zira dindar aydınlar, geleneksellik (sünnetgeri) ulema sınıfının temsil ettiği görüşü kastetmekte ve bu zihniyeti eleştirmektedir.

²² Muhammed Reza Nikfer, *Hermenötik ve Islahgeri'yi Dini*, <http://iransecular.info/node/283>

²³ Nikfer, *Hermenötik*, <http://iransecular.info/node/283>

daki engelleri ortadan kaldırma yönünde istifade etmek gerekmektedir. Yani hermenötik metot, metne yeni anlamlar yükleyerek yeni imalatlar yapmak yerine, dini tahrife götürecektir ön kabul ve bilgilerin tespitinde kullanılmalıdır. Bu anlamda Nikfer'in eleştirisini önemli bir uyarı olarak kabul etmek gerekmektedir.

Benzer şekilde Müslüman aydınlar hakkındaki çalışmalarlarıyla tanınan Mansur Haşimi'nin görüşleri de Şebisterî'ye yöneltilen dikkate değer eleştiriler arasındadır²⁴. Haşimi, Şebisterî'nin bir yandan dinin emir ve nehiyleri kapsadığını ve evrensel mesajlar içerdiğini kabul ederken öte yandan da dinden farklı anlayışlar elde edilebileceğini ve hiç kimsenin kendi yorumunu tek doğru olarak ilan edemeyeceğini ifade ederek bu çelişkiye dikkatleri çekmektedir. Zira Şebisterî'ye göre dinî metinlerden birden fazla yorum elde etmek mümkündür. Ancak bütün okuyuşlar doğru değildir. Belki, belli bir metoda sahip ve savunulabilir nitelikteki okuyuşlar doğrudur. Dinin tek bir rivayetten oluştuğuna inananlara karşılık Şebisterî, günümüzde böyle bir anlayışa sahip olmamızın mümkün olmadığını ifade etmektedir. Hermenötik teknikler, her metin yorumunun farklı şartlara göre şekillendiğini vurgulayarak tek bir düşünceyi doğru olarak kabul etmemizi imkânsız kılmaktadır²⁵.

Haşimî'ye göre eğer Şebisterî'nin kastettiği şey, uygulamada birden fazla yorumun bulunduğu meselesi ise, bu gerçeği, dinin tek bir rivayeti olduğunu savunanlar da kabul etmektedir. Onlar da, dinden farklı okuyuşların ve yorumların elde edildiğini; fakat bunların hepsinin doğru olmadığını ve dini yanlış anlayışlardan arındırmak gerektiğini savunmaktadır. Bu durumda ortada yeni bir iddia yok demektir. Ancak eğer kastedilen, farklı okuyuşlardan yanlış olanlarının teşhis edilemeyeceği ise o zaman, belli bir metoda sahip ve savunulabilir okuyuşların doğruluğu ile ilgili sözler

²⁴ Şebisterî'ye yöneltilen eleştiriler arasında Nikfer ile Mansur Haşimi'nin görüşleri, sistematik ve insafli olması açısından, diğer bir ifadeyle sloganik ve suçlayıcı olmaktan öte ilmi bir değere sahip olması ve benzer eleştirileri de içermesi bakımından seçilmiş iki örnek olarak sunulmaktadır.

²⁵ Mansur Haşimî, *Dinendîşân-i Müteceddid: Ruşenfikr-i Dinî ez Şeriatî ta Melikyan*, Kevir, Tahran 1386 h.ş., ss. 321-322

geçerliliğini yitirecektir. Şebisterî'nin yukarıdaki ifadelerinden şu sonucun çıktığını farz edelim: Kriterlere uygun bir şekilde tespit edilen doğru yorumlar, birbirleriyle çelişkili olmayıp, uyum içindedirler. Bu şekilde hem birden fazla yorum kabul edilmiş hem de doğru ve yanlış olanları birbirinden ayırt edilmiş olacaktır. Ancak bu durumda da bazı sakıncalar ortaya çıkacaktır. Zira söz konusu doğru yorumlar, 'birbirlerinin açılımı olan ve birbirlerini destekleyen niteliktedir' denildiğinde de farklı bir şey söylenmiş olmayacaktır. Çünkü birbirlerinin uzantısı olan yorumlar, birbirleriyle uyum içinde olmaları nedeniyle, dayandıkları rivayeti tamamlamaktan ve yine derinlik olarak tek bir anlama sahip olmaktan öte bir farklılık arz etmeyecektir. İslam Tarihi göz önüne alındığında bunun yeni bir durum olmadığı açıktır²⁶.

Peki, bu çelişkiler yumağının kaynağı nedir? Haşimî'ye göre bu sorunun cevabı iki farklı hermenötik anlayışın bir araya getirilişinden kaynaklanmaktadır. İlk anlayışta hermenötik teknikler, müellifin amacını keşfetmek ve bu sayede metni daha doğru bir şekilde anlamak üzerine yoğunlaşmıştır. Doğaldır ki bu görüşe göre, metnin bir tek anlamı vardır ve amaç objektif kriterlere dayanarak o anlamı keşfetmek olmalıdır. İlk anlayışta birden fazla yorumdan ziyade metnin gerçek anlamını keşfetmek önemlidir. Emilio Betti ve E. D. Hirsch bu anlayışın savunucuları olarak örnek gösterilebilir. Hermenötikte ikinci anlayış, metnin yazarından çok okuyucu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Burada esas soru kültürel ve tarihî şartların etkisinde olan okuyucunun metni nasıl anladığına yöneliktir ve inceleme konusu olan şey 'anlamak'tır. Daha sade bir ifadeyle ilk anlayış müellife, ikinci anlayış ise okuyucuya yöneliktir. Felsefî hermenötik olarak tanımlanan ikinci anlayışta metnin anlamını ortaya koymak için kesin bir ölçüden bahsetmek mümkün değildir²⁷.

Mansur Haşimî, bir dindar için dinî metnin, diğerlerinden çok farklı olduğunu hatırlatarak tartışmayı başka bir boyuta taşımaktadır. Dinin tüm itibarı, beşerî olmayan özelliğinde yatmaktadır.

²⁶ Haşimî, *Dinendişân*, s.322.

²⁷ Haşimî, *Dinendişân*, s. 324.

Eğer dinin aslına doğrudan erişme imkânı olmayıp ancak her geçen gün gelişen bilimlerin de katkısıyla onu anlamak mümkün olacaksa bu durumda da dinin bağlayıcılık anlamında bir itibarı ve faydası kalmamış demektir. Öte yandan, din tek bir rivayetle günümüze kadar gelmiş olsaydı, onu anlama konusunda da ihtilafların ortaya çıkmamış olması gerekirdi. Fakat bir çözüm önerisi olarak eğer farklı okuyuşları mümkün görüp, bunların doğruluğunu ve yanlışlığını teşhis etme imkânı olmadığını kabul edersek, dinî metinlerin günümüzde ne gibi bir işlevi olacaktır? Esas mesele budur²⁸.

Sonuç olarak denilebilir ki Şebisterî'nin yaklaşımı, hermenötik verilerden faydalanarak, tarihi ve kültürel açıdan bizden çok farklı şartlar altında şekillenen bir metni anlama yönünde bilgilerimizi ve önyargılarımızı fark edip sorgulamak değil, modernizm ve hümanizmin kazandırdığı bir bakış açısıyla dini metinlere anlam yükleme eğilimidir. Nitekim Şebisterî, bu gerçeğin farkına varmış olmalı ki, son yıllarda, din ile dini yorumlar ayrımını vurgulamaktan ziyade Hz. Muhammed'in nebevî tecrübesi üzerinde yoğunlaşmaya başlamıştır. Nebevî okuyuş anlayışı, Müslümanlar açısından tartışmalı olsa da en azından hermenötik metot açısından kendi içinde daha tutarlı görünmektedir. Bu yaklaşıma göre yalnızca dinden elde edilen yorumlar değil, *nebevî tecrübenin* kendisi de okuyuşlardan bir okuyuştur. Bu bağlamda kendi ifadesiyle Şebisterî, Kur'an metninin nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili aşığıda izah edeceğimiz şekliyle bazı iddialara sahiptir.

II. Şebisterî'nin Kur'an-ı Kerim ve Peygamber Algısı

A. Kur'an-ı Kerim'in Nebevî Bir Kelâm Oluşu

Şebisterî'ye göre, geçmişte âlimlerimizin birçoğu ilahî kelâmı, Allah'ın kendi iradesi doğrultusunda, lâfız ve manasıyla peygambere işittirdiği cümleler olarak tanımlamışlardır²⁹. Başka bir ifadeyle

²⁸ Haşimî, *Dinendîşân*, ss.327-329.

²⁹ Şebisterî'nin konuyla ilgili görüşleri, şu anda İran'da altıncı sayıdan sonra basımı yasaklanan Medrese dergisindeki "Kıraati Nebevi az Cihan (Dünyadan Nebevi Bir Okuyuş)" başlıklı yazısından ve daha sonra internet ortamında yayınlanan diğer makalelerinden elde edilmiştir. Kıraati Nebevi az Cihan (2-8),

sesleri bir araya getirip anlamlı cümleler oluşturan ve Peygambere ileten Allah'tır. Bu inanışa göre Nebî, sadece bir geçiş kanalı ve alıcı konumundadır. Hz. Peygamberin görevi bu sözleri olduğu gibi alıp diğerlerine aktarmak olmuştur. Bu durumda şu soruyu sormak gerekmektedir. Acaba ilahî kelâmı bu anlamıyla kabul etmek ve Allah'ın kelâmı budur demek mümkün müdür?

Şebisterî, Kuran ayetlerinin herkesçe anlaşılmasının tek şartını insan kelâmı olmasına bağlamaktadır. Hiç şüphe yok ki, Kuran-ı Kerim'in ayetleri, Rasulullah'ın döneminde ve hatta ondan hemen sonraki dönemlerde herkes tarafından rahatlıkla anlaşılmaktaydı. Bu anlama, herhangi bir dilde yazılmış diğer tüm metinler gibi, sadece inananları değil inanmayanları da kapsamaktaydı. İnsan dilinde yazılmış bir metni anlamının en önemli şartı, insan olan bir söyleyene dayanması gerçeğini kabul etmekten geçmektedir. Burada sözü edilen anlama, herkesi kapsayan bir durumdur. Daha açık bir ifadeyle Kuran'ın hem inananlar hem de inanmayanlar tarafından anlaşılmasıdır. Yani uyarıları, müjdeleri, kıssaları, emir ve nehiyleri, değerleri, duaları, istidlalleri, öngörülerini, haberleri ve itirazlarıyla tüm ayetlerin ister Müslüman ister gayrimüslim olsun muhatapları tarafından idrak edilmesidir. Bu anlama, Arapça bir cümlenin anlaşılmasından çok daha fazla bir şeydir.

Peki, Kur'an'ın muhatapları tarafından anlaşılması, daha doğrusu ortak bir anlayışın oluşması nasıl gerçekleşmiştir? Acaba, bir insan olarak Hz. Peygamber sözcü olmasaydı, Kur'an'ın onun döneminde ve sonraki dönemlerde anlaşılması mümkün olabilir miydi?

Şebisterî, Kuran metninin her ne kadar Hz. Peygambere ait olduğunu söylese de bu sözleri ilahî bir kaynağa dayandırmaktadır. Ona göre Nebî, Kuran metninin kedisine ait sözler olmadığını söylememiştir. Burada insan kelâmından kasıt sadece lafızlar değildir. Zira dil, lafız ve manasıyla bir bütündür. Sadece lafızlarla söz söylemek mümkün değildir. Ancak onun peygamberlik dava-

başlıklı makalelerin şu anda İran'da basımı yasaktır. Bunun gibi İran'da basımı yasak olan toplam sekiz makalesi için bakınız. "Kıraati Nebevi az Cihan (2), <http://mojtahedshabestari.blogfa.com>.

sından kastı, sözlerin kendisine ait olup olmaması değil, kendi iradesi dışında bu göreve seçilmiş olmasıdır. Kendi tecrübesine göre o, Allah tarafından seçilerek gönderilmiş ve vahiy denilen gaybî bir yardımın kendisine ulaşması sayesinde bu şekilde konuşmaya kadir olmuştur. Bu anlamda Kur'an metninde okunan her şey Allah'ın ayetleridirler; çünkü kaynağı O'ndandır, bu sözler O'na delalet etmekte ve bize O'nu tanıtmaktadırlar. Ancak Hz. Muhammed, hiçbir zaman ayetlerin, lâfzen ve manen birebir Allah tarafından kendisine bildirildiğini ve kendisinin de yalnızca sesin yankı yapması gibi bir aktarıcı olduğunu iddia etmemiştir³⁰.

Kuran-ı Kerim'e tarihî bir gözle bakıldığında görülecektir ki, Hz. Peygamber ile kavmi arasında ciddi ve anlaşılabilir bir diyalog vardır. Kendisi yirmi üç yıl boyunca, farklı durum ve şekillerde düzenli olarak, insanları tevhîdî imana davet etmiş ve Kuran ayetleri yoluyla onlarla tartışmıştır. Bununla da kalmayıp azimle bu yolda tüm zorluklara katlanmış ve hiçbir faaliyetten kaçınmamıştır. Bu gerçekleri göz önünde bulundurduğumuzda acaba tüm bunların, insan tarafından söylenen ancak kendisine ait olmayan sözlerden neşet ettiğini söyleyebilir miyiz? Eğer Peygamber sadece bir iletici olsaydı böyle bir mücadele ve değişimin yaşanması mümkün müydü? Kuran'da İslam Peygamberi, derin bir basiretle Allah'a inanmaya davet eden, uhrevî hayatı ve ilahî rahmeti müjdeleyen, ilahî azaptan haberdar eden, Kitap ve hikmeti öğreten, halkı uyaran ve doğru yolu gösteren, adaleti sağlayan anlaşmazlıkları gideren mümtaz bir şahsiyet olarak tanımlanmaktadır. Tüm bu özelliklerin yalnızca kendisine iletilen sesleri aktaran ve insanların hayatını derinden etkileyen biri için söylenmesi nasıl mümkün olabilir? Onun yirmi üç yıllık mücadelesini resimleyen tarih, bize bundan daha fazlasını işaret etmektedir³¹.

Şebisterî, bu tartışmayı dilin felsefî tanımından yola çıkarak sürdürmektedir. Ona göre, günümüzde Kur'an metnini anlama konusunda dil felsefesinin ve hermenötik biliminin verilerine ka-

³⁰ Muhammed Muctehid Şebisterî, "Kıraati Nebevi az Cihan", Medrese Dergisi, yıl:2, sayı:6, 2007, s. 92-93.

³¹ Şebisterî, *Kıraati Nebevi az Cihan*, s. 93.

yıtsız kalmak mümkün değildir. Bu bilimlerde temel olarak, dilin “İnsan tarafından üretilen ve geliştirilen ifade şekillerinden oluşan bir sistem...” olduğu vurgulanmaktadır. Bu nedenle söyleyen ve dinleyen arasında zihinler arası bir diyalogun oluşması, ancak her iki tarafın da insan olmasıyla mümkündür. Ayrıca Wittgenstein'in 'her cümleyi mümkün bir durumun, var olan bir olgunun resmi' olarak tanımlamasını, ardından Austin'in ondan daha da ileri giderek, söz söylemeyi bir fiil olarak kabul etmesini, görüşlerini destekleyen veriler olarak dile getirmektedir.

Dil, söyleyen, dinleyen (ya da muhatap alınan adres), bağlam (dil ait olduğu mekân), dili ortak kullanan topluluk ve dil ile açıklanan şey, yani muhteva üzerinden kendisini açığa çıkarmaktadır. Bir metin için de geçerli olan bu ilkeler göz önünde bulundurulduğunda söz söylemek, tecrübe edilen bir fiil olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nazariyeye göre her konuşma fiili, her söyleyenin hayatında, tarihî ve toplumsal zeminde gerçekleşen hakiki bir olaydır. Bu nedenle konuşma eylemi ilahî değil insanîdir. Her söz, ancak yukarıda sözü edilen bağlamlar çerçevesinde tam olarak ve doğru bir şekilde anlaşılabilir. Semantik deliller, kullanılan lafızlar ve cümleler konuşma fiilini anlamak için yeterli değildir³².

Şebisterî tüm bu gerekçelere binaen Peygamberin sözünün anlaşılabilirliğini insanî olma niteliğine bağlamaktadır. Yani eğer söz söyleyen tabiat ötesi bir âleme mensupsa, muhataplar tarafından tecrübe edilemeyeceğinden anlaşılır olamayacaktır. Çünkü bir söyleşinin oluşması için karşılıklı iki zihnin olması şarttır. Kısacası ayetler lafız ve manalarıyla Peygambere aittir. Ancak o Allah'ı kendi öğretmeni olarak tecrübe etmiş ve bu tecrübeyi vahiy olarak tanımlamıştır³³. Başka bir deyişle onun söylediği cümleler vahiy mahsulüdür ama vahyin kendisi değildir. Ancak aynı şekilde, ayetler, onların ortaya çıkışlarının tabii bir sebebi olarak Nebîye dayanmakta ve onun sözü olarak ortaya çıkmaktadırlar. Kuran'da sözü geçen vahiy Tanrı'nın fiilidir. Allah nasıl arıya bal yapma

³² Şebisterî, *Kıraati Nebevi az Cihan*, s. 93.

³³ Şebisterî bu öğreticiliğe delil olarak, *Sana bilmediğini öğretti.*(Nisa 4/13) ve *Rab-bim ilmimi artır!*(Rum 30/14) ayetlerini örnek olarak göstermektedir.

gücünü vahiyetmişse benzer şekilde Hz. Peygambere de konuşma gücünü vermiştir³⁴.

Allah'ın Nebî'yle tekellümü, vahiy yoluyla ve özel bir dille bir çeşit ilahî talim neticesinde gerçekleşmiştir. Ama kesin olan şudur ki, bu ilahî eğitim ve tekellüm her ne idiyse, bir çeşit iletişim aracı olarak insan ürünü olan dille olmamıştır. Çünkü bir dilin tahakkuk etmesi için gereken yukarıda sözü geçen beş öncül bu alanda yoktur. Bu nedenle bugün elimizde mevcut olan Kuran, her ne kadar menşei ve talimi Allah'a dayansa da, sözcüsü Hz. Peygamber olan bir insan kelâmıdır. Ancak ne insan kelâmı olması ilahî kaynaklı olmadığını, ne de ilahî kaynaklı olması insan kelâmı olmadığını göstermez. Ayrıca "Kitabın indirilmesi, vahyin indirilmesi" gibi Kuran'da yer alan ifadeler, onun bir peygamber sözü olduğunu nefyetmez. Örneğin Kuranda 'Gökten tertemiz su indirdik.' (Furkan 25/48) şeklinde yer alan ayetten yağmurun tabii sebeplerle yağmadığı sonucunu çıkaramayacağımız gibi, vahyin Allah tarafından indirilmesi de onu, tabîi illeti olan Hz. Peygambere dayan-dırmamıza engel değildir³⁵.

Kuran kelâmının nebevî bir söz olarak kabul edilmesi, insan kelâmının taşıdığı tüm özelliklere sahip olduğu anlamına gelmektedir. Bu durumda, insan ve dilinin tarihî ve sosyal şartlara tabii oluşu nedeniyle, tüm emir ve nehiylerin de bu şartlara bağlı olarak değerlendirileceği açıktır. Başka bir deyişle insan dilinde ifade edilen tüm emir ve nehiyler, belli bir zaman ve mekân aralığı içinde belli olaylara ve hedeflere bağlı olarak sadır olmuşlardır. Söyleyeni ister peygamber olsun ister olmasın, insan ürünü olan dille ifade edilen emir ve nehiyleri, oluştukları şartların dışına çıkarak onları tarih üstü kabul etmek mümkün değildir³⁶. Çünkü dilin tarihî oluşu istisnai bir durum değildir. Bu açıdan bakıldığında dilin sınırları, peygamber dâhil hiç kimseye bütün asırları kapsayacak tarih üstü söz söyleme imkânı tanımamaktadır. Peygamber

³⁴ Şebisterî, *Kıraati Nebevi az Cihan*, s. 94.

³⁵ Şebisterî, *Kıraati Nebevi az Cihan*, s. 94.

³⁶ Şebisterî, *Teemmolat der Kiraat-i Resmî, Teemmolat-i der Kiraat-i İnsanî ez Dîn*, Tahran, Tarh-i Now, 1384 h.ş. s. 162.

de bir insandır ve belli bir tarih ve toplumla sınırlıdır. İnsanları sahip olduğu şartlar ve sınırlara göre iyiliklere davet etmiştir. Her halükârda Hz. Peygamberin hayatını ve risaletini yaşadığı asrın tarihî ve içtimaî şartlarına göre değerlendirmek gerekmektedir³⁷.

B. Kur'an-ı Kerim-in Nebvî Tecrübenin Mahsulü Oluşu

Nebevî okuyuş, Şebisterî'nin yukarıda ifade ettiğimiz nebevî kelâm anlayışının peşinden gelen doğal bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu görüşe göre Hz. Peygamber, sözü kendi şartlarında ve içinde tecrübe ederek ifade ettiği için sadece bir aktarıcı veya bir haberci değildir. Dolayısıyla yirmi üç yıllık bir sürecin mahsulü olan Kur'an metni tüm gerçekleri içinde barındıran bir metin değil, bize hakikatlerden bahseden örnek bir kitaptır. Bu metinde şahit olduğumuz tecrübe, Hz. Peygamberin kendi tecrübesiyle âlemi dinî anlamda okuyuşudur. Kur'an bize, Hz. Peygamberin, muhataplarına "şeyler" konusunda ne bildirdiğini değil, "ne"lerle uğraştığını haber vermektedir. O muhataplarına, dünyanın nasıl olduğunu değil, dünyayı nasıl gördüğünü, yani dünyayı nasıl okuduğunu ortaya koyan kendi bakış açısını ifade etmektedir. Elimizdeki Mushaf-ı Şerif, âlemden bir okuyuştur. Arapça diliyle gerçekleşen bu okuyuş, Hz. Peygamberin vahyin etkisi altında gerçekleştirdiği bir fiildir³⁸.

Yerle göğün yaratılışı, gece ve gündüzün birbiri ardınca gelişi, denizlerde gemilerin yüzdürülüşü, yağmurun yağdırılışıyla yerin canlanması vs. gibi tabiatta gözlemlenen olaylar tabiat ayetlerinden bir okuyuşu bize sunmaktadır. İnsanı konu edinen, onu tarif eden ayetler ile tarihî kavimleri anlatan ve sosyal gerçeklerden bahseden ayetler ise Hicaz halkının sosyal hayatında tecrübe edilen bir yorumu ve anlayışı beyan etmektedirler. Kuranda yer alan dinî hükümler ve ahlakî kurallar (ibadât ve muamelât) bu tecrübenin bir mahsulüdür. Burada Nebevî okuyuş, gerek ibadet gerekse muame-

³⁷ Şebisterî'ye göre, maslahatlar da tarih üstü değildir. Örneğin adaletli olmak Nebinin en önemli özelliklerinden biridir. Ancak günümüzde bu kavramı daha kamil bir şekilde, bulunduğumuz şartlara göre yeniden tanımlamak ve ona göre davranmak gerekmektedir. Bak: Şebisterî, *Nakd*, s. 346.

³⁸ Şebisterî, *Kıraati Nebvî az Cihan*, s. 94.

latla Hicaz halkının Allah'ın iradesiyle uyum içinde olmayan sosyal yapısını ve gerçekliğini değiştirmeyi hedeflemiştir. Kuran'da insana ve sosyal gerçeklere dayalı hükümlerin hemen hemen tümü, ahlakî kaidelere dayandırılmaktadır.

Burada önemle vurgulanması gereken husus, insanın insanla ve insanın Allah ile olan ilişkisi her zaman belli bir toplum içinde, yani Hicaz'ın o günkü koşullarında anlam kazanmasıdır. Örneğin şirke bulaşmış bir inanç, tevhîde yönlendirilerek düzeltilmeye çalışılmaktadır. Ya da aile düzeniyle ilgili zalimce bir uygulama nehy edilip adilane bir çözüm önerilmektedir. Bu tür uygulama ve yargılamalar müşahhas bir toplumda yaşanan tecrübelerden yola çıkarak belirlenmektedir. Bu hükümler, tıpkı bir yargıcın, belli bir zaman ve mekânda meydana gelen bir hadise üzerine mahkemede verdiği karara benzetilebilir³⁹. Şebisterî bu çıkarımla ibadet ve muamelat alanında yer alan her "gereklidir" önerisinin, her zaman o toplumda "olana" matuf olduğunu belirtmek istemektedir. Zira şer'i hükümler, hiçbir zaman tüm dönemler ve toplumları kapsamak için sudur etmemiştir. Dolayısıyla geride din adına kesin bir dille ifade edilebilecek tek inanç tevhitir. Dinin diğer unsurları her zaman yeniden anlaşılmaya ve yorumlamaya açık demektir. Hiç şüphe yok ki böyle bir anlayışın kabulü halinde İran yönetiminin dinî anlayışı köklü bir değişime açık hale gelmiş olacaktır.

Şebisterî ibadet ve muamelattan ziyade nebevî tecrübenin mânevî boyutunu ön planda tutmak istemektedir. Ona göre Hz. Peygamber, nebevî tecrübesi ve okuyuşuyla tüm mevcudatın kesin olarak Allah'ın varlığına delalet eden ayetler olduğunu itiraf etmektedir. O gerçekte Mutlak Faille konuşmuş O'nu överek zikretmiş ve Ondan yardım dilemiş ve halktan kendi yaşamlarını Mutlak Fail olan Allah'ın iradesine uygun hale getirmelerini talep etmiştir. Kur'an ayetleri, felsefî çıkarım ya da gaybdan haber verme niteliğinde değil, İslam Peygamberinin Allah karşısındaki itiraflarıdır. Bu metnin, dünyadan elde edilen bir yorum türü olarak tüm ilahî gerçeği bünyesinde barındırması mümkün değildir.

Ne Kuran'ın mesajı, ilahî hakikat karşısındaki nihai okuyuştur, ne de bu mesajdan elde edilen tefsirler bu konuda söylenmiş son sözlerdir. O halde Arap kültürüne göre şekillenen söz konusu Nebevî Okuyuş günümüzde nasıl anlaşılmalıdır? Şebisterî'ye göre Kurani Kerim'de Hz. Muhammed, tıpkı diğer peygamberler gibi, geçmiş peygamberlerin tesis ettiği tevhîdî okuyuşta büyük pay sahibi olan bir ortaktır. Günümüzde bunun anlamı bizim de bu tevhîdî okuyuşa ortak olmamızdan öte bir şey değildir. On dört asır boyunca İslam Dinî adına yaşananların tümü, değerli bir miras olarak, tevhîdî okuyuşun verdiği bakış açısıyla ele alınıp yeniden incelenmelidir. O dönemde verilen hükümler ve sonradan fıkıh alimlerinden bu hükümler üzerinden yapılan yorumlar, her ne kadar bizim kalıcı mirasımız olsa da bizim dönemimize hitap etmemektedir⁴⁰.

Şebisterî'nin önemle vurguladığı hususlardan biri de, Kitap ve Sünnetten günümüz şartlarına, insan haklarına ve demokrasiye, uygun hükümler çıkarmaya çalışmanın beyhude bir uğraş olacağı konusudur. Esasen bu tutum, hükümlerin yerini bulamaması nedeniyle adalet ve kul haklarını ihlal gibi bir sonuç doğuracağından İslam dışı sayılmalıdır. Günümüzde bize katı ve zalimce gelen bir hüküm, doğduğu şartlarda, ya da başka bir tarihte ve toplumda öyle algılanmamış olabilir. Yaşadığımız tecrübe de bu durumu ispat etmektedir.

Peki, ne yapmalıyız sorusunun cevabı Şebisterî'ye göre kısaca şöyledir: İnsanlar kendi ön yargılarını değiştirerek, âlemde müşahede ettikleri tüm olayları ve varlıkları, Allah'ın ayetleri olarak algılamalıdır. Hem bakış açıları hem de fiilleriyle tevhidi öncelermeli ve bu ilkeye uygun bir şekilde hayatlarını sürdürmelidirler. Bunun neden böyle olması gerektiğini sorgulamak ise müminlerin en temel sorusu olmuştur ve böyle olmaya da devam edecektir. Biz vahyin mahiyetini algılamadan da Kuran metnini anlayabilir ve onun mesajını kavrayabiliriz⁴¹.

⁴⁰ Şebisterî, *Kıraati Nebevi az Cihan*, s. 98.

⁴¹ Şebisterî'nin vahiy ile Kur'an metnini birbirinden ayırdığını burada hatırlatmakta yarar vardır. Kendisi vahyi, Allah'tan alınan bir çeşit ilham veya yardım

Şebisterî'nin Nebevi kelâm yorumu, yine hermenötik başlığı altında zikrettiğimiz temel hedeflerine binaen daha ileri boyutta oluşturulmuş bir çözüm önerisi olarak karşımızda durmaktadır. Bu aşamada Kitap ve Sünnetten günümüze uygun hükümler çıkarmaya çalışmak beyhude bir uğraş olarak tanımlanmaktadır. İlk yaklaşımda din ve dini yorumlayanlar arasındaki fark gözetilerek, tüm eksiklikler ve günümüz dünyasıyla uymayan yorumlar, dini bilginin beşeri olmasına bağlanmıştır. Daha açık bir ifadeyle böyle bir ayırım bize, dinin zatını her türlü eksikliklerden uzak tutarak tüm özür ve kusurları dini yorumların üzerine atma imkânını vermektedir. Böylece dini alanda, özellikle çağa uymayan şer'i kurallar, nihayetinde beşeri şartlara ve yorumlara göre şekillendiğinden kolayca eleştiri konusu olabilmektedir. Fakat bu yaklaşım, bizzat Kur'an'ın içinde yer alan ve günümüzün hümanist mantığıyla çelişkili görünen şer'i uygulamalar için yeterli bir çözüm alanı oluşturmamaktadır. Dolayısıyla Nebevî kelâm yaklaşımıyla din ile modern arasındaki diğer engeller de kaldırılmak istenmektedir.

O halde bizatihi dinin (Kur'an'ın) içinde yer alan ve çağın mantığıyla uymayan ifadeleri nasıl yorumlamak gerekmektedir? Elbette Şebisterî, nebevî kelâm yaklaşımını bu soruya binaen geliştirdiğini net olarak dile getirmemektedir. Fakat tıpkı İran'daki diğer Müslüman aydınlar gibi Şebisterî'nin de zihninde yer alan temel problemin dinde ve dinin geleneksel yorumunda yer alan gayri modern unsurları açıklamak, başka bir deyişle dini çağla uyumla hale getirmek düşüncesi yatmaktadır⁴². Dolayısıyla

olarak tarif etmektedir. Yine burada dile getirilen görüşlerin, vahyin mahiyetini ispat etmek veya açıklamak için olmadığını kendisi sık sık dile getirmektedir. Çünkü ne vahyin kendisine ulaşmamız ne de onu kavramamız mümkün değildir. Şebisterî, "Kıraati Nebevi az Cihan", s. 97.

⁴² Şebisterî'nin yanı sıra başta Abdülkerim Suruş olmak üzere, Muhsin Kediver ve Mustafa Melkiyan'ın eserlerini yakından incelemediğimizde bu gerçek açıkça kendisini göstermektedir. Ayrıca din ile modernitenin karşılaştığı ilk dönemlerden bu yana söz konusu kaygının hep gündemde olduğu herkesçe bilinen bir gerçektir. Detaylı bilgi için bkz. Abdülkerim Suruş, *Kabz u Basat-i Teorik-i Şeriat: Nazariyye-yi Tekamol-i Ma'rifet-i Dînî*, Tahran, Sırat 1374h.ş.; aynı yazar, *Beset-i Tecrobe-yi Nebevî*, Tahran, Moessese-yi Farhang-i Sırat, 1385 h.ş.; aynı yazar, *Ferbeter ez İdeoloji*, Tahran, Moessese-i Ferheng-i Sırat, 1372 h.ş.; Muhsine Kedi-

Kur'an'ın, talimi Allah'a dayanan bir insan kelâmı olduğunu söylemek, ilahî olarak kabul edilen söze beşeri özellikler atfetmek anlamına gelmektedir. Yani tarihi bir niteliğe sahip olan dilin sınırları, Şebisterî'nin yukarıdaki ifadesinde yer aldığı şekliyle peygamberler dâhil kimseye tarih üstü söz söyleme imkânı tanımamaktadır. Bu anlayış Hz. Peygamberin hem hayatını hem de risaletini yaşadığı asrın şartlarına bağlı olarak değerlendirmeyi gerekli kıldığına göre Kur'an-ı Kerim, hayatın tümünü kuşatan ve evrensel gerçekleri içeren bir kitap değil, içinde hakikatlerin bir kısmını barındıran örnek bir okuyuştur. Bu durumda, nihai gerçek ifade edilmediğinden farklı dönemlerde farklı gerçekleri keşfetmek mümkün hale gelmekte ve modern yorumlar da hakikatin bir parçası olarak kabul edilebilir bir nitelik kazanmaktadır. Ancak dikkat edilmesi gereken tek ilke, yapılan yorumların tevhid ilkesine aykırı düşmemesidir. Açıktır ki bu anlayış dinin işlevini oldukça daraltan bir sonuç doğurmaktadır.

Şebisterî, Allah'ın Hz. Peygamberle tekellümünü vahiy yoluyla (ilahî talim) ve özel bir dille gerçekleştirdiğini ve bu eğitimin kesinlikle insan ürünü olan dille olmadığını ifade etmektedir. Buna mukabil, bir söyleşinin oluşması için karşılıklı iki zihnin olmasını şart koşmakta ve ayetlerin lafız ve manalarıyla Peygambere ait olduğunu ifade etmektedir. Aksi takdirde Kur'an anlaşılır olma özelliğini kaybetmekle karşı karşıya kalacaktır. Ancak hem mana hem de lafız Peygambere ait olduğuna göre ilahi terbiyeye ait olarak kabul edilen şeyin ne olduğu muğlâktır. Her ne kadar ilahi talim şartı koşulsa da eğer biz, Nebvî kelim gibi önemli bir iddia da bulunacaksa bu muğlâklığın ortadan kalkmış olması gerekir. Aksi takdirde bu sonuç, bilinmeyen bir temel üzerine inşa edildiğinden havada kalmaya mahkûm olacaktır. Ayrıca Hz. Peygamber'in Allah ile konuşmadan, bir şekilde onunla irtibat kurması ve onu anlaması dile getirilirken onun da bir insan olduğu göz ardı

ver, *Hakku'n-Nâs (İslam ve Hukukî Beşer)*, Tahran, İntişarat-ı Kevir, 1388 hş.; Mustafa Melikyan, *Moştakî ve Mehcurî: Gofteguha-yi der Bab-i Farheng ve Siyaset*, Tahran, Neşr-i Nigah-i Moasır, 1385 h.ş.; aynı yazar, *Rahi be Rehayî: Costarha-yi der Aklaniyyet ve Mâneviyyet*, Tahran, Neşr-i Nigah-i Moasır, 1380 h.ş.

edilmektedir. Neticede vahiy, ancak beşer mahsulü olan bir dille anlaşılabilirdiğine göre bunun Hz. Peygamber için de geçerli olması gerekli değil midir? Zira anlamının gerçekleşmesi için karşılıklı iki zihnin olması şart koşulmuş ve hatta neredeyse tüm iddia bu filolojik veriye dayandırılmıştır. Üstelik söz konusu ilahî talimin nasıl gerçekleştiği bizler için tamamen anlaşılması güç bir mefhum iken Allah'ın Hz. Peygamberle beşeri bir dille konuşmadığını kesin bir dille savunmak, mahiyeti bilinmeyen bir durumdan kat'î sonuçlar elde etmek anlamına gelir. Öyle ki, bu durumun Şebisterî'nin üzerinde çokça durduğu bilimsel ve hermenötik yaklaşımla bağdaşmadığı açıktır.

Belirtmek gerekir ki, Şebisterî'nin neden böyle bir anlayışa sahip olduğunun anlaşılması bağlamında hermenötiksel açıdan bir sorgulanmanın yapılması da gerekli görülebilir. Fakat bu sorgulamanın, İran'da yaşanan dini tecrübenin göz önünde bulundurularak gerçekleştirilmesi halinde anlamlı olacağı kanaatindeyiz. Örneğin İran'da Şebisterî'ye en sık yöneltilen eleştirilerden biri, kendisinin çağımızdaki demokrasi ve insan hakları anlayışının kabulü için bir yol arayışı içinde olması nedeniyle Kuran'ı siyasi sebeplerle tefsir ettiği ve onun beşerî bir kelâm olduğunu ortaya attığıdır. Bu iddiaya göre Şebisterî Kur'an'ın, Allah'ın değil, peygamberin kelâmı olduğunu söyleyerek hükümlerin ebedî oluşunun sorgulanmasını sağlamayı ve bu sayede insan haklarını kabul yolunu açmayı arzulamaktadır⁴³.

Şebisterî'nin bu çabalarını yalnızca basit bir siyasi kaygı seviyesine indirgemek doğru değildir. Çalışmalarının yanında, kendisini yakından tanıma fırsatı bulmamıza binaen Şebisterî'nin hem

⁴³ Şebisterî ise bu iddianın hiçbir şekilde kabul edilebilir bir tarafının olmadığını savunmaktadır. Çünkü ona göre gönlü dinî metinlerle meşgul olan ve hermenötik bir asırda yaşayan insanın, Kuran metninin nasıl anlaşılması gerektiğini sormaması mümkün değildir. Amaç hermenötiksel ve varoluşsal bir problemi çözmektir. Elbette insan hakları ve demokrasi çok önemli bir yere sahiptir. Buna ilave olarak dinî metinlere bu şekilde yaklaşmanın İran'da, insan hakları ve demokrasiye dayalı siyasî ve sosyal bir düzenin yollarını açacağını, akli ve ahlakî bir hayat tarzının imkânlarını beraberinde getireceğini fark etmenin ise kendisine şevk vereceğini dile getirmektedir. Dile getirilen bu düşünce, Şebisterî ile yaptığımız mülakattan bir alıntıdır.

dini hem de ülkesi için samimi çabalar içinde olduğunu ve İran'da yaşanan sorunların tartışmaya açılmasında öncü adımlar attığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Hatta bu durumu tüm İranlı Müslüman aydınlar için genellemek de yanlış olmayacaktır. Fakat ülkede hâkim olan siyasi söylemin dine dayandırılması ve eleştirilere karşı insaf ve izandan uzak tutumların sergilenmesi, bu alandaki tartışmaları ister istemez esas amacından saptırmaktadır.

Şebisterî'nin dile getirdiği gibi dinî metinlerle meşgul olan ve hermenötik bir asırda yaşayan günümüz insanının, Kuran metninin nasıl anlaşılması gerektiğini sormaması mümkün değildir. Kur'anı Kerim'i doğru şekilde anlayıp hayatımızı bu yönde şekillendirmek, Allah'ın bizden gerçekten ne istediğini iyi tespit etmeye bağlıdır. Bugün Allah'ın bizden muradını tespit etmenin ve O'nunla irtibat kurmanın yolu Kur'an-ı Kerim'i anlamaktan geçmektedir.

Sonuç

Allah'ın kelâmı olduğuna inandığımız Kur'an'ı Kerim yirmi üç yıllık bir sürecin ürünüdür. Bu nedenle, belli bir düzen ve nizam içinde yazılı bir kitapla değil, süreç içinde şekillenen ve sözlü olarak ifade edilen bir metinle karşı karşıya olduğumuzu unutmamak gerekmektedir. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim, hem inananlar tarafından doğrudan Allah kelâmı olarak kabul edilmesi ve hem de diğer dini metinler de dâhil olmak üzere başka hiçbir kitapla kıyaslanmayacak şekilde farklı olması nedeniyle özel bir metindir. Her ne kadar Şebisterî nebevî kelâm yorumuyla Kur'an metnini hermenötik kriterlere göre daha incelenebilir bir niteliğe kavuşturmak istese de, neticede vahiy mahsulü (ya da ilahi terbiye) olduğunu her fırsatta belirtmektedir. Yani bu bakış açısına göre de Kur'an biz inananlar için farklı ve özel bir metindir.

Ancak Kur'an-ı Kerim, bugün elimizde nihayetinde bin dört yüz yıl önce şekillenmiş bir metin olarak bulunmaktadır. Yani onu anlamak için bazı bilgilere muhtaç olduğumuz kesindir. Bu da bizi beşerî bilgilere yönlendiren önemli bir sâiktir. Böyle bir durumda

bizim Allah ile irtibatımızı sağlamada Kur'an'la olan ilişkimiz, doğrudan muhatap olma özelliğini yitirmektedir. Yani, geçen yüzyılların insanlığa kattığı anlayış farklılıklarını ve bilgi birikimini göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Dolayısıyla bu konuda Şebisterî'nin her dönemde beşerî bilimlere muhtaç olduğumuz yönündeki tespitine katılmamak mümkün değildir. Fakat bu gerçekler, kabaca yorum bilim olarak tanımlanan ve en nesnelci tutumdan en rölâivist görüşe kadar farklı birçok yaklaşımı içinde barındıran hermenötiği, dinî metinlerden daha belirleyici bir unsur olarak kabul etmemizi hiçbir şekilde zorunlu kılmamaktadır. Bununla birlikte, doğru anlamı yakalayabilmek için hermenötikten bir metot olarak istifade etmenin, Kur'an'la aramızdaki mesafeyi daha da azaltmamızı mümkün kılmaması için hiçbir neden yoktur.

Şebisterî'nin, en çok dinin mutlakçı yorumlarına karşı rölativizmin kapılarını sonuna kadar açmak için hermenötikten yararlanılması konusunda eleştirilmesi gerekmektedir. Ayrıca, hermenötiğin, anlama etkinliği üzerinde her geçen gün farklı teknikler geliştiren ve bir disiplinin gerekli kıldığı sınırlara sahip olmayan felsefî bir sistem olduğunu unutmamak gerekmektedir. Bu nedenle bugün ölçü olarak alınan bir hermenötik ilke yarın başka bir yaklaşımla nakzedilebilir. Zira hermenötiğin tarihinde bu tür örnekleri görmek hiç de zor değildir. Neticede dinî metinleri çoğulcu okuma imkânı, farklı dinî tutumları da beraberinde getirecek ve ister istemez dînin bağlayıcılığını zayıflatmış olacaktır. Öte yandan İslam tarihine bakıldığında, dinimizden farklı birçok anlayışın elde edildiği ve ona göre yaşam tarzlarının belirlendiği de somut bir vakia olarak karşımızda durmaktadır. Bu farklı yorumlardan birinin seçilerek, hakikatin yozlaşması endişesiyle tek gerçek olarak ilan edilmesi de tartışılması gereken ayrı bir sorundur. Bu tutumun doğurduğu sorunlar, rölâivist yaklaşımlarinkinden hiç de az değildir.

Nihayetinde bu sözlerimizden hermenötikten uzak kalınması ve bu disiplinin şekillenme sürecine dâhil olunmaması gibi bir neticeye varılmamalıdır. Her halükârda Müslümanlar olarak bizle-

rin de bir şekilde anlama ve anlamlandırma etkinlikleri ile meşgul olduğumuz bir gerçektir. Bu nedenle anlam konusunda belli bir birikime sahip olan hermenötik disipliniyle bir alış verişe girmek, ne bu bilimi her şeyin başı sayıp tekniklerine bağlı kalmayı ne de onu gereksiz görerek bir kenara atmayı zorunlu kılmaktadır. Hermenötik konusunda şu ana kadar yaşanan tecrübelerden ve birikimlerden doğru bir şekilde faydalanmak, bizlerin en asgari düzeyde yapması gereken faaliyeti olarak kabul edilmelidir.

Kaynakça

- Bazergan, M.Mehdi, *İnqilâb-i İran der Do Hareket*, [y.y., t.y.]
- Burucerdî, Mîhrzâd, *Ruşenfikran-i İran ve Garb: Sergozeşt-i Nafercam-i Bumi-girayî*, Trc., Cemşîd Şîrazî, Tahran, Neşr-u Pejuheş-i Ferzan-i Ruz, 1377h.ş.
- Cihanbakhş, Furuğ, *İslam, Demokrasî ve Novgirayî Dînî*, trc., Celil Pervin, Tahran, İntişarat-ı Gam-ı Now, 1385 h.ş. (Hicrî-Şemsî).
- Göka, Erol; Topçu, Abdullah; Aktay, Yasin; *Önce Söz Vardı (Yorumsamacılık Üzerine bir Deneme)*, Ankara, Vadi yayınları, 1996.
- Harvey, Van A., "Hermeneutics", *Encyclopedia of Religion*, Ed. Lindsay Jones, Macmillan, New York, 2005, vol. VI, ss. 3930-3936.
- Haşimî, Muhammed Mansur, *Dinendîşân-î Müteceddid: Ruşenfikr-i Dînî ez Şeriatî ta Melikyan*, Kevir, Tahran 1386 h.ş.
- Kazimî, Abbas, *Camieşinasî-yi Ruşenfikrî-yi Dînî der İran*, Tahran, Tarh-i Now, 1383h.ş.
- Muhammed Rıza Nikfer, *Hermenötik ve Islahgerî'yi Dini*, <http://iransecular.info/node/283>.
- Palmer, Richard E., *Hermenötik*, çev. İbrahim Görenler, Anka, İstanbul, 2002.
- Subhanî, Cafer, *Medhali Mesaili Cedid der İlm-i Kelâm*, Kum, Moessese-yi Tahkikat-i İmam Sadık, 1386 h.ş.
- Şebisterî, Muhammed Muctehid, *Hermenötik, Kitap ve Sünnet*, Tahran, Tarh-i Now, 1381 h.ş.
- _____, *İman ve Azâdî*, Tahran, Tarh-i Now, 1382 h.ş.
- _____, *Teemmolat-i der Kıraat-i İnsanî ez Dîn*, Tahran, Tarh-i Now, 1384 h.ş.
- _____, "Kıraati Nebevi az Cihan (1-8)", <http://mojtahedshabestari.blogfa.com>.
- _____, *Nakd ber Kıraat-i Resmi ez Din*, Tahran, Tarh-i Now, 1381h.ş.

- _____, "Kıraati Nebevi az Cihan", *Medrese Dergisi*, yıl:2, sayı:6, 2007, s. 92-100.
- Şerifi, Abbas, *Aklaniyyet ve Maneviyyet der Movc-i Sevvom-i Ruşenfikrî-yi Dînî-yi İnan*, Tahran: Gam-i Now, 1388h.ş.
- Tatar, Burhanettin; Hans- George Gadamer ve Hakikat ve Yöntem, www.dinbilimleri.com/dergi/cilt1/sayı3/B_Tatar.gadamer.htm, s.5.
- West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş (Rousseau, Kant ve Hegel'den Foucault ve Derrida'ya)*, çev., Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma, 2005.



Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

Korhan Kaya, **Hinduizm**, Ankara: Dost, 2001, 95 s.

Günümüzde bir milyardan fazla mensubu olan Hinduizm, ülkemizde çok fazla bilinen bir din değildir. Çünkü bu dinden bahseden kitap yok denecek kadar azdır. Yazar bu kitabı, Hinduizm'i özlü ve derli toplu bir biçimde anlatmak amacıyla yazdığını ifade eder. Bu sayede Türk okuyucuları yabancı olduğu bir din hakkında giriş mahiyetinde bilgi sahibi olacaktır. Yazar haklı olarak, çok derin bir kültüre, uzun bir tarihi geçmişe ve geniş bir dini külliyata sahip olan bir dini böylesi küçük hacimli bir kitaba sığdırmanın zorluğunu dile getirmektedir.

Hindistan çok farklı kültürleri bünyesinde barındıran renkli bir ülkedir. Ülkenin resmi dili Hintçe ve İngilizce olmakla birlikte, ülkede on yedi farklı dil ve dokuz yüzden fazla lehçe konuşulmaktadır. Özellikle on yedi farklı dilin konuşulması ülkede halen kullanımda olan banknotlarda açıkça görülmektedir. Yaklaşık 5000 yıllık tarih boyunca Hindistan'da varlığını sürdüren milletler Hint kültürünün çeşitliliğine ve zenginliliğine katkı sağlamıştır. Hindistan, Hinduizm, Budizm, Caynizm ve Sihizm'in ana vatanı olmuştur. Ayrıca Müslüman (150 milyondan fazla), Parsi, Hıristiyan din mensuplarını da burada görmek mümkündür.

Hint dinleri ve kültürünü anlayabilmek için ana damarı teşkil eden Hinduizm'i çok iyi bilmek gerekmektedir. Yazar bu amaca

yönelik olarak kısa bölümler hazırlayarak tanrılar, tanrıçalar, kutsal kitaplar, bayramlar, dini törenler, semboller ve kutsal coğrafya hakkında bilgiler sunmuştur. Yine bölge kültürünün daha iyi anlaşılması açısından Hint felsefesi, müziği, dansı ve bilimi hakkında bilgiler verilmiştir. Böylece bölge halkının daha iyi tanınmasına katkı sağlanmıştır (ss. 7-9).

Yazar, Hindu Tanrılarını iki gruba ayırmıştır. Bunlardan ilki Ramayana ve Mahabharata gibi Hindu destanları ile mitolojik anlatımları içeren Purana metinlerinde yer alan ve halen Hindu toplumunda popüleritesini koruyan tanrılardır. Brahma, Vişnu, Şiva ve Hanuman ile Şiva'nın oğlu Ganeşa ve Vişnu'nun on avatarsı (Matsya, Kurma, Varaha, Narasimha, Vamana, Parashurama, Rama, Krişna, Buddha ve Kalki) bu kategoride değerlendirilir. Rigveda'da adı geçen İndra, Agni, Soma, Surya, Varuna, Vayu, Vişvakarma ve Yama gibi tanrılar ise Veda tanrılar başlığı altında ele alınmıştır (ss. 11-25).

Hindular arasında yukarıda zikredilen tanrıların karıları olan tanrıçalara da hürmet gösterilir ve ibadet edilir. Şiva'nın karısı Kali ve Durga gibi tanrıçalar korkunç; Brahma'nın karısı, bilgi ve öğrenme tanrıçası Sarasvati, Vişnu'nun karısı, talih ve zenginlik tanrıçası Lakşmi ile Şivanın karısı, güç ve uzun yaşam tanrıçası Parvati gibi tanrıçalar ise yumuşak huylu olarak tavsif edilirler. Efsanevi kahraman Rama'nın karısı Sita ve Krişna'nın karısı Rahda Hindular arasında en değerli tanrıçalar arasında zikredilir (ss. 26-34).

Tanrılardan bile üstün güçlere sahip oldukları kabul edilen rişi/ermişler Hindu mitolojisinde önemli bir yere sahiptir. Yedi rişi arasında kabul edilen Bharadvaca, Gautama, Vişvamitra, Vaşişta, Kaşpaya, Atri ve Camadagni'nin gökyüzünde yedili takımyıldızı ile temsil edildiğine inanılır. Çyavana, Narada, Valmiki ve Vyasa gibi ermişler ormanda veya yerleşimden uzak bölgelerde inziva hayatı sürdürmek suretiyle tabiatüstü güçler kazanmışlar, Veda ilahileri, Mahabharata ve Ramayana destanları başta olmak üzere önemli Hindu metinlerini yazmışlardır. Bunların, akıcı ve ikna edici konuşma yeteneğine sahip harikulade varlıklar olduğuna

inanılır (ss. 35-38).

Kitapta, Hindu kutsal metinleri vahyedilenler (şruti) ve hatırlananlar (smriti) olmak üzere iki kategoride ele alınarak her birisine dâhil olan kutsal metinlerin isimleri zikredilir. Buna göre vahyedilen metinler arasında Vedalar, Brahmanalar, Aranyakalar ve Upanişadlar yer alır. Hatırlanan metinler ise, Destanlar (Mahabharata, Ramayana, Bhagavadgita), Puranalar (Brahma, Vişnu, Şiva, Bhagavata, Kurma, Matsya vd.), Şastralar (Manu, Yajnavalkya) ve Sutralardan (Grihya, Dharma) oluşur. Eserde bu metinler kısaca tanıtıldıktan sonra metin içerisinden örneklem pasajlar verilir (ss. 39-47). Çalışmada zikredilen vahyedilmiş metinleri şöyle bir tablo halinde göstermemiz mümkündür:

Vedalar	Rig	Sama	Yajur	Atharva
Brahmanalar	Aitareya/ Aşvalayana	Tandyama- habrahmana	Taittiriya Satapatha	Gopatha
Aranyakalar	Aitareya		Taittiriya	
Upanişadlar	Aitareya Kauşitaki	Kena Chandogya	Taittiriya İşa Kahta	Praşna Mundaka

Hindu bayramlarının ele alındığı bölümde (ss. 48-53) bayramlar takvim sırasına göre verilmiştir. Bayramların ortaya çıkışının temelinde yatan efsanevi olaylar, kutlanış biçimleri, Hindular arasındaki önemi üzerinde durulur. Bütün Hindular arasında kutlanan Kumbhmela, Divali, Dusehra ve Holi gibi bayramların yanı sıra bölgesel öneme sahip küçük çaplı bayramlar da vardır. Ayrıca Sih, Budist ve Caynistlerin de kendilerine özgü kutlamaları vardır.

Diğer dinlerde olduğu gibi Hinduizm’de de geçiş törenlerine (samskara) büyük önem verilir. İsim verme (namakarana), evlilik (viveha), ve ölü yakma (antyeṣthi) töreni bunlar arasında en dikkat çekenleridir (ss. 54-56). Hinduizm’de sembollerin sıkça kullanıldığı görülmektedir. Hatta bu sembollerden bazıları (om, çarka, svastika) evrensel bir nitelik kazanmıştır. Sembollerin ortaya çıkış hikayesi, ihtiva ettikleri anlamlar, dindeki önemi ve işlevi ile ilgili bilgiler verilir (ss. 57-61). Eserde, Hindistan coğrafyası içerisinde yer alan kutsal mekânlardan bahsedilmektedir. Bu çerçevede kutsal kabul edilen dağlar (Meru, Kailaş), nehirler (Ganj, Yamuna), ziya-

ret yerleri (Benares/Varanasi, Mathura, Haridvar) ele alınır. Bunların yanı sıra kutsal bitkiler (bodhi/pipal, tulsi) ve hayvanlar (yılan, maymun, fil) hakkında da bilgiler verilmektedir (ss. 62-68).

Hindu felsefesi ele alınırken (ss. 69-72) Rigveda ve Upanişadlar gibi kutsal metinlerden alıntılar yapılmıştır. Hint felsefe sistemleri, Vedaların otoritesini kabul edenler (astika) ve Vedaların otoritesini reddedenler (nastika) olmak üzere iki kategoriye ayrılmaktadır. Hindu Reformcular başlığı altında, Hinduizm'in Batı'da tanınmasına katkı sağlayan Ramakrişna, Vivekananda, Dayananda Sarasvati, Mahatma Gandhi gibi öncü isimlerin görüşlerine yer verilmiştir (ss. 73-75).

Müzik veya melodi dualarda kullanılması nedeniyle Hint kültüründe önemli bir işleve sahiptir. Müziğin kaynağı Vedalara dayanmaktadır. Samaveda, kurban sunumu esnasında ilahilerin nasıl okunacağını ele alır. Kitapta, dini ayinlerde kullanılan deniz kabuğu borusu (şankha) ve davul (dholak/damaru) vb. gibi müzik aletlerinin yanı sıra sitar, tabla ve şehnai gibi geleneksel müzik aletleri hakkında bilgiler verilmektedir. Hint danslarının kökeninde de bazı mitolojik anlatılar yer almaktadır ve çoğunlukla Şiva'ya dayanmaktadır. Hint dans türleri olan Bharat Natyam, Kathakali, Kathak ve Manipuri hakkında kısa açıklamalar yapılmaktadır. (ss. 76-83).

Çalışmanın son bölümünde Hinduların bilime verdiği önem üzerinde durulur. Hindular astronomi, matematik (Aryabhata, Varahamihira, Brahmagupta gibi bilginler Biruni'nin Tahkik isimli eserinde sıkça zikredilir) ve tıp alanında önemli araştırmalar yapmışlardır. Tıpla ilgili olarak Ayurveda (Yaşam Bilgisi) adındaki metin, Hindular arasında beşinci Veda olarak kabul edilir. Hinduların tedavi yöntemleri, ameliyat ve bitkilerden ilaç yaptıkları anlatılmaktadır (ss. 84-86). Kitabın sonunda bir ek olarak kabul edilebilecek bölümde Hinduizm ve diğer Hint dinleri açısından önemli olan dharma, ahimsa, aşrama, çakra, guru, sadhu ve yoga gibi kavram ve isimlerin tanıtılmaya çalışıldığı görülmektedir.

Hint kültürü çok renkli, çok derin ve anlaşılması zor konuları ihtiva etmektedir. Zaten yazar, binlerce yıldır tarih sahnesinde var olan geniş bir kültürü giriş mahiyetindeki bir eserde bütünüyle ele almanın mümkün olmadığını belirtir. Eserde dikkatimizi çeken birkaç hususu okuyucuların ilgisine sunmak istiyoruz.

Bunlardan ilki, metinde Hinduizm’le ilgili bazı kavramların İngilizce veya Sanskritçedeki kullanımlarıyla verilmesi, kitabın yazılış amacına uygun düşmemektedir. Mesela, “Epik ve Puranik dönem” gibi kullanımlar (s. 11) konunun uzmanı veya konuya aşina olmayan sıradan okuyucunun metni anlamasını zorlaştırmaktadır. Bu sözcüklerin birer cümleyle açıklanması metnin anlaşılması kolaylaşabilirdi. Bununla birlikte, sözcüklerin çevirilerinde de bir takım sıkıntılar olduğu gözden kaçmamaktadır. Örneğin, Astikacı sözcüğü “var diyen” yani “yaratıcı güçten söz edenler” olarak çevrilmiştir (s. 70). Oysa bu sözcük genel olarak “Vedaların otoritesini kabul edenler” biçiminde çevrilmektedir. Yani bu gelenek mensupları, dini düşüncelerinin temeline Veda metinlerini koyarlar.

İkinci olarak, konular ele alınırken alt başlıkların ve içeriğin hangi kriterlere göre belirlendiği konusunda hiçbir bilgi verilmemiştir. Bu yüzden, alt başlıkların belirlenmesi konusunda bazı eksiklikler göze çarpmaktadır. Mesela, Hinduizm’de de geçiş törenleri anlatılırken, söz konusu dinde hayatın dört aşamasından ilki kabul edilen öğrencilik hayatının başlamasını temsil eden ergenliğe/dine giriş (upanayana) törenine ve doğum seremonilerine (jatakarma) değinilmemiştir. Yine, kutsal coğrafya başlığı altında günümüzde Hindistan’ı ziyaret eden yabancıların uğrak yerlerinin başında gelen ve yoganın başkenti kabul edilen Rişikeş ile Vrindavan, Nasik, Bahrinath, Kedarnath, Gangotri ve Yamunotri (char dham adı ile bilinen son dört yer kutsal hac merkezleridir) gibi kutsal ve önemli yerlere değinilmiş olsa idi okuyucular açısından yararlı olabilirdi. Ayrıca, kutsal hayvanlar ele alınırken ineğe yer verilmediği görülmektedir. Oysa inek, Hindu mitolojisi ve dininde (Nandi ve Kamadenu efsanesi bağlamında) büyük bir öneme sa-

hiptir ve günümüzde Hinduizm denilince insanların zihninde yer alan ilk figürdür.

Genel olarak ansiklopedik tarzda hazırlandığı görülen bu eser hakkında burada okuyucuların dikkatine sunacağımız son husus ise, kaynakça konusundadır. Metin içerisine serpiştirilmiş kutsal metinler (Vedalar, Upanişadlar, Puranalar) olmasına rağmen yazarın yararlandığı kaynaklar arasında Hindu kutsal metinlerinin olmaması dikkat çekicidir.

Sonuç olarak, Hindu inancı ve kültürünün kısaca anlatılmaya çalışıldığı bu kitap, Türk insanlarını Hinduizm ve Hint kültürü konusunda bilgilendirmeyi amaçlamaktadır. Yazarın Hindistan'da inceleme ve gözlemlerde bulunması, Hintçe dil bilgisine sahip olması, eserin içerisinde konunun daha iyi anlaşılması için haritalar, fotoğraflar, resimler ve sembollerin yer alması, merak edilen konuların sözlük biçiminde eserin sonuna konulması eserin niteliğini arttırmaktadır. Bu açıdan, Hint coğrafyasındaki hâkim geleneğin tanınmasına yardımcı olacak bir kitap hüviyetindedir. Dolayısıyla, Hindu örf ve adetlerini ortaya koymasından ötürü, konuyla ilgili bilgisi olmayan okuyucuların faydalanabileceği mütevazı bir çalışma olarak kabul edilebilir.

Hammet ARSLAN

(Arş. Gör., DEÜ. İlahiyat Fak.)



Hakan Olgun, *Kalvinizm'de On Emir*, Ankara: Eski Yeni, 2012, 166 s.

XVI. yüzyıl Hıristiyan reformcusu John Calvin'in teolojik söylemleri çerçevesinde Eski Ahit hukukunun Hıristiyan bireyler açısından geçerliliği sorunu tarihsel bir tartışma konusudur. XVII. yüzyılda Calvinist Cenevre kentinde uygulanan Eski Ahit hukuku hükümlerinin günümüzde teonomi düşüncesiyle yeniden gündeme gel-

mesi, Yahudi hukukunun Hıristiyanlık açısından değeri ve önemi-ne dair tartışmayı tekrar öne çıkarmıştır. Hıristiyanlık tarihindeki reform hareketlerine ilişkin çalışmalarını sürdüren yazar, On Emir hükümleri merkezinde bütün Yahudi hukukunun Hıristiyanlar açısından bağlayıcılığını Kalvinist teoloji çerçevesinde ele almıştır.

Yazar, öncelikle Calvin'in "bir ahit, iki form" vurgusuna işaret etmektedir. Calvin'i kutsal metni anlamlandırma konusunda diğer Hıristiyan reformculardan ayıran en önemli yaklaşımının, "ahit" kavramı temelinde ele aldığı Kitab-ı Mukaddes'in içerik bütünlüğü olduğu ifade edilmektedir (s. 25). Buna göre Calvin açısından Tanrı'nın bütün kullarını her iki ahit metni içinde birleştiren ve "eski" ve "yeni" diye ayrıştırılmayan bir "ahit" söz konusudur. Calvin, dünyanın başlangıcından başlayıp bütün devirlerde geçerliliğini koruyan ve bağlayıcı olan aynı hukuk ve aynı doktrin temelinde ahit yapılmak sûretiyle Tanrı tarafından bir topluluk oluşturulmasının hedeflendiğini düşünmektedir. Dolayısıyla, yazarın açık bir vurguyla işaret ettiği üzere, Kalvinist anlayışa göre eski ve yeni ahit aynı "ahit" üzerine bina olmuştur. Calvin'in, iki ahit arasındaki yegâne farklılığın uygulamalarına ilişkin olduğunu fakat "bir ve aynı" öze sahip olduklarına yönelik söylemi işlenen kitapta, bütün ahit formlarının özünün Mesih olduğu ve ahitin Tanrı'nın özgür rahmeti içine yerleşmiş ve Mesih'in aracılığıyla güçlendiği düşüncesinin Calvin'in ahit teolojisinin temelini oluşturduğu ifade edilmiştir (ss. 31-32).

Kitapta Calvin'in, Eski Ahit hukukunu üç kategoriye ayırdığı dile getirilmiştir. Bu ayrım içinde yer alan seremonik hukukun İsrail'e has kültik düzenlemeleri, İsrail çadırı ve tapınağındaki tören ve ritüelleri tanzim eden kuralları, kurban ve takdimeleri gerçekleştiren ve rahiplik uygulamalarını düzenleyen şartları içerdiğine işaret edilmiştir. Eski Ahit hukukunun ikinci kategorisinde yer alan adli veya sivil kuralların ise yine eski İsrail halkının gündelik yaşamlarını düzenlemekte ve Tanrı'nın seçilmiş halkı olarak İsrailoğulları'nın nasıl yaşayacağını tanımladığı şeklinde söz edilmektedir. Eski Ahit hukukunun üçüncü kategorisinde yer alan

moral hukukun yaradılıştta insan ruhuna yerleştirilen ve doğru ile yanlışın arasındaki farkı idrak ettiren doğal bir yeteneği ifade ettiğine işaret edilmiştir (s. 71). Yazar, Calvin'in On Emir hükümleri çerçevesinde Eski Ahit hukukunu anlamlandırmasının, reformcunun hukukunun bu üçüncü boyutu tanımı çerçevesinde gerçekteştiğini ileri sürmektedir. Burada temel vurgu, hukukun üçüncü boyutunun, yani Eski Ahit'in moral hukuk kurallarının, Hıristiyanlar için bağlayıcılığını hâlen sürdürdüğüdür. Çünkü metinde sıkça vurgulandığı üzere, Calvin'e göre moral hukuk Hıristiyanlar için de doğru yaşamın değişmez kuralıdır. Bu temel izahtan sonra yazar, Calvin'in dinsel hukuk tasnifi içinde öne çıkardığı hukukun moral/ahlaki önemine işaret etmektedir. Buna göre Eski Ahit hukukunun ahlaki işlevinde yer alan ilk kullanımı politik veya sivil-dir. Hukukun bu kullanımı, toplum içinde şiddet uygulayıp yıkıcı davranışlar sergileyerek toplumsal zarar oluşturanların hukukun tehdit ve cezaları ile caydırılmasını içermektedir. Eski Ahit hukukunun ikinci kullanımı pedagojik bir misyona sahiptir. Hukukun bu fonksiyonu insanları günahının farkına vardırarak ve onlara dinsel hukukun taleplerini yerine getirme konusunda eksikliğini fark ettirmektedir. Bu kullanımı içinde hukuk, kişiye Mesih'e ve onun rahmetine götüren bir eğitimci veya rehber gibidir. Hukukun üçüncü kullanımı ise normatif bir amaç taşımaktadır. Hukukun bu üçüncü kullanımı inananlar için yaşamın bir kuralı gibidir. Bu kullanımı içinde hukuk, inananları kendi sorumluluklarına yönel-tir ve onları hayat ve kurtuluş yoluna sevk eder (ss. 71-77). Yazarın metni boyunca dikkat çektiği moral hukukun bu üçüncü kullanımı Tanrı'nın rahmetini kabul eden imanlıyı, manevi gelişimin ve kut-sanmanın ölçüsü ve aracısı olarak eğitip öğretmeyi amaçlamaktadır. Bu durumda hukuk, insanların kendilerine ulaşan rahmet için Tanrı'ya şükürlerini nasıl göstereceklerini bildiren bir rehber olmaktadır. Bu açıdan On Emir hükümlerinin, yazarın örnekleğiği davranış modelleri çerçevesinde, sadece günahkârların yerine getirmesi gereken imkânsız bir yük değil aksine mutlu ve müteşekkiri bir Hıristiyan yaşamı için sabit bir model olarak görüldüğü ortaya çıkmaktadır.

Eserde On Emir hükümlerinin açıklamasında hususunda Calvin'in hermenötik metoduna dikkat çekilmektedir. Buna göre Calvin On Emir hükümleri çerçevesinde üç hususu önermektedir: Emrin muhatabı; emrin amacı ve emrin aksi yöndeki anlamı ya da daha geniş yorumuyla yeni bir emir modu tespit etmek. Özellikle emrin karşıt anlamını keşfetme gayreti, Calvin'in On Emir hükümlerinin anlamını genişletme sürecinde özel bir yorum metoduyla ilişkilidir. *Synecdoche* olarak adlandırılan bu metot, bütünü hepsi ifade edilmek yerine bir parçasına işaret edilerek geri kalan bütünü bu parça hakkındaki hükme göre tanımlanmasıdır (s. 81). Bu sûretle dar kapsamlı bir hüküm cümlesi işaret ettiği yan anlamları ve hatta ters anlamıyla da ele alınarak söz konusu hükmün bağlayıcılık ve anlam alanı genişletilmiş olmaktadır. Bu metot uygulanarak her emrin içerdiği yasaklamalar ile her yasaklamanın işaret ettiği emrin keşfi sağlanmış olmaktadır. Bu durumda Calvin, On Emir hükümlerinin söylediğinden daha fazlasını kastettiğini ifade etmektedir. Nitekim, yazarın da sıkça örneklemediği çerçevede, söz gelimi "öldermeyiniz" emri sadece fiili cinayeti yasaklamadığı; her türlü kötü niyet ve şiddet uygulamalarının da bu yasak kapsamına alındığına dikkat çekilmektedir (s. 85).

Yazar, XVII. yüzyılda uygulanan Cenevre modelini, Calvin'in reform teolojisinin uygulama alanı olarak önemli bir tarihsel tecrübe olarak tanımlamıştır. Cenevre halkının Kalvinist reformasyonu benimseyerek On Emir hükümlerinin geçerli olduğu ve içinde yaşadıkları kente bağlılık yemini ettikleri bir toplumsal düzen oluşturduğuna dikkat çeken yazar, bu özel toplumsal ahtin, tıpkı Tanrı ile İsrailoğulları arasındaki ahitleşmeye benzeştirilerek tasarlandığını ve böylece söz konusu sosyal yapıya adeta kutsal bir zemin sağlandığını ifade etmiştir. Nitekim Cenevre kent konsili tarafından Calvin'in "Hıristiyan Dininin Kurumları" adlı eseri "hiçbir kişinin aksini iddia edemeyeceği kutsal doktrin" olarak ilan edilmiştir. Calvin bu kentte Katolik Kilise hukuku ve uygulamalarını sert bir şekilde eleştirirken Kitab-ı Mukaddes hukukuna dayalı dünyevi bir sosyal düzen kurmanın peşinde olmuştur (s. 107). Calvin'in bir müddet Cenevre'de uyguladığı bu sosyal düzenin

Yeni Ahit'in sevgi ve merhamet müjdelerinden çok Eski Ahit'in sınırlayan, yasaklayan ve cezalandıran kurallarına tâbi olmak üzere tasarlandığı görülmektedir. Yazar, dini yargı örnekleriyle izah ettiği Cenevre modeli çerçevesinde Calvin'in, geleneksel Hıristiyan düşüncede yer alan dini yasa ile müjde arasındaki uzlaşmaz ayrımı oldukça fonksiyonel tarzda yeniden sağlama gayretinde olduğunu vurgulamıştır.

Yazar incelemenin son kısmında, meseleyi güncel bir ideolojiye atfetmiştir. Tarihsel süreç içinde Cenevre modelinden Amerikan Puritan geleneğe kadar uzanan On Emir hükümlerine dayalı Calvinist sosyal düzen ve ahlak anlayışının XIX. yüzyıldan itibaren önemli bir akım olarak Amerika Birleşik Devletleri'nde ortaya çıktığına işaret edilmiştir. Tanrı'nın hukuku anlamına gelen ve ahlaki kuralların Eski Ahit hukuku temelinde tespit edilmesini savunan teolojik bir akım olan teonomi düşüncesinin, tıpkı Calvin'in yaklaşımında olduğu gibi Musa hukukunun seremonik, adli ve moral boyutlarına dikkat çekmektedir. Yazarın bu bölümü işlerken dikkat çektiği temel vurgusu, teonomistlerin Musa hukukunun adli ve moral yönünün günümüzde geçerli olduğunu savunduklarıdır. Dolayısıyla teonomik yaklaşım, sadece moral hukukun değil sivil düzenlemelerin de Hıristiyanlar için normatif bir etkiye sahip olduğunu düşünmüş olmaktadır. On Emir hükümleri, teonomist düşünce tarafından günümüzde geçerliliği şiddetle savunulan Kitab-ı Mukaddes hukukunun kaynağı olarak görülmektedir. Yazar burada, teonomizmin öncüsü sayılan R. J. Rushdoony'nin tezlerine de işaret etmektedir. Örneğin Rushdoony'nin bu ilave olunan açıklayıcı hükümleri "içtihat hukuku" olarak nitelendiği ifade edilmiştir (ss. 127-128). Bu içtihat hukuku olmaksızın Tanrı'nın hukukunun son derece sınırlı bir alana indirilip daraltılacağı düşünülmektedir. Yazarın tanımladığı teonomist düşüncede Kitab-ı Mukaddes hukuku çerçevesinde en ateşli savunulan cezaların başında ise ölüm cezası gelmektedir. Rushdoony "Kitab-ı Mukaddes Hukuku'nun Kurumları" adlı eserinde ölüm cezasının kutsal metin hukukuna dayalı suçlarını üç farklı yerde tekrarlamıştır. Yazar, teonomizmin Eski Ahit hukuku çerçevesinde cezalandı-

rılması gereken suçlar listesini ölüm cezasını gerektiren suçlar bağlamında şu şekilde sıralamıştır (ss. 143-144): Adam öldürmek; bir yargıca karşı saygısızlık etmek; hamile kadının çocuk düşürmesine neden olmak; ölüm cezasını gerektiren bir suç hakkında yalancı şahitlik yapmak; ihmali yüzünde sahibi olduğu boğanın bir insanı öldürmesi; putperestlik; Tanrı'ya karşı küfür; sihir ve büyüçülük; sahte peygamberlik; hayvanla cinsel ilişki kurmak; eşcinsellik; zina yapmak; dinini değiştirmek; tecavüz; ensest ilişki; sept günü kuralına riayet etmemek; anne ve babaya kaba davranış ve saygısızlık; anne ve babaya isyan etmek; adam kaçırmak; ritüel sırasında rahibin içki içmesi; Harun oğullarından başkasının tapınağın eşyasına dokunması.

Sonuç olarak yazarın ifade ettiği şekliyle, günümüz Batı Hıristiyan toplumu içinde Yahudilerin Tevrat hukuku ile Müslümanların İslam şeriatı, Hıristiyanlık dini bağlamında önemli bir tartışmanın gerekçesini oluşturmaktadır. Tartışma, Hıristiyan inancı ile dini hukuk arasındaki teolojik gerilim sonucunu yansıtır mahiyettedir. Pavlus tarafından dini hukuktan arındırılan Hıristiyanlığın Tevrat ve Kur'an'daki gibi din temelli bir hukuk manzumesinden yoksunluğu konusu gittikçe daha fazla sorgulanmaktadır. Özellikle son asırlarda Batı'da etkili olan seküler anlayışa dayalı kanunların göreceliliği ve değişkenliğinin hukukun amaçladığı "adaleti sağlama" işini zaafa uğrattığı en yaygın Hıristiyan kanaatlerinden birisidir. Bu durumda yapılması gereken, diğer dinler gibi kadim köklere ve tabiatüstü bir kaynağa dayanan din temelli bir hukuk sistemine sahip olmaktır. Yazar kitabında, bazı Hıristiyan çevrelerinin işte bu tür bir hukuk sistemi arayışı içinde olduklarına ve en yakın kaynak olarak da Eski Ahit'i görerek Tevrat hukukunun Hıristiyanlar için de uygulanabilirliğini savunduklarına işaret etmektedir.

Kıyasettin KOÇOĞLU

(Yrd. Doç. Dr., Bozok Ü. İlahiyat Fak.)



Bryan Wilson, **Dini Mezhepler: Sosyolojik Bir Araştırma**,
çev. A. İ. Yitik – B. Ünal, İstanbul: İz, 2004, 302 s.

Bryan Wilson'ın 1970 yılında yayınlanan ve dilimize çevrilen bu kitabı, resmî dini liderlere, kiliseye veya devletin otoritesine karşı çıkmaları sebebiyle, genel özellikleri itibarıyla 'ayrılıkçı' diye adlandırabileceğimiz dinî mezheplere dair sosyolojik bir araştırmadır. Resimlerle, harita ve istatistiksel verilerle içeriği zenginleştirilen kitapta, Hıristiyan alemindeki mezhep hareketleri sistematik bir tarzda, ortaya çıkışları, inanç, uygulama ve cemaat yapıları, tarihsel gelişimleri bakımından ve önemli birer toplumsal olgu olarak ele alınmıştır. On iki bölümden oluşan araştırmanın ilk üç bölümü giriş niteliğindedir ve yöntemsel analizler içermektedir. Son bölümde ise bir genelleme ve yeni araştırmalar için çalışma zemini oluşturma çabası dikkat çekmektedir.

Biz, tanıtım yazısının sınırlarını gözetmemiz, sosyolojiyi ve kitabın metodolojisini öncelememiz sebebiyle ele alınan mezhepler hakkında tarihsel açıklamalara yer vermeyeceğiz. Bilindiği gibi, mezhep hareketleri gerek ortaya çıkışları gerekse zamanla izledikleri tarihsel seyir itibarıyla çok parçalı, değişken ve karmaşık bir yapı izlemektedirler. Mezheplerin bu nitelikleri, kitabın da, alan dışından okuyucular veya daha dar anlamda uzman olmayanlar için, takibi güç bir metin, bir bilgi yığını gibi görünmesine sebep olmaktadır.

Kitapta kullanılan yöntem ve söz konusu edilen mezhepler hakkında ise, detaya girmeden, birkaç hususa değinmek istiyoruz. Bunlardan ilki, Bryan Wilson'ın araştırmasını hangi sosyolojik gelenek içerisinde ve kimlerin izinde sürdürdüğü ile ilgilidir. Dikkatimizi çeken şu olmuştur: Kitapta hem tarihsel ve güncel malumat ele alınırken hem de veriler genel bir çerçevede değerlendirilirken "ideal tipleştirme" yöntemi izlenmektedir. Yazarın hareket noktası, Ernst Troeltsch'ün ideal tipleştirme yöntemine dayanan, klasikleşmiş kilise-mezhep ayırımıdır. Araştırmada, mezhepler

tasnif edilirken bir mezhebin bünyesindeki veya mezhepler arasındaki akîdevî, tarihsel ve kurumsal farklılaşmaları temel alan bir soyutlama çabası göze çarpmaktadır. Yazar, bugün mezhep incelemeleri için tipoloji geliştirmenin, kilisenin tarihsel tekelinin ortadan kalkması ve mezheplerin çeşitlilik ve yaygınlık bakımından geldiği nokta göz önüne alındığında, daha güç olduğunu ifade etmektedir. B. Wilson'un incelemesi sırasında mezheplerin hepsinin içerisinde mütâlaa edilebileceği genel bir şema, bir etüt zemini oluşturmaya çalışması ve ele aldığı mezhepleri tanımlanmalarından toplumsal etkilerine kadar genel nitelikleriyle inceleme çabası, izlediği yöntemin bir gereği ve sonucudur. Bahsettiğimiz bu yöntemsel seyir, hem yorumlar ve analizler için anlamlı bir çerçeve oluşturmak, hem de son derece zengin ve çeşitli verileri daha anlaşılır bir tarzda işleyebilmek için çağdaş bir çok sosyolog tarafından da kullanılmaktadır.

Mezhepler arasındaki farklılıkları ortaya koyacak kategoriler oluşturma arayışı, bu kategorilerin hangi kriterlere dayanacağı sorusunu gündeme getirmiştir. Zira kullanılacak ölçütün, mezheplerin temel özelliklerine uygunluğu kadar aralarındaki farkları açıklayabilme keyfiyeti de önem arz etmektedir. Yazar kendi kriterini, bütün dinlerde ve mezheplerde ortak olan, "kurtuluşa ermek için ne yapmalıyız" sorusundan çıkarmaktadır. Onun kanaati, bu soruya verilecek cevabın bir mezhebin bütün niteliklerini belirlediği yönündedir ve ihtilacı, ihtilalci, fundamentalist, içe dönük, büyüsel, reformist gibi kavramsallaştırmalara dayanan kendi tasnifini bu soruya verilmesi muhtemel cevaplardan hareketle ortaya koymuştur.

İkinci olarak, kitapta ele alınan mezheplerle ve çoğulcu toplum düzeni ile ilgili bazı açıklamalara yer vereceğiz. Her şeyden evvel mezheplerin çoğunda farklı dinî ve kültürler unsurlarının bir arada bulunabildiği göze çarpmaktadır. Yeni Dini Hareketler'de de karşımıza çıkan bu durum küreselleşmenin ve geçmişten günümüze süregelen kültürler arası etkileşimin doğal bir sonucudur. Wilson'ın söz konusu ettiği mezhepler, çoğunluğu itibariyle Protestan

karakterli ve Amerika merkezli olmakla beraber, geleneksel öğretileri ve kökenleri bakımından dikkat çekici bir şekilde Avrupalıdır. Bunlar, eğer misyonları gereği değilse, temelde iki gerekçeyle ya da arayışla Amerika'ya göç etmişlerdir: Resmî, toplumsal tanınma ihtiyacı ve benimsedikleri yaşam tarzına uygun mekan. Literatürden öğrendiğimize göre, eskiden olduğu gibi bugün de, mezhep sayısı ve çeşitliliği bakımından bu coğrafyanın arz ettiği manzara manidardır ve bu manzara Amerikan toplumunun çoğulcu yapısı ve devletin liberal politikaları çerçevesinde gözlemlendiğinde daha da anlamlıdır. Amerika, başlangıçta bu mezheplere yerleşim yeri açma yönünde geliştirdiği politikasını zamanla eyaletlerin ve federal yönetimin yasalarını bu mezheplerin tanınma ve yaşam biçimlerini muhafaza etme yönündeki taleplerine cevap verecek şekilde düzenleyerek sürdürmüştür. Bugün bu düzenlemeler, liberal siyasi politikaların geliştirilmesinde ve uygulanmasında, çoğulcu toplum düzeninin yaşatılmasında önemli bir yer işgal etmektedir. Hatta -zaman zaman bazı kısıtlamalar gündeme gelse bile- bu bir zenginlik aracı, toplumsal/ahlakî düzenin korunmasında, sürdürülmesinde devlete maliyeti düşük ve etkili bir yöntem olarak sunulmaktadır. Mezheplerin içki, sigara, alkol yasağı konusundaki tutumları; güçlü aile ve topluluk bilincine olan katkıları, kurtuluş öğretisi çerçevesinde çalışmaya ve ahlakî yaşama yaptıkları vurgu, zamanın ve mekanın kutsallığı bilincini geliştirmedeki çabaları ve bir ilahî düzen arayışı içinde olmaları bu düşünceleri destekler mahiyettedir. Ayrıca bazı mezheplerin kadınların eğitimi, ailenin korunması, çevre bilincinin geliştirilmesi, vb. bir çok konuda gösterdikleri gayret onları makbul ve belki de, vazgeçilmez kılmaktadır. Kitaptaki verilerin ve değerlendirmelerin bu çerçeveye göz önünde bulundurularak okunması bizi teorik zeminden işlevsel sonuçlara doğru bir yol izlemeye götürecektir.

Giriş niteliğindeki bu açıklamaların ardından başlangıçta koyduğumuz ilkeye sadık kalarak, kitapta aktarılan verileri ve tarihsel malumatı sınırlı biçimde, yöntemsel izahları ise daha genişçe ele alacağız.

Sosyolojik Açıdan Mezhepler adını taşıyan ve çalışmanın yön-temsel ilkeleri üzerinde durulan Birinci Bölüm'de B. Wilson, kitabını ve amacını şöyle tanımlamaktadır: "Bu kitap bir mezhepler katalogu değildir, bir kısım mezheplerin belirli özelliklerini, arz ettikleri önemi ifade etmek ve değişik mezhepler arasındaki farklılık ve benzerlikleri göstermek amacıyla hazırlanmıştır... Mezhepler basitçe herkes tarafından görülebilen, önemli sosyal gerçeklikler olarak ele alınmıştır. İnançların doğruluğu ve pratiklerin uygunluğu tartışma konusu yapılmamıştır."(s. 20-21) Yazar çalışmasını Hıristiyanlıkla sınırlamasını, bu alandaki bilgisinin daha yeterli olmasına bağlamakla birlikte burada verilen bilgilerle diğer bölgeler ve gelenekler arasında sağlıklı karşılaştırmalar yapmanın da mümkün olacağına işaret etmektedir. Ardından, yukarıda zikredilen amacı doğrultusunda ve üç örnekten hareketle, mezheplerin tarihsel süreçte ve toplumsal değişimdeki rollerini, hangi tarihsel/toplumsal şartlarda, nelere mukabele olarak ortaya çıktıklarını ele almaktadır. B. Wilson, mezhep kavramının Hıristiyan gelenek içerisindeki anlamının diğer dini geleneklerden farklı olduğunu, kilisenin tekeli tutumuna ve kurumsal yapısına göndermede bulunarak izah etmektedir. Buna göre, Hıristiyanlıkta mezhebi tanımlayan nitelikler, bir mezhebin kilise karşısındaki konumu, farklı inanç esaslarını benimsemesi, kilisenin otoritesini ve ruhban sınıfını kabul etmemesidir. Burada dikkat çekilen bir diğer husus ise, genel olarak mezheplerin dünyanın bugünkü düzeninden hoşnut olmamaları ve mevcut kurtuluş öğretilerinin onları tatmin etmemesidir.

B. Wilson bu bölümde ayrıca, Hıristiyanlığın mezhepler karşısındaki katı tutumunu ve bütün mezheplerin bir karizmatik lider etrafında ortaya çıktığı yönündeki yaygın anlayışı eleştirmektedir. Mezhepler ve karizmatik liderlik konusunda yazarın görüşleri şöyle özetlenebilir: Karizmatik lider, kutsal bir düzen olarak görülen geleneksel yapıya meydan okuyarak ortaya çıkar ve yeni bir ayrılıkçı hareketin doğmasına sebep olur. Çağdaş toplumlarda karizmatik liderlerin ortaya çıkması zordur. Böyle liderler ortaya çıksa bile, karizmanın düşmanı olan teknolojik vasıtaları ve kitle

iletişim araçlarını kullanmak zorundadırlar. Ayrıca bugün karizmanın gelişimi modernitenin nimetlerinin kullanılmasına ve rasyonel kurumsallaşma tarzının benimsenmesine bağlıdır ve bu durum karizmanın kısa sürede rutinleşmesine yol açmaktadır.

Tanımlama Problemi başlıklı İkinci Bölüm'de ise mezhepleri genel nitelikleri itibarıyla tanımanın ve tanımlamanın bir yöntemi olarak ideal tipler oluşturmanın gereğine, mezheplerin toplumsal kontrol ve toplumsallaştırma işlevlerine işaret edilerek, E. Troeltch'ün görüşüne yer verilmiştir. Bu görüş, mezhepleri kilisenin bir antitezi olarak görmekte ve mezhebi tanımlayıcı bazı kriterler sunmaktadır. Bu kriterleri şöyle sıralamak mümkündür: Kilisenin hiyerarşik yapısının aksine mezhepler eşitlikçidir. Mezhepler bireysel kutsallığın ve kazanılmış statülerin yer aldığı bir yapıdır. Mezhepler genellikle aşağı toplumsal gruplardan taraftar toplarlar ve üyeler arasında statü farkı yoktur, bağlılık esastır. Kilise öğretileri ve kurumları aracılığıyla dünya ile entegre olmuştur, mezhepler ise 'dünya' ile kavga halindedir.

Wilson, E. Troeltch'ün bu görüşlerini sıraladıktan sonra, buradaki eksiklikleri de göz önünde bulundurarak kendi genellemelerini ve mezheplerin ortak nitelikleriyle ilgili önerilerini dile getirir. O, gönüllülüğü, seçkinlik fikrini, mutlak bağlılık talebini; tekelcilik ve liyakâti, karizmatik otorite ve karizmanın kutsallığından kaynaklanan meşruiyeti mezhepleri tanımlayan temel nitelikler olarak tespit etmiştir.

Yazar, kendi tipolojisini uygulamaya koyduğu Üçüncü Bölüm'de mezheplerin dünyaya karşı takındıkları tavrı ele alır. Onların kurtuluş için sundukları reçeteleri belli başlı birkaç akımı örnekleyerek irdeler. Bunlardan ilki, kalbi tecrübeye ve bireysel aydınlanmaya önem veren ihtidacı yaklaşımdır. Bu yaklaşımın belirgin niteliği, dünyanın ıslahına çabalamak yerine ondan el-etek çekme düşüncesidir. İkincisi ise, manipülasyonist öğretilerdir. Bu öğretinin özelliği, kurtuluşun dinsel ve tabiat üstü/ezoterik vasıtaların kullanılması sayesinde gerçekleşebileceğine inanılmasıdır. Büyüselci yaklaşımda ise kurtuluş daha şahsî ve yerel nitelikler

taşıır. Dünyayı içerisinde kötülüğün var olduğu bir yer olarak gören ancak bu kötülüğün, kısmen de olsa, dini tecrübe sayesinde elde edilen sağduyu ile ortadan kaldırılabileceğine inan bakış açısı ise reformist olarak adlandırılmıştır. Ütopyacı mezhepler ise dünyanın yaratılış gayesine ve prensiplerine dönülmesiyle ıslah edilebileceği düşüncesi etrafında birleşirler. Mevcut kurtuluş vasıtalarını yeterli görenler ise olumlu yaklaşım (Conformist Response) olarak tanımlanmıştır.

B. Wilson, ilk üç bölümde verdiği yönetsel ve tanıtıcı mahiyetteki bilgilerin ardından, aktüel değer taşıyan mezhepleri çeşitli yönleriyle tanıttığı diğer bölümlere geçmiştir. Dördüncü Bölüm’de, ihyacılık ve ferdiyetçilik başlığı altında Metodistler, Baptistler ve Presbiteryenler işlenmiştir. Bu üç mezhep tarafından temsil edilen ihyacı öğretilerde, katı bir doktrin sistemine rastlanmaz, dini törenleri azdır ve ibadet mekanlarına kutsallık atfedilmez. Ayrıca, kurtuluşun kolaylıkla elde edilebileceğine ve herkesin her yerde kurtuluşa erebileceğine inanılır. Yazar, Beşinci Bölüm’de yer verdiği ihtidacı mezheplerinse gerçek Hıristiyanlık için kutsal metinlere dönülmesi gerektiğini düşünmeleri ve bu yolda gayret sarf etmeleri sebebiyle Protestanlığın Evangelist hareketleriyle ilişkilendirilebileceğini belirtir. Kutsal metinlerin lafzı bakımından hatasız olduğunu savunan bu hareketlerde, cemaatle yapılan coşkulu ibadetler ziyadesiyle önemlidir. Pentekostalizm, duygusallığı ifadeye imkân veren cemaat yapısı ile Amerika’da göçmenler ve zenciler arasında, şehirleşme süreciyle birlikte de Latin Amerika’da kolayca yayılma imkânı bulmuştur.

Tarihi diğer hareketlere göre nispeten daha eskiye giden Devrimci mezhepler ise Altıncı Bölüm’ün konusudur. Bu hareketler “binyılcı” görüşleri ile dikkat çekmektedir. Bu bölümde tanıtılan mezheplerden Yedinci Gün Adventistleri karmaşık teolojileri, Yehova Şahitleri ise yayın faaliyetleri ve yayılcı politikaları ile öne çıkmaktadırlar. B. Wilson, Yedinci Gün Adventistleri ile ilgili olarak şu değerlendirmeye yer vermektedir: "Yedinci Gün Adventistleri normalde birbirleriyle uzlaşması mümkün görünmeyen, çok

çeşitli özellikleri bünyesinde barındırması açısından sıra dışı bir mezheptir. Örneğin, genelde binyılcı mezheplerin önderleri kendilerini Mesih veya mehdi ilan ederlerken, ne Edson ne de Bayan White böyle bir iddiada bulunmuştur." (s.126)

Taze Russel önderliğinde kurulan ve daha sonra Yargıç Rutherford eliyle kitlelilik kazanan Yehova Şahitleri, son dönemlerin en hızlı gelişme gösteren hareketi olarak takdim edilmektedir. Öyle ki, bu mezhebin bugün Amerika ve Avrupa başta olmak üzere, Afrika ve Uzak Doğu'da hemen hemen her ülkede taraftarları vardır. Yehova Şahitleri tanrıya şirk olacağı iddiasıyla ulusal devletlere bağlılığı reddederler. Devletlere karşı hiçbir yükümlülüğü kabul etmemeleri onları zaman zaman resmi otoritelerle karşı karşıya getirmektedir. Cemaat üyeleri kendi önderlerinin kutsal yazılarının, cemaatin yayınladığı dergilerin ve broşürlerin dağıtımını ibadet telâkki etmektedirler. Bürokratik bakımdan çok iyi organize olmuş bir basın-yayın örgütleri vardır.

İçeride dönük mezheplerin ele alındığı Yedinci Bölüm'de, genel nitelikleri itibarıyla toplumdan tecrit edilmiş, komünal yaşam tarzını benimseyen mezheplere yer verilmiştir. Bu mezhepler gündelik yaşamları, aile ve cemaat hayatı ile ilgili prensipleri ve modern yaşam biçimine karşı tavır alışları bakımından kendilerine özgümlükler taşırlar. Her bir mezhep, kendi yaşam biçimini adeta kutsallaştırılmıştır ve onun korunması adına çok katı uygulamalar ve kurallar tesis etmiştir. Kitapta içeride dönük mezheplerden, Hutterci Kardeşler, Rappiler, Amishler, Seçkinler Cemaati hakkında daha geniş malumat verilmiş; diğerlerinin (Amana cemaati ve Quakerlar gibi) ya sadece isimi zikredilmiş veya çok belirgin olan birkaç niteliği vurgulanmakla yetinilmiştir.

Manipülasyonist mezheplerin yer aldığı Sekizinci Bölüm'e yazar, bu mezheplerin daha 'dünyevî' diyebileceğimiz karakterini ifade etmek üzere şöyle bir karşılaştırma yaparak başlamıştır: "İhtidacı, devrimci ve içeride dönük mezheplerin hepsi, içinde yaşadıkları toplumun değerlerinden oldukça farklı anlayışları savunmalarına karşılık, manipülasyonist mezhepler içinde yaşadıkları seküler

kültüre daha fazla uyum gösterir." (s.171) Kitabın bu bölümünde, Tibet Budizmi'ne dayalı Teosofi Öğretisi, Mary Baker Eddy tarafından kurulan ve çeşitli toplum katmanlarında geniş kabul gören, Hıristiyan Bilimi Cemaati, Yeni Düşünce Cemaati, ve Sayntoloji ekolleri tanıtılmaktadır.

Dokuzuncu Bölüm'de büyüselci, reformist ve ütopyacı mezhepler adı altında önceki bölümlerde ele alınanlara nispetle istisna sayılabilecek hareketlere yer verilmiştir. Sosyolojik genellemelerin realiteyi bütün olarak temsil etmesinin güçlüğüne dikkat çekilen sonraki bölümde Mesihlik iddiaları ve bunların tarihsel/toplumsal boyutu, mezhep önderlerinin kişilikleri ve karizmanın dönüşüm biçimleri gibi konular ele alınmıştır. Kitabın ele alınan mezhepler bakımından farklı mütâlaa edilmesi gereken On birinci Bölüm'ünde, Güney Afrika ve Japonya'daki mezhep örgütlenmeleri ele alınmış, ve bunların Batı'daki benzerleri ile karşılaştırmalarına yer verilmiştir. Modernleştirici etkisi, toplumsal ve siyasal başarıları açısından örnek olarak zikredilen mezhep, Japonya'daki Soka Gakkai mezhebidir.

Kitabın sonuç kısmı olarak niteleyebileceğimiz On ikinci Bölüm'ünde yazar, başlangıçta dile getirdiğimiz soyutlama ve genelleştirme yöntemine başvurarak, mezhepleşmeyi etkileyen bazı toplumsal olguları ve bunların sonuçlarını dile getirmektedir. Özetleyerek aktaracak olursak, 1. Mezhepler genellikle toplumsal değişme zamanlarında ortaya çıkaralar. 2. Kültürel etkileşim, göç, sanayileşme gibi değişimler mezheplerin ortaya çıkışını ve gelişimini etkilemektedir. 3. Yerel kültürel ve dini gelenekler mezhepleşme olgusunda belirleyici rol oynamaktadır. 4. Toplumsal mahrumiyet ve marjinalleşme hem mezheplerin ortaya çıkmasını kolaylaştırmaktadır hem de cemaat üyelerinin mensup oldukları toplumsal, ekonomik ve kültürel çevreler hakkında önemli ip uçları vermektedir. 5. Mezhepler yerine göre, toplumsal bütünlüğün korunmasında ve sürdürülmesinde de önemli işlevler üstlenebilmektedir.

Bryan Wilson'ın kavramsallaştırma, tasnif ve tipoloji geliştirme

ve ulaşılan yöntemsel sonuçları toplumsal olgulara uygulama gibi metodolojik hususiyetler arz eden bu eseri, başta din sosyologları ve dinler tarihçileri olmak üzere sosyal bilimcilerin ona atfettikleri önemi fazlasıyla hak etmektedir.

Muhammet ERTOY
(Arş. Gör, DEÜ. İlahiyat Fak.)



Milel ve Nihal Geleneğinden

Rafi'uş-Şübühât yani, Cevab-i risâle-i şemsü'l-hakika*

Sad. Mehmet ALICI**

Lillahi'l-hamd

Hamd-û sena ve ibadetler yegâne vâhid ve kadîm ve adil ve rahîm olan Allah-û Teâla ve kutsi hazretlerine vâcib ve layıktır. Mesihiy-

* Harputlu İshak Hoca'nın (1801-1892), Anadolu'da faaliyet gösteren misyonerlere karşı yazdığı *Şemsü'l-Hakika* adlı eserine, reddiye niteliğinde kaleme alınan *Rafi'uş-Şübühât* metni Millet Kütüphanesi'nde AEmtf04463 demirbaş kaydıyla ve 220RAF sınıflama numarasıyla bulunmaktadır. Yazarı ve baskı yeri belli olmayan metnin XX. Yüzyılın başlarında kaleme alındığı varsayılabilir. Misyoner faaliyetlerinin Osmanlı coğrafyasında hız kazandığı XIX. yüzyılın ikinci yarısında Hıristiyanlara karşı Harputlu İshak Hoca'nın çabaları altında, *Mizânü'l-hakk* (Millet Kütüphanesi:AEfrs936 Demirbaş, 220 sınıflama, 1849 Ekberabad) adıyla 1849'da misyonerler cemiyetinin yayınladığı metne cevap niteliği taşımaktadır. Burada giriş kısmı ve birinci bölümü (ss. 1-9) sadeleştirilen *Rafi'uş-Şübühât* ise *Mizânü'l-hakk*'ın argümanlarını yeniden ele alarak *Şemsü'l-Hakika*'ya cevap vermeye çalışmaktadır. Söz konusu metin bir giriş ve iki ana bölüm ve toplamda 16 madde başlığından oluşmaktadır. Burada yazar Harputlu İshak Hoca'nın iddia ve sorularını sayfa numarası vererek zikretmektedir. Daha sonra özellikle misyonerlerin kaleme aldığı *Mizânü'l-hakk* ve *Miftâhü'l-Esrâr* (Millet Kütüphanesi: AEfrs26 Demirbaş, 232 sınıflama, 1837) çerçevesinde İncil metinlerinden de yararlanarak iddiaların geçersizliğini ispata çalışmaktadır. *Şemsü'l-Hakika* ve Harputlu İshak Hoca hakkında detaylı bilgi için bkz. Harputlu İshak Efendi, "Müslümanlar Tarafından Hıristiyanlara Yöneltilen Yetmiş İki Dakik Çetin Soru", Sadeleştiren Mehmet Alıcı, *Milel Nihal Dergisi*, C. 3, Sayı 1-2, Yıl 3, (Aralık 2005-Haziran 2006), ss. 221-252.

** Arş. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi ABD.

ye dinini *Mîzânü'l-hakk* kitabına cevap olarak *Şemsü'l-Hakika* ismiyle Asitane'de basıldı ve neşrolundu. Müderrislerden ve meclisi Meârif Azâlarından olan müellifi [Harputlu İshak Hoca] aracılığıyla Muhammedîlerin Mesihîyye'yi reddetmelerinde ileri sürdükleri itirazlara cevap olarak zikredilen kitabın ispat edilen ve açıklanan delilleri ve burhanları kâmil bir dikkatle incelendi. İlim ve edebe uygun, akli olarak ve ilim adamına en layık bir biçimde cevaplarını arz ve beyan etmesini ümit ve hak arayışıyla ve dini araştırmalarda taassuptan kaçınarak ve uygun olmayan kelimelerden tarafsızlıkla uzak durarak akletmek ve tefekkür etmek, ilim ve fazilet erbabının vaciplerinden olmalıdır. Mezkûr müelliften dahi ehil olmayı gösterme, insaf etme ve marifet ümit edilse de, ne yazık ki şüpheli bir tezahürü olarak nihayetinde ispat ve burhanlar yerine fakat asılsız ve haksız ifadelere yer vermiş ve insaf ve ehil olma noktasında taassup ve düşmanlık göstermiştir.

Şimdi müellifin kitabından bazı ifadeleri zikrederek sözlerimizi delillendirelim. Mesela, asılsız bir iddia olarak kitabının [*Şemsü'l-Hakika*] 101. sahifesinde "Arap kavminden daha fazla hiçbir kavim yoktur", 275. sahifesinde "Nasârâ kralları senede [3] bir gün Pavlus'un ziyaretine gelirlerdi", 276. sahifesinde "hazret-i musa ibadetinde Kudsû şerife yöneldiler". 95. sahifesinde "İsa aleyhisselam çarmıha gerildiğinde yanında şakirtlerinden hiç kimse yoktu", 240. sahifesinde "Zerubbabil [Hagay 1:1-15] asrın lügatinde Muhammed demektir" ve 274. ve 275. sahifelerinde "Pavlus Nasârâ'nın düşmanı olarak onlar için ziyadesiyle zararlı ve saptırcı olup hased ve düşmanlığına bağlı olarak dinlerini ifsad etmek için canını verdi" diye ifade etmiştir. Fakat gerek zikredilen maddeler ve gerekse diğer benzeri asılsız ve temelsiz iddialar müellifin ilminin kıtlığına ve dikkatsizliğine açık birer delildir. Eğer biraz dikkatli ve tarih ilmine aşına olsaydı, şunları bilirdi: Arap kavmi ancak on-on iki milyon nüfusa sahiptir, Rus, Alman, Fransa, Hind, Çin-ü Maçin, ve diğer kavimler kat kat Araplardan fazla oldukları yaşadıkları coğrafyayla da malumdur. Pavlus zamanında Nasârâ kralları değil, putperest hakanlar mevcuttu. Mesihî kralların ilki olan Konstantin [ms. 272-337] mezkûr havariden üç yüzyıl sonra

ortaya çıkmıştır. Ahdi Musa'da ne Kuds-i Şerif ve ne Beytu'l-Mukaddes mevcuttu. Belki onun yerinde putperest Kenanlıların Yabus ve Salim isminde küçük bir kaleleri vardı. Kuds-i Şerif ve onda Beytu'l-Mukaddes hazreti Musa'dan beş yüz sene sonra Hazreti Davud ve Hazreti Süleyman zamanında inşa edilmiştir. Hazreti Mesih'in çarmıha gerilmesinde havarilerden Yuhanna ve bazı müminlerin haç yakınında hazır bulunduğu Yuhanna İncili bab 19 ve 25, 26 ve 27. ayetleri çerçevesinde açıkça beyan edilmiştir. "Zerubbabil muhammed'di" demek doğru değildir. Muhtemeldir ki [4] Babil esaretinin son zamanlarında Yahudi kavminin ileri gelenlerinden birinin ismi olarak İbranice 'de "Babil'i dağıtmış" demektir. Pavlus her ne kadar başlangıçta Mesihîlerin düşmanı ise de, iman ettikten sonra havarilerden biri olarak Mesihî dininin tebşîri ve ta'limi hususunda tam bir gayret içinde olmuştur. Sonunda Mesih yolunda Roma şehrinde şehit edildiği bilinir.

Şimdi adı geçen musannifin inat ve insafsızlığını açık eden bazı hususlardan da zikretmeye başlanabilir. Şöyle ki *Mîzânü'l-hakk'*ın 182 ve 183. sahifelerinde sübût ve beyan olduğu vecihle, cenab-ı Mesih'in havarilerine va'd buyurduğu "tesellici" manasına olan "Paraklit" lafzından Ruhü'l-Kuds muraddı. Bu dahi, Mesih'in yükselişinden on gün sonra havariler üzerine nüzûl ederek mezkûr va'din tamamlandığı ve Ruhü'l-Kuds'un havarilere olan nüzûlüne dair olan âyetten İncil-i Luka'nın 24. babının 49. ayetinde Mesih'in zikredilen kelimidir: "siz (yani havariyyun) yüksekte kuvvet ile (yani, Va'd edilen ruh ile) kuşanuncaya değin Medine-i Ūruşalim'de ikamet ediniz" diye buyurdıkları *Mîzânü'l-hakk'*ın yukarıda işaret olunan yerlerinde yazılıdır. Mezkûr musannif [Harputlu İshak Hoca] yukarıda geçen ayeti bu vecihle Muhammed'e nispet edemediğinden manasını tağyir ve tebdil etmiştir. Kendi kitabının 180. sahifesinde "sizin kıbleniz yönünüz Ūruşalim olup Kâbe-i Mükerrreme'ye tahvil olunmasını ima ve işaretir" demiş. Ve "Mesih'in ölümü İncil'in ekser mahallerinde mezkûr ve yazılıdır" demiş. Kendileri dahi olaydan önce (mesela İncil-i Matta'nın 16. babının 21. ayetinde) öldürüldüğü ve üçüncü gün kıyam edeceğini şakirdlerine izhar buyurdu ve kıyamdan sonra Simon

adlı şakird Mesih'in kıyamı hakkında şüphede kalınca Mesih kendisini havarilere [5] göründü. Zikri geçen Simon'u çağırıp şüphesini [şöyle diyerek] izale etti: "ben hemen salib olunan kıyam etmiş Mesih'im" diyerek ellerinin ve böğrünün yara izlerini gösterdi. Parmağını buraya koy ve ellerime bak ve elini tutuböğrümeye sok ve imansız olma, ama imanlı ol" ve Simon cevap verip ona dedi ki "ya rabbim ve ey ilahım", İsa ona dedi ki; "Ey Simom beni gördüğün için iman ettin, ne mutlu onlara ki görmediler ve iman ettiler" [ifadeleri] Yuhanna'nın 20. babının 27. ve 28. ve 29. âyetlerinde yazılıdır. Şimdi, mezkûr musannif, mutlak inadından Cenab-ı Mesih'in şu kelamının zıddında kitabının 91. ve 93. sahifelerinde hazreti İsa çarmıha gerilmeyip şakirdlerden Yahuda [kendisini] hazreti İsa yerine öldürülmeye razı bir zat gösterip, ol kimse dahi peygamberinin yerine fedâkarane nefsinin katline razı oldu. İsa aleyhisselam, Uhnuh [Enoch/Hanok Tekvin 5:22-29] aleyhisselam gibi semaya ref olundu diye yazmış. Ve yine 285. sahifesinde Luka İncili'nde Cebrail aleyhisselam hazreti Meryem'e "Oğlun Mesih hazreti Davud'un oğludur" [Luka 1:26-38, Yuhanna 7:42] diyerek açıkladı. Bu ise hazreti Mesih'in ubudiyetini isbatta kâfidir. Hazreti İsa eğer ibnullah olsaydı, hazreti Cebrail hazreti Mesih'in kaderini hal ve taklil [azaltıp] edip ibn Davud ismini vermezdi" diye yazmıştı. Mezkûr musannifin mütalaa kuvvesine ve muhafazasına çok yazık. Zira İncil-i Luka'nın hemen ilk babında Cebrail, hazreti Mesih'i ibn Davud olarak tesmiye etmişse de, iki defa ibnullah diye tesmiye etmiştir. Yani 32. ayetinde Müteâlâ'nın oğlu ve 35. ayetinde Meryem'e hitaben, "Ruhu'l-kuds üzerine gelmekle Müteâlâ'nın kuvvetinin gölgelemesi ve bu yüzden senden doğacak mukaddes zata ibnullah denile" diye varid [6] olmuştur. İmdi, mezkûr musannif, geçen ayeti müşahede ve kıraatten sonra Cebrail, hazreti Mesih, ibnullah değil ancak ibn Davud'du demesi inatla ve kasıtlı olarak kelâm-ı ilahiyi tebdil ve alenen haksız beyan değil midir.

Bundan başka *Mizânü'l-hakk* musannifi hakkında ve hatta bütün cumhur-i Mesihiler hakkında uygunsuz kelimeler ve kötü yakıştırmalar kullanmıştır. Mesela "itiraz eden cahilin biri" tabiri ile kitabına başlayan ve sonra daha gayretlenerek kitabının 248.

sahifesinde ona hitaben” senin kemal-i cehlinden ve ahmaklık ve eşekliğinden ne türlü anıracağına bilmiyorsun “ der. Ve 122. sahifesinde “Nasârâ’nın cümlesi sağırdır, dilsizdir ve kördür akletmezler zümresindendirler”, ve 267. sahifesinde “Nasârâ akli hafif, makulü ve menkulü idrakten aciz ve dört ayaklı ahmaktır”, ve 284. sahifesinde birtakım suret-i insanda dört ayaklıdır.” diye beyan etmiştir. Ama böylesi yersiz kelimeler ve uygunsuz lakaplar ne diyelim ancak musannifin istidat ve kemalini isbat ettikleri açıktır. Böylesi kelimeleri akıl ve insaf sahiplerinin reva görmedikleri aşikârdır. Ve Milel-i Mesihîyye’ye bu tarz düşmanlık etmekle kendisini hatta hükema ve ulema-i saltanat-ı seniyyeye dahi hakaret eylediği hayaline gelmemiş ise de, Devlet-i Aliyye’nin büyükleri Milel-i Mesihîyye ve Avrupalılar ile ülfet ve dostluk yolunu kurarak onlardan ilim, sanat ve marifet kazandıkları halde, Mesihîler cehaletin karanlık perdesi ile örtülmüş iken onlardan ilim ve marifet elde edenlerin, zikri geçen vasıflarla sıfatlanmalarının icab edeceği aşikârdır.

Hülasa-i kelim, haksız iddiaları ve asılsız kelimeleri ve aşırı düşmanlığına layık ve kâfi cevaptır denilirse, gerçekten şu surette *Şemsü’l-Hakika* müellifi [7] *Mîzânü’l-hakk’a* en iyi şekilde cevap verdiği ve doğrusunu eda ettiğine şüphe kalmazdı. Ve ancak ilim ve insaf ehli yanında edebi terk ve kötü kelimeleri yalnız burhan ve isbatın yokluğuna istidlal ettiği apaçık olduğundan *Şemsü’l-Hakika’nın Mîzânü’l-hakk’ın* cevabı olmadığı görüldüğünden ona cevap vermek icab etmese de bu mecelle’de [kitapçıkta] ihtisar ederek önce mezkûr kitabın, *Mîzânü’l-hakk’ın* cevabı olmadığı, ikinci olarak *Mîzânü’l-hakk ve Miftâhü’l-Esrâr*’da¹ beyan olunmuş madde ve iddiaları muhtasaran zikir ve beyanına başlanacaktır. Allah’u-Teala’nın yardımıyla[8].

Birinci Bölüm

Şemsü’l-Hakika’nın Mîzânü’l-hakk’ın cevabı olmadığı beyanında

¹ *Miftâhü’l-Esrâr* 1837 ve 1850 yıllarında misyonerler cemiyeti tarafından Ekberabad’da neşredilmiştir. İki ayrı baskısı Millet Kütüphanesinde AEfrs26 Demirbaş, 232 sınıflama, 1837 ve AEfrs27 Demirbaş, 232 sınıflama, 1850 kayıtlarıyla yer almaktadır.

Birinci Madde

İncil Tevratı nesh etmeyip ancak tekmil eylediği

*Mîzânü'l-hakk'*ın birinci bölümünün ikinci faslında zıkr ve beyan olduğu vecihle; İncil, nasih-i Tevrat değil, [onu] ikmal eder. Yıkanma ve taharet ve sünnet ve kurban ve helal ve haram ve benzeri zahiri ibadetlerle alakalı Tevrat hükümleri hazreti İsa el-Mesih marifetiyle kararlaştırılmış ruhani ibadetlerin rumuz ve numunesi olarak Mesih'in zuhuru ve kefaretiyle sözü edilen hükümler son bularak uygulaması durdurulmuştur. Bu açıdan İncil Tevrat'ın bazı hükümlerini nesh eylemişse de, nesh olunan hükümler usûl ve itikada; yani marifet-i ilahiye ve kalb temizliği ve iyi amellere dair hükümlerde vaki olmayıp ancak furûâtla alakalı emirlerde vuku [bulur]. Mezkûr kitabın zikredilen yerinde mufassalen yazılıdır. Hazreti Mesih'in kendisi dahi aşağıda geçen İncil-i Matta'nın 5. babının 17. ve 18. ayetlerinde varid olduğu vecihle [şöyledir:] “zannetmeyiniz ki ben şeriati veya peygamberliği ibtal etmeye geldim, ben ibtal etmeye gelmedim, ama tamamlamaya geldim, zira gerçekten diyorum ki, yer ve gök zail oluncaya dek şeriaten bir harf veyahut bir nokta bile (yani hiçbir madde) zail olmaz [9] ta ki herşey tamamlanuncaya dek.” İncil-i Luka'nın 21. babının 33. ayetinde “gök ve yer geçicidirler ama benim sözlerim hiç geçici değildir. (yani hiç nesh olunmuyorlar.)” hükmü varid olmuştur. İmdi gerek neshin keyfiyetine dair yukarıda beyan olunan ve gerek Mesih'in mezkûr kelimelerine muhalefet eden malum musannif 13. sahifesinin sonuna değin Tevrat'ın furûâtının ve helal ve haramların İncil'de kullanılmadığına dayanarak “Tevrat'ın İncil'i nesih eylemesi aşikârdır” diye yazılmış. Ama hazreti Mesih'in hükmü müellifin sözlerinden daha güçlü ve daha faziletli olduğundan Tevrat ve İncil'in nesih olunmadığı Mesih'in kelimeleriyle sabit ve aşikârdır.



MİLEL VE NİHAL

journal for studies of belief, culture and mythology

ISSN 1304-5482

Nationalization of Universal Religion:
Anglicanism and Turkish Islam
Şinasi GÜNDÜZ

İslâm, Reason and Truth
Ömer Mahir ALPER

The Old Testament Prophet Stories
in the context of the Humanistic Psychology
Theory of Fromm
Mustafa Doğan KARACOŞKUN

Ahmed Ziyauddin Gumushanevi's View
of Islamic Sects
Kıyasettin KOÇOĞLU

Gnostic Cosmogony
in Nag Hammadi Literature
Mehmet ALICI

Charismatic Leadership-based
Understanding in the History of Islamic
Sects: The Case of Ali B. Abi Talib
Şahin AHMETOĞLU

Iranian Thinker Shabistari's Approach
for the Understanding of Quran:
Hermeneutic reading
and Prophetic (Nabawî) Kalâm
Asiye TIĞLI

volume: 7 number: 3 Sep. - Dec. '10